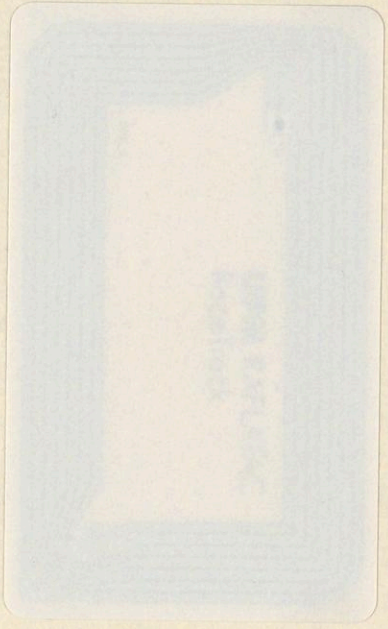


N12<502549258 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhausen

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

46. Jahrgang
Januar 1992

ISSN 0018-0645 M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 45. Jahrgang
Januar 1991

Ein Jahr danach

Europa
Die KSZE-Charta von Paris

II. Vatikanum
Fehlt es dem nachkonziliaren Katholizismus an Geistesgegenwart? Fragen an Ludger Honnefelder

Drogen
Mißbrauch und Hilfe. Ein Überblick

Glaubensbücher
Erneuern und Tradieren durch Einübung

Japan
Eine Nation auf der Suche nach ihrer Rolle

Inhalt

Ein Jahr danach (David Seeber) 1

Vorgänge
Normalität. Was am Ergebnis der ersten gesamtdeutschen Wahl auffällt (se) 5
Wechsel. Erzbischof Sodano folgt Kardinal Casaroli (ru) 6
Stagnation. Ein wenig ergiebiges deutsch-polnisches Bischofstreffen (hö) 7
Bespitzelung. Das Basler Pfingsttreffen von 1989 wurde vom Schweizer Nachrichtendienst überwacht (we) 8
Grenzfall. Könnte ein Krieg am Golf gerecht sein? (ru) 9

Entwicklungen
Deutschland: Die kirchliche Vereinigung folgt der politischen (U. R.) 10
ZdK: Herbstvollversammlung berät über Abtreibung und Entwicklungshilfe (K. N.) 12
Sowjetunion: Ein neues Religionsgesetz für Rußland (P. R.) 14
Libanon: Normalisierung nach dem Sturz Aouns? (K. N.) 16

Dossier
Zwischen Prävention und Repression. Ein Situationsbericht über Drogenmißbrauch und Drogenhilfe (Heinz-Josef Janssen) 18

Interview
„Ich sehe mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen." Ein Gespräch mit Professor Ludger Honnefelder aus Anlaß des Abschlusses des II. Vatikanums vor 25 Jahren 24

Dokumentation
„Die jahrzehntelang gehegten Hoffnungen unserer Völker erfüllen sich." Die „Charta von Paris für ein neues Europa" 31

Theologische Zeitfragen
Hinführen, Erneuern, Ermutigen. Zur gegenwärtigen Konjunktur von Glaubensbüchern (Klaus Nientiedt) 36

Länder
An einem Wendepunkt. Japan muß seine Rolle neu bestimmen (Georg Evers) 40

Forum
Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Das immer noch problematische Verhältnis von Kirche und Medien (Peter Musyl) 45

Kurzinformationen 47
Katholisch-jüdische Konferenz in Rom – EKD-Studie zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz – Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und ÖRK – Kritik der spanischen Bischöfe an gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Land – Der Erzbischof von Canterbury zum Golfkonflikt – US-Bischöfe zur Förderung kirchlicher Schulen

Bücher 49
Hans Küng, Projekt Weltethos; Hans Waldenfels, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I; Françoise Champion / Danièle Hervieu-Léger (Hg.), De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions; Johano Strasser, Leben ohne Utopie?

Zeitschriften 51

Notizen 52

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 (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
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
Telefax (0761) 27 17 520/552

Anzeigen:
Verlag Herder
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17-2 36
Anzeigenleitung:
Hans-Jürgen Herden

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 14.– DM, im Abonnement 13.– DM (für Studenten 9.90 DM) zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 123.– S, im Abonnement 114.50 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

45. Jahrgang 1991

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 bis 30. 4. 91), Ulrich Ruh (Chefredakteur ab 1. 5. 91), 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 45. Jahrgangs

Leitartikel

Ein Jahr danach (David Seeber) 1– 4
Dilemma Geschiedene (Klaus Nientiedt) 53– 55
Warum Teilen schwerfällt (Ulrich Ruh) 101–103
Der beschwerliche Weg in die offene Gesellschaft (David Seeber) 149–152
Hat das Christentum Zukunft? (David Seeber) 197–200
Die Religionen und der Friede (Ulrich Ruh) 245–247
Überforderte Gemeinschaft (Klaus Nientiedt) 293–295
Wahrheit als Problem (Ulrich Ruh) 345–347
Europa ist anders (David Seeber) 393–395
Verrechtlichung (Klaus Nientiedt) 441–443
Vor der Europasynode (Ulrich Ruh) 493–495
Fremdenhaß in Deutschland? (David Seeber) 541–543

Vorgänge

Normalität. Was am Ergebnis der ersten gesamtdeutschen Wahl auffällt (se) 5– 6
Wechsel. Erzbischof Sodano folgt Kardinal Casaroli (ru) 6– 7
Stagnation. Ein wenig ergiebiges deutsch-polnisches Bischofstreffen (hö) 7– 8
Bespitzelung. Das Basler Pfingsttreffen von 1989 wurde vom Schweizer Nachrichtendienst überwacht (we) 8– 9
Grenzfall. Könnte ein Krieg am Golf gerecht sein? (ru) 9
Was danach? Die eigentlichen Herausforderungen beginnen erst mit dem Ende des Golfkrieges (se) 56– 57
Reformdämmerung. Die Sowjetunion am Scheideweg (ru) 57– 58
Versuchungen. Die Anfälligkeit von Politikern für das große Geld (un) 58– 59
Gedankenlos. Das deutsche Schweigen zum Konzilsjubiläum (se) 59– 60
Privilegien? Erzbischof Dyba und die ortskirchliche Mitwirkung bei Bischofsernennungen (se) 60– 61
Im Plural. Weltreligionen – das Thema der Weihnachtsausgaben großer Zeitschriften (nt) 61– 62
Deutlich. Johannes Paul II. schärft den Missionsauftrag ein (ru) 104
Ausweglos? Kirchliche Stimmen und Urteile zum Golfkrieg (se) 104–105
Reformwillig? Die Schwierigkeiten mit der Reform deutscher Diözesangrenzen (se) 105–106
Geistesgegenwärtig. Zum Tode des früheren Jesuitengenerals Pedro Arrupe (se) 106–107
Gerechtfertigt? Das delikate Verhältnis des Apostolischen Stuhls zu Israel (nt) 108
Chance verpaßt. Warum keine Grundsatzdebatte über die Sozialpflichtigkeit von Eigentum in der ehemaligen DDR? (se) 153–154
Palaver. Tutzinger „Konsultation" zum § 218 (se) . . . 154–155
Nahostgipfel. Der Papst traf sich mit Bischöfen aus den am Golfkrieg beteiligten Ländern (nt) 155–156
Einschnitt. Der Weg zur gesamtdeutschen EKD ist frei (ru) 156–157
Umdenken. Kirchen ändern ihre Haltung zur Hospizbewegung (nt) 157
Hilferuf. Die Diözesen sollen den Apostolischen Stuhl finanziell unterstützen (ru) 201
Nach dem Golfkrieg. Geht Souveränitätsdenken immer Menschenrechten vor? (se) 201–202
Welche Zukunft? Die Traditionalistenbewegung nach dem Tod Marcel Lefebvres (nt) 202–203
Vage. Die Erzbischöfe von Freiburg und München-Freising kündigen diözesane Gesprächsforen an (nt) 203–204
Involviert. Kirche und Nationalitätenkonflikte in Jugoslawien und der ČSFR (ru) 204–205
„Keine Illusionen." Das ZdK und der Fortgang der Novellierungsdiskussion zum Abtreibungsparagraphen 218 (nt) 248
Konturen. Auf dem Weg zur Sondersynode für Europa (ru) 248–249
Einsicht? Nach dem Treffen der Schweizer Bischöfe mit dem Papst (we) 249–250
Überforderung? Die Charismatische Erneuerung äußert sich zu Fragen der Firmpastoral (nt) 251
Ausklinken? Der Streit um die katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen (se) 296–297
Signale. Die neuen Kardinalsernennungen (ru) 297–298
Bedingungen. Deutsche Militäreinsätze „out of area"? (ru) 298–299
Zurückgepfiffen. Sonderkonferenz in Rom zum Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe (nt) 299
Metamorphose? Nach der Entscheidung für Berlin als Regierungssitz (se) 348
Belastet. Bemühungen um Verbesserung der katholisch-orthodoxen Beziehungen (ru) 348–349
Pragmatisch. Urteil des Bundesverfassungsgerichts über das elterliche Sorgerecht in eheähnlichen Gemeinschaften (se) 349–351
Notwendig. Ein kirchliches „Plädoyer für Afrika" (ru) . 351
Verschätzt. Der 60-Stunden-Putsch in der Sowjetunion (se) 396
Nervös. Von Nörglern und denen, die überall Nörgler ausmachen (nt) 397
Machtlos. Der Gebrauch der tridentinischen Messe soll ausgeweitet werden (nt) 397–398
Weichenstellung. Was wird aus der Wehrpflicht? (ru) . 398–399
Friedensstifter. Zum Tod des Altbischofs von Brixen, Joseph Gargitter (se) 399–400
Verlegenheiten. Zu einer Akademietagung mit mißlungenen christdemokratischen Selbstfindungsversuchen (se) 444–445
Symptom. Der deutliche Anstieg der Kirchenaustritte (ru) 445–446
Profilierung. Die geplante Versammlung der evangelischen Kirchen Europas (ru) 446
Irritationen. Der jüdisch-christliche Dialog, der Golfkrieg und der Staat Israel (nt) 447
Verlegenheiten. In den Europadebatten fehlt es an Ideen (se) 496–497
Defensiv. Gewalt gegen Ausländer und ein Asylstreit ohne Ende (nt) 497
Zur Sache! Nach dem Entzug der Lehrbefugnis von Eugen Drewermann (ru) 498–499
Ökumenisch? Eine Zürcher Initiative für eine kirchliche Doppelmitgliedschaft (nt) 499
Unausweichlich. RU 486 und das Abtreibungsstrafrecht (nt) 544–545
Wechsel. Bischof Engelhardt ist neuer EKD-Ratsvorsitzender (ru) 545–546

Anstöße. Neue Nahrung für die Zölibatsdiskussion (ru) 546
Ermutigend. Zweite Sitzung des Freiburger Diözesanforums (nt) 547

Entwicklungen

Deutschland: Die kirchliche Vereinigung folgt der politischen (U. R.) 10– 12
ZdK: Herbstvollversammlung berät über Abtreibung und Entwicklungshilfe (K. N.) 12– 14
Sowjetunion: Ein neues Religionsgesetz für Rußland (P. R.) 14– 15
Libanon: Normalisierung nach dem Sturz Aouns? (K. N.) 16– 17
Österreich: Antikirchliche Polemik in der Ausländerfrage (F. C.) 62– 64
Italien: Seelsorgliche Leitlinien für die neunziger Jahre (D. S.) 64– 66
Nordamerika: Theologen melden sich zu Wort (K. N.) 66– 68
Caritas: Herausforderungen durch die neuen Bundesländer (D. S.) 109–112
Ukraine: Schritte zur kirchlichen Normalisierung (U. R.) 112–114
Osteuropa: Antisemitismus und die Furcht davor (K. N.) 114–115
Nichteheliche Lebensgemeinschaft: Keine Alternative zur Ehe? (K. N.) 158–160
Ökumene: Die Gruppe von Dombes appelliert an die Kirchen (U. R.) 160–162
Asien: Christliche Perspektiven für den interreligiösen Dialog (G. E.) 162–163
Kardinäle: Offensive gegen Abtreibung und Sekten (U. R.) 205–207
Österreich: Religiosität im Wandel (F. C.) 207–208
Demokratisierung in Afrika: Die Bischöfe mischen sich ein (K. N.) 209–211
Sozialenzyklika: Die postkommunistische Vision Johannes Pauls II. (U. R.) 252–254
Religionsunterricht: Perspektiven in Ost und West (K. N.) 254–256
Der Glaube und die Religionen: protestantische Positionsbestimmung (U. R.) 256–258
Johannes Paul II.: Polen und der Weg nach Europa (U. R.) 300–301
Frankreich: Bischöfe veröffentlichen ihren Katechismus (K. N.) 302–303
Vereinte Nationen: Ein Entwicklungsrapport mit westlichem „Realismus“ (D. S.) 303–305
Jugoslawien: Die Krise und die Kirchen (U. R.) 352–353
Religionsdialog und Verkündigung: römische Leitlinien (U. R.) 353–355
Priestermangel: Auf der Suche nach Formen „kooperativer Seelsorge“ (K. N.) 355–357
Neue religiöse Bewegungen: keine wirkliche Alternative (K. N.) 358–359
Religionsunterricht: Was sich in den neuen Ländern tut (U. R.) 401–403
Kirche und Öffentlichkeit: ZdK plädiert für Offenheit und Professionalität (A. F.) 403–404
EKD-Hochschulstudie: Ein neuer Religionsbegriff? (K. N.) 404–406
Sowjetunion: Die Kirchen nach dem Putschversuch (U. R.) 448–449
Kirchenbau: Wie sieht seine Zukunft aus? (K. N.) . . . 449–451
Christentum/Islam: Wo steht der Dialog? (G. E.) . . . 451–453
EKD: Votum für die Soziale Marktwirtschaft (K. N.) . 500–502
Schwangerschaftsabbruch: Gesetzentwürfe zur ersten Lesung (K. N.) 502–504
ÖRK: Entscheidung für eine neue Organisationsstruktur (U. R.) 504–506
Jugoslawien: Der Krieg und die Kirchen (U. R.) 548–549
Justitia et Pax: Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit (K. N.) 549–551
Lehrverurteilungen: offizielle evangelische Stellungnahmen (U. R.) 551–553

Zeitgeschehen

Von Mazowiecki zu Wałęsa. Polen nach den Präsidentschaftswahlen (Dieter Bingen) 69– 73
Krisenherd Nahost. Politische, soziale und religiöse Strukturen (Peter Heine) 116–120
Der gespaltene Arbeitsmarkt im vereinten Deutschland. Wie läßt sich die Beschäftigungskrise in den neuen Bundesländern überwinden? (Wolfgang Klauder) 164–170
Der Rüstungshandel mit Entwicklungsländern. Wie lassen sich Rüstungsexporte begrenzen? (Georg Cremer) 211–216
Vielfältig und widersprüchlich. Der 24. Deutsche Evangelische Kirchentag im Ruhrgebiet (Klaus Nientiedt) 306–311
Stabilität und Stagnation. Die Schweiz im Jubiläumsjahr 1991 (Rolf Weibel) 360–364
Polnische Befindlichkeiten. Gesellschaftliche Entwicklungen und die Rolle der Kirche (Dieter Bingen) . . 364–368
Bewährungsprobe in neuer Freiheit. Kirche, Staat und Gesellschaft in der ČSFR (Peter Musyl) 407–411
Was kommt nach der KPdSU? Die neuen politischen Kräfte in Rußland, der Ukraine und Weißrußland (Eberhard Schneider) 454–460
Ein Jahr nach der deutschen Vereinigung. Eine Umfrage über politisch-gesellschaftliche Einstellungen in Deutschland-West und Deutschland-Ost (David Seeber) 466–470
Unter römischem Druck. Die katholische Kirche in Brasilien (Gabriele Burchardt) 506–511
Eine Phase der Unrast. Politische und kirchliche Entwicklungen in Österreich (Fritz Csoklich) 511–513
Eine mißglückte Premiere. Die ersten freien Parlamentswahlen in Polen (Dieter Bingen) 553–558

Berichte

An den „Bruchstellen“ philosophischer Diskurse. Zu einem Berliner Kolloquium (Norbert Zonker) 237–239
Die eine Sache in den vielen Zugängen. Halbzeit beim „Handbuch der Philosophie“ (Walter Strolz) 286–289

Interviews

„Ich sehe mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen.“ Ein Gespräch mit Professor Ludger Honnefelder aus Anlaß des Abschlusses des II. Vatikanums vor 25 Jahren 24– 31
„Wir brauchen einen langen Atem.“ Ein Gespräch mit Heinz Joachim Held zur ökumenischen Situation . . 73– 78
„Der Glaube an Okkultes signalisiert Widersprüchliches in der menschlichen Natur.“ Fragen an Professor Johannes Mischo zum Jugendokkultismus 120–125
„Wir müssen die menschliche Lebenserfahrung wieder zur Sprache bringen.“ Ein Gespräch mit Professor Robert Spaemann 170–179
„Man schließt eine Art Burgfrieden.“ Ein Gespräch mit Hanna-Renate Laurien 216–223
„Das ganzheitliche Denken nimmt auch in der Seelsorge zu.“ Ein Gespräch mit dem Pastoralpsychologen Hermann Stenger 264–268
„Die kirchliche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein.“ Ein Gespräch mit dem Wirtschaftsethiker Karl Homann 311–317
„Gesund ist, wer mit Belastungen und Behinderungen leben kann.“ Ein Gespräch mit dem Medizinhistoriker Dietrich von Engelhardt über Gesundheits- und Fitneßkult 368–373
„Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel.“ Ein Gespräch mit Professor Thomas Pröpper über das christliche Freiheitsverständnis . . 411–418
„Der Grundansatz muß neu werden – das ganze Denken.“ Ein Gespräch über das Bildungswesen in den neuen Bundesländern mit der thüringischen Kultusministerin Christine Lieberknecht 460–466

„Es gibt keinen Grund, das bewährte System über Bord zu werfen." Ein Gespräch mit Professor Gerhard Robbers über Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses 513–519
„Die Preise müssen die ökologische Wahrheit sagen." Ein Gespräch über Umweltpolitik mit Ernst Ulrich von Weizsäcker 558–564

Dokumentation

„Die jahrzehntelang gehegten Hoffnungen unserer Völker erfüllen sich." Die „Charta von Paris für ein neues Europa" 31– 36
Offensive für die Armen. Das ZdK fordert eine Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik . . . 79– 84
„Die letzte Wurzel für den Haß gegen das menschliche Leben liegt im Verlust Gottes." Das Referat von Kardinal Joseph Ratzinger auf der Kardinalsversammlung 223–227
„Nicht zu einer defensiven Nischenposition verführen lassen." Hans Joachim Meyer über Herausforderungen an Katholizismus und Kirche im Prozeß der deutschen Einigung 269–273
Kirche als Gemeinschaft. Ein Dokument der anglikanisch-katholischen Kommission 317–325
Die Christen und das Grundgesetz. Katholische und evangelische Stellungnahme zur Verfassungsdebatte 373
– Die Erklärung des ZdK 373–376
– Der „Ratschlag" der EKD-Arbeitsgruppe 376–378
„Berechtigte Ansprüche zu einem gerechten Ausgleich bringen." Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zum Umgang mit dem Enteignungsunrecht in der ehemaligen DDR . . 564–568

Dossier

Zwischen Prävention und Repression. Ein Situationsbericht über Drogenmißbrauch und Drogenhilfe (Heinz-Josef Janssen) 18– 24
Die islamische Welt heute. Strömungen – Organisationen – Probleme (Adel Theodor Khoury) 258–263

Themen und Meinungen

Evangelium und Dialog. Ein Vortrag von Bischof Karl Lehmann zum Konzilsjubiläum 84– 90
Läßt sich Glaubenswahrheit absichern? Die begrenzte Aufgabe des kirchlichen lehramts (Karl H. Neufeld) 183–188
Norm und Praxis. Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote (Hermann Krings) 228–233
Um der Glaubwürdigkeit willen. Für eine differenzierte Kündigungspraxis im kirchlichen Dienst bei Scheidung und Wiederverheiratung (Eberhard Schockenhoff) 278–282
Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche (Gottfried Bachl) . . . 325–330
„Was ist mit der Gottesrede geschehen?" Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien (Johann Baptist Metz) 418–422
Entscheidend ist die Glaubenserfahrung. Was christliche Mystik ausmacht (Michael Schneider) 519–524
Es geht nicht ohne ein ethisches Fundament. Zur Diskussion über das Verhältnis von Ethik und Ökonomie (Franz Furger) 568–572

Theologische Zeitfragen

Hinführen, Erneuern, Ermutigen. Zur gegenwärtigen Konjunktur von Glaubensbüchern (Klaus Nientiedt) 36– 39
Von der politischen Entwicklung eingeholt? Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Margit Eckholt) 273–277
Schöpfungsgeheimnis statt Weltbemächtigung. Das Schöpfungsthema in der gegenwärtigen evangelischen Theologie (Walter Strolz) 330–335
Gerechtigkeit als Herausforderung. Der Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker in Erfurt (Ulrich Ruh) 476–479
Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese? Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen (Thomas Söding) 524–529
Auf dem Weg zur Inkulturation. Kirchliche Soziallehre in Lateinamerika (Margit Eckholt) 577–583

Kirchliche Zeitfragen

Die Kirche und die Erneuerung Europas. Impulse aus „Gaudium et spes" (Hans Langendörfer) 90– 95
Das synodale Elemente belebt die Ortskirchen. Diözesansynoden lassen Frankreichs Katholiken kirchliche Gemeinschaft neu entdecken (Monique Hébrard) . . 132–136
Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen (Carl Gerold Fürst) 136–140
Fester Bestandteil des kirchlichen Lebens. Die Diözesansynoden in Italien (Lorenzo Prezzi) 335–338
Neue Vielfalt und alte Konflikte. Die EKD nach der Eingliederung der ostdeutschen Landeskirchen (Ulrich Ruh) 378–382
Die Warnungen sind berechtigt. Zur Diskussion über den „katholischen Fundamentalismus" (Peter Neuner) 422–427
Ernüchterung, aber auch Hoffnung. Der kirchliche Neuaufbau in der ČSFR (Peter Musyl) 470–476
Neue Heilige – immer zahlreicher und umstrittener. Zur Selig- und Heiligsprechungspraxis unter Johannes Paul II. (Klaus Nientiedt) 572–577

Religiöse Zeitfragen

Last der Tradition – Keuschheit als Freiheit. Ein Literaturbericht zum Thema Religion und Sexualität (Klaus Nientiedt) 427–431

Ökumene

Der ÖRK am Scheidepunkt. Nach der siebten Vollversammlung in Canberra (Ulrich Ruh) 179–183

Kultur

Kein bloßes Traditionsgut. Zur Situation der Kirchenmusik heute (Hans Maier) 530–534

Gestalten im Zeitgeschehen

„Unbeugsam für den Menschen." Erinnerungen an Oswald von Nell-Breuning (Johannes Schasching) . . . 479–482

Länder

An einem Wendepunkt. Japan muß seine Rolle neu bestimmen (Georg Evers) 40– 44
Bürgerkrieg, Friedensgespräche, Wahlen. Die unsichere Lage in El Salvador (Ludwig Ring-Eifel) . . . 140–143
Auf vorsichtigem Reformkurs. Vietnam zwischen Offenheit und Beharrung (Georg Evers) 188–193
Auf einem schwierigen Weg. Albanien nach den ersten freien Wahlen (Jozsef Bata) 233–237
Katholiken als Opfer der „neuen Gesellschaft"? Das gespannte Verhältnis von Kirche und Staat in Spanien (Gabriele Burchardt) 283–286
Entscheidende Probleme sind ungelöst. Die Philippinen ein Jahr vor den Präsidentschaftswahlen (Georg Evers) 382–387
Kein Wandel in Sicht. Die politische und religiöse Situation in der Volksrepublik China (Georg Evers) . . 432–436

Auf der Suche nach neuer Identität. Islam und Gesellschaft in Algerien (Peter Heine) 482–486
Ein vergessenes Land? Die politische und kirchliche Lage in Birma (Georg Evers) 583–586

Forum

Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Das immer noch problematische Verhältnis von Kirche und Medien (Peter Musyl) 45– 47

Kurzinformationen

Katholisch-jüdische Konferenz in Rom 47
EKD-Studie zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz . 47– 48
Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und ÖRK 48
Kritik der spanischen Bischöfe an gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Land 48
Der Erzbischof von Canterbury zum Golfkonflikt . . . 48– 49
US-Bischöfe zur Förderung kirchlicher Schulen 49
Gewissensfreiheit als Thema der Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 95– 96
Wie sehen Österreichs Katholiken ihre Bischöfe? . . . 96
Weiter Spannungen um den Churer Bischof Wolfgang Haas 96– 97
Polnischer Hirtenbrief zum Antisemitismus 97
Bischof Gijsen von Roermond gibt die Leitung seiner Diözese weitgehend ab 97
Papst Johannes Paul II. ruft eindringlich zur Beendigung des Golfkriegs auf 143–144
Die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen tagte unter dem Eindruck des Nahostkonflikts 144
Katholische Ärzte und Apotheker übten Kritik an der kirchlichen Position zur Empfängnisverhütung . . . 144
Der belgische Primas Godfried Danneels veröffentlichte Hirtenbrief über die Sekten und „ New Age“ . 144–145
Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 193
Gründonnerstagsbrief des Papstes 193–194
Scheitern einer Vermittlung im Fall Haas 194
Konflikt der lateinamerikanischen Ordensoberen mit Rom 194
Bischofsernennungen für Weißrußland, Rußland und Kasachstan 239
Studie aus der EKD zum evangelischen Bildungsverständnis im Wandel der Arbeitsgesellschaft 240
Hirtenbrief der US-Bischöfe zur 500-Jahr-Feier der „Entdeckung“ Amerikas 240
Die neuesten Zahlen zum Leben der katholischen Kirche in den Niederlanden 240–241
Kritische Überlegungen zur Vorbereitung der afrikanischen Synode 241
Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des ZdK zum Jubiläum von „Rerum novarum“ 289–290
Evangelisch-katholisches Memorandum aus Sachsen zur Lage in den neuen Bundesländern 290
Portugalbesuch Johannes Pauls II. zehn Jahre nach dem Attentat vom Mai 1981 290
EKD-Studie plädiert für differenzierte Bewertung der Gentechnik 290–291
Papstbrief an die europäischen Bischöfe zum katholisch-orthodoxen Verhältnis 338–339
Erstmals „Woche für das Leben“ in der Bundesrepublik 339
Protestantische Erklärung zur §-218-Diskussion ohne Votum zur künftigen rechtlichen Regelung 339–340
Erste Sitzungsperiode des Freiburger Diözesanforums 340
Ernennung eines päpstlichen Delegaten für die katholische Kirche in der Schweiz 340
Schlußbericht der zweiten Phase des reformiert-katholischen Dialogs 340–341
Papstbrief an die Bischöfe zur Vorbereitung des Dokuments über den Lebensschutz 387–388
Neues Dekret über die Religionsgemeinschaften in Vietnam 388
Kritik afrikanischer Fakultäten am Vorbereitungsprozeß der Afrika-Synode 388
Der Rat des Lutherischen Weltbundes tagte in Chicago 388–389
Indische Theologen äußern sich zum religiösen Pluralismus 389
Papstreise nach Polen und Ungarn 436
Kurienvertreter zu Gesprächen in Serbien und Kroatien 436–437
Die neuesten Zahlen der weltkirchlichen Statistik . . . 437
Auseinandersetzung um Jugendarbeit im Bistum Berlin 437–438
Standortbestimmung der deutschsprachigen Liturgiewissenschaftler 438
Deutsch-amerikanisches Kolloquium über katholische Soziallehre 487
Zwischenbilanz der Gespräche von Erzbischof Rauber in der Schweizer Kirche 487
Religiosität und Kirchlichkeit in Italien 487–488
Stellungnahme der niederländischen Bischöfe zur Vorbereitung der Europasynode 488
„Kirche in Not“ 488–489
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 535
Jahrestagung der VELKD-Generalsynode 535
ZdK-Erklärung zum Minderheitenschutz in Europa . . 535–536
Stellungnahme der Französischen Bischofskonferenz zum Umgang mit Sterbenden 536
Studiendokument „Kirche und Welt“ der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 536–537
Asyl, RU 486 und Zölibat als Themen der Vollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz . 586
Erste Ergebnisse einer neuen internationalen Wertestudie 586–587
Die französischen Bischöfe und das Staat-Kirche-Verhältnis 587
Stellungnahme der US-Bischöfe zum bevorstehenden Wahljahr 587

Bücher

Hans Küng, Projekt Weltethos 49
Hans Waldenfels, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I 49– 50
Françoise Champion / Danièle Hervieu-Léger (Hg.), De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions . 50
Johano Strasser, Leben ohne Utopie? 50
Walter, Gut, Politische Kultur in der Kirche 97– 98
Edward Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott 98
Wolfgang Klauder, Ohne Fleiß kein Preis. Die Arbeitswelt der Zukunft 98
Jürgen Werbick, Soteriologie 145
Eduard Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung 145–146
Hans Gasper / Joachim Müller / Friedericke Valentin (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen: Fakten, Hintergründe, Klärungen 146
Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Band I: Vom Alten Testament bis Origenes . . 146
Kurt Sontheimer, Deutschlands politische Kultur . . . 241–242
Hans Rotter / Günter Virt (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral 242
Hans Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Prolegomena 242
George Steiner, Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? 291
Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge 291
Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Band 2 341
Micha Brumlik, Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit 341–342
Leonhard Swidler, Der umstrittene Jesus 341–342
Gisbert Greshake (Hg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche 342
Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? 342

Vittorio Hösle, Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge 389–390
Konrad Hilpert, Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität 390
Malise Ruthven, Der göttliche Supermarkt. Auf der Suche nach der Seele Amerikas 390
Gabriele Lachner, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener 438–439
Jürgen Werbick (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung 439
Erwin K. Scheuch (unter Mitarbeit von Ute Scheuch), Wie deutsch sind die Deutschen? Eine Nation wandelt ihr Gesicht 439
Gregor Fehrenbacher, Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung 489
Christian Thiede, Bischöfe – kollegial für Europa. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung 489–490
Dictionary of the Ecumenical Movement 490
Ryôsuke Ohashi, Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung 490
Trutz Rendtorff, Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur 537
Dietmar Mieth, Irene Mieth, Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung und die Alternativen . . 537–538
Peter Walter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam . . 538
Wolfgang Palaver, Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards 538

Zeitschriften

51 99 147 195 243
343 391 491 539

Notizen

52 100 148 196 243 292
344 392 440 492 540 588

Sachregister

A

Abtreibung(en) 65 177 205 ff. 226 f. 340 535
–, Papst zur 290 300
–, Stellungnahme des ZdK zur 12 f.
– in der Tschechoslowakei 408 f.
– in Österreich 208
– in Polen 367
(s. auch: Fristen-, Indikationsregelung, Schwangerschaftsabbruch)
Abtreibungsgesetze in Spanien, Änderung der 284
Abtreibungspille RU 486 45 224 544 f. 586
Abtreibungsstrafrecht 544
–, ZdK zur Novellierung des 248 289 339
(s. auch Abtreibung[en])
AIDS 21 425
Alkohol 18 f.
Amt, apostolisches 322
–, kirchliches 85 f. 404
–, Nachfolge im bischöflichen 321
– des Bischofs von Rom 324
Amtspersonen, neue Eidesformeln für kirchliche 67
Anglikaner 317
– und römisch-katholische Christen 323
Anglikanisch/Römisch-Katholische Kommission (ARCIC I), Amt und Ordination 324
–, (ARCIC II) Kirche als Gemeinschaft 317
– –, Morallehre und 492
Antisemitismus 114 f.
– in der Sowjetunion 114 f.
– in Osteuropa 52 115
– in Polen 71 97 114
– –, Hirtenbrief der Bischöfe 97 114
– in Ungarn 115
Apostolicae curae 324
Apostolischer Stuhl, Finanzierung seiner Aufgaben 201
Apostolische Sukzession 161 321
Apotheker, Papstrede an katholische 45 f. 144
Araber 119
– und Juden 117
Arbeit 252 311 314 480 522 582
Arbeitslose 164 ff.
Arbeitslosigkeit 164 ff.
Arbeitsplatz, Gesundheitsschutz am (EKD-Studie) 47
Arkandisziplin 421
Arme 13 55 f. 79 f. 220 277 579
–, Option für die 315 478 509
–, Selbsthilfeorganisation der 83 f.
Armut 65 79 ff.
–, Bekämpfung der 14 79 82 84 314 551
–, Faktoren der 80
– in der Dritten Welt 79 81
– in Lateinamerika 277
Arnoldshainer Konferenz, Stellungnahme zu den Lehrverurteilungen des 16. Jh. 552 f.
Askese 521
Assisi, Treffen von 104 155 161
Astrologie 122
Asyl 375 586
–, neues Gesetz in Österreich 586
Asylanten 151 497 542 f.
Asylbewerber 497 543
– in Österreich 62 f.
Asylrecht 375 497 543
Atheismus 253
– in der DDR 110
Ausländer 151 497 541 ff.
Ausländerfeindlichkeit 543
Autorität 93 228 404 426
– in der Kirche 324

B

Baath-Partei, Irak 118
Basisbewegungen, -gemeinden, -gruppen 145 274 277 581
–, christliche auf den Philippinen 386
Befreiungstheologie 220 273 ff. 414 417 478 577 ff.
–, Instruktion zu Fragen der 275
–, lateinamerikanische 273 f.
– in Brasilien 508 ff.
– und Sozialismus 273 ff.
– und Soziallehre der Kirche 579 f.
Beichte 265
Berliner Erklärung deutscher Katholiken 79
Berufsarmee in der BRD 399
Betäubungsmittel 19
Bewegungen, demokratische in der Sowjetunion 459
–, geistliche 37
– –, (neue) religiöse 206 229 256 307 358 f. 388
– –, Treffen in Preßburg 244
(s. auch Basisbewegungen, Gemeinschaften, geistliche)
Bibeljahr 1992 535
Bibelwissenschaft, neutestamentliche 528
Bildung, EKD-Studie zur 240
Bildungsarbeit, kirchliche 550
Bildungswesen in den neuen Bundesländern 460 ff.
Bischof/Bischöfe 489
–, afrikanische, Hirtenbriefe zu sozialen und politischen Fragen 209 ff.
–, brasilianische, Ad-limina-Besuche der 196
– –, neue 507 f.
– –, Sonderkonferenz im Vatikan 508
–, Dekret über die Hirtenaufgabe der 327
–, deutsche, Stellungnahme zur Lage in der Landwirtschaft 315
– –, Woche für das Leben 339
– – in Polen 7 f.
–, drittes Gespräch zwischen Theologen und 100
–, evangelische zum Golfkrieg 105
–, französische, Erwachsenenkatechismus 302 f.
–, italienische, Pastoralschreiben 64 ff.
–, japanische, nationaler Kongreß 1987 43
–, katholische jugoslawische 548
– –, Erklärung zu staatlichen und nationalen Fragen 353
–, katholische zum Golfkrieg 105
–, kroatische zum Jugoslawienkonflikt 204 f. 292
–, maronitische, Protest wegen Militäraktion gegen Aoun 16 f.
–, österreichische, Ansehen der 96 207
–, polnische, Hirtenbrief zum Antisemitismus 97
– –, Hirtenwort zu den Aufgaben der Katholiken bei den Parlamentswahlen 555 f.
– –, Treffen mit deutschen 7 f.
–, rumänische, Ad-limina-Besuch der 244
–, Schweizer, Treffen mit dem Papst 249 f. 340
– – zur Lage im Bistum Chur 194 250 340
–, serbisch-orthodoxe zur Lage in Jugoslawien 292 352 f.
–, spanische, Kritik an gesellschaftlicher Entwicklung 48 93
– –, Pastoralinstruktion über das christliche Gewissen 285

–, ukrainisch-katholische, Synode im Vatikan 112f.
–, US-amerikanische, Frauenhirtenbrief 299
– –, Friedenshirtenbrief 299
– –, Hirtenbrief zur „Entdeckung" Amerikas 240
– –, Kritik an der Wirtschaftspolitik 492
– –, Stellungnahme zur Präsidentschaftswahl 1993 587
– – und englische zum Golfkrieg 9
– – zu katholischen Schulen und Sexualerziehung 49
–, vietnamesische, Ad-limina-Besuch der 52 192 244
–, Visitationspraxis 67
–, Zusammenarbeit mit Theologen 67f.
– von Zaire, Hirtenbrief zur Krise im Lande 196
(s. auch: Bischofskonferenz[en])
Bischofsbestellungen im Ostkirchenkodex 139
Bischofsernennungen 60f.
–, ortskirchliche Mitwirkung bei 60f.
– für die Westukraine 112f.
– für Lettlang und Litauen 292
– in Österreich 96
– in Rußland 588
– in Vietnam 192
Bischofskonferenz(en)
–, Brasilianische 508f.
– –, Statutenänderung 507
–, Deutsche, Erklärung zum Enteignungsrecht in der Ex-DDR 564ff.
– –, Erklärung zur Hospizbewegung 157
– –, Neuwahl der Kommissionen 535
– –, Studientagung zum Jubiläum von „Rerum novarum" 289
– – und Berliner Bischofskonferenz 10
–, Französische, Erklärung zur sozialen Lage 587
– –, Erwachsenenkatechismus 304
– –, Stellungnahme zu Sterbebegleitung und Euthanasie 536
–, Italienische, Dokument „Gemeinschaft, Gemeinden und kirchliche Disziplin" 335
–, Jugoslawische, Position des Vatikans zur jugoslawischen Krise 436f.
– – zu Medjugorje 148
–, Österreichische, Herbstvollversammlung 586
–, Schweizer, zur Lage im Bistum Chur 96 340
– –, Gespräche mit dem Papstdelegierten 487
–, Serbisch-orthodoxe, zur Lage der Kirche in Kroatien 549
–, Status der 67
–, Tschechoslowakische, neuer Vorsitzender 344
(s. auch: Bischof, Bischöfe)
Bischofssynode für Afrika 241
–, kritische Stellungnahmen zur 388
Bischofssynode für Europa 75 91 248f. 446 493ff.
–, Stellungnahme der niederländischen Bischöfe zur Vorbereitung der 488
Bischofswahl 61 293
Bistum Alba Julia, Erhebung zum Erzbistum 440
Bistum Bozen-Brixen, zum Tod des Altbischofs 399f.
Bistum Chur 96 194 250 340
Bistum Roermond 97
Bistum St. Pölten, neuer Bischof 392 513
Bistümer, Personal- und Pastoralstruktur der 355ff.
Bruderschaften, islamische 483f.
Buddhismus, japanischer 44
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 52 437
Bundessozialhilfegesetz (BSHG) 128
Bundeswehr 398f.
–, Militäreinsätze der deutschen 298 376
Bußsakrament 88

C

Caritas 126ff. 517
–, Organisation der 129f.
–, sozialstaatliche Mitverantwortung der 127f.
– im geeinten Deutschland 109ff.
– und Suchtkrankenhilfe 24
Catechesi tradendae 302
Catholic Theological Society of America (CTSA), Washingtoner Erklärung 66ff.
CELAM s. Lateinamerikanischer Bischofsrat
Centesimus annus 252 300 311f. 314ff. 367 481 500 583
Charismatische Erneuerung 268
–, Stellungnahme zur Firmpastoral 251
Charta der Vereinten Nationen 32
Charta von Paris 31ff.
Chinesischer Christenrat 196 435
Christen, arabische 452
–, asiatische 452
–, Begegnung mit anderen Religionen 44
– – mit Muslimen 452f.
–, Diasporasituation der 272
–, katholische im neuen Deutschland 270
–, Normen und Lehrsätze 219
–, protestantische in der VR China 435f.
– – in Vietnam 192f.
–, römisch-katholische 317
– – und Anglikaner 323
–, wiederverheiratete 279
–, Zusammenleben mit Muslimen im Maghreb, Sudan, in Indien, Nigeria, Pakistan 453
– im Libanon 17
– im Nahen Osten 453
– in arabischen Staaten 117f.
– in Osteuropa 488
Christentum 26f. 219f. 245f. 257 392
–, Aufgabe in der modernen Gesellschaft 411ff.
–, frühes und Sexualität 429
–, Individualisierung und Pluralisierung in der Schweiz 364
–, Kirche und 405
–, Zukunftschancen des 170ff. 197ff.
– in Europa 175f. 418
– in Japan 43
– und Islam 263
– und nichtchristliche Religionen 181 256f.
Christentumskritiker 428
Christlich-Demokratische Union (CDU) 444
–, gesamtdeutsche Bundestagswahl 5
– zum Schwangerschaftsabbruch 502
Christliche Konferenz von Asien 162
Christlicher Kirchenrat Asiens (CCA), protestantische Kirchen (Kyodan) im 43
Christlich-Soziale Union (CSU)
–, gesamtdeutsche Bundestagswahl 5f.
– zum Schwangerschaftsabbruch 502
Christologie, neutestamentliche 528
CLAR s. Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensoberen
Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) (Codex der katholischen Ostkirchen) 136ff.
Coelestis Jerusalem 573
Communio (Koinonia), kirchliche 134ff. 182 204 266 279 281 293ff.
–, Studie des Instituts für Ökumenische Forschung 319
– et progressio 403f. 421

D

Dei Verbum 525
Demokratie 31ff. 35 271 316
–, christliche 444
–, Einstellung der katholischen Kirche zur 92f.
–, evangelische Kirche und freiheitliche 376f.
–, rechts- und sozialstaatliche 377
–, Wert- und Wahrheitsbindung der 253
– in Gesamtdeutschland 467ff.
– und Marktwirtschaft 501
– und moralische Werte, Diskussion in Moskau 344
depositum fidei 187
Deutscher Caritasverband 131
–, Aufgabe des 129
–, neuer Präsident 292
(s. auch: Caritas)
24. Deutscher Evangelischer Kirchentag 306ff. 500
–, Dezentralisierung 310
–, katholischer Beitrag zum 308
–, neue Ordnung für gesamtdeutschen 588
–, Teilnehmer aus der Ex-DDR 310
–, Teilnehmerzahlen 310
Diagnose, vorgeburtliche 224
Diakonat, Zulassung der Frau zum 547
Diakon(e) 222

Diakonie 517
Dialog 85 f. 88 f. 426 471
–, christlich-islamischer 451 f.
– – auf den Philippinen 386 f.
–, interreligiöser 100 104 162 ff. 181 256 f. 353 ff.
–, jüdisch-christlicher 52 447
–, katholisch-lutherischer 552
–, katholisch-orthodoxer 339 349 540
–, katholisch-reformierter 340
–, ökumenischer 68 440
–, Philosophie – Theologie – Naturwissenschaften 27 f.
–, protestantisch-katholischer 308
– und Verkündigung 353 355
Dienst, kirchlicher, Kündigungspraxis im 278
Dienstpflicht, allgemeine 399
Diözesanforum, Freiburg 196 203 f. 340 547
–, München und Freising 203 f.
Diözesansynode 204
–, Augsburg 196 203
–, Hildesheim 203
Diözesansynoden in Frankreich 132 ff. 335
– in Italien 335 ff.
Diözesangrenzen, Neuordnung der 100 105 f.
Divinus perfectionis magister 574
Dogma 522 f.
Donum vitae 67 225
Dreiselbstbewegung (TSPM) in der VR China 435
Dritte Welt 4 253 304 391
–, Armut in der 79 81
–, Armutsbekämpfung in der 14 79 82 84
–, Auswirkungen der Massenmedien auf die 419
–, Bevölkerungsproblem in der 254
–, Kriegswaffenimporte (Tab.) 213 f.
Drogen, -hilfe, -konsum, -mißbrauch, politisch, -prävention, -tote (Tab.) 18 ff.
–, Pastoral und christliche Gemeinde 24
– in der Bundesrepublik 20 f.
Drogenabhängige 22
–, Ausstieg durch Fremd- und Selbsthilfe 22 f.
Drogenhandel, -händler, -produzenten 23 34

E

Ecclesia Dei 67 203 398
Ecclesiam suam 86 90 172
Ehe(n) 55 218 430
–, Annullierung katholischer 440
–, sittliche Verpflichtung einer zweiten 281
–, Unauflöslichkeit der 278 f. 430
– in Österreich 208
– und Familie 160 300 351
Ehebruch 282
Ehescheidung(en) 55 218 278 ff.
Ehevorbereitung, -begleitung 54
Eigentum 153 f. 487 501 565
–, Enteignung in der Ex-DDR 564 ff.
–, Entschädigung 567
Einheit, Schattenseiten der deutschen 306
– und kirchliche Gemeinschaft 320
Elternschaft 158 160
Embryon(en) 224 f.
Empfängnisverhütung 133 226 f.
–, Lehramt der Kirche und 144
Engelwerk 268 422 ff.
–, Sonderlehren des 425
–, Textdokumentation 427
Entwicklung 81 84 104
–, UN-Bericht über menschliche 303 ff.
Entwicklungsarbeit, kirchliche 550 f.
–, Deutsche Kommission Justitia et Pax zur 549 f.
Entwicklungshilfe, -zusammenarbeit 82 ff. 351
–, Stellungnahme des ZdK 13
Entwicklungsländer 80 82 314 481 550
–, Rüstungsimporteure der (Tab.) 213
–, Rüstungsimporte aus der BRD (Tab.) 214
–, Waffenexporte 211
Entwicklungspolitik 81 ff.
–, deutsche 12 ff. 79 ff. 549 f.
Erbsündenlehre, augustinische 429
Eros, Erotik 431
– und Religion 431
Erwachsenenkatechismus 37
–, französischer 302
Ethik 569 f.
–, individualistische 93
– der Technik 440
– und Ökonomie 568
– und Wirtschaft 315 ff.
Ethikunterricht 401 f.
Ethos, christliches 28 f. 487
Eucharistie 320 322 324 552
Europäische Gemeinschaft 34 95
–, Recht auf Religionsfreiheit 518
–, Staat-Kirche-Verhältnis 517
–, Umweltpolitik 563
Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 494
Europäische Ökumenische Begegnungen 75
Europäische Ökumenische Versammlung 1989, Basel 75 90 f. 161 363 476
–, Überwachung durch Schweizer Nachrichtendienst 8
Europäischer Binnenmarkt 91
Europarat 94
Euthanasie 536
–, US-Bischofskonferenz gegen Legalisierung der 588
Evangelii nuntiandi 163 275
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 378 ff.
–, Demokratiedenkschrift 1985 93 500
–, Erklärung zum Enteignungsunrecht in der Ex-DDR 564 ff.
–, Erklärung zum § 218 339
–, gesamtdeutsche 10 f. 156 378 ff. 382
–, Meißener Erklärung 148
–, neuer Rat, Ratsvorsitzender 381 545
–, Studie „Arbeit, Leben und Gesundheit“ 47
–, Studie „Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule“ 404 ff.
–, Studie zum evangelischen Bildungsverständnis 240
–, Umfrage zur Kirchenmitgliedschaft 1984 445
–, Wirtschaftsdenkschrift 500 ff.
– und Golfkrieg 105
Evangelische Räte 521 f.
Evangelischer Kirchenbund 156 f. 379 f.
–, Erklärung zum § 218 339
–, Meißener Erklärung 148
–, Wiedervereinigung mit der EKD 156 f. 379
Evangelisierung, Neuevangelisierung 38 48 f. 66 86 91 104
–, Pastoralschreiben der italienischen Bischöfe 64 ff.
(s. auch: Europa)
Evangelium 78 86 89 125 187 322
–, Verkündigung des 320 f.
Exegese, evangelisch-katholische Zusammenarbeit 527
–, feministische 526
–, historisch-kritische 525 f.
–, theologische Verantwortung der 529
– des Neuen Testaments 525 528
– und Tiefenpsychologie 526

F

Fakultäten, theologische an staatlichen Universitäten 148 516 518
Familiaris consortio 54 f. 278 547
Familie 65 253
Feminismus 68 226
Fernsehen 419
–, Messe im 421 f.
Firmpastoral 251
Fitneßkult 368 f.
Flüchtlinge 543
–, Politik in Österreich 543
Franziskaner, neuer Generalminister 344
Frauen 68 226
–, Bischofsamt für 52
–, Hirtenbrief der US-Bischöfe 299
–, Ordination in der Landeskirche Schaumburg-Lippe 540
–, orientalische 117
–, Priesterweihe von 67 f. 540

– – in der Anglikanischen Gemeinschaft 324
–, Rolle im Entwicklungsprozeß 83
–, Stellung in der Kirche 67 299 547 473 540
–, Zulassung zum Diakonat 547
Frauenseelsorge, Arbeitsgemeinschaft 540
Freie Demokratische Partei (FDP) 153
–, gesamtdeutsche Bundestagswahl 5 f.
– zum Schwangerschaftsabbruch 502 504
Freiheit 31 92 f. 152 224 249
–, christliche 531
–, individualistische 225 227
–, menschliche 411 ff.
–, Risiken der 91 f.
–, wirtschaftliche und Verantwortung 32
– und Fundamentalismus 424
– und Solidarität 478
– und Wahrheit 253
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ), Stimmengewinne der 512
Freimaurerei 114
Fremdenfeindlichkeit 542 f.
– in Österreich 542
– in der Schweiz 542
Fremdenhaß 542
– in Deutschland 541
– in Österreich 63
Frieden 31 33 376
– und Religionen 245
(s. auch: Gerechtigkeit, Frieden ...)
Friedensbewegung 309
Fristenregelung 13 296 502 504
– in Spanien 284
Front de la libération d'Algérie (FLN) 483 485
Fundamentalismus 96 163 422 ff.
–, fundamentalistische Gruppen 386
–, Integralismus 426
–, islamischer 118 120 260 423 f.
– – in Algerien 486
–, katholischer 422 ff.
–, kirchlicher 420
–, religiöser 273

G

GATT-Verhandlungen, Brüssel 4
Gaudium et spes 25 30 66 68 84 90 ff. 110 225 274 376 555 579
Gebet 175 238 522 524
– im Zeitalter der Massenmedien 420
Gebote, moralische 228 ff.
–, Adressat der 231 f.
–, Vermittlung der 228 f.
Geheimbischöfe, -priester (verheiratete) 474 f.
Geisteswissenschaften 286 f.
Gemeinde, christliche 29 294
– und Drogenabhängige 24
Gemeindekatechese in den neuen Bundesländern 402
Gemeineigentum 314 565
„Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung" 351
Gemeinsame Ökumenische Kommission, Schlußbericht 551
Gemeinschaft 319 322 324
–, Apostolizität, Katholizität und Heiligkeit 320 f.
–, eucharistische 318
–, kirchliche 317 323
– – und Einheit 322
– nach der Heiligen Schrift 318
Gemeinschaften, eheähnliche, elterliches Sorgerecht in 349 f.
- geistliche 37
– –, Jugendarbeit der 438
– – in Brasilien 510
Gemeinwohl 93 f. 479 565 f. 580
Gentechnik, EKD-Studie 290
Gerechtigkeit 31 33 94 ff. 163 476 ff. 501 537 551 566 568 570 f.
–, soziale 570
–, Theorie der 477
– in der DDR, Kirchenversammlung in Dresden 1989 476 f.
– in der Welt, Bischofssynode 1971 476
– und Wirtschaftsordnung 477
Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 74 f. 79 95 180 363 505
–, ÖRK-Vollversammlung 1983 476
–, Weltversammlung in Seoul 1990 74 179
– – und katholische Kirche 77
(s. auch: Konziliarer Prozeß ...)
Geschiedene, Wiederverheiratete 53 ff. 133 218 f. 279 438 547
Geschiedenenpastoral 278 281
Gesellschaft(en) 82 101 152 218 f. 224 271 f. 314 480 541 580 582
–, arabische 119
–, bürgerliche 219
–, französische, Alte, Schwerstkranke und Sterbende in der 536
–, Islamisierung von Staat und 260 f.
–, Krieg gegen das Leben in der modernen 205 ff.
–, multikulturelle 149 f. 543
–, offene 150 ff.
–, plurale 217 253 346 478 571
–, Qualität einer 110
–, spanische 285
– –, Kritik der Bischöfe 48
– in Algerien 483 ff.
– in Gesamtdeutschland 467 ff.
Gesundheit 368 ff.
Gewissen 27 93 104 145 185 225 227 f. 230
–, Bildung des 95 f. 144
–, Entscheidung des 144
–, Freiheit des 92 95 f. 100 292
–, moralisches 387
– und Lehrautorität 196
– und Wahrheit 196
Glasnost 3 114
Glaube 322
–, apostolischer 321
–, Bewahrung vor Profanierung 421
–, christlicher 256 ff.
–, Grundlage für die Theologie 186
–, katholischer 28 f. 172 178 186 f. 197 219 221
–, Sinnfindung im 492
–, Verhältnis evangelischer Studenten zu Religion und 405 f.
– in Österreich 208
– und Ethos 29
– und Kirche 397
Glaubensaussagen 184
–, theologische Qualifikationen 184 f.
Glaubensbekenntnisse 321
Glaubensbücher 36 ff.
Glaubenserfahrung, christliche 519 ff.
–, mystische 523
Glaubenserneuerung 38
(s. auch Evangelisierung ...)
Glaubensgemeinschaft 293 295 523 f.
Glaubenskongregation, Vollversammlung der 292
Glaubenskurse, -seminare, -wissen 36 ff.
Glaubensvermittlung, -weitergabe 36 66 230
Golfkonflikt, -krieg 103 116 118 147 202 309 447 453
–, Bischofstreffen im Vatikan 156 f.
–, kirchliche Stimmen zum 104 f.
–, Papstappelle zur Beendigung des 143 f.
–, Situation im Nahen Osten nach dem 56 f. 201 ff.
–, Stellungnahmen amerikanischer und englischer Bischöfe zum 9 244
–, Stellungnahme der deutschen Bischöfe zum 193
–, Stellungnahme des Erzbischofs von Canterbury zum 48
–, Stellungnahme des ÖRK zum 105 144 181
– und Japan 41
Gott 30 38 62 86 185 200 217 221 253 257 406
–, biblisches Menschenbild 93 223 227
–, Verlust 227
– im Zeitalter der Massenmedien 420
– in der Schöpfung 333
Gottesfrage 30 88 255
Großwaffen s. Kriegswaffen ...
Grundfreiheiten, Recht auf 31 ff.
Grundgesetz der BRD 271 374 f. 377
–, Änderung oder Ergänzung des 373 375 377 514
–, Geltung nach der Wiedervereinigung 374
– und die Christen 373 ff.
Grundrechte 566

Grüne, gesamtdeutsche Bundestagswahl 5
Gruppe von Dombes 160ff.
–, Identität und Bekehrung 160ff.

H

Halluzinogene 19f.
Heiliger Geist 320f.
Heilige Schrift 183 321 325
Heiliger Stuhl s. Vatikan
Heiligsprechungen 573f.
Helsinki-Akte, -Erklärung 1 32 91
Hilfswerke, kirchliche und Entwicklungshilfe 83f.
Homosexualität 430
Hospizbewegung 157
Humanae vitae 46 67 144

I

Ideologie(n) 26
Indigenats-Kirchen 229
Indikation(en) 154 502f.
Indikationenregelung 13 296 502f.
–, soziale in Spanien 284
Individualismus 226
Industriegesellschaft 479f.
Industrieländer 80 82 314 481
Inkulturation 104 389
Instrumentum laboris 67
Internationaler Kongreß „Kirche in Not" 488
Islam 116ff. 120 245f. 257ff. 484f.
–, arabischer 258
–, Fundamentalismus des 423f.
–, Geschichte des 259
–, Organisationen des 261f.
–, Rolle in der Welt 263
– auf den Philippinen 386f.
– in Afrika 263 388
– in der Bundesrepublik 515
– und Christentum 263 452f.
– und Gesellschaft in Algerien 482ff.
(s. auch: Muslime)
Islamische Heilsfront, Algerien 486
Islamische Konferenz 262
Islamismus, radikaler 263

J

Jesuiten 107
Jesus-Forschung, historische 528
Jesus Christus 26 86 185 257 319f. 333 346 353f. 528f.
–, Glaube an 104
– im Koran 452
– in der islamischen Dichtung 452
Journées Romaines 451 453
Juden 128
–, Einwanderung nach Palästina 116
–, Treffen mit Vertretern der katholischen Kirche 47
– in der russischen Gesellschaft 115
– in Polen 97 114
– in Ungarn 115
– und Araber 117
– und der Golfkrieg 105
Judentum 245
–, Beziehungen zur katholischen Kirche 108 114
–, christliche Exegese und 528
Jugend, Jugendliche 65 121
–, Okkultpraktiken 121ff.
– und Drogen 20ff. 65
Jugendarbeit, verbandliche 437
Jugendhilfe in der BRD (Tab.) 128
Jugendokkultismus 120 123f.
Jugendseelsorge, kirchenamtliche 437
Jungfräulichkeit 521f.
– in der Heiligen Schrift 522
Justitia et Pax, Erklärung zu einer europäischen Friedensordnung 440
–, Dokument „Gerechtigkeit für alle" 549
–, Kongreß zur Soziallehre der Kirche 577f.

K

Kapital 252 314 480
Kapitalismus 4 252 311ff. 502
Kardinalsernennungen, neue 297
Kardinalsvollversammlung im Vatikan 205ff. 223ff.
Katalysator 559 562f.
Katechismen 36f.
–, französischer Erwachsenenkatechismus 302f.
–, Weltkatechismus 588
Katechisten 437
Kathedralen, Musealisierung der 450f.
Katholiken 272
–, chinesische 148 433f.
–, Gesamtzahl der 437
–, japanische 43
–, ukrainische 301
– in Albanien 234f.
– in der DDR 110
– in der Schweiz 363
– in der Tschechoslowakei 472
– in Vietnam 191f.
Katholikentage, Turnus der 289
Katholische Aktion 273
Katholizismus 87 161
–, deutscher 271
–, österreichischer 513
–, spanischer 283
– in Vietnam 190
Kind(er) 226
–, Pflege und Erziehung der 350
–, Rechtsstellung nichtehelicher 160
–, uneheliche 350
–, ungeborene 205 224 339
(s. auch: Leben, menschliches)
Kirche, äthiopisch-orthodoxe, Rücktritt des Patriarchen 588
Kirche, Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe 113 449
Kirche, evangelische 76
–, Einheit der 378
–, Image bei den evangelischen Studierenden 405
–, Versammlung evangelischer Kirchen in Europa 446
– im (vereinten) Deutschland 380 519
– in der DDR 379f.
– in Vietnam 192
(s. auch: Evangelische Kirche in Deutschland)
Kirche, griechisch-katholische in Rumänien 148 349
– in der Westukraine 349
Kirche, katholische 31 76f. 86f. 161 183
–, Beziehungen zum Judentum 108 114
–, Botschaft von Jesus Christus 346
–, brasilianische 510
– –, Polarisierung 509
– –, soziales Engagement 508
– – von Recife 507
–, Dialog mit dem Reformierten Weltbund 340f.
–, Diasporasituation der 418
–, Dienste in der 222
–, europäische Einigung und die 391
–, Glaubwürdigkeit der 281f.
–, Gruppe von Dombes 161f.
–, Jurisdiktionsbezirke 539
–, katholisch-jüdische Konferenz in Rom 47
–, kirchliche Statistik 437
–, Kommunikation der 403f. 418
– –, Grenzen der 421
–, Konstitution über die 425
–, kroatische 205 352f. 548
–, Kündigung eines Arbeitsverhältnisses 278ff.
–, Mysterium der 135
–, öffentliche Meinung in der 404
–, Situation in der Schweiz 250
–, Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 353

–, Verhältnis zur Serbisch-Orthodoxen Kirche 548 f.
–, Zentralisierung in der 67 220 244
– als Arbeitgeber 278
– als Communio von Ortskirchen 68
– auf den Philippinen 386 f.
– in der DDR 110
– in der Tschechoslowakei 204 470 475
– in Deutschland 519
– in Frankreich 136
– in Japan 43 f.
– in Polen 365 f. 392
– in Spanien, Verhältnis zum Staat 283
– und Kultur 530
– und Medien 45 f. 403 f.
– und Öffentlichkeit, ZdK-Arbeitspapier 403 f.
– und Opus Dei 426
– und Ökumenischer Rat der Kirchen 182
Kirche, Russisch-Orthodoxe 113 349 448
–, Auslandskirche 449
–, Patriarch und katholische 588
Kirche, Serbisch-Orthodoxe, neuer Patriarch 100
–, Treffen mit Papstvertreter 437
–, Verhältnis zur katholischen 548 f.
– in Kroatien 549
Kirche, ukrainisch-katholische 112 f. 449 588
Kirche(n), christliche 246 f. 515
–, Ansehen in Gesamtdeutschland 467
–, asiatische 163
–, Einheit der 78 160 f. 182 378
– –, Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen 536
–, europäische 75 90 f.
–, Haltung zur Hospizbewegung 157
–, Katholizität der 321 f.
–, methodistische in Europa 492
–, polnische, Einfluß in Stadt und Gesellschaft 301
–, protestantische auf den Philippinen 386
– – in Japan (Kyodan) 43
–, reformatorische 161
–, unabhängige 77 386 388
–, unierte 75
– als Gemeinschaft (der Glaubenden) 293 319 f. 323
- als Mysterium 537
– als Reizwort 397
– in Deutschland 76
– in Osteuropa 488 f.
– und Christentum 405
– und Kultur 530
– und Künste 308
– und Okkultismus 125
– von unten 229
Kirche von England 48
–, Meißener Erklärung 148
Kirchenaustritte 406 517
–, Anstieg der 445
– in den neuen Bundesländern 11
– in Österreich 208
Kirchenbau 449 ff.
Kirchenkonzert 534
Kirchenkritik 397
Kirchenkritiker 427 f. 498
–, Umgang der Kirche mit 516
Kirchenmusik 530 ff.
–, evangelische, katholische 533
– und Liturgie 534
Kirchenmusiker 530 f.
Kirchentage 309
–, politisches Umfeld der 309 f.
(s. auch. 24. Deutscher Evangelischer Kirchentag)
Kirchenväter 183
Klerus, Überalterung des 222
Kokain 19 f.
Kölner Erklärung 68 100
Kommunikation, kirchliche 403 f. 418 ff.
–, Grenzen der medialen 421
Kommunismus 2 496
Kommunistische Partei der Sowjetunion (KPdSU) 454 f.
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 446
Kongregation für die Glaubensverbreitung, neuer Sekretär 392
Kongreß der Islamischen Welt 262
Konziliarer Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 332
(s. auch: Gerechtigkeit, Frieden ...)
Konzil(ien) 90 183
(s. auch: Zweites Vatikanisches Konzil)
Konzilstexte 89
Krankheit 369 ff.
Krankenhäuser in der BRD (Tab.) 131
Krieg 104 f. 309 376
–, gerechter 9 389
Kriegswaffen, -schiffe, Großwaffen aus der BRD (Tab.) 213 f.
KSZE, -Charta, -Gipfelkonferenz, -Prozeß 1 4 33 35 f. 91 f. 536
– von Paris 31 ff. 92 536
KSZE-Wirtschaftskonferenz 92
Kunst und Kirche 449 f.

L

Laborem exercens 252
Laie(n) 60 66 132 134 426 575
–, Stellung in der Kirche 135 356 f. 472 f. 475
– und Entwicklung 83 f.
Laienbewegungen 134
Landwirtschaft, Stellungnahme der deutschen Bischöfe zur Lage der 315
Lateinamerikanischer Bischofsrat (CELAM) 510
–, Kongreß zur Soziallehre der Kirche 577 f.
–, neue Führungsspitze 292
–, Strafmaßnahme gegen Leonardo Boff 344
Leben, menschliches 225 227
–, Aggression, Bedrohung, Haß, Krieg gegen das 45 205 f. 223 ff. 227 387
–, Recht auf 225 253
–, Schutz des 13 154 f. 177 224 227
– –, päpstliches Dokument über den 387
– – in Österreich 208
–, Tötung des 227 340
–, ungeborenes 193
– –, Schutz des 339 502 f. 535
Leben
–, Verantwortung für das 154
–, Verfügung über das 536
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 158 ff. 218
–, Kinderwunsch 159
(s. auch: Gemeinschaften, eheähnliche)
Lehramt, kirchliches 172 183
–, Verhältnis zu Theologen 67 100
– und Empfängnisverhütung 144
Lehrautorität, päpstliche 196
Lehrbeanstandungen, Verfahren bei 67 f.
Lehrverurteilungen des 16. Jh. 161 f.
–, evangelische Stellungnahmen 551 ff.
Libertatis conscientia 579
Liebe, freie 226
–, eschatologische Transzendenz der 521
Liga der arabischen Staaten 117
Liga der Islamischen Welt 262
Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt 74 77
Liturgie(n) 322
– und Kirchenmusik 531 533 f.
Liturgiewissenschaft, Standortbestimmung der 438
Loccumer Erklärung 1990 379 f.
Löhne, gerechte 570
Lumen gentium 274 280 320 404 521
Lutherischer Weltbund, Stellungnahme zu den Lehrverurteilungen des 16. Jh. 552
– zur Lage in Mittel- und Osteuropa und in Südafrika 388 f.
Luzerner Erklärung 244

M

Manko-Religion, defizitäre 406
Mann und Frau, Gemeinschaft von 537
Markt 102 560
Marktwirtschaft 32 34 102 180 253 312 315 560
–, Defizite der 314

–, Moral in der 477
–, soziale 500 ff.
–, Verhältnis von Demokratie und 501
(s. auch: Wirtschaft)
Massenmedien 418
–, Auswirkungen auf die Dritte Welt 419
–, Gottesrede und Gebet im Zeitalter der 420
–, Messe in den 421 f.
– und katholische Kirche 403 f. 418
Mater et magistra 312
Materialismus 207 226 312 314
Medien, Berichterstattung in den 47
– und Kirche 45 ff.
Medienjournalisten in der Kirche 420
Medienkolonialismus 419
Meditation, christliche 523
Medizin 369 372
Medjugorje, Marienerscheinungen, jugoslawische Bischofskonferenz zu 148
–, Lösung der Frage 492
Meißener Erklärung 148
Mensch(en) 98 227 253
–, Beginn des 225
Menschenbild, christliches 93 223 227 481
Menschenrechte 31 ff. 35 74 79 84 92 163 223 225 253 390
–, Verletzung von 68
– – durch Japan 40 43
– und Kirche 551
– und Versöhnung 551
Menschenrechtspolitik 92
Menschenwürde 79 92 223 572 582
Messe, tridentinische 398
– im Fernsehen 421 f.
Metaphysik 237
Methodisten in der BRD 492
Militärbischof, neuer katholischer 52
Militärseelsorge 514
–, evangelische 10 381 f. 515
–, katholische 10 515
Minderheiten 94 150 540 542 f.
–, christliche in arabischen Ländern 117 155
(s. auch: Islam, Muslime)
–, nationale 32 f.
–, religiöse 92
–, ungarische 115
– in Europa 535 f.
Ministrantinnen 492
Mirari vos 219
Misereor, Jahresbericht 440
Mission 100 104 163 256 f. 354
– als Glaubensverkündigung 257
Missionsenzyklika 104 163 206
Mulieris dignitatem 68 299
Mun-Bewegung 256
Muslime 117 f.
–, Begegnung mit Christen 452 f.
–, chinesische 434
–, Zusammenleben mit Christen in Indien, Nigeria, Pakistan, Sudan 453
– auf den Philippinen 387
– in Algerien 484
– –, radikale in 485 f.
– in der Diaspora 262
– in der Welt 258 f.
(s. auch: Islam)
Mutterschaft 226 f.
Mystik 521
–, außerchristliche 519
–, christliche 519 f. 522
Mystiker, islamische 483

N

Naher Osten 116 453
–, Christen im 452 f.
–, Komitee zur Lösung von Problemen im 196
–, Situation nach dem Golfkrieg 156 201 f.
Nationalismus, neuer 3 496
– in Gesamtdeutschland 470
Natur als Schöpfung 331 ff.
– und Geschichte 334
New Age 178 257 267
–, Hirtenbrief des Erzbischofs von Mecheln-Brüssel zu 144 f.
Nostra Aetate 47 52 97 114 318 528
Notlagenindikation, psychosoziale 503

O

Octogesima adveniens 579
Okkulte Praktiken 120 ff.
– für Erwachsene 123
– und Religiosität 124
Okkultismus 120 ff.
Ökonomie 568 f.
Ökumene, Ökumenismus 67 f. 73 78 104 110 307
–, Einsatz für Randgruppen in Japan 44
–, evangelisch-katholische in den neuen Bundesländern 381
–, Gruppe von Dombes 160 ff.
–, kirchliche Doppelmitgliedschaft 499
– im neuen Europa 75
– im Ostkirchenkodex 139
Ökumenische Bewegung 59 73 76 85 161
–, Rolle der katholischen Kirche in der 73 76 f.
Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, neuer 540
Ökumenischer Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung
(s. Gerechtigkeit, Frieden ...)
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 78 504 ff.
–, Beziehung zur katholischen Kirche 506
–, Chinesischer Christenrat, Aufnahme als Mitgliedskirche 196
–, Dokument „Kirche und Welt" 536
–, neuer Generalsekretär 506
– –, Besuch beim Papst 492
–, neue Organisations-, Programmstruktur 505
–, Vollversammlung in Canberra 73 f. 144 179 ff. 504
– und Golfkrieg 105 144 181
– und orthodoxe Kirchen 182
Ökumenische Versammlung, Erfurt 292
Opiate, Opium 19 f.
Opus Dei 52 268 422 ff. 576
–, Geheimhaltungspraxis 426
–, integralistische Machtballung 426
Orden 107 523
Ordensforum in Deutschland 540
Ordensleben 521
Ordensleute in Brasilien 509
(s. auch: Lateinamerikanische Ordensoberenkonferenz)
Orient, Muslime im 259
Orthodoxie, serbische 205
Ortskirche(n) 67 f. 230 293 321 f. 337 547
–, autochthone 229
–, brasilianische 511
– – von Recife 507
–, Finanzhilfen für den Apostolischen Stuhl 201
–, Gemeinschaften der 322 f.
–, Größenordnung der 106
–, katholische 493 f.
–, Verhältnis von Universalkirche und 48
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 512
Ostkirchen, katholische 68 349
–, Brief der Patriarchen der 453
Ostkirchenkodex, -recht 113 136 ff.
–, Bischofsbestellungen im 139
–, Eherecht im 140
–, Ökumenismus im 139
–, Pflichtzölibat im 139

P

Pacem in terris 579
Pacem-in-terris-Priestervereinigung 411
Palästinenser 56
Pamjat 114
Paragraph 218 502 f.
–, protestantische Erklärung zur Diskussion um den 339

–, Tutzinger Akademie zum 154
Parlament 375 f
Papst Benedikt XV. 137
Papst Johannes XXIII. 6 84 88 f. 137 199 400 577 579
–, römische Diözesansynode 335
Papst Johannes Paul II. 6 89 ff. 100 161 183
–, Ad-limina-Besuch der brasilianischen Bischöfe 196 508
–, Ad-limina-Besuch der rumänischen Bischöfe 244
–, Ad-limina-Besuch der vietnamesischen Bischöfe 52 192 244
–, Apothekerrede 45 ff. 144 229
–, Approbation der Karmelitinnen-Konstitutionen 100
–, Besuch in Brasilien 506 ff.
– – in Fatima 290
– – in Israel 292
– – in Polen 300 f. 364 ff. 436
– – in Ungarn 436
–, Bischofsernennungen für Lettland und Litauen 292
– – für Weißrußland 239
– – für die Westukraine 112 f.
–, Botschaft an die europäischen Bischöfe zu den katholisch-orthodoxen Beziehungen 338 f. 349
– – an die Vollversammlung des ÖRK 144 182
– – zum Weltfriedenstag 95 f.
–, Dokument über den Schutz des Lebens 387
–, Erzbistum Alba Julia 440
–, Gründonnerstagsbrief an die Priester 193
–, Kardinalsernennungen 297
–, Missionsenzyklika 104 206 354
–, neuer Generalvikar 100
–, Personalpolitik 508
–, Selig- und Heiligsprechungspraxis 572 ff.
–, Sozialenzykliken 252 ff. 311
–, Stellungnahmen zum Golfkrieg 105 143 f.
– –, Treffen mit Bischöfen der Golfkriegsländer 155 f.
–, Treffen mit Schweizer Bischöfen 249 f.
–, Verhältnis zum brasilianischen Episkopat 507 f.
– für Anerkennung jugoslawischer Teilrepubliken 540 548
– über Veröffentlichungen der Glaubenskongregation 292
– und Erzbischof R. Runcie, gemeinsame Erklärung 1989 317 323
– und Traditionalistenbewegung Lefebvres 202 f.
– zur Frauenordination in der Anglikanischen Gemeinschaft 324
Papst Leo XIII. 252 289 577 579
Papst Paul III. 183
Papst Paul VI. 86 ff. 137 161 172 404
–, Selig- und Heiligsprechungen 574
Papst Pius IX. 136 577
Papst Pius XI. 137 480
–, Selig- und Heiligsprechungen 574
Papst Pius XII. 92 137 577 579
–, Selig- und Heiligsprechungen 574
Papst Urban VIII. 573
Papstamt 552
Pareto-Optimum 570
Partei des Demokratischen Sozialismus (PDS) 5 f.
Parteien, neue in Rußland 454 f.
– in der Ukraine 457
– in Weißrußland 458
Parteien, politische 93 126
–, christliche 200
Partnerschaften, eheähnliche 158
Pastoral 134
–, Planung 356
(s. auch: Seelsorge)
Pastoralpsychologie 291
Pfarreien 357
–, priesterlose 356
– in Frankreich 134
Pfarrgemeinderäte 357
Pfarrseelsorge 356
(s. auch: Seelsorge)
Pflegeversicherung 157
Philosophie, Handbuch der 286 ff.
Plebiszite 375
Politik 58 f.
–, ethische Komponenten europäischer 92
Politiker, Verführbarkeit durch Geld 58
– auf dem Evangelischen Kirchentag 309
Polnischer Ökumenischer Rat und Papstbesuch 301
Populorum progressio 481 579
Predigt 325 f.
Preise 570
Presse, katholische 403 f.
Priester 437
–, aktive 356
–, Ehelosigkeit der 586
–, Gründonnerstagsbrief des Papstes 193
(s. auch: Zölibat)
Priesteramtskandidaten 437
Priesterbildung 193
– in Brasilien 507 509
Priesterbruderschaft Pius X. 202 f.
Priesterbruderschaft St. Petrus 422 ff.
–, Lehre der 425
–, Texte 427
Priestermangel 193 355
– in der Tschechoslowakei 472
Priesternachwuchs 133
– in Vietnam 191
Priestertum, sakramentales 193
–, Zulassung von Frauen zum 67 f. 222 324 540
Primat, universaler 323 f.
Privateigentum 314 565
Protektionismus 82
–, gesamtdeutscher 381
Psychotherapie und Seelsorge 264
Protestanten, chinesische 196 433 435
– in der Schweiz 363
– in Vietnam 192 f.

Q

Quadragesimo anno 311 479 ff.

R

Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 363
–, Vollversammlung 249
Rauschmittel, -gifte (Tab.) 19 23
Rechtfertigungslehre 552
Rechtfertigungstheologie 529
Rechtsstaat 253
Redemptoris Missio 100 104 163 206 354
Reformierter Weltbund, Dialog zwischen katholischer Kirche und 340 f.
Religion(en) 26 61 f. 104 197 237 f. 246 389
–, Begegnung der 49
–, Dialog mit den 100
–, Individualisierung und Pluralisierung in der Schweiz 364
–, nichtchristliche 247 354
–, Sinnangebot der 372
–, Studie über die 256 ff.
– in der VR China 433 f.
– in Österreich 208
– ohne Transzendenz 420
– und Eros 431
– und Freiheit 208
– und Friede 245
– und Sexualität 430 f.
Religionsfreiheit 92 200 219 231 247 253
–, Dekret über die 425
–, Recht auf 518
– als Menschenrecht 246
– in Albanien 236
Religionsfriede 245
Religionsgemeinschaften, islamische in der BRD 515
Religionsphilosophie 288
Religionsunterricht, evangelischer-katholischer 402
–, islamischer in der BRD 515
–, schulischer 254 f. 401 f. 515 518
– in den neuen Bundesländern 11 401 f. 465 f.
– –, Schulreformgesetz 401
– in Europa 254 f.
– in Lettland 15
– in Rußland 15

– in Spanien 284
Religiosität 256
–, alternative 124
–, diffuse 363 f.
–, selektive in Polen 366 f.
–, Studie über die 256 ff.
–, traditionelle 124
–, Umfragen in Europa, Japan, Nordamerika, Südafrika 486
– in der Sowjetunion 392
– und Kirchlichkeit in Italien 487 f.
(s. auch Studierende)
Republikaner 5 f.
Rerum novarum 252 289 311 444 476 577
Revolution(en), sanfte 1 3
Rüstungsreport 82 215
Rüstungsexporteure, -exportländer (Tab.) 212
– der BRD (Tab.) 212 ff.
(s. auch: Waffenproduktion, Weltrüstungshandel)
Rüstungshandel 211 ff.
Rüstungsimporteure, -importländer (Tab.) 212 f.

S

Sakramente 265 320 522 f.
–, Ausschluß von den 279 f.
Säkularisierung 88 91
Sapientia christiana 67
Sanctitas clarior 574
Schiiten im Irak 118
Schmerztherapie 536
Schöpfung 163 180 331 ff.
– und Neuschöpfung 333
(s. auch: Gerechtigkeit, Frieden ...)
Schöpfungsglaube 334 f.
Schriftauslegung 524 f.
Schulen in den neuen Bundesländern 460 ff.
Schwangerschaftsabbruch 177 296 308 339 403 502 ff. 537 544 f.
–, Beratungspflicht 339 502 ff.
–, Indikationen 154 502 f.
–, neues Gesetz in der Tschechoslowakei 409
–, Regierungsparteien zum 502
–, Stellungnahme des ZdK zum 13
–, Tötung menschlichen Lebens 227 340
(s. auch: Abtreibung[en], Fristen-, Indikationenregelung, Leben)
Schwangerschaftsberatungsstellen, katholische 296
Schwarzarbeit 126
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 362
Schweizerisches Ökumenisches Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung 363
Scientology 256
Seelsorge 265 f.
–, Entwicklung neuer Strukturen 547
–, kooperative 355 f.
–, Psychotherapie und 264
(s. auch: Pastoral, Pfarrseelsorge)
Seelsorger 264 266 356
Sekten 146 198 205 f. 229 273
–, Hirtenbrief des Erzbischofs von Mecheln-Brüssel zu 144 f.
– auf den Philippinen 386
– in Brasilien 196 509 f.
– in Osteuropa 389
Selbstentfaltung 406
Selbsthilfe 551
Seligsprechungen 573 f. 588
Selbsthilfegruppen 111 127 f.
Sexualität 427
–, Kirchenkritiker und 427 f.
–, Mißbrauch der 226 f.
–, Religion und 427
– in den Religionen der Welt 430
Sexualmoral, kirchliche 427 429 431
Solidarität 94 f. 101 103 127 134 580
–, Freiheit und 478
Solidarność 70 148 365
Sollicitudo rei socialis 252 275 311 481
Sorgerecht, elterliches 349 f.
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD), gesamtdeutsche Bundestagswahl 5
– zum Schwangerschaftsabbruch 502 f.
Sozialethik, christliche 479
Sozialhilfe 128
Sozialismus 120 311 313 480 f. 502
–, birmesischer Weg zum 584
–, real existierender 252 f. 271 276 f. 580
–, Utopie 277
– in Quadragesimo anno 480 f.
– in Vietnam 188
(s. auch: Befreiungstheologie)
Soziallehre, katholische 91 f. 94 232 252 254 275 315 476 500
–, deutsch-amerikanisches Kolloquium zur 487
–, Krise der 481
–, Stil der 540
– in Lateinamerika 577 f. 580 ff.
(s. auch: Befreiungstheologie)
Sozialstaat 102 f. 253
–, Caritas im heutigen 126
Sozialversicherungssysteme in der BRD 126 f.
Sprache 286 f.
– der Bibel 329
– der Kirche 325 ff.
Staat, Freiheitsrechte der Bürger und vormundschaftliches Handeln des 271
–, Rolle der Kirche im demokratischen 479
Ständige Diakone 357 437
START-Vertrag 440
Sterbehilfe, aktive 177
Sterben 368 372
–, Intensivmedizin 370
Sterbende 157
–, Beistand für 193 370 536
Steuerreform, ökologische 560 f. 563
Studierende, Verhältnis zu Religion, Glaube und Kirche (EKD-Studie) 404 ff.
Subsidiarität 580
Subsidiaritätsprinzip 94 480
Sünde 99
–, Logik der 227
– und Gnade 280 f.
Sykes-Picot-Abkommen 116

T

Taizé, Jugendtreffen in Prag 100
Taufe 322 406 520
Terrorismus 34
Theologen, Berufung der 67 344
–, Washingtoner Erklärung nordamerikanischer 66 ff.
(s. auch: Bischof/Bischöfe, Lehramt)
Theologie 28 ff. 87 f. 238 f. 372 522
–, evangelische 331
–, konservative des Opus Dei 426
–, wissenschaftliche 494
–, indische des religiösen Pluralismus 389
– des Ordenslebens 521
(s. auch: Befreiungstheologie, Lehramt)
Tod
–, Logik des 225 227
–, Mentalität des 227
Toleranz 426
Tötung Unschuldiger 387
(s. auch: Leben, menschliches)
Tourismus 33
Tradition 183
–, ostkirchliche 522
Traditionalismus 420
Traditionalisten 397
–, Bewegung nach Marcel Lefebvres Tod 202 f.
–, romtreue 398

U

Überlieferung, apostolische 321
Umwelt 501

–, Abholzung auf den Philippinen 385
–, neues Bewußtsein 313
–, Politik 558 f. 562 f.
–, Schutz der 32 35 94 314 360 466 558
Umweltgesetzgebung, Schweizer 562
UNO s. Vereinte Nationen
Unbeschuhte Karmelitinnen, neue Konstitutionen für die 100 540
US-Bischöfe s. Bischof/Bischöfe

V

Verbände, katholische 244 272
– und Entwicklungshilfe 83 f.
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) 378
–, Bibeljahr 1992 535
–, Stellungnahme zu den Lehrverurteilungen des 16. Jh. 552 f.
–, Studie über „Religion, Religiosität und christlicher Glaube" 256 ff.
– zur Hospizbewegung 157
Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 162 191
Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensoberen (CLAR), Konferenz 510
–, Konflikt mit dem Heiligen Stuhl 148
–, neues Präsidium 344
–, Papstbrief an die 194
Vereinte Nationen (UNO) 105
–, Bericht über menschliche Entwicklung 303 ff.
–, Resolution 688 202
Verfassung 374
Verfassungsdiskussion 377 f
Vergnügen, Ideologie des 226
Verhütungsmittel 45 f.
Verkündigung 205
–, Dialog und 353 355
–, Glaubwürdigkeit der 278 f.
– des Evangeliums 320 f.
Verwerfungsstudie, deutsche 161 f.
(s. auch: Lehrverurteilungen)
Viri probati, Priesterweihe von 100 133 135 546 586
– in Brasilien 510
Vorehe 158
Volksabstimmung 375 377

W

Waffen s. Rüstungsexport, -exporteure, -importeure
Waffenproduktion in Kooperation 214 f.
Wahrheit(en) 200 345 ff.
–, christliche 185 f. 345
–, Hierarchie der 48 67 89
Wehrpflicht, allgemeine 398
Weihnachten 61
Weltbank 80
–, Weltentwicklungsbericht der 82
Weltfriede 245 376
Weltkatechismus 588
Weltreligionen 61
(s. auch: Religion[en])
Weltrüstungshandel (Tab.) 211 ff.
(s. auch: Rüstungsexport, Rüstungsexporteure)
Weltwirtschaftsordnung 83
Werte, Hierarchie der 253
–, Umfragen in Westeuropa, Japan, Kanada, Südafrika, den USA 586
– in Europa 586
Wettbewerb 312 ff. 501 572
Wiederverheiratung 278 ff.
(s. auch: Geschiedene, wiederverheiratete)
Wirtschaft 81
– im Gesamtdeutschland 468 f.
(s. auch: Marktwirtschaft)
Wirtschaftsethik 315 ff. 569 ff.
Wirtschaftsorganisationen, internationale 34
Wissenschaft 345 f.
Wohlfahrtspflege, freie 112 126
Wohlfahrtsverbände 128 f.
Wohlstandsgesellschaft 253

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), Arbeitspapier: Kirche und Öffentlichkeit 403
–, Erklärung zur Ethik der Technik 440
–, Erklärung zum Schutz für Minderheiten in Europa 535 f.
–, Erklärung zu Änderungen des Grundgesetzes 373
–, Herbstvollversammlung: Neuorientierung der Entwicklungspolitik 79
–, neue Zusammensetzung des 12
–, Stellungnahme zu Abtreibung und Entwicklungshilfe 12 f.
–, Studientagung zu „Rerum novarum" 289
–, Woche für das Leben 339
– zur Novellierung des Abtreibungsstrafrechts 248 339
Zivildienst 399
Zölibat, priesterlicher 223 430 546 586
– im Ostkirchenkodex 139
Zweites Vatikanisches Konzil 24 ff. 87 ff. 471 475
–, Jubiläum 59
– –, Pastoralschreiben der italienischen Bischöfe 64 ff.
– –, Vortrag des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 84 ff.
– –, Erklärung nordamerikanischer Theologen 66 ff.
–, Kirchenverständnis des 280
– über Religionsfreiheit 200 219
– und Kirchenmusik 533

Länder

A

Afrika205
–, Armut in 80
–, Bischofssynode für 241 388
–, Islam in 263
–, katholische Kirche in 209ff.
–, kirchliches Plädoyer für 351
–, Muslime in 259
–, Sekten in 206
–, UNDP-Bericht 304f.
–, Verschuldungssituation 351
Ägypten, Christen in 117f.
Albanien, demokratische Reformen in 233ff.
–, Katholiken in 234f.
–, katholische Weihnachtsgottesdienste in 100
–, Religionsfreiheit in 236
–, Religionsgemeinschaften in 392
–, orthodoxe Kirche in 392
Algerien, Islam und Gesellschaft in 482ff.
–, Islamische Heilsfront 486
–, Panislamische Reformvorstellungen 484f.
Asien, Christen in 354
– –, Dialogbereitschaft 354f.
–, theologische Strömungen in 206
–, UNDP-Bericht 305

B

Baltikum 57
–, Unabhängigkeitsbestrebungen im 393
Birma, Buddhismus in 585
–, katholische Kirche in 585f.
–, Opposition in 585
–, politische und wirtschaftliche Lage in 583ff.
–, protestantische Gemeinschaften in 585
–, Weg zum Sozialismus 584
Brasilien 509
–, neue Bischöfe 507f.
–, Papstbesuch in 506ff.
–, römische Kirchenpolitik 507f.
–, Sekten in 273
–, UNDP-Bericht 305
Bulgarien 2 115
–, Protest gegen den orthodoxen Patriarchen 292
Bundesrepublik Deutschland (BRD) s. Deutschland

C

China (VR), Katholiken in 434
–, Religionspolitik in 432ff.
–, Untergrundkirche in 434
–, Verhaftungswelle gegen Katholiken in 148
–, Verhältnis zur Sowjetunion 432
–, Waffenexport 212
– und USA 433

D

Deutsche Demokratische Republik (DDR) s. Deutschland
Deutschland
BRD, alte Bundesländer 92 103
–, Arbeitsmarktbilanz in der 164
–, Bevölkerung, Erwerbstätige, Arbeitslose (Tab.) in der 126
–, Beschäftigungsstruktur (Tab.) in der 167
–, Bund und Länder 375
–, Bundeswehr, Berufsarmee 398f.
– –, Militäreinsätze der 298 376
–, christlich-islamische Begegnung in der 256 258
–, Diözesansynoden in der 132
–, Drogenwelle, -tote (Tab.) in der 20f.
–, Erwerbstätige nach Schulabschluß (Tab.) in der 168
–, Hospizbewegung in der 157
–, Kirchensteuer in der 516ff.
–, Normalisierungsvertrag mit Polen 1970 70
–, Religionsunterricht in der 254
–, Rüstungsexporte (Tab.) der 211ff.
(s. auch: Kriegswaffen..., Rüstungsexport, -exporteure)
–, soziales Sicherungssystem der 126f.
–, Sozialprodukt und Sozialleistungen (Tab.) in der 127
(s. auch: Evangelische Kirche in Deutschland)

(Ex-)DDR, neue Bundesländer 6 116
–, Arbeitslosigkeit in den 164 166
–, Arbeitsmarktentwicklung (Tab.) in den 166
–, Beschäftigungsabbau, -struktur (Tab.) in den 165 167
–, Bildungswesen in den 460ff.
–, Caritas in den 109ff.
–, deutsche Bischöfe zur Situation in den 193
–, Eigentumsverhältnisse, Regelung der 153
–, Eigentumsrecht, deutsche Bischöfe zum 564ff.
–, Erwerbstätige nach Schulabschluß in den 168
–, Ethik-, Religionsunterricht in den 401f.
–, katholische Büros in den 11
–, Kirchensteuer in den 11
–, Kirchenversammlung in Dresden 1989 476f.
–, Kriminalität in den 467
–, Lehrer in den 461f.
–, Ökumene, ökumenisches Klima in den 381 440
–, Religionsunterricht in den 11 401f. 465f.
–, sächsische Bischöfe zur Lage in den 290
–, Schulen in den 460ff.
–, schulischer Unterricht in den 11
–, Subjektwerdung der Menschen in den 477
(s. auch: Evangelischer Kirchenbund, Staat)

BRD, gesamtdeutsch 33
–, Arbeitslose in der 164
–, Ausländer in der 469f.
–, Bundesverfassungsgericht, Ansehen des 467
–, Caritas 109ff.
–, Demokratiezufriedenheit in der 467f.
–, Diözesangrenzen, Neuordnung der 100 105f.
–, Fremdenhaß in der 541ff.
–, Gerechtigkeit nach der Wende in der 477
–, Gesamtdeutsche Bundestagswahl 57f.
–, gesamtdeutsche EKD 10f. 156 378 ff 382
–, Gesellschaft in der 467ff.
–, Grenzvertrag mit Polen 70
–, Grundgesetz 374
–, Hauptstadtfrage 348
–, Kirchen, Ansehen der 467
–, kirchliche Wiedervereinigung 10f. 269ff.
–, Nationalismus in der 470
–, Ordensforum in der 540
–, Politik und Gesellschaft in der 466ff.
–, politische Einstellungen in West und Ost 466

Presse, Ansehen der 467
–, Staat-Kirche-Verhältnis in der 513 ff.
–, Wirtschaft und Gesellschaft in der 468 ff.
(s. auch: Demokratie)

E

El Salvador, Bürgerkrieg in 140 f.
–, Stellung der katholischen Kirche in 143
–, Wirtschaftspolitik 141
Europa 2 ff. 32 75 f. 90 f. 93 151 393 ff. 496
–, Bischofssynode für 75 91 248 f. 446 488 493 ff.
–, Charta von Paris 31
–, Christentum in 418
–, Deutscher Evangelischer Kirchentag 306 ff. 500
–, Einheit 33
–, Evangelisierung, Neuevangelisierung in 91 104 249 290 367 418 488 493 ff.
–, Kirche und 391 418 f.
–, konventionelle Streitkräfte in 32 ff.
–, Minderheiten im 535
–, Ökumene im neuen 75
–, Staat-Kirche-Verhältnis in 517 f.
–, Versammlung evangelischer Kirchen in 446
–, Zukunft 1 ff.

F

Frankreich, Diözesansynoden in 132 ff.
–, Katholiken in 196
–, Kirche in 136
–, Religionsunterricht in 254
–, Waffenexport 212

G

Georgien, Präsidentenwahl 52
Großbritannien, Waffenexport 212

I

Indien, Christen in 453
–, theologische Strömungen in 206
Irak 181
–, Baath-Partei 118
–, Christen im 117 f.
–, Freiheit im 305
–, Juden im 117
–, Waffen-(Rüstungs-)Importe, -lieferanten 211 ff.
–, Waffenproduktion 215
(s. auch: Golfkonflikt, -krieg)
Iran, islamische Revolution im 118
–, Waffen-(Rüstungs-)Importe 212 f.
Irland, religiöse Praxis in 244
Israel 17 56 117 181 447
–, Verhältnis der Christen zum Staat 447
–, Verhältnis zu den arabischen Ländern 202
–, Verhältnis zum Heiligen Stuhl 108
–, Waffen-(Rüstungs-)Importe 212 f.
Italien, Diözesansynoden in 335 ff.
–, gesellschaftliche Situation in 64 f.
–, Lage der Kirche in 66
–, Mafia 65
–, Nationalkongresse in 338
–, Partikularkonzilien in 338
–, Religionsunterricht in 254
–, Religiosität und Kirchlichkeit in 487 f. 493

J

Japan, Auslandsinvestitionen 41
–, Handelsmacht 40 f.
–, katholische Kirche in 43 f.
–, Patriotismus 40
–, religiöse Situation in 42 f.
–, Tenno-Kult 42 f.
–, Verhältnis zu den USA 41
Jugoslawien 3 115 205 352 393 395
–, Erzbischof von Laibach zu den Spannungen in 100
–, katholische und orthodoxe Bischöfe zur Lage in 292 344 352
–, Krieg in 511
(s. auch Kroatien)

K

Kroatien, katholische Kirche in 204 548 ff.
–, Krieg gegen 548
–, orthodoxe Kirche in 549
–, Unabhängigkeitserklärung 352 511
– –, Papst für Anerkennung 540 548
(s. auch: Jugoslawien)
Kuba, spanische Kirche und 492
–, US-Handelsblockade 492
Kuweit 9 56 119
– nach dem Golfkrieg 202
(s. auch: Golfkonflikt, -krieg)

L

Lateinamerika 80 205
–, Feudalismus in 313
–, Protestanten in 206
–, Sekten in 77 206
–, UNDP-Bericht 305
Lettland, Gesetz über religiöse Organisationen 14 f.
–, neue Bischöfe für 292
–, Religionsunterricht in 15
Libanon, Bischofssynode für den 344
–, Friedensvertrag von Taif 16 f.
–, Lage im 16 f.
–, Vatikan und der 16 f.
Litauen 204
–, neue Bischöfe für 292
–, Schulen und Erziehungseinrichtungen in 14

M

Mexiko, katholische Kirche in 588

N

Niederlande, Statistik der katholischen Kirche 240
Nigeria, Christen und Muslime in 453
Norwegen, Generalsynode der lutherischen Kirche 52

O

Österreich 511
–, Abtreibung in 208
–, Asyl, neues Gesetz 586
–, Asylbewerber in 62 f.
–, Ausländer-, Flüchtlingspolitik 62 f. 543
–, Ehen in 208
–, katholische Bischöfe in 96 207
–, Lebensgrundwerte 207
–, neuer Kirchenkurs in 96
–, politische und kirchliche Entwicklungen in 511 ff.
–, religionsdemoskopische Studie 96 207 f.

P

Pakistan, Christen und Muslime in 453
Philippinen, amerikanische Stützpunkte 384
–, Dialog mit dem Islam 386 f.
–, katholische Kirche 386 f.
–, politische und wirtschaftliche Lage 383 f.

–, Präsidentschaftswahlen 1992 385 f.
–, protestantische Kirchen 386
Polen 2
–, Abtreibung 367
–, Antisemitismus in 71 97 114
–, Demokratie in 72 364
–, deutsche und polnische Bischöfe, Aussöhnung 7 f.
–, Gesellschaft und Kirche in 364 ff.
–, Grenzvertrag mit Deutschland 1990 70
–, katholische Kirche, Rolle nach dem 2. Weltkrieg 366
– – im nachkommunistischen 392
–, Klerikalismus in 72
–, Normalisierungsvertrag mit der BRD 1970 70
– Papstbesuch in 300 f. 364
–, Parlamentswahlen in 553 ff.
– –, Ergebnis der (Tab.) 557
– –, Stellung des Episkopats 555
–, Präsidentschaftswahlen in 69 ff. 97 114
–, Religionsunterricht in 254
–, Zukunft von Religion und Kirche in 366 f.

R

Rumänien 2 148 204
–, griechisch-katholische Kirche in 148 349
–, Juden in 115
–, Wiederzulassung der Ostkirchen 338
Rußland (RSFSR) 4
–, Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und 449
–, Bischofsernennungen für 588
–, neues Religionsgesetz 14 f. 292 448
–, Parteienspektrum in 454 ff. 459
–, Religionsunterricht in 254
(s. auch: Sowjetunion)

S

Schweiz 92 360 ff.
–, Bespitzelung des Pfingsttreffens 1989 8
–, Diözesansynoden in der 132
–, Jubiläumsjahr 360 f.
–, katholische Kirche, Situation in der 250
–, konfessionelle Pluralität 363
Slowakei, katholische Kirche in der 409
–, Minderheiten in der 410
(s. auch: Tschechoslowakei)
Slowenien, Unabhängigkeitserklärung 352 511
–, Papst für Anerkennung 540
–, Versöhnung mit Österreich 512
(s. auch: Jugoslawien)
Sowjetunion 1 3 f. 9 17 57
–, Antisemitismus, Juden in der 114 f.
–, Bevölkerung der 2
–, Demokratisierungsprozeß in der 454 f. 459
–, katholische Kirche, Neuordnung der 239 449
–, Kommunistische Partei (KPdSU) 454 ff.
–, Kontakt mit dem Heiligen Stuhl 6
–, neues Religionsgesetz 14 f. 292 448 f.
–, Putsch in der 396 448 454
– –, Kirchen und Religionsgemeinschaften nach dem 448
–, Religionsunterricht in der 254
–, Religiosität in der 392
–, Rüstungsexporte 212
– und Vietnam 190
– und VR China 432
(s. auch: Rußland, Ukraine, Weißrußland)
Spanien, Abtreibungsgesetze in 284
–, Beziehungen zwischen Kirche und Staat 283 493
–, Kirchensteueraufkommen 284
Südafrika 4
Sudan, Christen und Muslime im 453
Syrien, Christen in 117 f.
– und Libanon 17

T

Tschechoslowakei 2 115 f. 205
–, Abtreibung in der 408 f.
–, Geheimbischöfe und -priester (verheiratete) 474 f.
–, katholische Kirche in der 204 407 ff. 470 ff.
– –, kulturelle Aktivitäten 473
–, neuer Erzbischof von Prag 244 471
–, neues Religionsgesetz 392 407
–, Rückgabe kirchlichen Eigentums 407 f.
–, Rüstungsexporte 212
–, Spannungen zwischen Tschechen und Slowaken 409

U

Ungarn
–, Juden in 115
Ukraine 449
–, neue Bischöfe für die 239
–, neue Parteien in der 457 ff.
–, neues Religionsgesetz 292
–, Wiederzulassung der Ostkirchen 338
(s. auch: Sowjetunion, Westukraine)
Ungarn, Antisemitismus in 115
–, Papstbesuch in 436
–, Religionsunterricht in 254

V

Vatikan, Beziehungen zu Rußland 49
–, Libanonpolitik 17
–, neuer Staatssekretär 6
–, Ostpolitik des 6
–, Position zur Jugoslawienkrise 436 f.
–, Westpolitik des 7
–, Verhältnis zu Israel 108
– und Tschechoslowakei 410
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 4 9
–, Gesellschaft in den 50
–, Handelsblockade gegen Kuba 492
–, Militärpräsenz auf den Philippinen 383 f.
–, Rüstungsexporte 212
– und VR China 433
– und Vietnam 190
(s. auch: Golfkonflikt, -krieg)
Vietnam 188 ff.
–, Bischofsernennungen für 192
–, Dekret über die Tätigkeit der Religionsgemeinschaften 388
–, katholische Kirche, Situation der 52 191
–, Katholizismus in 190 ff.
–, Politik des „Doi moi" 188
–, Religionspolitik 190
–, Sozialismus in 188
–, Verhältnis der VR China zu 189
– und Japan 189

W

Weißrußland, neue Bischöfe für 239
–, neue Parteien in 458
(s. auch Sowjetunion)
Westeuropa, Muslime in 259
Westukraine, Bischofsernennungen für die 112 f.
–, griechich-katholische Kirche in der 349
–, griechisch-katholische und lateinische Hierarchie in der 112

Personen

A

Abdullah, M. S. 261
Acham, Karl 288
Adams, Manfred 24
Afanassjew, Jurij 459
Aflak, Michel 118
Aglipay, Gregorio 386
Agnes von Böhmen 572
Aksjutschiz, Wiktor 455
Alayza, Ernesto 582
Albert, Hans 423 568
Albertz, Heinrich 61 306
Albertz, Rainer 332
al-Din al Afghani, Djamal 484
Aleksij II., russisch-orthodoxer Patriarch 588
Alfons von Liguori 572
al-Hoss, Selim 16
Alia, Ramiz 52 235
Alquabid, Hamid 156
Alt, Franz 62 341
Altenburg, Wolfgang 309
Anastasios von Androussa, griechischer Bischof 236
Anischtschenko, Gleb 455
Antoncich, Ricardo 275 581
Aoun, Michel 16
Apel, Karl Otto 571
Aquino, Corazón 383
Arafat, Jassir 47
Ariès, Philipp 429
Arinze, Francis Kardinal 162 206
Ariz, Carlos María 582
Arnold, Walter 182
Arrupe, Pedro 106
Assad, Hafez al 17
Assis, Raimundo Damasceno, Weihbischof in Brasilia 292
Athenagoras, früherer Patriarch von Konstantinopel 540
d'Aubuisson, Roberto 143
Auchter, Thomas 51
Aung San Suu Kyi 583ff.
Averkamp, Ludwig 244
Aziz, Tariq 118
Axmacher, Elke 147

B

Baaden, James 576
Bacani, Teodoro, Weihbischof in Manila 386
Bachl, Gottfried 330
Bader, Dietmar 89
Badis, Ben 484
Badsjo, Jurij 458
Baker, James 9 190 584
Balcerowicz, Leszek 69 364
Balduino, Tomás, Bischof von Goiás (Brasilien) 510
Balthasar, Hans Urs von 87 423 520
Barth, Hans-Martin 491
Barth, Karl 264
Bartholomaios, Patriarch von Konstantinopel 540
Barz, Monika 430
Barzel, Rainer 58
Basilok, Aleksandr 457
Bastos de Avila, Fernando 581
Bata, Jozsef 237
Bataille, Georges 431
Baudissin, Wolf Graf von 399
Baumewerd, Dieter Georg 451
Baumgartner, Isidor 291
Baumgartner, Konrad 525
Baur, Andreas 37
Bayer, Oswald 332f. 444
Bayerlein, Walter 248
Baziak, Eugeniusz, früherer Erzbischof von Lemberg 112
Beaugrand, Günter 573
Bechtold, Otto 355
Beck-Gernsheim, Elisabeth 154
Beck, Ulrich 218 443
Becker, Jürgen 529
Beinert, Wolfgang 195 423
Béjin, André 429
Benavides, Guillermo 142
Benda, Ernst 310 588
Benedikt von Nursia 572
Benz, Ernst 15
Bertram, Adolf Kardinal, früherer Erzbischof von Breslau 588
Bertsch, Ludwig 423f.
Betz, H. D. 526
Bevilacqua, Anthony Joseph Kardinal, Erzbischof von Philadelphia 297
Biedenkopf, Kurt 307 444
Bielecki, Jan Krzysztof 72 364 556
Biemer, Günter 37
Biffi, Giacomo Kardinal, Erzbischof von Bologna 205
Bigo, Pierre 579ff.
Bilyk, Irynej, Bischof 112
Bingemer, María Clara 276 580
Binger, Dieter 73 368 558
Biondi, Ciro 435
Birthler, Marianne 401
Bitterlich, Gabriele 425
Biya, Paul 210
Blank, Josef 527
Blankenburg, Erhard 441
Blumenberg, Hans 198f.
Bo Mya 585
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 231 479
Böckle, Franz 218
Bodammer, Theodor 286
Boff, Clodovis 275 277 343
Boff, Leonardo 274 344 508
Bollnow, O. F. 85
Bondarenko, Jelena Fedorowna 457
Bongers, Johannes 37
Bonhoeffer, Dietrich 264 421
Boniecki, Adam 556
Borowoj, Witalij 181
Borras, Alphonse 243
Botazzo, Juan 582
Botta, Mario 450
Böttcher, Rolf 535
Boumedienne, Houari 485
Brandt, Willy 5 306
Braun, Dietrich 331
Brocke, Edna 309 447
Brown, Judith C. 430
Brox, Norbert 527
Brumlik, Micha 309 341 447
Brundtland, Gro Harlem 559
Bubner, R. 329
Buch, Aloys 13
Buchanan, J. M. 570
Bulis, Janis, Bischof von Liepaja 292
Bultmann, Rudolf 529
Burchardt, Gabriele 286 511 583
Burggraeve, Roger 491
Busche, Jürgen 308
Bush, Georg 9 105 440 587

C

Cakuls, Janis, Weihbischof in Riga 292
Čalfa, Marian 410
Camara, Dom Helder 507
Cami, Foto 235
Campo Guilarte, Manuel del 254
Candolfi, Joseph, Weihbischof in Basel 250 487
Capalla, Fernando, Bischof von Iligan (Philippinen) 387
Cardenal, Ernesto 309
Cardijn, Joseph Kardinal 579
Cardoso Sobrinho, José, Bischof von Olinda und Recife 507
Čarnogursky, Jan 408
Casaroli, Agostino Kardinal 6
Casetti, Christoph 96
Cassidy, Edward Kardinal 47 113 144 182 297
Castillo, Fernando 277
Castillo, Josefina 344
Castrillón Hoyos, Darío, Erzbischof von Pereira (Kolumbien) 578 582
Castro, Emilio 144 179 492 505
Castro Mayer, Antonio de, Bischof 398
Cecchitelli, Carlo 196
Champion, Françoise 50
Chan Jianzhang, Bischof von Baoding 148
Charytanski, Jan 256
Chauvet, Louis-Marie 99
Chomjakov, A. St. 524
Chrzanowski, Wiesław 554
Chung Hyun-Kyung 181
Cioli, Telesforo Giovanni, früherer Bischof von Arezzo 336
Claver, Francisco F., Bischof von Malaybalay (Philippinen) 384
Coffy, Robert Kardinal, Erzbischof von Marseille 297
Colombo, Giovanni Kardinal 336
Comblin, J. 276
Conzemius, Victor 250
Coppa, Giovanni, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Prag 408
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 194 250 342
Corripio Ahumada, Ernesto Kardinal, Erzbischof von Mexiko-City 588
Coscia, Luis 344
Cremer, Georg 216
Cristiani, Alfredo 141
Csoklich, Fritz 513
Cuéllar, Pérez de 235
Curran, Charles 68
Cyrill und Methodius 572
Czempiel, Ernst-Otto 243

D

Dahlhans, Carl 532
Dahrendorf, Ralf 496
Daiber, Karl-Fritz 450
Daniélou, J. 524
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 144
Dantscher, Jörg 540
Da Rouha, Augusto Alves 582
Däubler-Gmelin, Herta 309
Dautzenberg, Gerhard 527
Davidek, Felix 475
Degenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 308 498
De Halleux, André 343
Delooz, Pierre 99
De Michelis, Giovanni 4
Demke, Christoph, Bischof von Magdeburg 380 440
Denzler, Georg 427
Deschner, Karlheinz 427
Dezza, Paolo Kardinal 297
Dieckmann, Friedrich 491
Diego, Juan 574
Diehl, Günter 444
Dienstbier, Jiři 307
Dimitrios I., früherer Patriarch von Konstantinopel 540
Ding Guangneng 433
Dinh No Liem 189
Diodoros I., griechisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem 196
Dmitrijew, Wiktor 459
Dmyterko, Sofron, Bischof von Ivano-Frankivsk (Stanislaviv) 112
Don Bosco 572
Do Muoi 192
Dong Guangqing 435
Dorothea von Montau 573
Draper, William H. 304
Dratsch, Iwan 459
Dreßler, Herbert 381
Drewermann, Eugen 264 308 392 489 498 526 546
Duarte, Napoleon 141
Duchac, Josef 109
Ducke, Karl-Heinz 148 477
Duka, Dominik Jaroslav 407
Dulles, Avery 244
Dumoulin, Heinrich 44
Dunn, James 195
Dussel, Enrique 276
Duval, Joseph, Erzbischof von Rouen 302 587
Dvořák, Václav, Diözesanadministrator von Budweis 407 473
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 52 60

E

Ebner, Margarita 573
Eckartz, Rainer 343
Eckholt, Margit 277 583
Eggebrecht, Hans Heinrich 530
Ehrenberg, H. 524
Ehrlich, Ernst Ludwig 576
Eiff, August Wilhelm von 144
Eisenstadt, Shmuel N. 115

Emeis, Dieter 36 251
Emmermann, Heide-Marie 430
Engelhardt, Dietrich von 368 ff.
Engelhardt, Klaus, Landesbischof von Baden, EKD-Ratsvorsitzender 545
Engholm, Björn 309
Engineer, Asghar Ali 452
Enomiya-Lassalle, Hugo 44
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 283
Eppler, Erhard 311
Erhard, Ludwig 570
Ernst, H. C. A., Bischof von Breda 492
Escrivá de Balaguer y Albás, José Maria 426 576
Escobar, Guillermo 582
Eßer, Ambrosius 573
Etchegaray, Roger Kardinal 6 47 52 192
Etsou-Nzabi-Bamungwabi, Frédéric Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 297
Evenou, Jean 573
Evers, Georg 44 193 387 436 586
Eylmann, Horst 504

F

Faber, Elisabeth 381
Falcke, Heino 380
Famiano, D. 383
Fan Zhongliang 435
Farrell, Gerardo T. 579 581
Fehrenbacher, Gregor 489 526
Feiereis, Konrad 109
Felici, Angelo Kardinal 576
Felici, Pericle Kardinal 137
Fernandes, Angelo, Alterzbischof von Neu Delhi 163
Fernandez de Aranjo, Serafim, Erzbischof von Belo Horizonte 509
Fiedler, Peter 529
Filenko, Wladimir 457
Fitzgerald, M. 263
Flandrin, Jean-Louis 429
Forck, Gottfried, Bischof von Ost-Berlin 105
Ford, Patricia Henry 582
Frankemölle, Hubert 527
Franz von Assisi 572
Frei, Gebhard 264
Freire Falcão, José Kardinal, Erzbischof von Brasilia 205 508
Freud, Sigmund 264
Frieling, Reinhard 446
Fromm, Erich 264
Fuchs, Ottmar 437
Funke, Dieter 424
Furger, Franz 572
Furle, Alwin 381
Furno, Carlo 508
Fürst, Carl Gerold 140

G

Gadamer, Hans-Georg 286 527
Gagnon, Edouard Kardinal 67
Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 132
Galli, C. 580
Gamsachurdia, Konstantin 52
Gamsachurdia, Zwiad 52
Garelli, Franco 487
Gargitter, Joseph, früherer Bischof von Bozen-Brixen 336 399 f.
Gasper, Hans 146
Geagea, Samir 16
Gebara, Ivone 276
Geißler, Heiner 149 309
Gemayel, Amin 16
Gemmingen, Eberhard von 46
Gera, Lucio 275
Geremek, Bronislaw 114 556
Gerhards, Albert 250
Gierek, Edward 70
Gill, David 180
Gilson, Georges, Bischof von Le Mans 132
Glemp, Józef Kardinal, Primas von Polen 8
Gnilka, Joachim 529
Goldbrunner, Josef 264
Goldmann-Posch, Ursula 430
Gomołka, Alfred 444
Gomułka, Wladyslaw 70
Gong Pin-Mei, Ignatius Kardinal Bischof von Shanghai 297 435
Göncz, Arpád 115
Gorbatschow, Michail 6 57 396 440
Görres, Albert 526
Gots, Anton 38
Gowing, Peter 387
Grabska, Stanisława 556
Grass, Günter 307
Gräßer, E. 527
Gregorios II. Jussuf, Patriarch 137
Greinacher, Norbert 437
Greshake, Gisbert 342
Grinew, Wladimir 457
Grohe, J. 423
Gross, Walter 243
Große, Wolfgang, Weihbischof in Essen 308
Gruenwald, J. 333
Grundmann, Friedhelm 451
Guardini, Romano 264
Guggenberger, Bernd 443 f. 539
Gumbleton, Thomas, Weihbischof von Detroit 105
Gumpel, Kurt Peter 574
Gut, Walter 97
Gutiérrez, Gustavo 273

H

Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 96 194 249 297 340
Habermas, Jürgen 28 237 287 568
Haider, Jörg 63
Halas, František 475
Hamer, H. 43
Hamer, Jérôme Kardinal 194 344
Hangl, W. 329
Häring, Bernhard 265 428 438
Hartmann, Klaus 288
Hasselfeldt, Gerda 544
Hayek, Friedrich August von 570
Hebblethwaite, Peter 577
Hébrard, Monique 136
Heidegger, Martin 286 490
Heine, Peter 120 486
Held, Heinz-Joachim 73 ff. 144 182
Hempel, Johannes, Landesbischof von Dresden 290 545
Hengel, Martin 528
Hengsbach, Franz Kardinal, früherer Bischof v. Essen 7 45 535
Hengsbach, Friedhelm 99
Henrich, Dieter 287
Herbst, Michael 38
Herkenrath, Norbert 487
Herrmanns, Heinrich, Bischof von Schaumburg-Lippe 540
Hertel, Peter 423 f.
Hertzsch, Peter 535
Hervieu-Léger, Danièle 50
Herzog, Roman 442
Heubach, Joachim, früherer Bischof v. Schaumburg-Lippe 540
Hildebrandt, Regine 307
Hildegard von Bingen 574
Hilger, Wolfgang 544
Hilpert, Konrad 390
Hirche, Bernhard 450
Hirka, Jan, griechisch-katholischer Bischof von Prešov 474
Hirschler, Horst, Landesbischof in Hannover 105
Hoch, Hans Ulrich 287
Hodscha, Enver 52
Hodscha, Nedschije 52
Hoeres, Walter 423
Hoffmann, Lutz 170
Hohgrebe, W. 28 238
Höhn, Hans-Joachim 478
Holl, Adolf 428
Hollerbach, Alexander 342
Homann, Karl 311 ff. 477 569 ff.
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 7 203 289
Honasan, Gregorio 383
Honneferder, Ludger 24 ff. 237
Hoornaert, Eduardo 275
Horn, Gyula 307
Hortal, Jesus 510
Hösle, Vittorio 389
Houphouet-Boigny, Félix 210
Höver, Gerhard 144
Hoxha, Enver 233
Hoxha, Nexhimia 236
Hrawi, Elias 16
Huber, Wolfgang 309
Hübner, Hans 242 528
Hubrich, Theo, Bischof, Apostolischer Administrator in Schwerin 535
Huhn, Bernhard, Bischof von Görlitz 7
Hume, Basil, Erzbischof von Westminster 105 576
Hume, David 569
Hünermann, Peter 391
Hunger, Heinz 431
Hunthausen, Raymond, Erzbischof von Seattle 67
Hupatowski, Tadeusz 71
Hürten, Heinz 444
Hussein, Saddam 56 105 108 202 396
Hüssler, Georg 292
Huth, Werner 268
Huxley, Aldous 559
Hypólito, Adriano, Bischof von Nova Iguaçu (Brasilien) 510

I, J

Iblaker, Reinhold 157
Iguiñez, Javier 582
Ilgner, Rainer 255
Iliescu, Jon 148
Imesch, Joseph, Bischof von Joliet (Illinois) 299
Im Hof, Ulrich 362
Ineichen, Hans 287
Innocenti, Antonio Kardinal 392
Isabella von Kastilien 576
Jakunin, Gleb Pawlowitsch 448 459
Jalowy, Irmgard 13
Janet, Pierre 122
Janssen, Paul 288
Jaruzelski, Wojciech 70
Jauß, H. R. 329
Jaworski, Marian, Erzbischof von Lemberg 112
Jelzin, Boris 396 448
Jemez, Aleksandr 457
Jens, Walter 61
Jeremias, Jörg 333
Jiang Zemin 432 f.
Joest, Winfried 423
Johannes XXIII. 579
Johannes Paul II. 17 45 47 52 91 95 104 143 f. 148 196 244 252 290 292 300 f. 338 387 436
Johannes vom Kreuz 572
Jorissen, H. 333
Joseph VI. Audo, Patriarch 137
Jubani, Simon 236
Jung, Carl Gustav 264 526
Junge, Hubertus 131
Jüngel, Eberhard 495

K

Kaczorowski, Ryszard 72
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 308 357 548 549
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 63
Kaplanová, Maria 473
Karl Borromäus 572
Käsemann, Ernst 527 f.
Kasparow, Garri 456
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 7 148 299 492 526 535 546
Kasznica, Krzystof 367
Kaunda, Kenneth 210
Kazkiewicz, Aleksander, Bischof von Grodno 239
Kende, Pierre 539
Kerber, Walter 476
Kérékou, Mathieu 210
Kertelge, Karl 526 527 529
Keshishian, Aram, armenischer Erzbischof 182 504
Kettani, M. Ali 258
Khalil, Samir 452
Khin Nynt 585
Khoury, Adel Theodor 263
Kienzler, Klaus 423
Kindermann, Walter 21 24
Kirejew, Arkadij Semenowitsch 457
Klauck, H. J. 528
Klauder, Wolfgang 98 170
Kleinermeilert, Alfred, Weihbischof in Trier 487
Kljamkin, Igor 456
Klöcker, Martin 430
Klöcker, Michael 342
Kloppenburg, Carlos José Boaventura, Bischof von Novo Hamburgo 509
Knoch, Otto 525
Knuth, Hans-Christian, Bischof von Schleswig 52
Koch, Claus 147
Kochanek, Hermann 424
Köcher, Renate 586
Kohl, Helmut 4 562
Kohlwage, Karl-Ludwig, Bischof des Sprengels Lübeck 244
Kołakowski, Leszek 364
Kolping, Adolph 588
Kolvenbach, Peter Hans 107
Kondrusiewicz, Tadeusz, Apostolischer Administrator von Minsk 239 449
König, Elke 381
König, Franz, Alt-Erzbischof von Wien 47 52 96 207 513
Königsdorf, Helga 306
Kopp, Martin 96
Korec, Jan Kardinal, Bischof von Nitra 196 297 409 471
Kortmann, Karin 52
Körtner, Ulrich H. J. 332
Kotschner, J. 520
Kouchner, Bernard 56
Koyama, K. 43
Krah, Peter 12
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 387
Kraus, Hans-Joachim 242 332
Kredel, Elmar-Maria, Erzbischof von Bamberg 52
Kremp, Herbert 496
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 392 513
Krings, Hermann 233
Król, Marcin 364
Kröselberg, Michael 437
Krusche, Günter 306
Krusche, Werner 379
Kruse, Martin, Bischof von West-Berlin 10 308 379 381 505 545
Kuharić, Franjo Kardinal, Bischof von Zagreb 148 205 292 352 548
Küng, Hans 49 498
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 513
Kuroń, Jacek 70 556
Kyrill, Metropolit von Smolensk 449

L

Lachner, Gabriele 438
Laghi, Pio Kardinal 52 193 297
Lahoud, Emile 17
Langendörfer, Hans 95
Laurien, Hanna-Renate 216 ff. 297
Lefebvre, Marcel 202 397 f. 424
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 7 45 47 60 89 f. 105 106 251 308 339 344 487 f. 527 535 545 548
Leipert, Christian 195
Leistner, Herta 430
Lenga, Jan, Apostolischer Administrator von Karaganda 239
Leo XIII. 579
Lepeley, J. 579
Le Pen, Jean-Marie 114
Lessenich, Rolf 450
Libanio, João Batista 275 ff. 579 f.
Lieberknecht, Christine 460 ff.
Lima Vaz, J. C. de 275
Limburg, Hans J. 575
Link, Christian 334
Lin Shuhe, Bischof von Yixiam 148
Li Peng 432
Lipski, Jan Józef 556
Li Yuhang 433
Litynski, Jan 114
Liu Bainian 435
Llamazares, Dionisio 283
Lončar, Budimir 437
López Hurtado, Héctor Julio, Bischof 148 194
López Rodríguez, Nicolás de Jesús Kardinal, Erzbischof von Santo Domingo 292 344 578
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 508
Lorscheiter, Ivo 507
Löschnak, Franz 63
Love, Janice 51
Lubachivsky, Myroslaw Iwan Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 113 449
Lübbe, Hermann 287
Lukjanenko, Lewko Grigorjewitsch 457
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 303
Lutz-Bachmann, Matthias 237
Luz, Ulrich 527
Lylyk, Sergej 457
Lysenko, Wladimir 456

M

Maaz, Hans-Joachim 343
Machens, Heinrich, Weihbischof in Hildesheim 588
Mahn, Käte 244
Mahony, Roger Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 297
Mai Chin Tho 192
Maier, Hans 152 155 248 289 307 392 444 534
Maier, Johann 333 528
Maier, Michael 63
Maier, Ute 155
Manalo, Felix 386
Mananzan, Mary 385
Mang Thang, Nicholas Weihbischof in Mandalay (Birma) 585
Manigne, Jean-Pierre 303
Männle, Ursula 502
Manoukian, Torkom, armenischer Patriarch von Jerusalem 196
Manthey, J. 329
Marquardt, F. W. 242
Martinez, Benito Blanco 344
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 91 254
Martyniak, Jan, Bischof von Przemysl 113
Marusyn, Myroslaw, Erzbischof 113
Matt, Gebhard 96
Matthies, Volker 391
Maxim, Patriarch von Bulgarien 292
Mayer, Augustin Kurienkardinal 392 398
Mayer, Rupert 575
Mazowiecki, Tadeusz 69 307 364 554 556
McGrath, Alister 147
McLuhan, Marshall 422
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 7 201 403
Melina, Livio 195
Mengistu, Haile Mariam 588
Mensen, Bernhard 334
Merklein, Helmut 527 529
Merkorios, Patriarch der äthiopisch-orthodoxen Kirche 588
Mestri, Guido del Kardinal 297
Mette, Norbert 437
Metz, Johann Baptist 238 264 422
Metzner, Wolfgang 24
Meyer, Hans Joachim 12 269 ff. 289
Meyer, Harding 342
Meyer, Thomas 423 f.
Michalik, Józef 556
Michelfeit, Josef 11
Michnik, Adam 114
Mieth, Dietmar 537
Mieth, Irene 537
Miethe, Horst 167
Mifsud, Tony 275 579 581
Mikloško, Josef 407 f.
Mindszenty, Jozsef Kardinal, früherer Primas von Ungarn und Erzbischof von Esztergom 436
Mischo, Johannes 120 ff.
Misuari, Nur 387
Mitra, Ramón 385
Morbutu, Sese Seko 209
Moi, Daniel arap 211
Möller, Christian 37
Moltmann, Jürgen 333 f.
Montes, Fernando 579 f.
Morandé, Pedro 582
Moreira Neves, Lucas Kardinal, Bischof von São Salvador de Bahia 507
Morstabilini, Luigi, früherer Bischof von Brescia 336
Mounteer, Carl A. 428
Muck, Herbert 451
Mugica Herzog, Enrique 284
Mühlen, Heribert 38
Müller-Armack, Alfred 570
Müller, Hans Martin 391
Müller, Joachim 146
Müller, Karlheinz 527
Müller, Klaus A. M. 331 528
Munárriz, José Miguel 275 581
Muñoz, R. 276
Muraschow, Arkadij 459
Mußner, Franz 242 528
Musyl, Peter 47 411 476
Muszyński, Henryk, Bischof von Włocławek (Polen) 114

N

Nacken, Heinrich 575
Navarro-Valls, Joaquin 108
Nell-Breuning, Oswald 479
Nethöfel, W. 333
Neufeld, Karl-H. 188
Neuner, Peter 427
Ne Win 584
Newman, John Henry Kardinal 577
Nguyen, Co Thach 189 192
Nguyen Minh Nhat, Marie, Bischof von Xuân Lôc 192
Nguyen Van Linh 188
Niemeyer, Johannes 13
Nienhaus, Volker 262
Nientiedt, Klaus 39 55 120 ff. 264 ff. 295 311 368 ff. 431 443 460 ff. 558 ff. 577
Nishitani, Keiji 490
Nispen, Christian van 452
N'Kombo, Ernest, Bischof von Owando (Kongo) 210
Noelle-Neumann, Elisabeth 586
Noli, Fan S. 234
Nordhofen, Eckhart 291
Nosenko, Andrej 457
Notho, Eberhard 440
Nowak, Leo, Apostolischer Administrator in Magdeburg 402 440 535 588

O

O'Connor, Joseph Kardinal, Erzbischof von New York 205
Oddie, William 148
Ogden, Schubert M. 243
Olszanski, Jan, Bischof von Kamieniec 112
Orbos, Oscar 385
Oreschko, Michail 458
Orizo, F. A. 586
Orlow, Boris 456
Ortleb, Rainer 444
Osten-Sacken, P. v. d. 528 f.
Oswald, Heinrich 362

P, Q

Pagels, Elaine 429
Palaver, Wolfgang 538
Panagopoulos, J. 333
Pankoke-Schenk, Monika 487
Pannenberg, Wolfhart 341 527
Parrinder, Geoffrey 430
Parthenios, griechisch-orthodoxer Patriarch von Alexandrien 181
Pasolini, Paul 331
Pavle, serbisch-orthodoxer Patriarch 292 352 437
Pesch, Heinrich 568
Pesch, Otto Hermann 86
Pestana, Manuel, Bischof von Anápolis 509
Pfeifer, Anton 109
Pfister, Oskar 264
Picht, Georg 331
Pieper, Annemarie 491
Pieschl, Gerhard, Weihbischof in Limburg 7
Pilarczyk, Daniel, Erzbischof von Cincinnati 299
Pitra, Giovanni Batt. 136
Pius XII. 579
Piwowarski, Władysław 366
Plateau, Pierre, Erzbischof von Bourges 302
Plöger, Wilhelm 37
Ploier, Eduard 96
Poletti, Ugo Kardinal 196
Polossin, Wjatscheslaw 455
Pompey, Heinrich 130
Ponce, René Emilio 142
Ponomarew, Lew 459
Popow, Gawriil 459
Popowitsch, Miroslaw 458
Popper, Karl 423
Portillo, Alvaro del, Bischof 52
Postman, Neil 422
Potz, Richard 342
Prezzi, Lorenzo 338
Pröpper, Thomas 99 411 ff.
Primetshofer, Bruno 147
Puente, Pablo, Erzbischof 17
Pujats, Janis, Erzbischof von Riga 292
Purwanski, Jan, Bischof von Zytomir 112
Puschmann, Hellmut 292
Quarracino, Antonio Kardinal, Erzbischof von Buenos Aires 297
Qian Qichen 189

R

Raem, Heinz-Albert 440
Rahner, Karl 197 264 280 421
Raiser, Konrad 180
Ranke-Heinemann, Ute 427 498
Ratschow, Carl Heinz 256
Ratzinger, Joseph Kardinal 196 198 205 223 302 492 508 524 575
Rau, Johannes 310
Rauber, Karl-Josef, Kurien-Erzbischof 340 487
Rawlings, Jerry 211
Rawls, John 27 477
Rebell, W. 526
Reich, Seymour 47
Reihlen, Erika 588
Reinelt, Joachim, Bischof von Dresden-Meißen 290
Remmers, Werner 148 392
Rendtorff, Trutz 500 537
Rennings, Heinrich 575
Reventlow, Henning Graf 146
Rheinberger, Josef 532
Richter, Klemens 450
Ricceri, Francesco, früherer Bischof von Trapani (Sizilien) 336
Ricœur, Paul 275 526
Ring-Eifel, Ludwig 143
Rinke, Barbara 381
Ritter, Hermann 340
Rivera y Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 143
Roach, John, Erzbischof 440
Robbers, Gerhard 513 ff.
Robinson, Gnana 343
Robu, Joan, Erzbischof von Bukarest 148
Roegele, Otto B. 99 423
Rohrandt, Rut 244
Roh Tae Woh 41
Roman, Petre 115
Romano, Emanuele, Bischof von Trapano (Sizilien) 336
Romer, Karl Josef, Weihbischof in Rio de Janeiro 509
Rosa, Giuseppe di 488
Rosa Chávez, Gregorio, Weihbischof von San Salvador 142 f.
Rosen, Moses 115
Rotter, Hans 242
Rousselle, Alin 429
Ruh, Ulrich 73 ff. 103 183 247 311 ff. 347 382 411 ff. 479 495
Ruhbach, G. 521
Ruini, Camillo, Erzbischof 196
Rumjanzew, Oleg 455
Runcie, Robert, früherer Erzbischof von Canterbury 48
Ruthven, Malise 390
Ruzkoj, Aleksandr 455
Rychetsky, Pavel 408

S

Sabbah, Michel, lateinischer Patriarch von Jerusalem 196 292
Sabri, Hafiz 236
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 7 196 340
Sainz de Baranda, Felipe 100
Saldarini, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Turin 297
Sales, Eugênio de Araújo Kardinal, Bischof von Rio de Janeiro 509
Salinas de Gortari, Carlos 588
Sanchez, José, Kardinal, früherer Erzbischof von Nueva Segovia (Philippinen) 392
Sandoval, Mauricio 143
Santiago, Miriam 385
Sassou-Nguesso, Denis 210
Saunders, Cecily 157
Saw Maung 584
Scannone, Juan Carlos 274 579 f.
Scotus, Duns 574

Seebacher-Brandt, Brigitte 445
Seeber, David 4 24ff. 152 170ff. 200 216ff. 395 470 543
Seebohm, Thomas M. 287
Segundo, J. 276
Semedij, Ivan, Bischof von Mukačevo-Užhorod (Karpato-ukraine) 112
Sesana, Renato Kizito 241
Sfeir, Nasrallah 16 344
Shen Xiaxi 433
Shi Zhunjie, Weihbischof von Baoding 148
Siebert, Horst 168
Silko, Pjotr 458
Silvestrini, Achille Kardinal 400
Simon, Helmut 309
Simon, Hermann 52
Sinjawski, Andrej 114
Skubiszewski, Krzysztof 69
Smith, Adam 569
Sobanski, Remigiusz 7
Sobrino, Jan 276
Sodano, Angelo Kardinal 6 60 113 297 387 449
Soden-Fraunhofen, Heinrich von, Weihbischof in München-Freising 423f.
Söding, Thomas 529
Soglo, Nicephore 210
Sölle, Dorothee 308
Solowko, Timofej Timofejewitsch 457
Somalo, Martínez Kardinal 6
Sombart, Werner 568
Sontheimer, Kurt 241
Souza, Isidore de, Erzbischof-Koadjutor von Cotonou (Benin) 209
Spaemann, Robert 170ff. 200 296
Späth, Lothar 58
Spieckermann, Hermann 51
Spiegelhalter, Franz 130
Sudbrack, Josef 521 577
Sulakschin, Stepan 456
Sundermeier, Theo 256
Suquia Goicoechea, Angel Kardinal, Erzbischof von Madrid 206 283 492
Süssmuth, Rita 13 155 248
Šuštar, Alojzij, Erzbischof von Laibach 100 353
Swiatek, Kazimierz, Erzbischof von Minsk 239
Swidler, Leonhard 341
Sykora, František 475
Szilagy, Josef Papp, früherer Bischof von Großwardein 137

Sch

Schaeffler, Richard 289
Schäfer, Johann 531
Schäffer, Wilhelm 38
Schalük, Hermann 344
Schamoun, Dany 16
Schasching, Johannes 482
Schätzler, Wilhelm 61
Schäuble, Wolfgang 309
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 308
Scheerer, Sebastian 24
Scheuch, Erwin K. 439
Scheuch, Ute 439
Schwardnadse, Eduard 57
Schillebeeckx, Edward 98
Schindowski, Bernd 308
Schlecht, Otto 444
Schloz, Rüdiger 404
Schmidberger, Franz 202
Schmidt, Alfred 237 423
Schmidt, Gregorz 556
Schmidt, Renate 154
Schmitz, Heribert 539
Schmude, Jürgen 381
Schnackenburg, Rudolf 527
Schnädelbach, Herbert 237
Schneider, Eberhard 460
Schneider, Michael 524
Schneider, Reinhold 523
Schnelle, U. 529
Schockenhoff, Eberhard 51 145 282
Schönborn, Christoph, Weihbischof von Wien 392
Schönherr, Annemarie 306 588
Schostakowskij, Wladislaw 456
Schröder, Andreas 531
Schröder, Richard 380 545
Schroer, Silvia 492
Schubart, Walter 431
Schubert, Kurt 52
Schüller, Helmut 63
Schulz, Siegfried 527
Schulz, Winfried 574
Schumacher, Rolf 148
Schumann, Robert 577
Schürmann, Heinz 100 105 529
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth 526
Schutz, Roger 106 522
Schützeichel, Harald 533
Schwebel, Horst 451
Schweizer, E. 527
Schwery, Henri Kardinal, Bischof von Sion (Sitten) 297 340

St

Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 63 546
Steffensky, Fulbert 307
Stein, Edith 575
Steiner, George 291
Steinkamp, Hermann 437
Stenger, Hermann 264ff.
Sterzinsky, Georg Kardinal, Bischof von Berlin 7 10 106 297 437 535 546
Stier, Christoph, Landesbischof von Mecklenburg 545
Stimpfle, Joseph, Bischof von Augsburg 196 203
Stöhr, Martin 309
Stoltenberg, Gerhard 381
Stransky, Tom 490
Strasser, Johano 50
Streich, Bernd 12
Stroba, Jerzy, Erzbischof von Posen 8
Ströker, Elisabeth 286
Strolz, Walter 289 335
Strube, Werner 287
Stuhlmacher, Peter 528

T

Taborda, F. 276
Takeuchi, Yoshinori 490
Takizawa, K. 43
Talbi, Mohamed 263
Tanner, Fritz 431
Tanzmann, Peter 437
Tardiff, Emiliano 125
Taubes, J. 329
Tauran, Jean-Louis, Erzbischof 155 436 449
Terazono, Y. 43
Mutter Teresa 52
Thamm, Berndt Georg 20 24
Theißen, G. 526
Theunissen, M. 29
Thiede, Christian 489
Thoma, Clemens 47 242
Tibi, Bassam 147
Tiso, Jozef 410
Tkatschow, Michas 458
Todea, Alexandru Kardinal, griechisch-katholischer Erzbischof von Alba Julia 297
Tomášek, František, Alt-Erzbischof von Prag 244 344 410 471 475
Tomko, Jozef Kardinal 104 206
Tondra, František, Bischof von Spiš (ČSFR) 344 410
Toth, Dominik, Weihbischof in Tyrnau 489
Touscoz, Jean 243
Tran Quoc Vuong 190
Traoré, Moussa 210
Trawkin, Nikolaj Iljitsch 456
Trinh van Can, Joseph Marie Kardinal, Erzbischof von Hanoi 191
Truchseß von Wetzhausen, Crafft Freiherr 381
Tschernyschow, Jewgenij Aleksandrowitsch 457
Tudtud, Benvenido, Bischof von Marawi (Philippinen) 387
Tumi, Christian Wiyghan Kardinal, Erzbischof von Garoua (Kamerun) 205
Tworuschka, Udo 430
Tymiński, Stanisław 69 554

U

Uhač, Josef 392
Ungo, Guillermo 142

V

Vaivods, Julijans Kardinal, früherer Erzbischof von Riga 292
Valentin, Friederike 146
Vaňák, František, Erzbischof von Olmütz 409
Vaskovics, Laszlo 158
Vaughn, John 344
Veen, Hans-Joachim 195
Vega, Humberto 582
Vekemans, Roger 275 579
Vester, Frederic 562
Virt, Günter 242
Vlk, Miloslav, Erzbischof von Prag 244 344 408 470
Vocke, Harald 423
Vogel, Bernhard 248 444 487
Vogt, Irmgard 18 24
Volp, Rainer 451
Vopenka, Petr 472
Vranitzky, Franz 511

W

Waldenfels, Hans 49
Waldheim, Kurt 47 512
Wałęsa, Lech 69 114 148 300 554
Walf, Knut 424
Wallmann, Walter 504
Walter, Peter 538
Wand, Günter 533
Wang Zhen 434
Wanke, Joachim, Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen 487
Wanzura, W. 263
Warning, R. 329
Waschbüsch, Rita 13 45f. 248 339 447 487
Wassiljew, Dimitrij 114
Waßner, Rainer 358
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 52 67 100
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 63 546 586
Weber, Max 568f.
Wechner, Bruno, früherer Bischof von Feldkirch 513
Weibel, Rolf 364
Weigelt, Klaus 444
Weil, Simone 523
Weinrich, H. 527
Weiß, Konrad 309
Weizsäcker, Ernst Ulrich von 558f.
Welker, Michael 391
Welsch, Wolfgang 391
Werbick, Jürgen 145 267 439
Werner, Herbert 503
Werth, Joseph, Apostolischer Administrator von Novosibirsk 239
Weston, Charles 51
Westphal, Uwe 165
Wetter, Friedrich Kardinal, Bischof von München und Freising 339
Wiedenhofer, Siegfried 491
Wieland, Wolfgang 286
Wilckens, Ulrich, früherer Bischof des Sprengels Lübeck 244 527 529
Wild, Ute 430
Willebrands, Jan Kardinal 47
Wiora, Walter 534
Witt, Franz Xaver 532
Wolferen, Karel van 41
Wolff, Hanna 341
Wolkow, Leonid 455
Woodward, Kenneth L. 573

X, Y

Yagi, S. 43

Z

Zacher, Hans F. 540
Žak, Franz, Altbischof von St. Pölten 392 513
Zamora, Ricardo 142
Zamora, Ruben 142
Zavala, Luis 283
Zerfaß, Rolf 130
Zhao Puchu 433
Ziegler, Martin 156
Zogu, Ahmed 234
Zöller, Paul 131
Zong Huaide 433 435
Zonker, Norbert 239
Zulehner, Paul 39 96 207 267
Zycinski, Jozef, Bischof von Tarnów 489

168.-

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 1 · 45. Jahrgang · Januar 1991

Unsere ganze Gerechtigkeit ist wie ein schmutziges Kleid.

Jes 64, 5

Ein Jahr danach

Der kalte Krieg ist vorbei, die Nachkriegszeit beendet, der Ost-West-Konflikt so gut wie überwunden, die Abrüstung auf gutem Wege. Der kommunistische Anspruch auf Weltherrschaft hat sich erledigt. Deutschland ist auf friedlichem und demokratischem Wege geeint, die ehemals von der Sowjetunion abhängigen Länder sind politisch frei und mühen sich um eine demokratische Neukonzeption ihrer staatlichen Ordnung und um den marktwirtschaftlichen Wiederaufbau ihrer Wirtschaften nach 45 Jahren Zwangs- bzw. Planwirtschaft. Die Sowjetunion, Großmacht immer schon nur militärisch und jetzt nur noch auf dem Papier, kämpft gegen ihren Zerfall. Von Moskau haben die einstigen Satelliten nichts mehr zu befürchten. Europa als ganzes kann sich auf die Suche nach seiner Neuordnung machen.

Der Systembruch ist endgültig

Das alles ist schneller und vor allem selbstverständlicher vor sich gegangen, als es noch zu Jahresbeginn in Ost und West erahnt werden konnte. Als im November auf der KSZE-Gipfelkonferenz in Paris das Abkommen über die konventionellen Streitkräfte in Europa und die KSZE-Charta für ein neues Europa unterzeichnet wurden, war dies trotz des geschichtlichen Ranges des Vorgangs nur noch die notarielle Beglaubigung einer Entwicklung in der nördlichen Hemisphäre, das sich aus den Wirkungen der vorausgegangenen 13 bis 15 Monate so gut wie von selbst eingestellt hatte.

Insoweit hat 1990 die Erwartungen von 1989 nicht nur erfüllt, sondern übertroffen. Als unbegründet erscheinen im nachhinein Ängste und Sorgen, alles könnte noch schief gehen, wie sie noch zu Beginn des Jahres geäußert wurden. Keine Macht – keine militärische und keine Parteimacht – stellte sich der einmal ins Rollen gekommenen Bewegung der Selbstbefreiung der Völker mehr entgegen. Was sich da vollzog, war so stark, daß es bald von selbst unumkehrbar wurde.

Eher als die Sorge wegen möglicher Inversionen drängt sich aus der Distanz von einem Jahr die Frage auf, was denn das von Ostdeutschland über Prag bis Sofia und Bukarest für eine Revolution war. Vieles kam zusammen – die Friedenskundgebungen rund um die Kirchen, der Druck der Botschaftsflüchtlinge in Budapest und Prag, die Massen auf den Straßen und Plätzen, die die Funktionäre in den Politbüros das Fürchten lehrten. Am Ende erledigte ein sich trotz Militärmacht mühsam auf ideologischen Krücken dahinschleppendes Zwangssystem sich zwar nicht von selbst, aber so morsch war es geworden, durch und durch, daß es beim ersten Zäune niederreißenden Sturmwind zusammenbrach.

Der *KSZE-Prozeß* hat seit der Verabschiedung der Akte von Helsinki vor 15 Jahren gewiß nicht wenig zum Umbruch im östlichen Europa beigetragen, wohl gerade weil die damalige Sowjetführung mit ihren Verbündeten die gegenteilige Zielsetzung damit verbunden hatte: die Absicherung der Nachkriegsmachtverhältnisse, Besitzstandswahrung also mit verbalen Zugeständnissen von Freiheitsrechten, von denen die Führung meinte, sie würde sie nichts kosten. Gerade „Korb 3", der sog. „humanitäre" Teil der Helsinki-Akte, entwickelte eine Eigendynamik und wurde zum Schutzschild von Opponenten und Dissidenten. Letztlich aber war es die schlichte Einsicht der sowjetischen Führung unter Gorbatschow, daß das Imperium so nicht mehr zu halten war, ohne die eigenen Völker rettungslos in den Ruin zu treiben, und wohl auch die Erkenntnis, daß es angesichts der im Vergleich zum Westen geradezu erschütternden wirtschaftlichen und politischen Rückständigkeit – Marx hin, Lenin her – auf falschen oder jedenfalls untauglichen Voraussetzungen beruhte. Es war im wohlerkannten eigenen Interesse, die anderen, die eigenen Verbündeten, nicht nur gewähren zu lassen, sondern die Umgestaltung des Systems, wenn nicht den Systembruch selbst zu begünstigen. Sonst wäre wohl keine der „sanften" Revolutionen so friedlich und so rasch, wenn überhaupt, ans Ziel gekommen.

Der Weg aus dem Elend wird lange dauern

Aber was wird jetzt aus Europa? Vor allem aus seinem östlichen Teil? Wie stellt der Kontinent sich jetzt dar nicht in den Papieren fülliger guter Vorsätze, sondern in seinen Regionen, Völkern und Staaten, in seinen Volkswirt-

schaften, in seinen Kulturen, in seinen Menschen? Was ist zu befürchten? Was darf realistischerweise erhofft werden?
In bezug auf beide – Befürchtungen und Hoffnungen – offenbarte die Zeit seither wenig Überraschendes, aber viel Lehrreiches.
Wenig Überraschendes, weil niemand von denen, die sich über Art und Reichweite der Umbrüche Rechenschaft gaben, sich Illusionen über die damit gegebenen Herausforderungen machen konnte. Viel Lehrreiches, weil die Probleme sich bereits höher türmen als die Euphorie des Wandels je reichen konnte. Völker im Um- und Aufbruch ja, aber es ist ein Aufbruch im Elend, und der Weg aus dem Elend wird lange dauern. Daß an seinem Ende europäische Stabilität steht, ist alles eher als gesichert. Daß vom nachkommunistischen östlichen Europa destabilisierende Wirkungen auch auf den Westen ausgehen, ist mindestens so wahrscheinlich, wie daß es durch massiven Einsatz von Kapital, Know-how und Menschen aus dem Westen gelingt, den Weg aus der Krise der einst vom kommunistischen System beherrschten Gesellschaften zu finden.

Es geht ja nicht um den schier unmöglichen doppelten Übergang von einem totalitären zu einem demokratischen System und von der staatlichen Plan- und Zwangswirtschaft zu einer sozial abgefederten Marktwirtschaft. Es herrscht zunächst das pure menschliche Elend, verursacht nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie durch den Ausfall natürlicher Ressourcen, sondern durch den Mangel an technischen Mitteln und organisatorischem Einsatz. Wenn es schon in den neuen deutschen Bundesländern so schwer ist, z. B. Verkehrswege und Telefonnetz kurzfristig so zu verbessern und auszubauen, daß einheimische und westliche Investoren unternehmerischen Fuß fassen können, dann braucht es nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, wie schwer es in den anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks fällt, angesichts anerzogener Passivität der Bevölkerung, eingespieltem administrativem Trott und passivem oder auch aktivem Widerstand der alten Kader überhaupt etwas zu bewegen.
Die *sowjetische Bevölkerung* ist diesbezüglich in einer besonders mißlichen Lage. Sie wurde ja einst aus einem Feudalsystem direkt und sozusagen ohne Vorwarnung in den Kommunismus gestürzt. Und dieser dauerte immerhin über siebzig Jahre, ein volles Menschenalter also. Wie konnte da ohne jede demokratische Tradition je Initiative wachsen, wie sie für das und sei es auch nur ansatzhafte Funktionieren einer Marktwirtschaft und eines repräsentativen Parlamentarismus Voraussetzung ist?

Andere ehemals kommunistische Staaten Mittel- und Osteuropas sind da schon besser dran. Dennoch haben es auch sie, je weiter von Mitteleuropa entfernt um so mehr, mit einer katastrophalen Ausgangslage zu tun: buchstäblich verrottete Maschinenparks, vielfältig hinfällige Infrastrukturen, keine konvertible Währung, eine Warenproduktion, die sich zum größten Teil über den freien Markt kaum absetzen läßt, zwangsgelenkte Handelsströme, eine zerstörte Landwirtschaft, eine erschreckende Kombination von Versorgungs- und Umweltkrise, von der nicht abzusehen ist, wie sie selbst innerhalb von Jahren ökologisch wie ökonomisch geheilt werden kann.
Wie sehr die Volkswirtschaften Mittel- und Osteuropas in diesen Jahrzehnten durch planwirtschaftliche Abkoppelung von der westlichen Entwicklung zurückgeworfen wurden, zeigt sich in krasser Form selbst an einem Land wie der *Tschechoslowakei* mit einer großen industriellen Tradition, wo zumindest die Grundversorgung nie unter einen Mindeststandard gesunken ist. 1948 übertraf das Bruttosozialprodukt der ČSSR das Österreichs um die Hälfte, 1985 war es bereits umgekehrt. Und das bei einer beispiellosen industriebedingten Umweltzerstörung. Länder wie Rumänien und Bulgarien und selbst Polen stehen indessen noch wesentlich schlechter da. Wie aber sind gerade einer an Kommandowirtschaft und trotz Versorgungskrise an Versorgungsdenken gewohnten Bevölkerung die Strapazen und Entbehrungen eines Systemwechsels begreifbar zu machen, wenn ein Wandel zum Guten zwar versprochen ist, aber Anzeichen einer Besserung der Lage auf absehbare Zeit nicht erkennbar sind?

Können die Stützen des Systems seine Überwindung bewerkstelligen?

So steht Gesamteuropa und nicht nur sein jetzt von kommunistischer Herrschaft befreiter östlicher Teil durch das östliche Erbe vor einer beispiellosen Herausforderung. Ihr kann nicht durch Care-Pakete, so notwendig sie sind, begegnet werden. Dauerhaft wirksam wird Hilfe nur, wenn der westliche Teil seinen östlichen Nachbarn mit Kapital, Technologie und vor allem mit Personal unter die Arme greift. Eine „neue Wand" – auf der KSZE-Konferenz in Paris beschworen als Gefahr vor allem von *Tadeusz Mazowiecki* –, die den Kontinent wirtschaftlich dauerhaft in A- und B-Länder teilen würde, könnte Europa als ganzes nur um den Preis des eigenen Niedergangs verkraften. Sie würde überdies nicht lange halten: Die prognostizierte Völkerwanderung von Ost nach West würde bei einer Verstetigung des Versorgungs- und Wohlstandsgefälles an ihr bestimmt nicht haltmachen. Wie aber vor allem personell helfen, soweit solche Hilfe nicht überhaupt ausgeschlagen wird? Wo sind die westlichen Betriebswirte, Verwaltungsfachleute und Techniker, die sich für einen Aufbaudienst in östlichen Ländern zur Verfügung stellen, wenn es schon in Deutschland schwierig ist, die für die neuen Bundesländer benötigten personellen Hilfen aufzubringen?

Nicht geringer als die wirtschaftlichen sind für eine gemeinsame europäische Zukunft die *politischen Hemmnisse.* Wenn uns im abgelaufenen Jahr eine Erfahrung zuteil wurde, dann die: Es ist relativ leicht, eine von der Geschichte selbst widerlegte politische Ordnung zu stürzen, aber es ist unendlich schwerer, auf deren Hinterlassenschaft und gegen sie eine lebenswerte neue Ordnung aufzubauen. Denn zunächst einmal: das Erbe ist mit dem Schwinden der alten Mächte nicht einfach weg und erle-

digt. Seine Aufarbeitung bindet viele Kräfte psychologisch, administrativ und politisch. Die einstigen Machtapparate von Partei, öffentlicher Verwaltung, Wirtschaftsplanung und Staatssicherheit sind zerschlagen oder verlieren an gouvernementaler Wirkung. Aber deshalb haben sie noch nicht aufgehört, Staat und Gesellschaft und auch die wirtschaftlichen Verhältnisse zu bestimmen oder wenigstens zu beeinflussen. Und sie beherrschen in der Sowjetunion, wo die „Wende" bisher durch keinen Systembruch, sondern durch gestufte Umgestaltung mit nur zum Teil gewollter Eigendynamik herbeigeführt wurde, auch noch weitgehend den Staatsapparat – trotz sukzessiver Entmachtung der Partei.

So erfreulich die in Mitteleuropa friedlichen Revolutionen und der bisher gewaltlose Reform-Prozeß in der Sowjetunion verlaufen sind, in der Phase des Wiederaufbaus werden auch *die Grenzen friedlicher Revolutionen* und noch mehr die einer Strategie des Systemwandels durch Umgestaltung sichtbar. Die Perestroika-Politik setzt zwar nicht mehr auf die alte Ideologie. Sie muß aber die Umgestaltung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft weitestgehend mit den Kräften ins Werk setzen, die unter den ideologischen Prämissen von früher dem alten System gedient haben. Wie aber sollen die Stützen des Systems dessen Aufhebung betreiben? Mit bloßer Liberalisierung des Meinungsklimas und der Herstellung einer pluralen Öffentlichkeit ist ein solcher Motivationswechsel nicht zu schaffen.

Gorbatschow, nach Willen und Haltung Bewahrer und Reformer oder – wie es jemand ausdrückte – Papst und Luther zugleich, bleibt so zwischen Glasnost und Perestroika stecken. Wer wollte sich wundern, wenn die *sowjetische* Entwicklung nicht die in den ehemals sowjetabhängigen Ländern in einen vom Militär bestimmten autoritären Staat münden sollte? Aber nicht nur, wo die „Revolution" eine Sache der Regierenden selbst war, auch wo sie von unten kam, war der Bruch radikal nun als Akt der Selbstbefreiung der Bevölkerung. Die „Kader" auf der mittleren und unteren Ebene sind geblieben. Für sie gibt es von heute auf morgen, auch für absehbare Zeit keinen ausreichenden fachlichen Ersatz. So mischen sich altes Personal und fortwirkende Mentalitäten und erschweren beides: die politische Umgestaltung und den wirtschaftlichen Wiederaufbau.

Wie ein neues Europa weiterbauen?

Und nicht zu übersehen: Hinter dem Erbe aus kommunistischer Zeit tritt ein viel älteres, nicht minder problematisches europäisches Erbe hervor: *Die Vielzahl der Völker mit ihren nationalen Gegensätzen,* ihren durch die „pax sovietica" künstlich niedergehaltenen und jetzt um so ungehemmter durchbrechenden Ansprüchen auf nationale Unabhängigkeit. Es wäre ungerecht, all die alt-neuen Bewegungen nationaler Verselbständigung pauschal als „neuen" Nationalismus zu diffamieren. Aber die Sowjetunion zerfällt. Wird es, von den von der Union wegstrebenden baltischen Ländern einmal abgesehen, gelingen, eine Balance zwischen der Zentralgewalt in Moskau und den nationalen Eigenständigkeiten zu entwickeln, die einen Kampf aller gegen alle und damit das politische und wirtschaftliche Chaos verhindert? Kommt angesichts der sowjetischen Vergangenheit selbst die Idee eines sowjetischen Commonwealth, als einer Konföderation souveräner Staaten, zu spät? Der Vielvölkerstaat *Jugoslawien* droht an den alten Nationalismen zu zerbrechen. Eine „Balkanisierung" des europäischen Südostens kann die Folge sein. Kann es – noch – gelingen, tragfähige und dauerhafte regionale Ausgleichsordnungen zu schaffen, die das vorhandene Staatsgefüge nicht einfach zerstören, den einzelnen Nationalitäten und volklichen Minderheiten aber genügend Entfaltungsspielraum lassen? Und wer sagt, daß nationalstaatliches Denken, auch in seinen nationalistischen Überspitzungen, in der Mitte und im Westen Europas bereits endgültig vergangen ist? Nicht nur Minderheitenprobleme bleiben auch im Westen noch weitgehend ungelöst – siehe Nordirland, siehe das Baskenland. Immer wieder kann man feststellen: Briten, Italiener, Franzosen, Deutsche argumentieren „europäisch" und denken doch national, in den Kategorien eines „französischen" oder „deutschen" Europa. Der „neue" Nationalismus wird, dies ist nicht die geringste Erfahrung dieses Jahres, wieder zu einer europäischen Herausforderung ersten Ranges, gerade weil er so alt ist.

Und wird zur größten Herausforderung Europas nicht seine eigene *gesamteuropäische Zukunft?* Europa konnte bisher seine Gestalt nicht wählen, dies verhinderte seine Spaltung in Ost und West. Das EG-Europa blieb Ersatzgebilde. Wirtschaftlich ungemein erfolgreich, wird es für immer mehr Staaten attraktiv, jetzt auch für die osteuropäischen Länder, aber geographisch und geopolitisch ist es ein Rumpf geblieben, ein unansehnlicher dazu. Unfreiwillig, aber deswegen nicht minder wirklich gehört auch das EG-Europa zum Erbe (auch zur Erblast?) der Ost-West-Spaltung.

Kann nach den Ereignissen der letzten 15 Monate die EG noch Vorform eines künftigen Gesamteuropas sein? Wieweit ist ein künftiges Gesamteuropa an die heutige EG gebunden? Kann sich dieses selbst noch verwandeln und in einem Gesamteuropa aufgehen? Auch diese Frage stellt sich ein Jahr nach dem Umbruch im Osten neu.
Gegenwärtig gibt es z. B. innerhalb der deutschen Bundesregierung zwei Philosophien: möglichst rascher Ausbau der EG über den gemeinsamen Markt und über eine Währungsunion zu einer politischen Union, also *Vertiefung der EG-Binnenbeziehungen* unter weiterem Souveränitätsverzicht der Mitgliedstaaten lautet die eine; *Erweiterung der EG* mit dem Ziel einer möglichst baldigen Assoziierung, die in absehbarer Zeit in eine Vollmitgliedschaft osteuropäischer Saaten münden soll, die andere. Darüber wölbt sich die Vorstellung von einem Europa der konzentrischen Kreise mit der heutigen EG als Kerneuropa und verschiedenen Geschwindigkeiten bei der Einigung.

Hinter all diesen Modellen verbergen sich *beträchtliche Verlegenheiten.* Das Prinzip Vertiefung statt Erweiterung gibt sicher insofern Sinn, als Gesamteuropa angesichts der neuen Ungewißheiten im Osten und Südosten eines stabilen Eckpfeilers bedarf. Zudem ist nur durch ein politisch gemeinschaftlich handlungsfähiges Europa die europäische Einbindung Deutschlands gesichert. Doch ist EG-Europa von seiner Erfolgsgeschichte her als Modell auch weiter tauglich, so ist es doch als gesamteuropäische Zielvorstellung überholt. Als solche liefe sie auf eine *dauerhafte politische Teilung* Europas hinaus.

Das Prinzip Erweiterung berücksichtigt die veränderte europäische Landschaft, bedenkt stärker den gesamteuropäischen Rahmen. Aber eine baldige Erweiterung der EG auf die ost- und südosteuropäischen Länder (unter Einschluß der EFTA-Gruppe) hieße, die EG auf dem Stande ihrer heutigen Entwicklung einfrieren, wenn sie denn dann noch funktionsfähig bliebe. Eine Weiterentwicklung Europas nach dem EG-Modell ist wohl nur in dem Maße möglich, in dem es gelingt, das Wirtschaftsgefälle zwischen Ost und West abzubauen. Das Europa der konzentrischen Kreise mit der EG als Kern orientiert sich an den gewachsenen politischen Strukturen, wird aber kaum der komplizierten Physiognomie Gesamteuropas gerecht, gerade wenn als Endziel daraus so etwas wie die Vereinigten Staaten von Europa werden soll. Zudem bleibt die Sowjetunion nach all diesen Modellen mit den nordamerikanischen Staaten zwar in den KSZE-Prozeß eingebunden, aber Rußland bliebe außerhalb eines sich politisch zusammenschließenden Europas.

Ein Gesamteuropa ist aber nur *unter Einschluß Rußlands* möglich – nicht nur aus geographischen, sondern aus politischen Gründen. Kann deshalb Gesamteuropa einmal mehr sein als eine Sicherheits- und Wirtschaftsgemeinschaft (aus Freihandelszone und Zollunion)? Sollen Menschen und Strukturen nicht überfordert werden, sind politische Unionen wohl nur als regionale Zusammenschlüsse innerhalb einer gesamteuropäischen Wirtschaftsgemeinschaft möglich. Der italienische Außenminister *Giovanni De Michelis* wies am Rande der KSZE-Konferenz auf solche Möglichkeiten hin. So wichtig gegenwärtig eine funktions- und leistungsfähige *EG* ist, die Erfahrungen dieses Jahres sind Anlaß, über sie hinauszudenken. In einer gesamteuropäischen Wirtschaftsgemeinschaft ist Platz für regionale Unionen und Konföderationen. Und beides ist möglich: daß sich solche Konföderationen innerhalb einer europäischen Wirtschaftsgemeinschaft bilden und daß sich regionale Konföderationen – auch über Überlappungen – einer solchen Wirtschaftsgemeinschaft anschließen.

Über sich selbst hinaus

Aber damit sind die europäischen Herausforderungen dieses Jahres nicht erschöpft. *Der Wandel in Europa hat ausgestrahlt auf andere Kontinente.* Seine Wirkungen wurden als Ringen um innere Liberalisierung und Demokratisierung spürbar in asiatischen und afrikanischen Ländern. Selbst der nun fortschreitende Abbau der Apartheidpolitik in Südafrika wäre ohne den Wandel in Europa kaum so resolut in Gang gekommen.

Das verändert das *Verhältnis Europas zur südlichen Halbkugel.* Die Eindrücke sind vermischt. Einmal signalisiert das Ende des Ostblocks auch das Ende sozialistisch-sowjetischer Expansionen in der Dritten Welt. Zum anderen gibt es eben diese Wirkungen der osteuropäischen Revolutionen auf den Freiheitswillen asiatischer und afrikanischer Völker, auch soweit sie nicht „sozialistisch" beherrscht sind oder waren. Und es gibt eine größere Aufgeschlossenheit für das westliche Wirtschaftsmodell, was keineswegs mit einer Option für einen kruden Kapitalismus gleichzusetzen ist. Das erleichtert (vgl. unser Interview mit Hans Peter Merz in: HK, November 1990, 519 ff.) die Entwicklungszusammenarbeit in vielerlei Beziehung.
Zugleich aber wächst die Sorge, Europa könne sich angesichts der mit dem Wandel im Osten gewachsenen wirtschaftlichen Herausforderungen im eigenen Hause zu sehr auf sich selbst zurückziehen, in ein *neues Festungsdenken* verfallen. Die Brüsseler GATT-Verhandlungen von Anfang Dezember zeigen, wie schwer auch nur kleine Schritte z. B. aus dem europäischen Agrarprotektionismus sind. Westlicher, europäischer Protektionismus könnte sich noch verschärfen. Wie immer Europa künftig zusammenwächst, ein Sichabschließen gegenüber der südlichen Hemisphäre darf es nicht geben. Europa würde sein Ethos – politisch auch in der Pariser „Charta" als Wertgemeinschaft vage umschrieben – nach den Raubzügen der Kolonisation ein zweites Mal verraten und damit sich selbst und die großen Zukunftsprobleme, die keine europäischen Probleme sind – die Erhaltung des Friedens nicht nur weltweit, sondern auch regional, die Sicherung der Lebensgrundlagen und das, was die Pariser „Charta" für die nördliche Halbkugel anstrebt, dieselben Grundrechte für alle – ließen sich dann noch weniger mildern oder gar lösen.

Helmut Kohl hat mehrfach öffentlich versichert, das letzte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts werde ein europäisches Jahrzehnt sein. Dafür spricht einiges, darunter auch die wachsenden Schwierigkeiten, die Amerika beim Wahrnehmen seiner Weltrolle hat. Und vor allem ist die Hoffnung berechtigt, daß dieses Jahrhundert nach zwei von seiner Mitte ausgegangenen Weltkriegen und den schrecklichsten Barbareien, die Menschen sich ausdenken konnten, trotz neu drohender innerer und äußerer Konflikte friedlich enden kann. Um so mehr würden die europäischen Länder gegen ihr eigenes Interesse handeln, bauten sie das Haus Europa nur, um sich dort im eigenen Wohlstand einzuschließen. Begegnen sie doch heute *überall* den befreienden und den zerstörerischen Wirkungen der eigenen Zivilisation. Insofern ist die solidarische Offenheit für alle die noch viel größere Herausforderung seiner Völker und Staaten und deren Politik als das Ringen um den *rechten* Bau des eigenen Hauses. *David Seeber*

Normalität

Was am Ergebnis der ersten gesamtdeutschen Wahl auffällt

Am Ergebnis der ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl vom 2. Dezember ist dreierlei bemerkenswert. Das erste ist die hohe *Normalität und Kontinuität* im gesamtdeutschen Wahlgebiet im Verhältnis zu dem, was sich an Parteienlandschaft in der alten Bundesrepublik herausgebildet hat.

Es gibt einen kräftigen Gewinner neben einem klaren Sieger, einem noch eindeutigeren Verlierer und einem zumindest vorläufig *Gescheiterten.* Dabei sieht die Union als *Gewinner* resp. die CDU, betrachtet man das Ergebnis etwas genauer, robuster aus, als es die pauschalen 43,8 Prozent für die Union erscheinen lassen. Die Kanzlerpartei ist nicht nur mit 36,7 Prozent stärkste gesamtdeutsche Partei geworden. Sie gewann im Westvergleich im Verhältnis zu 1987 0,5 Prozent und im (fiktiven) Vergleich altes Bundesgebiet – jetziges Gesamtdeutschland 2,2 Prozent gegenüber 1987 dazu. Die Verluste der Gesamtunion betreffen einseitig die CSU, die im Westvergleich, bezogen auf das Bundesergebnis, 1,1 Prozent und im Vergleich westliche Bundesländer – gesamtdeutsches Wahlgebiet gegenüber 1987 2,7 Prozent verloren hat. Aber entscheidender ist, daß sich die CDU gegenüber 1987 *strukturell* verbessert hat: Sie fand nicht nur in den neuen, sondern auch in den alten Bundesländern in der Arbeiterschaft wieder mehr Rückhalt, sie ist in den Städten stärker geworden, sie hat sich bei Jung- und Neuwählern verbessert, und ihre Wähleranteile verteilen sich relativ gleichmäßig stark über das gesamte Wahlgebiet.

Der *Sieger,* die FDP, hat zwar ein sehr gutes Ergebnis erreicht, der Sieg ist aber mit 1,9 Prozent Zuwachs gegenüber den Wahlen im Bundesgebiet von 1987 und im Verhältnis zur CDU nicht so großartig, wie er in den ersten Kommentaren erschien. Und der *Verlierer* bleibt politisch vermutlich kräftiger, als er auf dem Papier aussieht. Die SPD war zwar nach dem 2. Dezember führungslos und in großer personeller Verlegenheit. Sie hatte sich einem Kanzlerkandidaten anvertraut, der nicht nur in den östlichen Bundesländern nicht in die Landschaft, sondern auch im Westen nur scheinbar in die Zeit paßte, und sie ließ sich von ihm zu allem Überfluß als Partei demütigen. Aber auch eine Ein-Drittel-Partei kann ihre Mehrheitsfähigkeit zurückgewinnen, solange sie in den Ländern und in den Kommunen stark ist. Vor allem letzteres trifft auf die deutsche Sozialdemokratie trotz des Debakels von Berlin nach wie vor zu.

Bestätigt bzw. durch das Scheitern der Grünen West wiederhergestellt wurde aber trotz beachtlicher Kräfteverschiebungen *das alte bundesrepublikanische Drei-Parteien-System.* Die 17 PDS-Leute und das Häuflein der acht Abgeordneten der Grünen Ost/Bündnis 90 sind im künftigen Bundestag nur – vom Bundesverfassungsgericht erzwungene – Farbtupfer am Rande. Auch in den Kräfteverhältnissen innerhalb des Drei-Parteien-Systems drückt sich Normalität und Kontinuität aus: Die Union behauptet sich auch gesamtdeutsch als strukturelle Mehrheitskonstellation, die SPD bleibt strukturell Minderheitspartei, was sie in der Bundesrepublik mit Ausnahme der kurzen Kanzlerschaft von *Willy Brandt* immer gewesen ist, und die FDP bestätigt und verstärkt ihre Rolle als Mehrheitsbeschaffungspartei.

Das *zweite:* Die noch bis in den letzten Winter hinein befürchtete Erosion der großen Volksparteien – in gewissen Leitartikeln wurde damals schon deren Ende diagnostiziert – findet offensichtlich nicht statt. Es hat sich nicht nur im Gebiet der ehemaligen DDR über die Volkskammer-, über die Kommunal- und über die Landtagswahlen hinweg eine *erstaunlich rasche Angleichung an die politischen Kräfteverhältnisse der Bundesrepublik* vollzogen. Insgesamt, die eine stärker, die andere schwächer, haben sich die Volksparteien auch auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik als noch intakt erwiesen. Die Kräfteverschiebungen zwischen ihnen ändern daran nichts.

Freilich darf man die *Ausnahmesituation der ersten gesamtdeutschen Wahl* nicht übersehen. Sie wurde ganz vom Wandel im Osten und von der deutschen Einheit bestimmt. Damit gewannen klassische nationale und außenpolitische Themen die Oberhand, das begünstigte die klassischen Parteien, vor allem die regierenden. Unter der neuen Glanzdecke kann allerhand weiterbröckeln. Ob die Volksparteien auf längere Sicht so gesund bleiben, wie sie erscheinen, ist deshalb durchaus fraglich. Sie leiden sämtlich an Personalarmut, befinden sich in einem schwierigen Transformations- und Ablösungsprozeß von traditioneller Klientel und weltanschaulich-ideologischen Bindungen. Und Protestpotentiale, an denen es in Gesellschaften starken Wandels nie fehlt, vermögen sich in einer verflüssigten Wählerschaft, in der der Wechselwähler zur bestimmenden Komponente wird, auch neue politische Anbieter zu schaffen. Die *Republikaner* sind nur ein Beispiel dafür.

Die noch bis vor einem Jahr verbreitete Meinung freilich, die Grünen würden sich nicht nur als Gegengewicht zu den „etablierten" Volksparteien behaupten, sondern aus ihnen könnten neue lebensstilgeprägte politische Konstellationen hervorgehen, die die traditionellen Volksparteien langfristig ablösen, ist einstweilen widerlegt. Das parlamentarische Scheitern der West-Grünen bedeutet zwar nicht das Ende der Grünen, aber eine Gruppierung, die aus dem Bundestag fliegt und sukzessive an allen Koalitionsexperimenten in den Ländern und Städten scheitert, kann keine große Zukunft haben.

Das *dritte* sind ein paar aufschlußreiche Sonderheiten, die aber je für sich kennzeichnend für die Gesamtsituation sind. Eine davon ist die *Wahlbeteiligung.* Mit knapp unter 78 Prozent war es die niedrigste im Nachkriegsdeutschland, und sie war in den östlichen Bundesländern noch geringer als in den westlichen. Es gibt eine Menge

Erklärungen dafür: die ungünstige Jahreszeit; die Wahlmüdigkeit nach drei vorausgegangenen Wahlen im Osten; der durch die Demoskopen, die sich diesmal besonders penetrant aufführten, bereits vorweggenommene Wahlausgang. Aber wenn jeder vierte Berechtigte nicht wählt, läßt dies wenn schon nicht auf Politik-, so doch auf eine Parteienverdrossenheit schließen.

Eine andere betrifft *Berlin.* Das dortige Landtags- wie das Bundestagswahlergebnis waren die größte Überraschung. Es zeigt, wie rasch vor allem großstädtische Wähler zum Wechseln bereit und Mehrheitsverhältnisse umzukehren in der Lage sind, wenn sie enttäuscht werden oder erkennen, daß sie gegen ihre eigenen Interessen gewählt haben.

Zwei weitere beziehen sich auf die *östlichen Bundesländer.* Die *PDS* verliert dort zwar kontinuierlich an Anhang, kann sich vermutlich im Westen nicht verwurzeln, vermag sich aber auf dem Gebiet der ehemaligen DDR trotz zugeschriebener und erwiesener Skandale weiter gut über Wasser halten. Es gibt offenbar eine treue alte Klientel und neue Anhänger, die antibundesrepublikanisch wählen. Durch auffallend unsouveränen Umgang mit ihr haben die anderen Parteien allerdings dazu beigetragen, daß die PDS durch Stimmen nochmals leidlich kompensieren konnte, was an Ruf verlorenging oder nie zu gewinnen war. Die FDP hat in den neuen Bundesländern *überdimensional* gewonnen – nicht nur in Genschers Halle, sondern insgesamt. Dies ist insofern erstaunlich, als in der sozialen Schichtung der neuen Bundesländer die traditionelle FDP-Klientel noch weitgehend fehlt. Die Liberalen haben mit Genscher, Zweitstimmenkampagne, § 218 und Niedrigsteuer allerdings einen ebenso geschickten wie blendenden Wahlkampf geführt.

Eine letzte Besonderheit fiel in *Bayern* auf. Dort haben sich als letzter Bastion die Republikaner, wenn auch erfolglos, behauptet. Und die *CSU* sieht wie schon bei den Kommunalwahlen nicht gut aus in den Städten, besonders nicht in München. Ihren Schützling im Osten, die DSU, hat sie endgültig verloren. Wenn sie sich jetzt auf ihr bayerisches Wesen konzentriert, wird sie trotz des durch das größere Wahlgebiet verkleinerten Gewichts auch ihre Bundesfunktion gut behaupten. *se*

Wechsel

Erzbischof Sodano folgt Kardinal Casaroli

Die meisten Kommentare zu dem am 1. Dezember vollzogenen Wechsel an der Spitze des vatikanischen Staatssekretariats hoben das Moment der *Kontinuität* in der Ernennung von Erzbischof *Angelo Sodano* zum Nachfolger von Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* hervor. Tatsächlich ist diese Kontinuität zumindest in zweierlei Hinsicht nicht zu übersehen. Johannes Paul II. berief wieder einen Italiener zum Leiter der zentralen Kurienbehörde, was von Vatikansprecher *Navarro Valls* als „Anerkennung für die italienische Kirche und Nation" interpretiert wurde, auf deren Boden der Stuhl Petri durch göttliche Fügung angesiedelt sei. Die beiden anderen Kandidaten auf der Dreierliste, aus der der Papst den aus dem piemontesischen Asti stammenden Sodano auswählte, waren angeblich der spanische Kurienkardinal *Martínez Somalo* und der französische Kurienkardinal *Roger Etchegaray.*

Der neue Staatssekretär kommt aus dem Kurienorgan, dem er jetzt vorsteht. Der 63jährige Erzbischof Sodano war seit 1988 Sekretär der zweiten Sektion des Staatssekretariats, die für die Beziehungen zu den Staaten zuständig ist (bis zur Kurienreform Johannes Pauls II.: „Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche"). Im Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten war er schon 1968 bis 1977 tätig, bevor er zehn Jahre lang als Nuntius in Chile wirkte. Bekannt wurde Sodano vor allem durch seine maßgebliche Mitwirkung an der päpstlichen Vermittlung im Beagle-Konflikt zwischen Argentinien und Chile, der Ende 1984 durch Unterzeichnung eines Abkommens friedlich beigelegt wurde. In seiner zweieinhalbjährigen Amtszeit als vatikanischer „Außenminister" war er u. a. mit den diffizilen Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat nach der Wiederzulassung ukrainisch-katholischer Gemeinden befaßt.

Damit war er auch in dem Bereich tätig, in dem sich Kardinal Casaroli über Jahrzehnte hinweg profiliert hatte, der vatikanischen Ostpolitik. Noch von Johannes XXIII. erhielt Casaroli den Auftrag, Kontakte zwischen dem Heiligen Stuhl und den Regierungen der kommunistischen Länder in Mittel- und Osteuropa herzustellen. Er unterzeichnete 1965 in Budapest das Teilabkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und der ungarischen Regierung, verhandelte in Warschau ebenso wie in Prag und Belgrad. Von Johannes Paul II. 1979 zum Kardinalstaatssekretär ernannt, setzte er seine Bemühungen um Erleichterungen für die katholische Kirche im Ostblock und Sicherung der kirchlichen Hierarchie in den einzelnen Ländern fort. Beim Millennium der russisch-orthodoxen Kirche traf er im Juni 1988 mit *Michail Gorbatschow* zusammen und vereinbarte mit dem sowjetischen Parteichef die Aufnahme regelmäßiger Kontakte zwischen der Sowjetunion und dem Heiligen Stuhl (vgl. HK, Juli 1988, 310).

Kurz vor Ende seiner Amtszeit konnte Kardinalstaatssekretär Casaroli jetzt durch seine Unterschrift unter die Pariser KSZE-Charta vom 21. November (vgl. ds. Heft, S. 31) das Ende des politisch-ideologischen Ost-West-Gegensatzes in Europa symbolisch mit besiegeln. Damit ist auch die Zeit der vatikanischen Ostpolitik in ihrer bisherigen Form vorbei: Im Zug der Demokratisierung wurden Kirchen- und Religionsfreiheit im früheren Ostblock wiederhergestellt, konnten Bischöfe ohne staatliche Einsprüche ernannt werden, wurden normale diplomatische Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den einzelnen Staaten aufgenommen. Jetzt muß das römische Augenmerk der inneren

Konsolidierung der Ortskirchen in den bisher kommunistischen Ländern bzw. ihrer Standortbestimmung unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen gelten.

Im Ernennungsschreiben an Erzbischof Sodano (vgl. Osservatore Romano, 2. 12. 90) sprach Johannes Paul II. von dessen „erprobter Klugheit in der Beurteilung der menschlichen Angelegenheiten" und „lebhafter Sensibilität für die pastorale Ausrichtung für das Handeln der Kirche in der Welt" sowie von der breitgestreuten Erfahrung aus langen Jahren im Dienst des Apostolischen Stuhls, die den neuen Staatssekretär für sein Amt geeignet machten. Sodano bringt vor allem Erfahrungen aus Lateinamerika mit (er war nicht nur Nuntius in Chile, sondern früher auch an anderen päpstlichen Vertretungen in Lateinamerika tätig), ist aber auch mit mitteleuropäischen Problemen gut vertraut. Während seiner Tätigkeit im Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche war er jahrelang speziell mit dem *deutschsprachigen Bereich* befaßt. In einem Kommentar des „Corriere della Sera" (2. 12. 90) war von der „Westpolitik" die Rede, der sich der Heilige Stuhl jetzt wieder verstärkt zuwenden werde, und die Ernennung Sodanos zum Staatssekretär wurde als Signal für diese Wende gedeutet. Tatsächlich gibt es im Verhältnis der Kirche zu den westlichen Gesellschaften eine Menge blinder Flecken, die nicht weniger Aufmerksamkeit verlangen würden als die frühere „Ostpolitik". *ru*

Stagnation

Ein wenig ergiebiges deutsch-polnisches Bischofstreffen

Einen Durchbruch oder Neuanfang in den katholischen deutsch-polnischen Beziehungen brachte die zweitägige Begegnung vom 20. bis 22. November zwischen 10 deutschen und 15 polnischen Bischöfen in Gnesen nicht. 25 Jahre nach dem – aus heutiger Sicht – prophetischen Briefwechsel zwischen deutschen und polnischen Bischöfen am Rande des Zweiten Vatikanischen Konzils blieb jede große Geste, jede überzeugende Fortschreibung der Versöhnungsbotschaft aus. Das Treffen verlief in einer eher kühlen Atmosphäre, es hatte kaum publizistische Ausstrahlung in die polnische und deutsche Öffentlichkeit hinein, es schien inhaltlich und organisatorisch unzureichend vorbereitet. Offenbar war das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz nicht in der Lage, rechtzeitig mit der polnischen Seite ein konsensfähiges Gesamtprogramm zu erarbeiten.

Bereits auf dem Hinflug von Frankfurt nach Warschau konnte man von Bischöfen die fast resignierende Einschätzung hören, die *Politiker* hätten die Aussöhnung zwischen Deutschen und Polen schneller, praktischer und mutiger vorangetrieben als die *Kirchen.* Man sprach von der Gefahr, daß die Kirchen der politischen Entwicklung hinterherliefen. Einige Bischöfe gaben zu erkennen: Es seien in den letzten zehn Jahren vom deutschen Caritasverband und dem Verband der Diözesen über 320 Millionen Mark nach Polen geflossen, aber im kirchenpolitischen und theologischen Klima habe sich nicht viel bewegt. Von Stagnation und Rückschritt war die Rede. Als Hauptstreitpunkte hatte man die *Vertriebenenproblematik* und die *Sonderseelsorge für Deutschsprachige* in Schlesien im Gepäck – im Grunde alte Themen.

In einem ersten Referat, das den deutschen Bischöfen nach einer fünfstündigen Busfahrt von Warschau nach Gnesen am 20. November noch um 21.00 Uhr zugemutet wurde, behandelte ausgerechnet ein polnischer Professor für die Theorie des Kirchenrechts, der Warschauer Theologe *Remigiusz Sobanski,* das heikle Thema Vertreibung. Der Titel seines 22seitigen Referats: „Vertreibung: Recht gegen Recht. Unrecht gegen Unrecht?" Der Referent gab bereits bei seinen Vorbemerkungen zu verstehen, daß er eigentlich für dieses Thema „inkompetent" sei. Um so überraschter war die deutsche Delegation unter Leitung von Bischof *Karl Lehmann* über die vorgetragenen Thesen und Fragen. Sobanski plädierte für die einfache Lösung: „Ziehen wir einen dicken Strich, und zwischen uns kommt die schuldvolle Vergangenheit nicht mehr ins Gespräch." Gleichzeitig aber beschrieb er das Bild vom „bösen Deutschen", das in Polen wieder auftauche und Angst wecke. „Die Angst wird um so größer, je mehr sich die Polen der himmelhohen ökonomischen Überlegenheit Deutschlands bewußt sind und diese jetzt in politischen Kontext gebracht wird."

Den deutschen Bischöfen, unter ihnen der Kölner Kardinal *Joachim Meisner,* der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier,* der Rottenburger Bischof *Walter Kasper,* der Berliner Bischof *Georg Sterzinsky* sowie Bischof *Bernhard Huhn* aus Görlitz und Weihbischof *Gerhard Pieschl* aus Limburg, stand nach diesem Referat die Ratlosigkeit ins Gesicht geschrieben. Sie waren enttäuscht, weil sie spürten, daß von polnischer Seite eine offene Diskussion über die Vertreibung, auch die ungerechte Vertreibung Deutscher durch Polen, nicht möglich und nicht gewollt schien.

Nach eingehenden Beratungen entschloß sich die deutsche Delegation, ein vorbereitetes, allgemein gehaltenes und wenig wegweisendes Referat des erkrankten Essener Kardinals *Franz Hengsbach* nicht zu verlesen, sondern den Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* mit der Konzeption eines neuen öffentlichen Wortes zu beauftragen. In einer Feierstunde mit geladenen Gästen in der Aula des Gnesener Priesterseminars sprach Homeyer dann mit bemerkenswerter Offenheit die Fragen an, die die deutsche Delegation bedrückten. Homeyer vertrat vor allem die Anliegen der Vertriebenen, als er erklärte: „Die Polen neigten lange dazu, ihre eigene Schuld zu bagatellisieren. Das Unrecht, das Deutsche durch Polen erlitten, hat Millionen Unschuldiger ebenfalls verwundet und verbittert. Den Polen fiel es lange Zeit schwer, dies zu verstehen und ihrerseits klar zu erkennen, daß Unrecht

Unrecht und Schuld Schuld ist und daß auch erlittenes Unrecht niemandem das Recht gibt, anderen Unrecht zuzufügen." Homeyer erhielt Beifall vom polnischen Episkopat, das Eis schien gebrochen, zumal auch Primas *Józef Glemp* von einer „notwendigen geistigen Umgestaltung und Umwandlung" sprach. Glemp, von Krankheit gezeichnet, wörtlich: „Wir wollen, daß der Geist der Versöhnung, der sich damals mittels der gegenseitigen Vergebung geoffenbart hat, jetzt für neue Zeiten bestätigt wird. Wir wollen auch, daß in dieser neuen Periode jene Vorhaben durchgeführt werden, deren Umsetzung in den vergangenen 25 Jahren nicht gelungen ist."

Doch der Eindruck täuschte. Am Abend des 21. November benötigte man mehrere Stunden, um ein gemeinsames Abschlußkommuniqué zu formulieren. Vor allem der Posener Erzbischof *Jerzy Stroba* verhinderte offenbar einen Text, der zur Schuldfrage der Vertreibung und zur Seelsorge an Deutschsprachigen in Schlesien ein für allemal Klarheit gebracht hätte. So aber heißt es in dem Abschlußkommuniqué u. a.: „Der Weg der Versöhnung war nicht ohne Schwierigkeiten. Nie aber haben die polnischen und die deutschen Bischöfe von dem 1965 begonnenen Weg abgelassen. Der Briefwechsel ist und bleibt Grundlage und Geist unseres gemeinsamen Weges".

Vieles spricht dafür, daß der gemeinsame Weg auch künftig noch steinig sein wird. Erst jetzt verständigte man sich darauf, eine gemeinsame Historikerkommission zu berufen, eine gemeinsame Arbeitsgruppe einzurichten, um die völkerrechtlichen Fragen im Zusammenhang mit der Vertreibung aufzuarbeiten und den Jugendaustausch auf kirchlicher Ebene zu forcieren. Diese Absichtserklärungen müssen jedoch erst noch konkretisiert werden. Daher wollen sich polnische und deutsche Bischöfe bereits vom 2. bis 4. April 1991 in Deutschland treffen. Aus der deutschen Delegation war zu erfahren, daß man diese Begegnung sehr präzis und gewissenhaft vorbereiten will – zumal man auch daran denkt, die deutsch-polnische Bischofskommission neu zu besetzen. *hö*

Bespitzelung

Das Basler Pfingsttreffen von 1989 wurde vom Schweizer Nachrichtendienst überwacht

Nachdem in der Schweiz eine parlamentarische Untersuchungskommission (PUK) 1989 Rechts- und Zweckwidrigkeiten der umfangreichen Personendateien bei der Bundesanwaltschaft und der Bundespolizei aufgedeckt hatte, wurde dem militärischen Nachrichtendienst vorgeworfen, Schweizer Bürger und Bürgerinnen sowie Organisationen systematisch zu bespitzeln. Um diesen Vorwurf abzuklären, setzte das Parlament eine Untersuchungskommission „Zur besonderen Klärung von Vorkommnissen von großer Tragweite im Eidgenössischen Militärdepartement" ein, die ihren Bericht am 23. November der Öffentlichkeit vorstellte.
Die Kommission, die einen *politischen* und keinen richterlichen Auftrag hatte, befaßte sich mit den Bereichen Nachrichtendienst und *Abwehr*, den Personendateien und der Vorbereitung von Notstandsmaßnahmen. In ihrem Bericht deckt sie nicht nur Mängel und Fehler auf, die zu beheben der Bundesrat bereits begonnen hat, sondern bringt auch zutage, wie die Schweiz gegen die Sicherheitsbedrohung im Kalten Krieg vorgesorgt und daß sie diese Art Vorsorge *bis in die Gegenwart* weitergeführt hat. So wurde beispielsweise im Bereich der Notstandsmaßnahmen eine Widerstandsorganisation und ein außerordentlicher Nachrichtendienst aufgebaut, die nicht nur höchst geheim, sondern von der militärischen und politischen Führung unabhängig waren; beide wurden inzwischen aufgelöst.

Bei der Nachrichtenbeschaffung wurden zum einen *strukturelle Mängel* aufgezeigt: der Chef der militärischen Untergruppe war zugleich Chef der Bundespolizei, das Sicherheitsbedürfnis wurde dem Daten- bzw. Persönlichkeitsschutz uneingeschränkt vorgeordnet, und zum andern kam heraus wie sehr das den Maßnahmen zugrunde liegende Bedrohungsszenario bis in die Gegenwart vom *Kalten Krieg* bestimmt war. Dazu gehörte, daß sogenannte Frontorganisationen, inländische Organisationen mit möglichen Verbindungen zum sowjetischen Herrschaftsbereich, regelmäßig ausgeforscht wurden und daß deren Tätigkeiten in Kategorien des Kalten Krieges beurteilt wurden. Zu welch für ihn peinlichen Ergebnissen der militärische Nachrichtendienst dabei kam, belegt der Kommissionsbericht mit seinem Umgang mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" (HK, Juli 1989, 297–299). Die Unterabteilung „Nachrichten und Abwehr" des Militärdepartementes ließ diese durch die Regierung des Kantons Basel-Stadt eingeladene und von ihr und von der Eidgenossenschaft auch finanziell unterstützte Versammlung bespitzeln, wobei der Spitzel schon in die Vorbereitungsgremien eingeschleust wurde. Sein Bericht läßt allerdings nicht erkennen, daß er dabei auch etwas gelernt hat: Für ihn war die Mehrheit der Besucher „der rot-grün-alternativen Szene" zuzuordnen, die „sich während der Versammlung ideologisch aufdatieren lassen und mit aktiver Desinformation eindecken" konnte.

Diese Einschätzung der Basler Versammlung stimmt im Kern mit der von rechtsbürgerlicher Seite in der Schweiz an ihr wie an jedem politischen oder politisch relevanten Engagement der Kirchen geäußerten Kritik überein. Daß sich diese Kreise gegen Veränderung, sei sie nun sozial („rot"), ökologisch („grün") oder vom Lebensstil her („alternativ") motiviert, sperren, ist nicht neu; daß staatliche Organe in gleichen Kategorien befangen sind, muß in einer direkten Demokratie, wie es die Schweiz ist, besonders zu denken geben.

Nachdem sich in einer Volksabstimmung vor Jahresfrist ein Drittel der Abstimmenden „für eine Schweiz ohne Armee" ausgesprochen hat (HK, Januar 1990, 9), dürfte das zutage getretene Verhalten des militärischen

Nachrichtendienstes die Armee nicht nur unter zusätzlichen Legitimationsdruck gesetzt, sondern das „Definitionsmonopol" der Armee in Sachen Bedrohung und Sicherheit noch erfolgreicher aufgebrochen haben. Die Prioritäten in der Sicherheitspolitik dürften zunehmend von den gesellschaftlichen Kräften bzw. politischen Behörden und weniger von den militärischen Sachverständigen definiert werden.

Es liegt in der Natur der Sache, daß es in einer Demokratie im militärischen Bereich Zielkonflikte gibt wie jenen zwischen Geheimhaltung und offener Kritik und politischer Kontrolle. Es liegt in der Natur der Schweizer und Schweizerinnen, daß sie mit Widersprüchen zwischen nationaler Identität und internationaler Wirklichkeit Mühe haben. Sogar die armeefreundliche „Neue Zürcher Zeitung" mußte eingestehen, daß zur Zeit des Kalten Krieges die schweizerische Gegenwehr „im Kern berechtigt" war, ihre Methoden jedoch „manchmal zweifelhaft" waren (24./25. 11. 1990). Daß diese Zeit des Kalten Krieges vorbei ist, werden auch die nationalkonservativen Schweizer mit der Zeit noch wahrnehmen. *we*

Grenzfall?

Könnte ein Krieg am Golf gerecht sein?

Unter welchen Bedingungen ließe sich ein militärisches Vorgehen der USA und ihrer Verbündeten gegen den Irak moralisch rechtfertigen? Wäre ein Krieg am Persischen Golf zur Rückeroberung des besetzten Kuweit nach den Prinzipien und Kriterien der christlichen Friedensethik überhaupt zu legitimieren? Diese Fragen stellen sich seit Beginn der jüngsten Nahostkrise Anfang August vor allem den Kirchen in den militärisch direkt involvierten westlichen Demokratien, besonders in den Vereinigten Staaten, die den Löwenanteil des militärischen Potentials am Golf stellen, aber auch in Großbritannien und Frankreich. Die amerikanischen Bischöfe diskutierten bei ihrer Vollversammlung Mitte November intensiv über den Golfkonflikt und legten ihre Position in Schreiben an Präsident *George Bush* und Außenminister *James Baker* dar. Die katholischen Bischöfe von England und Wales erarbeiteten eine Stellungnahme zur Golfkrise, die am ersten Adventssonntag in den Gottesdiensten verlesen wurde.

In den frühen achtziger Jahren wurden die Kirchen in Westeuropa und Nordamerika vor allem von den Risiken und Paradoxien der *nuklearen Abschreckung* umgetrieben. Es war die Zeit der sowjetischen Auf- und der westlichen Nachrüstung im atomaren Mittelstreckenbereich. Dementsprechend konzentrierten sich die Friedenshirtenbriefe der verschiedenen Episkopate denn auch auf die moralische Bewertung des nuklearen Abschreckungssystems. Die nukleare Abschreckung besteht weiter, hat aber durch das neue Verhältnis der Kooperation zwischen den beiden atomaren Supermächten USA und Sowjetunion einen anderen, weniger bedrängenden Stellenwert erhalten. Damit schieben sich auch für die ethische Urteilsbildung in den Kirchen wieder stärker „normale" Kriegsszenarios unterhalb der Schwelle des nuklearen Schlagabtauschs in den Vordergrund.

Weder die amerikanischen noch die deutschen Bischöfe machten sich in ihren Friedenshirtenbriefen von 1983 (vgl. HK, Juni 1983, 255 ff.) eine radikale pazifistische Position zu eigen. In beiden Fällen wurde vielmehr festgehalten, daß es in *Grenzfällen* einen legitimen Einsatz militärischer Mittel zu Verteidigungszwecken geben könne. Der amerikanische Hirtenbrief griff dabei ausführlich auf die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg" zurück, der es ja nicht um eine vorschnelle Legitimierung, sondern gerade um die moralische Eingrenzung von Kriegsgründen („ius in bellum") und von Mitteln der Kriegführung („ius in bello") zu tun ist. In diesem Sinn führen die amerikanischen Bischöfe die einzelnen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg jetzt auch in ihrem Brief an Außenminister Baker an: Gibt es für einen Militäreinsatz am Golf einen gerechten Grund, und liegt die rechte Absicht vor? Wäre er wirklich letztes Mittel, und hätte er Aussicht auf Erfolg? Wäre die notwendige Verhältnismäßigkeit der Mittel im Blick auf den angezielten Zweck gewahrt?

Beim Versuch einer Wertung der Situation nach diesen Kriterien wiegen derzeit die Gründe *gegen* einen Militäreinsatz am Golf zweifellos schwerer als die Gründe dafür: Zwar liegt ein klarer Fall von Aggression vor, den die Staatengemeinschaft nicht hinnehmen kann. Außerdem ist der Einsatz militärischer Mittel aufgrund eines Mandats der Vereinten Nationen anders zu bewerten als das eigenmächtige Vorgehen einer Großmacht. Aber bisher ist nicht klar, welche Ziele ein Militäreinsatz gegen den Irak letztlich haben würde oder sollte: Befreiung Kuweits, Zerstörung des irakischen Militärpotentials, Sicherung der Ölversorgung, Stabilisierung der politischen Gesamtsituation im Nahen Osten. Nicht alle diese Ziele sind in gleicher Weise legitim bzw. hinreichende Rechtfertigung für einen Krieg. Es ist auch unsicher, ob sie durch ein militärisches Vorgehen überhaupt erreicht werden können. Vor allem ist aber angesichts der vorhandenen militärischen Potentiale und der labilen Lage der Region das Risiko einer massiven Eskalation mit unübersehbaren Folgen sehr hoch.

Es ist daher nur zu verständlich, wenn die Kirchen in ihren Stellungnahmen sehr nachdrücklich zur Ausschöpfung aller friedlichen Lösungsmöglichkeiten aufrufen und nicht vorschnell Rechtfertigungsgründe für einen Militäreinsatz absegnen. Der Brief der amerikanischen Bischöfe an Außenminister Baker spricht von dem „Imperativ, eine friedliche Lösung der Krise zu suchen und legitime Ziele mit gewaltfreien diplomatischen Mitteln zu verfolgen". Allerdings zeigt sich gerade beim Golfkonflikt, daß die Prinzipien christlicher Friedensethik im konkreten Einzelfall nur von begrenztem Nutzen sind. Das moralische Urteil läßt sich nicht aus abstrakten Grundsätzen allein ableiten, sondern unterliegt der Güterabwägung unter Berücksichtigung aller Umstände. *ru*

Deutschland: Die kirchliche Vereinigung folgt der politischen

Ein Vierteljahr nach dem Beitritt der früheren DDR zur Bundesrepublik sind im Blick auf die *kirchliche Wiedervereinigung* die wichtigsten Schritte schon vollzogen oder stehen in nächster Zukunft bevor. So stimmte der Heilige Stuhl mit Wirkung vom 24. November dem Antrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz zu, die seit 1976 bestehende Berliner Bischofskonferenz aufzulösen und ihre Mitglieder in die Deutsche Bischofskonferenz aufzunehmen. Gleichzeitig wurde von Rom das in diesem Zusammenhang veränderte Statut der Deutschen Bischofskonferenz genehmigt. Das Statut wurde nur in den Punkten geändert, wo es durch die Aufnahme der neuen Mitglieder erforderlich war (z. B. Aufzählung der zur Konferenz gehörenden Jurisdiktionsbezirke, Schaffung des Postens eines stellvertretenden Sekretärs der Bischofskonferenz).

Die Mitglieder der früheren Berliner Bischofskonferenz schlossen sich bei einer Tagung Anfang Dezember zu einer „Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz – Region Ost" zusammen. Diese Arbeitsgemeinschaft hat keinen kirchenrechtlich umschriebenen Status (der CIC kennt in can. 343 nur den „Konvent" der Bischöfe einer aus mehreren Kirchenprovinzen bestehenden kirchlichen Region). Das neue Gremium soll nach Aussage seines Vorsitzenden, des Berliner Bischofs *Georg Sterzinsky,* sich mit den besonderen pastoralen Fragen und Problemen in den fünf neuen Bundesländern befassen. Die Fragen der Rechtsträgerschaft für die bisher von der Berliner Bischofskonferenz getragenen Einrichtungen (etwa das Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt) sind noch nicht endgültig geklärt. Um noch offene *kirchenrechtliche Fragen* im Zusammenhang mit der Auflösung der Berliner Bischofskonferenz soll sich eine Arbeitsgruppe kümmern, deren Einrichtung der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz Ende November beschloß.

Getrennte Wege in der Militärseelsorge

Die Wiedervereinigung der evangelischen Kirche in Deutschland wird bis Mitte 1991 vollzogen sein. Die Synode der EKD wird im Februar gemeinsam mit der Synode des Kirchenbundes der früheren DDR tagen. Dabei sollen die notwendigen Entscheidungen für die neue Einheit der evangelischen Kirche getroffen werden. Im Mai oder spätestens Juni wird dann die erste gesamtdeutsche Synode der um die acht Landeskirchen in den neuen Bundesländern erweiterten EKD zusammentreten. Die Änderungen in der Grundordnung der EKD aus Anlaß der kirchlichen Einigung sollen auf das unverzichtbare Maß beschränkt bleiben. So wird in jedem Fall der zweite Absatz im Artikel 1 der Grundordnung wegfallen, der von der Partnerschaft mit dem Kirchenbund in der DDR als Ausdruck der besonderen Gemeinschaft der evangelischen Christenheit in Deutschland spricht.

In seinem Bericht bei der Synodaltagung in Travemünde (vgl. HK, Dezember 1990, 589) stellte der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Martin Kruse,* fest, der Rat habe akzeptiert, „daß die Gliedkirchen des Bundes derzeit eine gesetzliche Regelung der Seelsorge an Soldaten anstreben, ohne den Militärseelsorgevertrag vom 22. Februar 1957 zu übernehmen". Stein des Anstoßes bei der Regelung der Militärseelsorge in der Bundesrepublik ist für die evangelischen Kirchen der früheren DDR vor allem der *Status der Militärpfarrer als Staatsbeamte auf Zeit.* Im Hintergrund steht dabei einerseits die unter dem SED-Regime unvermeidliche, vielfach in der evangelischen Kirche aber auch als positiv empfundene Distanz zum Staat und seinen Organen, andererseits das Bekenntnis des Kirchenbundes zur Wehrdienstverweigerung als dem deutlicheren Zeichen christlichen Friedensdienstes. Man wittert deshalb in der bundesdeutschen Militärseelsorge eine zu große Nähe von Kirche, Staat und Militär. Bleibt es bei der ablehnenden Haltung der ostdeutschen Landeskirchen gegenüber dem Militärseelsorgevertrag (es sollen demnächst weitere Gespräche in der Sache stattfinden), wird die Seelsorge an evangelischen Soldaten in den neuen Bundesländern bis auf weiteres von Gemeindepfarrern wahrgenommen.

Demgegenüber werden für die *katholische Militärseelsorge* in den neuen Bundesländern die einschlägigen Regelungen der Bundesrepublik übernommen. Bischof Sterzinsky äußerte in einem Gespräch mit KNA, die in Deutschland und in der Bundeswehr gegebenen Rahmenbedingungen schlössen jeden Mißbrauch der Militärseelsorge aus. Die Befürchtungen, es könnten dabei Geistliche in den Dienst des Militärs genommen werden, seien unbegründet. Im Anschluß an die konstituierende Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der früheren DDR teilte Sterzinsky mit, es würden vier bis fünf katholische Priester als hauptamtliche Militärseelsorger an den großen Standorten in den neuen Bundesländern eingesetzt werden. An den übrigen Standorten würden die jeweiligen Ortspfarrer nebenamtlich mit der Seelsorge an Soldaten betraut.

Noch Unklarheiten beim Religionsunterricht

Während die beiden großen Kirchen in der Militärseelsorge mindestens vorläufig nicht an einem Strang ziehen, besteht auf anderen staatskirchenrechtlichen Gebieten weitgehend Gleichklang zwischen katholischer und evangelischer Seite. Beide Kirchen drängen auf Garantien für den

Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach in den in nächster Zeit zu erwartenden Verfassungen der neuen Bundesländer. Rechtliche Handhabe dafür bildet Art. 7 Abs. 3 GG („Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach" ...), der auch in den neuen Bundesländern gilt. Einer Verankerung des Religionsunterrichts in den Länderverfassungen, wie sie von beiden Kirchen angestrebt wird, steht also grundsätzlich nichts im Wege. Ausnahmeregelungen in den neuen Bundesländern unter Berufung auf Art. 141 GG (sog. „Bremer Klausel") wären vermutlich verfassungsrechtlich unzulässig.

Damit ist allerdings noch nicht viel über die zukünftige Praxis des schulischen Religionsunterrichts in der früheren DDR gesagt. Zum einen gehören in den Schulen der neuen Bundesländer von wenigen Gebieten abgesehen (etwa dem katholischen Eichsfeld) nur etwa 10 Prozent der Schüler einer christlichen Kirche an. Religionsunterricht im Sinn von Art. 7 GG wäre also fast überall Sache einer Minderheit. Zum anderen möchten beide Kirchen ihre bisherigen Formen der kirchlichen Unterweisung in den Gemeinden wegen ihrer gegenüber einem schulischen Religionsunterricht stärkeren Bindungswirkung und Intensität möglichst beibehalten. Schließlich gibt es derzeit für eine flächendekkende Einführung von schulischem Religionsunterricht nicht genügend qualifiziertes Lehrpersonal. Fertige Konzepte für die Struktur und Gestaltung des schulischen Religionsunterrichts liegen bislang weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite in den neuen Bundesländern vor.

Die Überlegungen gehen vielfach in die Richtung, alternativ zum Religionsunterricht für die einer Kirche angehörenden Schüler einen *religionskundlich-ethischen Unterricht* als Pflichtfach einzuführen, um so allen Schülern grundlegende Informationen über Religion und Christentum zu vermitteln. Ein solches Fach würde inhaltlich teilweise dem Ethikunterricht entsprechen, der in manchen westdeutschen Bundesländern für die Schüler vorgeschrieben ist, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen. Bischof Sterzinsky sprach bei der Pressekonferenz nach der Tagung der ostdeutschen Bischöfe am 3. und 4. Dezember davon, daß *mehrere Modelle* möglich seien, wie der Religionsunterricht in der früheren DDR organisiert werden könne. Es sei denkbar, daß der Religionsunterricht in kirchlicher Trägerschaft an den Schulen stattfinde und diese nur den zeitlichen und räumlichen Rahmen zur Verfügung stelle oder daß der Religionsunterricht von der Schule in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Kirche erteilt werde. Das Thema Religionsunterricht wird beide Kirchen in den neuen Bundesländern in nächster Zeit noch intensiv beschäftigen, zumal ja die strukturelle wie inhaltliche Neugestaltung des gesamten *Bildungswesens* in der früheren DDR weitgehend noch bevorsteht.

Zur Finanzierung ihrer Aufgaben machen die evangelische wie die katholische Kirche in den neuen Bundesländern ab dem 1. Januar 1991 vom bundesdeutschen *Kirchensteuerrecht* Gebrauch. Die rechtliche Grundlage für die Übernahme des bundesdeutschen Systems wurde im Einigungsvertrag zwischen den beiden deutschen Staaten geschaffen. Der Übergang vom bisherigen Kirchensteuerverfahren der DDR-Kirchen (Einzug der Kirchensteuer durch die Kirchen selber ohne Sanktionsmöglichkeiten bei Verweigerung der Zahlung; Höhe der Steuer nach Selbsteinschätzung der Kirchenmitglieder) zum Einzug der Kirchensteuer durch die staatlichen Finanzämter als Zuschlag zur Lohn- bzw. Einkommensteuer hat in den letzten Monaten für erhebliche Unruhe gesorgt. Der Grund dafür war vielfach auch die weitverbreitete Fehlinformation, die Kirchensteuer betrage künftig 9 Prozent des Einkommens. Es kam zu zahlreichen Kirchenaustritten vor den dafür zuständigen staatlichen Stellen, die weithin mit der Einführung der neuen Kirchensteuer begründet wurden.

Angaben über die ungefähre Zahl der in den letzten Monaten Ausgetretenen liegen weder von katholischer noch von evangelischer Seite vor. In vielen Fällen handelte es sich offenbar um Personen, die zwar getauft sind, aber bisher keinerlei Beziehung zur Kirche unterhalten haben und in den Karteien der Gemeinden auch nicht als Kirchenmitglieder geführt wurden. Es gab aber auch manche Austritte von kirchlich Gebundenen aus bewußtem Protest gegen die neue Form der Kirchenfinanzierung. Finanzielle Vorteile gegenüber dem bisherigen System bringt die neue Kirchensteuerregelung den Kirchen in den neuen Bundesländern jedenfalls vorerst nicht. Im Gegenteil, sehr viele Arbeitnehmer sind wegen der bisher noch niedrigen Löhne nicht lohn- und damit auch nicht kirchensteuerpflichtig oder müssen weniger bezahlen, als sie bisher freiwillig gegeben haben. Bischof Sterzinsky nannte es eine optimistische Schätzung, daß die katholische Kirche in der früheren DDR 1991 30 Prozent ihres bisherigen jährlichen Kirchensteueraufkommens erzielen werde. Ein innerkirchlicher Finanztransfer von West nach Ost wird also noch auf absehbare Zeit notwendig bleiben.

Wie den rechtlichen Rahmen ausfüllen?

Dem Beispiel der bisherigen Bundesländer folgend, wurden in der früheren DDR inzwischen schon die ersten *Katholischen Büros* als Kontaktstellen zwischen Kirche und Landesregierung gegründet. Bisher bestehen solche Büros für Berlin und Brandenburg, für Sachsen-Anhalt und für Mecklenburg-Vorpommern. Vergleichbare Stellen auf evangelischer Seite wurden bisher noch nicht eingerichtet. In Berlin ist die Deutsche Bischofskonferenz künftig durch eine *Außenstelle ihres Sekretariats* vertreten, die vom bisherigen Sekretär der Berliner Bischofskonferenz, Prälat *Josef Michelfeit,* als neuem stellvertretenden Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz geleitet wird. Die EKD wird in Berlin ebenfalls eine Außenstelle ihres in Hannover angesiedelten Kirchenamts einrichten.

Insgesamt stehen die Kirchen in den neuen Bundesländern vor einer eher paradoxen Situation: Zum einen sind in führenden politischen Positionen (gerade auch in den neuen Landesregierungen) aktive Christen weit über ihren Anteil in der Bevölkerung hinaus vertreten. Auf der anderen Seite hat die Aufmerksamkeit für die Kirchen, wie sie für die Monate unmittelbar vor und während der „Wende" vielfach kennzeichnend war, wieder nachgelassen. Die Minderheitensituation der Christen hat sich unter den neuen Verhältnissen nicht verändert. Das wird auch Auswirkungen auf die konkrete Ausfüllung des staatskirchenrechtlichen Rahmens haben. *U. R.*

ZdK: Herbstvollversammlung berät über Abtreibung und Entwicklungshilfe

Wenige Tage, bevor das formelle Einverständnis des Papstes mit der Aufnahme der Mitglieder der Berliner Bischofskonferenz in die Deutsche Bischofskonferenz eintraf (vgl. ds. Heft, 10), unternahm auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die entscheidenden Schritte zur Aufnahme von Vertretern der Katholiken aus dem Gebiet der ehemaligen DDR in das oberste Gremium des deutschen Laienkatholizismus. Erster Tagungsordnungspunkt auf der Herbstvollversammlung des ZdK Ende November in Bonn war daher eine *Statutenänderung,* die die Aufnahme von neuen Mitgliedern aus dem Bistum Dresden-Meißen, den Bischöflichen Ämtern Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin sowie der Apostolischen Administratur Görlitz ermöglichen sollte (das Bistum Berlin war über Vertreter des Westteils der Stadt schon im ZdK vertreten).

Veränderte Zusammensetzung

Bei nur wenigen Gegenstimmen bzw. Enthaltungen stimmte die Vollversammlung einer bis zur Herbstvollversammlung 1994 befristet geltenden Regelung zu, nach der zu den bisherigen 69 Vertretern von katholischen Verbänden 15 Vertreter der im „Gemeinsamen Aktionsausschuß katholischer Christen" zusammengefaßten Initiativen und Gruppierungen des Laienapostolats aus den neuen Bundesländern hinzukommen. Diese 15 neuen ZdK-Mitglieder werden also nicht direkt von ihren Initiativen und verbandlichen Gruppierungen in das ZdK entsandt, sondern durch die Wahl im Aktionsausschuß erst bestimmt. Weitere 15 Mitglieder gelangen als Vertreter des diözesanen Laienapostolats aus den fünf Jurisdiktionsbezirken ins ZdK. Die entsprechenden diözesanen Strukturen, aus denen Vertreter ins ZdK entsandt werden, bestehen in den Jurisdiktionsbezirken der ehemaligen DDR erst teilweise. Von den insgesamt 30 neuen ZdK-Mitgliedern konnten 24 ernannt werden.

An der Eigenständigkeit des „Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen" soll im übrigen festgehalten werden. Dies betonte auch dessen Vorsitzender, der sächsische Wissenschaftsminister *Hans Joachim Meyer.* Meyer begründete dies mit der besonderen Situation der Katholiken auf dem Gebiet der ehemaligen DDR. Diese sollten die Möglichkeit haben, sich ihre eigenen Strukturen zu schaffen. Dabei müsse vor allem auch gesichert sein, daß informellen Gruppen die Gelegenheit zur Mitwirkung erhalten bleibe. Unter den Katholiken in den neuen Bundesländern bestehe keine sonderlich große Bereitschaft, sich in festen Organisationsstrukturen zu binden.

Neu zu wählen war auf der Vollversammlung der Geschäftsführende Ausschuß. Dabei wurde bereits die neue Zusammensetzung des ZdK berücksichtigt. Alle drei Kandidaten aus dem Bereich der ehemaligen DDR, der Dresdner *Peter Krah,* Mitglied des Diözesanrats des Bistums Dresden-Meißen, der Berliner *Bernd Streich,* Vorsitzender des Gemeinsamen Vorstandes der beiden Diözesanräte West und Ost im Bistum Berlin, sowie Hans Joachim Meyer wurden mit vergleichsweise hohen Stimmenzahlen gewählt, Meyer sogar mit der höchsten Stimmenzahl aller 20 Gewählten. Auf eine Zuwahl von Einzelpersönlichkeiten aus dem östlichen Teil Deutschlands wurde verzichtet, da Vertreter dieser Gruppe bei der Herbstvollversammlung 1991 ohnehin zur Neuwahl anstehen. Unverändert bleibt vorläufig auch das fünfköpfige ZdK-Präsidium, dessen Amtszeit im Herbst 1992 ausläuft.

Vorrang für Beratung und Hilfen in Schwangerschaftskonflikten

So war die Herbstvollversammlung 1990 trotz der Veränderung der Zusammensetzung sehr viel stärker von Sach- als von Personalfragen bestimmt. Nachdem eine Erklärung zur ersten gesamtdeutschen Bundestagswahl bereits geraume Zeit vor der Vollversammlung veröffentlicht worden war (vgl. HK, Dezember 1990, 588), stand im Mittelpunkt dieser Vollversammlung die Beratung und Verabschiedung einer Stellungnahme zu der im Einigungsvertrag innerhalb des Zeitraums von zwei Jahren verpflichtend vorgeschriebenen *Harmonisierung des Abtreibungsstrafrechts* in den alten und neuen Bundesländern (vgl. HK, Oktober 1990, 449). In der verabschiedeten Stellungnahme (Titel: „Für den Lebensschutz der ungeborenen Kinder in Deutschland") wird die in den neuen Bundesländern weiterhin geltende DDR-Fristenregelung als „menschenverachtend und verfassungswidrig" bezeichnet, der Einigungsvertrag im Widerspruch gesehen zu Artikel 79 Absatz 3 Grundgesetz, in dem die Grundrechte tangierende Änderungen des Grundgesetzes untersagt werden.

Der Stellungnahme ist insgesamt das Bemühen anzumerken, die Abtreibungsproblematik nicht einseitig und vorrangig von der strafrechtlichen Seite her anzugehen. Der rechtspolitische Teil wurde bewußt an den *Schluß* der Erklärung gestellt. Den größten Platz nehmen Überlegungen und Forderungen zur Verantwortung der Kirche für den Lebensschutz, Fragen der Familien- und Sozialpolitik sowie die Beratungsproblematik ein. So wird die Kirche an ihre Verantwortung auf dem Gebiet der *Information über Sexualerziehung, Ehevorbereitung Empfängnisregelung* u. a. erinnert, um so auf die entsprechenden sittlichen Entscheidungen im Vorfeld einer Schwangerschaft Einfluß nehmen zu können.

Zu den *familien- und sozialpolitischen* Forderungen gehören der Ausbau der Hilfen über die Bundesstiftung „Mutter und Kind – Schutz des ungeborenen Lebens" und der entsprechenden Landesstiftungen. Die Gewährung von Erziehungsgeld und Erziehungsurlaub mit Beschäftigungsgarantie solle bis zum vollendeten dritten Lebensjahr des Kindes ausgeweitet werden, auf Kindergartenplätze solle ein Rechtsanspruch bestehen, die berufliche Wiedereingliederung von Frauen nach der Erziehungsphase gefördert werden. Staatliche Anerkennung dürften nur Beratungsstellen erfahren, die der Erhaltung des ungeborenen Lebens verpflichtet sind. Regierung und Parlament werden aufgefordert, die Arbeit an einem Beratungsgesetz fortzusetzen.

Neue rechtspolitische Zurückhaltung?

Im rechtspolitischen Teil heißt es, die staatliche Rechtsordnung müsse den Unrechtscharakter der Tötungshandlung und die grundsätzliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs durch die staatliche Rechtsordnung deutlich machen. Scharf abgelehnt wird die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Krankenkassen und den Staat, und befürwortet werden die Ausdehnung der Überlegungsfrist zwischen Beratung und Abbruch über die gegenwärtig geltende Frist von mindestens drei Tagen hinaus sowie eine räumliche und personelle Trennung von Sozialberatung, medizinischer Indikationsfeststellung und Durchführung des Schwangerschaftsabbruchs. Schließlich, so heißt es, müsse auch geprüft werden, wie das „Verhalten des Vaters des ungeborenen Kindes besser in die strafrechtliche Würdigung eines Schwangerschaftsabbruchs" einbezogen werden könne.

Im Kern laufen diese Vorstellungen auf die Befürwortung einer Regelung hinaus, die eine Mißbräuche vermeidende Indikationenregelung kombiniert mit einer qualifizierten, auf den Erhalt des Lebens des ungeborenen Kindes gerichteten Beratung und der gleichzeitigen Erschließung weiterer materieller Hilfen und rechtlicher Absicherungen im Berufsleben für die Schwangeren. Über andere aus der Diskussion der letzten Monate bekannte Differenzierungsversuche zwischen Indikations- und Fristenlösungsmodell, wie sie z. B. von Bundestagspräsidentin *Rita Süssmuth* eingebracht wurden (vgl. HK, September 1990, 411 ff.), sagt die Stellungnahme des ZdK nichts. Sie spielten auch in der Debatte keine Rolle. ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* versuchte vielmehr mit Hinweisen auf Allensbach-Umfragen zu belegen, daß nur 27 Prozent der Bevölkerung in den alten und 45 Prozent in den neuen Bundesländern sich für die Einführung einer Fristenregelung aussprechen. Im westlichen Teil Deutschlands plädierten 47 Prozent (in Ostdeutschland 50 Prozent) für die Beibehaltung der bisherigen Indikationenregelung und 18 Prozent befürworteten eine „enger gefaßte Indikationenregelung" (vgl. dazu auch HK, Oktober 1990, 449).

Dennoch machte vor allem die Debatte auf der Vollversammlung deutlich, daß die Positionen in der Abtreibungsfrage innerhalb der organisierten katholischen Laienschaft inzwischen kontroverser sind, als es nach außen hin erscheint. Für einige Überraschung sorgte die Präsidentin der Katholischen Frauengemeinschaft (kfd), *Irmgard Jalowy*, als sie – über die eigenen, schriftlich eingereichten Änderungsvorschläge hinausgehend – die weitgehende Streichung des letzten, rechtspolitischen Teils der Erklärung verlangte, ohne damit allerdings den strafrechtlichen Schutz des Lebens grundsätzlich in Frage zu stellen. Selbst wenn die meisten unter den anwesenden ZdK-Mitgliedern letztlich dem stellvertretenden Leiter des Katholischen Büros in Bonn, *Johannes Niemeyer*, zugestimmt haben dürften, der meinte, mit einer Streichung der rechtspolitischen Passage würden sich die deutschen Katholiken aus der gesamten Materie selbst hinauskatapultieren: die 16 Enthaltungen und zwei Gegenstimmen bei der Schlußabstimmung deuteten an, daß auch unter Katholiken inzwischen darüber nachgedacht wird, was das Strafrecht in dem Zusammenhang leisten kann und was nicht. Im übrigen fiel auf, daß 23 ZdK-Mitglieder bei der Nachwahl von Rita Süssmuth als Mitglied mit „nein" stimmten. Interessant wird sein, wie sich die neuen ZdK-Mitglieder aus der ehemaligen DDR in der Abtreibungsfrage verhalten. Hans Joachim Meyer gab zu bedenken, daß in den neuen Bundesländern ein konsensfähiges Verständnis vom rechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens erst erreicht werden müsse. Das brauche Zeit.

Grundsätzliches zur Armutsbekämpfung

Für ein zweites, ebenfalls verabschiedetes Papier mußte sehr viel weniger Beratungszeit aufgewandt werden. Sein Titel: „Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik: Offensive für die Armen". Es handelt sich dabei – der Vorsitzende der zuständigen Kommission, der Generalsekretär von *Missio* in Aachen, *Aloys Buch*, betonte das ausdrücklich – um die erste Stellungnahme des Zentralkomitees zur Entwicklungspolitik der Bundesrepublik im Sinne einer *Grundsatzerklärung*. Sie bemüht sich um eine nüchterne entwicklungspolitische Situationsanalyse auch vor dem Hintergrund des veränderten Ost-West-Verhältnisses und versucht, auch die widersprüchlichen Tendenzen in den

Entwicklungsländern selbst aus deren politisch-wirtschaftlicher Situation heraus zu würdigen. Mit seinen Aussagen über „Förderung zur Selbsthilfe" und „umfassende Beteiligung der Armen am Entwicklungsprozeß" als zentralem Gestaltungsprinzip der Entwicklungszusammenarbeit bezieht sich das ZdK ausdrücklich und zustimmend auf den Beschluß des Deutschen Bundestages vom 10. Mai 1990 zur „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe". Die Akzentverlagerung auf direkte Armutsbekämpfung darf nicht mißverstanden werden, als sollten damit strukturell-politische Probleme in Entwicklungsländern vernachlässigt werden: Die Erklärung spricht sich für ein *breiteres, ganzheitliches Entwicklungsverständnis* aus, für die Berücksichtigung der „ökologischen Auswirkungen von Technik und Wirtschaft für die Eine Welt" und für die Schaffung sozial orientierter marktwirtschaftlicher Verfassungen der nationalen Wirtschaften. Der Bundesregierung wird der Rat gegeben, sie möge „jene Länder in ihrer Entwicklungshilfe bevorzugen, die sich zu einer rechtsstaatlichen Ordnung, zu einem sozial und ökologisch verpflichteten Wirtschaftssystem und zu einer partizipatorischen Politik bekennen".

Zu befassen hatte sich die Vollversammlung schließlich mit der Vorbereitung kommender Katholikentage. Die Vorbereitungen für Karlsruhe (1992) laufen bereits auf Hochtouren und für den übernächsten mußte der Veranstaltungsort festgelegt werden: die Einladung der Diözese Dresden-Meißen für 1994 wurde angenommen. Ob es Dresden oder Leipzig sein soll, muß der Geschäftsführende Ausschuß nach der Klärung technischer Fragen entscheiden. *K. N.*

Sowjetunion: Ein neues Religionsgesetz für Rußland

Das sowjetische Gesetz „Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen", das am 1. Oktober 1990 verabschiedet wurde (vgl. HK, November 1990, 511ff.), ist zu einem Zeitpunkt in Kraft getreten, da fast alle Unionsrepubliken ihre Souveränität erklärt hatten. Etliche Unionsrepubliken wollen ganz aus der Sowjetunion ausscheiden, die meisten wollen die Union nicht verlassen, aber Moskauer Gesetze nur noch anerkennen, nachdem sie vom eigenen Obersten Sowjet gebilligt worden sind.
Der *litauische* Oberste Sowjet hatte am 5. November 1989 bereits den Art. 50 der sowjetischen Verfassung abgeändert, der die Religions- und Gewissensfreiheit betrifft. In der Neufassung hieß es, daß staatliche Institutionen, darunter auch Schulen und Erziehungseinrichtungen, zwar weltlich sind, aber mit der Kirche und anderen religiösen Organisationen zusammenarbeiten.
Der *lettische* Oberste Sowjet hatte am 1. März 1990 durch ein Gesetz die Möglichkeit eines dreijährigen Ersatzdienstes für Wehrdienstverweigerer aus pazifistischen und religiösen Gründen geschaffen. Ob und wie dieses Gesetz verwirklicht werden kann, ist unklar, da Moskau bisher einen solchen Ersatzdienst nicht sanktioniert hat.

Das lettische Gesetz ist das kürzeste

Am 3.10.1990 wurde in Lettland ein eigenes „Gesetz über religiöse Organisationen" veröffentlicht. Am 25. Oktober 1990 setzte der Oberste Sowjet der RSFSR (Russische Föderation = die größte Unionsrepublik der Sowjetunion) alle bisherigen Gesetze über Religion und Religionsgemeinschaften von 1918 bis 1975 außer Kraft. Am 10. November 1990 veröffentlichte die Zeitung „Sowjetskaja Rossija" das Gesetz der RSFSR „über die Freiheit der Religionsausübung". Es war am 25. Oktober vom ersten Stellvertreter des Vorsitzenden des Obersten Sowjets der RSFSR unterzeichnet worden und trat mit der Veröffentlichung in Kraft.
Alle drei Gesetze – das sowjetische, das lettische, das der RSFSR – stimmen in wesentlichen Punkten überein. Jegliche Benachteiligung von Gläubigen soll beseitigt werden, die Religionsgemeinschaften erhalten das Recht auf gesellschaftliche Betätigung, auf den Einsatz von Massenmedien, auf Besitz, auf Glaubensunterweisung an Kindern und Jugendlichen, auf Gründung von Klöstern usw. Wichtig und klar ist auch ihre Anerkennung als juristische Personen. Trotz dieser Übereinstimmungen gibt es einige bemerkenswerte Unterschiede zwischen den drei Gesetzen.

Der lettische Gesetzentwurf war seit Juli im Parlament diskutiert worden. Heftige Auseinandersetzungen gab es in der Frage des Religionsunterrichts in Schulen. Als erstes fällt beim Vergleich des lettischen Gesetzes mit den beiden anderen Gesetzen die lapidare Kürze auf; es umfaßt nur 13 Artikel. Das sowjetische Gesetz hat 31, das Gesetz der RSFSR 32 Artikel. Im sowjetischen Gesetz und im Gesetz der RSFSR gibt es zahlreiche unnötige Wiederholungen, so z. B. wenn es um die Gleichstellung der Gläubigen mit den Nichtgläubigen geht.

Art. 1 des lettischen Gesetzes schränkt die staatsbürgerlichen Pflichten unter Berufung auf religiöse Überzeugungen durch den Zusatz ein: „Mit Ausnahme der Fälle, die durch das Gesetz ausdrücklich vorgesehen sind." Dies bezieht sich eindeutig auf den Militärdienst. In Lettland existiert bereits – wie erwähnt – hierfür ein Gesetz. Für die Sowjetunion gibt es noch kein entsprechendes Gesetz.
Das lettische Gesetz macht klar, daß man die Moskauer Kirchenaufsichtsbehörde (Rat für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR) in Lettland nicht mehr anerkennt. In Lettland existiert seit 1989 ein „Departement für Religionsangelegenheiten

beim Ministerrat der Lettischen SSR". Im Gesetz wird präzisiert, daß dieses Departement „auf Antrag" religiöser Organisationen Hilfestellung leistet. Es untersteht der Kontrolle des „Konsultativrates für Religionsangelegenheiten beim Obersten Sowjet der Republik Lettland". In diesen Rat können alle Religionsgemeinschaften Vertreter entsenden.

Art. 3 sieht vor, daß *Religionsunterricht* nicht nur in Privathäusern und in Räumen religiöser Gemeinschaften, sondern auch in „staatlichen und privaten Lehranstalten" erteilt werden kann – freiwillig und außerhalb der Unterrichtsfächer. Darüber hinaus sollen die Schüler staatlicher und privater Schulen innerhalb des Unterrichtsprogramms die Möglichkeit erhalten, „Charakter und Geschichte der verschiedenen Religionen kennenzulernen". Die Artikel 7 bis 9 regeln vermögens-, wirtschafts- und steuerrechtliche Fragen.
Das Gesetz sieht u. a. vor, daß religiöse Organisationen und staatliche Institutionen Verträge über solche „Kultgebäude" abschließen, die als Geschichts- oder Kulturdenkmäler anerkannt sind. In diesen Fällen soll eine beiderseitige Verpflichtung für Unterhalt, Instandsetzung und Nutzung bestehen.

Artikel 7 enthält den bemerkenswerten Satz: „Das enteignete Vermögen religiöser Organisationen gibt der Staat auf ihre Forderung hin in der gesetzlich festgelegten Weise als ihr Eigentum zurück." (Siehe zu dieser Auswertung: *Ernst Benz,* Das neue Religionsgesetz der Republik Lettland. In: Informationen und Berichte. Digest des Ostens, Nr. 11/1990, S. 9ff.)

Schulischer Religionsunterricht wird erlaubt

Das Gesetz der RSFSR ähnelt zwar im Umfang dem sowjetischen Religionsgesetz, stimmt in vielen Artikeln teilweise mit diesem wörtlich überein (das gilt vor allem für die Artikel über die vermögens- und arbeitsrechtliche Stellung der religiösen Vereinigungen), stellt jedoch einige Artikel um und gliedert sie in nur drei Abschnitte: Allgemeine Bestimmungen – Das Recht auf religiöse Überzeugung und religiöse Betätigung – Vermögens- und finanzielle Rechtsverhältnisse der religiösen Vereinigungen.

Es fällt auf, daß Art. 4 nicht nur die Glaubensfreiheit für Bürger der RSFSR, sondern auch die von Ausländern und Staatenlosen garantiert. Art. 7 stellt zwar fest, daß religiöse Überzeugungen nicht von der Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten befreien, sieht jedoch für Wehrpflichtige einen *Ersatzdienst ohne Waffe* vor, falls aus religiösen Gründen der Militärdienst abgelehnt wird.
Art. 9 bestätigt den „weltlichen Charakter" des staatlichen Bildungssystems, gestattet aber gleichzeitig *Religionsunterricht* nicht nur privat, sondern auch in beliebigen Vorschuleinrichtungen, Schulen und Organisationen – auf Wunsch der Bürger. Darüber hinaus können in staatlichen Lehreinrichtungen in das Unterrichtsprogramm Informationen über Religionen und Religionsphilosophie aufgenommen werden, wenn dies nicht mit religiösen Ritualen verbunden ist. Etwas unklar ist im gleichen Artikel der Satz: „Das Kind hat das Recht, frei seine Meinung zu äußern, es hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit." Eine Altersangabe fehlt. Offensichtlich soll dadurch das Recht des „Kindes" garantiert werden, den von ihm gewünschten Weg zu wählen.

Art. 11 und Art. 12 machen klar, daß der „Rat für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR" nicht mehr anerkannt wird, auch wenn dies nicht ausdrücklich formuliert ist. Für die Registrierung der Religionsgemeinschaften ist das *Justizministerium* der RSFSR mit seinen Organen zuständig. Die staatliche Kontrolle der Einhaltung des Gesetzes liegt bei den Sowjets der Volksdeputierten. Beim Komitee des Obersten Sowjets der RSFSR für die Freiheit des Gewissens, der Glaubensbekenntnisse, Barmherzigkeit und Wohltätigkeit wird ein konsultativer Sachverständigenrat gebildet. Er setzt sich zusammen aus Vertretern der Religionsgemeinschaften, gesellschaftlicher Organisationen und staatlicher Organe sowie aus Fachleuten verschiedener Bereiche. Nach dem Gesetzestext hat dieses Gremium eine rein beratende Funktion.

Andere Republiken werden folgen

Art. 13, der sich mit Verstößen gegen die Glaubensfreiheit befaßt, garantiert ausdrücklich das *Beichtgeheimnis.* Art. 14 sieht vor, daß auf Grund von Bitten religiöser „Massen"-Vereinigungen die RSFSR zusätzlich *religiöse Feiertage* einführen kann. Art. 16 verbietet die Abhaltung „atheistischer Maßnahmen" an Orten, die von Gläubigen zu Kultzwecken genutzt werden. Art. 22 gestattet die Abhaltung von religiösen Kulthandlungen nicht nur in Krankenhäusern, Altersheimen, Kinderheimen und Strafanstalten, sondern auch in *Militäreinheiten aller Truppengattungen.* Die Verwaltung der jeweiligen Einrichtungen ist demnach verpflichtet, „die Verwirklichung dieses Rechts der Bürger auf Freiheit der Glaubensbekenntnisse zu sichern".

Ähnlich wie im lettischen Gesetz legt Art. 26 fest, daß Gebäude und Einrichtungen, die kulturhistorische Bedeutung haben, gemeinsam von kirchlichen Gemeinschaften und dem Staat unterhalten bzw. restauriert werden.

Das Gesetz der RSFSR geht in zahlreichen Bestimmungen weit über das hinaus, was das sowjetische Religionsgesetz gewährt. Man darf wohl annehmen, daß das Moskauer Patriarchat in der RSFSR mit seinen Wünschen auf offenere Ohren gestoßen ist als bei der sowjetischen Führung. Nun wird man abwarten müssen, ob weitere Republiken mit eigenen Religionsgesetzen folgen. Es ist anzunehmen, daß auch jene Republiken, in denen Millionen Muslime leben, sich zu Wort melden werden. Insgesamt kann man feststellen, daß die unterschiedlichen Gesetze nicht nur Ausdruck einer neuen Freiheit, sondern auch eines neuen Selbstbewußtseins der Republiken sind.

P. R.

Libanon: Normalisierung nach dem Sturz Aouns?

Innerhalb weniger Wochen – seit Mitte Oktober – hat sich die Lage im bürgerkriegsgebeutelten Libanon überraschend schnell und grundlegend verändert: Das seit Jahren in einen christlichen Ost- und einen muslimischen Westteil aufgespaltene Beirut wächst wieder zu einem *Großbeirut* zusammen. Milizen der verschiedenen einander befehdenden Bürgerkriegsparteien stehen vor der Auflösung bzw. ziehen sich aus der Hauptstadt zurück – in die von ihnen kontrollierten bzw. beherrschten Machtzonen rücken den bis dahin herrschenden Gruppen nahestehende bzw. befreundete Teile der regulären libanesischen Armee nach.

Nach der militärischen die politische Phase?

Der von der *Arabischen Liga* begleitete Befriedungsprozeß mit seinem Kernstück, dem im saudiarabischen Taif im Herbst 1989 ausgehandelten Friedensplan (vgl. HK, Februar 1990, 62ff.), scheint – bei aller Skepsis, die gerade unter den Libanesen selbst herrscht – substantielle Fortschritte zu machen, Fortschritte, die noch vor kurzem kaum jemand ernsthaft für möglich gehalten hätte. Der Führer der christlichen *Forces Libanaises, Samir Geagea,* brachte die Lage des Landes unlängst auf die Formel, man befinde sich „im Übergang von einer *militärischen* zu einer *politischen* Phase" (La Croix, 9.11.90).

Möglich wurde die jüngste Entwicklung vor allem dadurch, daß es der Führung des Landes unter dem maronitischen Präsidenten *Elias Hrawi* zum einen gelang, im Sinne des Vertrages von Taif die verfassungsmäßige Struktur des Landes zu stärken – am 21. August letzten Jahres verabschiedete das libanesische (Rumpf-)Parlament die im Abkommen von Taif vorgesehenen Verfassungsänderungen. U. a. werden damit die Befugnisse des (maronitischen) Staatspräsidenten zugunsten des (sunnitischen) Ministerpräsidenten *Selim al-Hoss* eingeschränkt. Im künftigen Parlament werden Muslime und Christen in gleicher Stärke vertreten sein. Mit der Verabschiedung dieser Verfassungsänderungen trat ein Zeitplan in Kraft, der innerhalb eines halben Jahres Parlamentswahlen und bis spätestens in zwei Jahren den Rückzug der syrischen Truppen in die Bekaa-Ebene vorsieht.

Zum anderen aber gelang es der Führung, die seit zwei Jahren andauernde Machtprobe mit dem Christengeneral *Michel Aoun* zu den eigenen Gunsten zu entscheiden. Der noch von Präsident *Amin Gemayel* 1988 zum interimistischen Regierungschef ernannte Aoun sprach dem schon bald nach seiner Wahl ermordeten Staatspräsidenten Mouawad wie auch dessen Amtsnachfolger Hrawi die Legitimation ab, hielt den Präsidentenpalast in Baabda besetzt und vermochte in dem Vertrag von Taif nichts anderes als den Ausverkauf libanesischer Souveränität an Syrien zu sehen.
Seit Ende Januar 1990 lieferte sich der Aoun verbliebene Teil der libanesischen Armee in äußerst verlustreiche Kämpfe mit den Truppen unter Samir Geagea, der den *Vertrag von Taif* schließlich als Grundlage der weiteren politischen Entwicklung akzeptierte. Nachdem Aoun internationale Unterstützung weitgehend versagt blieb, geriet dieser immer mehr in die Isolierung. Aber in Gesprächen mit Unterhändlern der Arabischen Liga machte Aoun die Zustimmung zum Vertrag von Taif bis zuletzt von „Erweiterungen" in entscheidenden Punkten abhängig. Solche wurden ihm aber, wie erwartet, nicht zugestanden.

Der entscheidende Schlag gegen Aoun erfolgte am 13. Oktober durch die reguläre libanesische Armee mit syrischer Unterstützung. Schon bald nach Beginn der Kämpfe floh Aoun vom Präsidentenpalast in Baabda in die nahegelegene französische Botschaft, in der er sich bis heute aufhält. Frankreich verlangt seitdem von der libanesischen Regierung, Aoun ins französische Exil ausreisen zu lassen. Die libanesische Regierung – auf Geheiß Syriens, wie man vermuten kann – verweigert Aoun diese Möglichkeit und will ihn wegen *Veruntreuung öffentlichen Eigentums, Rebellion* und der Verantwortung für die *Auslösung eines Kriegs* vor Gericht stellen. Den Anfang vom vorläufigen Ende Aouns hatte Ende Juli zunächst eine gegen den von Aoun gehaltenen Teil Beiruts verhängte Treibstoffblockade eingeläutet, die nächste Stufe war Ende September eine Militärblockade des von ihm bis dahin gehaltenen Teils von Beirut.

Der Vatikan, Aoun und die maronitischen Bischöfe

Die Umstände der Vertreibung Aouns wie auch die Zeit vor und nach dessen Sturz waren auch für libanesische Verhältnisse von beispielloser Gewalt geprägt. Allein unter den Soldaten Aouns soll es – Schätzungen zufolge – bei den Kämpfen 200 Tote gegeben haben. Dabei soll es auch zu spontanen Exekutionen gekommen sein. Schwere Verluste gab es auch für die reguläre libanesische und für die syrische Armee, die durch die Bombardierung des Präsidentenpalastes in Baabda Aoun zur Flucht gezwungen hatte. Wenige Tage nach dem Sturz Aouns wurde der prominente christliche Politiker und Anhänger Aouns *Dany Schamoun* samt dem größten Teil seiner Familie ermordet.
Die hohen Opfer der Militäraktion gegen Aoun nahmen die am Sitz von Patriarch *Nasrallah Sfeir* Ende Oktober versammelten maronitischen Bischöfe zum Anlaß eines Protestes bei der Regierung. Die Bischöfe, denen auch wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Michel Aoun erhebliche Vorwürfe gemacht werden – man hält ihnen Mangel an Entschlossen-

heit vor –, beklagten vor allem, daß die Wiedervereinigung der libanesischen Armee nicht so vollzogen worden sei, wie es die künftige Einheit der Streitkräfte erfordert hätte. (Aoun hatte seine Soldaten aufgefordert, sich nach der Niederlage General *Emile Lahoud,* dem Oberbefehlshaber der libanesischen Armee, zu unterstellen.) Die Bischöfe beklagten, daß Soldaten an Ort und Stelle exekutiert, andere an nicht-libanesische militärische Stellen ausgeliefert bzw. vor Gericht gestellt worden seien. Sie erwähnten Syrien nicht namentlich, forderten aber die Regierung auf, sich für die Befreiung der Gefangenen einzusetzen. Außerdem verlangten sie die Räumung für militärische Zwecke konfiszierter kirchlicher Räumlichkeiten sowie Aufklärung über zwei offenbar verschleppte Priester.

Gespanntes Verhältnis zwischen Aoun und dem Nuntius

In einer allgemein gehaltenen Botschaft versicherte der Papst den in Bkerke versammelten Bischöfen seine Unterstützung und Anteilnahme am Schicksal des Landes (Wortlaut vgl. L'Osservatore Romano, 28.11.90). Ende Mai war es nach einer ähnlichen Botschaft *Johannes Pauls II.* an die Bischöfe unter Vermittlung des päpstlichen Nuntius zum Abschluß eines Abkommens zwischen den beiden verfeindeten christlichen Parteien unter Geagea und Aoun gekommen, mit dem u.a. die Einstellung der Kampfhandlungen und ein Gefangenenaustausch vereinbart wurde.

Eine erfolgreiche Libanonpolitik ist damit dem Vatikan dennoch nicht zu bescheinigen. Daß es im Unterschied zu früheren gescheiterten Versuchen damals zum Abschluß dieses Abkommens kam, hatte offensichtlich auch mit *Ermüdungserscheinungen* unter den kämpfenden Parteien zu tun. Die päpstliche Libanonpolitik tat sich bisher äußerst schwer mit den Verhältnissen, da der Vatikan einerseits von General Aoun und seinen Anhängern umworben wurde, andererseits aber die maronitischen Bischöfe des Landes auf Distanz zu Aoun gingen. Wie gespannt letztlich die Beziehungen zwischen Aoun und dem Apostolischen Nuntius im Libanon, Erzbischof *Pablo Puente,* geworden waren, zeigten auch Interviewäußerungen Aouns vom Oktober: Aoun warf dem Nuntius „Unverständnis gegenüber dem Wesen der libanesischen Gesellschaft" vor. Dieser hatte sich nicht nur wiederholt für rasche Reformen im Libanon eingesetzt, sondern den Christen auch einen Verzicht auf Teile ihrer politischen Machtansprüche nahegelegt.

Für viele Christen, zumal die Anhänger Aouns, hat sich nach der militärischen Ausschaltung ihres populären Führers jedenfalls der Eindruck verstärkt, nun erst recht vollständig vom Willen Syriens abhängig zu sein. Obendrein haben die Christen nicht nur durch Abwanderung einen erheblichen Aderlaß hinnehmen müssen. Durch die Kämpfe auch *zwischen* den verfeindeten christlichen Gruppierungen sind die Wohnviertel der Christen besonders stark in Mitleidenschaft gezogen worden.

Aber auch in dieser Situation verteidigte Patriarch Sfeir seine früher Aoun gegenüber eingenommene Haltung: In einem Interview mit der französischen Tageszeitung La Croix (Ausgabe vom 14.11.90) meinte Sfeir, daß es von Beginn an ein Irrtum gewesen sei, auf eine einzelne *Person,* sprich Aoun, statt auf *Prinzipien,* sprich die Inhaber der staatlichen Legitimität, zu setzen. Man habe sich an einen Wunsch geklammert, ohne über die Mittel zu seiner Realisierung zu verfügen. Unter General Aoun habe man nur eine *scheinbare Freiheit,* keine wirkliche erlebt. Zur Präsenz der Syrer macht der Patriarch geltend, daß auch andere Nicht-Libanesen im Lande militärisch vertreten sind: Israelis, Palästinenser und Iraner. Von einer vollen Souveränität des Landes könne dabei nicht die Rede sein. Dennoch aber gebe es zum Vertrag von Taif keine Alternative.

Das wochenlange internationale Tauziehen um den Abzug der irakischen Truppen aus dem besetzten Kuwait hat auf diese Weise, noch bevor in der Sache selbst eine Entscheidung in der einen oder anderen Richtung, ob politisch oder militärisch, gefallen ist, einen Sieger: Syriens Präsident *Hafez al Assad.* Die Bereitschaft Syriens, in die Anti-Irak-Koalition unter Führung der in der Vergangenheit von den Syrern so gehaßten USA einzutreten, gab Assad freie Hand, seinen entscheidenden Gegner Aoun vorderhand auszuschalten. Erleichtert dürfte die politische Kehrtwendung die Tatsache haben, daß eine *veränderte Sowjetunion* Assad ohnehin den Rücken auf Dauer nicht freigehalten hätte.

Sieht man von Teilen des Südlibanon ab, die *Israel* weiterhin als Sicherheitszone für sich beansprucht, so befindet sich somit der gesamte Libanon entweder unter unmittelbar syrischer Kontrolle oder unter der Kontrolle der libanesischen Regierung bzw. von Milizen, die allesamt unter Syriens Einfluß stehen, selbst wenn sie darauf hoffen, daß im Zuge der Anwendung des Vertrags von Taif dieser Einfluß kontinuierlich geringer wird.

Ist Syriens Präsident Assad an einer Stabilisierung interessiert?

Ob freilich solche Wünsche, wie sie Präsident Hrawi allenthalben optimistisch verkündet (vgl. Interview in: Le Monde, 7.11.90), sich erfüllen, bleibt vorläufig dahingestellt. Das nächste Ziel Hrawis ist die Bildung einer neuen Regierung aus Christen und Muslimen. Die Führer der christlichen wie muslimischen Milizen sollen in diese Regierung fest eingebunden werden. Voraussetzung dafür wird sein, daß der Abzug der Milizen aus Beirut so erfolgt, daß keine der beteiligten Parteien sich übervorteilt sieht.

Ungewiß bleibt, ob Assad langfristig wirklich an einer Stabilisierung der Verhältnisse im Libanon interessiert ist, denn dies würde unweigerlich einen Einflußverlust für ihn selbst bedeuten. Dennoch gab es seit langem keine so *aussichtsreiche Perspektive* für eine Normalisierung der Lage auf veränderter Grundlage. Daß auch sie scheitern kann, weiß man allerdings aus der Vergangenheit zur Genüge.

K. N.

Zwischen Prävention und Repression

Ein Situationsbericht über Drogenmißbrauch und Drogenhilfe

Der Handel mit illegalen Drogen nimmt immer größere Ausmaße an und läßt sich trotz auffallender Erfolge der Fahndungsbehörden in der letzten Zeit nicht wirklich ändern. Die Zahl sowohl der Drogenabhängigen wie der Drogentoten steigt weiter an. Rehabilitation und Therapieversuche bewegen sich auf schwierigem Gelände. Angehörige und vor allem Eltern fühlen sich stark verunsichert, während die Öffentlichkeit dazu neigt, das Problem zu verdrängen. Das Problemfeld ist also äußerst komplex. Unser „Dossier" versucht, einen Durchblick durch seine Strukturen zu geben. (Die Quellenverweise im Text beziehen sich ausnahmslos auf die Literaturangabe am Ende.)

Der Gebrauch bewußtseinsverändernder Drogen ist so alt wie die Geschichte der Menschheit selbst. Ebenso alt sind die Probleme, die der Konsum solcher Rauschmittel den Menschen der jeweiligen Kultur bereitet hat. Zunächst auf der Suche nach Nahrungsmitteln und bei dieser Suche auf bestimmte Pflanzen gestoßen, erkannten Menschen schon bald deren einzigartige Wirkungen auf die Sinne, die von Schmerzlinderung über wohlige Entspannung bis hin zu visionären Grenzerfahrungen reichten. Diese Erlebnisse faszinierten und beunruhigten gleichermaßen, „zumal der unkundige Gebrauch auch der nützlichsten Drogen fatal enden kann" (*Vogt* u. a., 3). Bereits an dieser Stelle und somit von Beginn an war der Mensch damit vor jene Frage gestellt, die noch heute im Kern das Problem des individuellen Umgangs mit Drogen wie der Drogenpolitik ausmacht: Wie kann man die wohltuenden positiven Wirkungen einer Droge genießen und gleichzeitig die potentiellen (negativen) Gefahren vermeiden?

Neu ist nicht das Problem, sondern das Ausmaß

Ein Indiz dafür, daß die Menschheit auf diese existentielle Frage bis heute keine allgemeingültige Antwort gefunden hat, mag man darin erkennen können, wie groß die Unterschiede in der sozialen Bewertung, kulturellen Integration, Sanktionierung, Tolerierung und Verbotspraxis (Ächtung) einzelner Substanzen zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen waren und sind. „Drogen, die in einer bestimmten Gesellschaft als schlechthin unkontrollierbar gelten, scheinen in anderen kaum Probleme zu machen; die Grenzziehungen zwischen Ge- und Mißbrauch unterliegen auch im westeuropäischen Kulturkreis einem unaufhörlichen, tiefgehenden sozialen Wandel" (ebd.). Die auch psychologisch, soziologisch und juristisch unterschiedliche Bewertungspraxis der legalen Droge „Alkohol" einerseits und der illegalen Droge „Haschisch" andererseits belegt dies auffällig. Aus diesem Grund ist die gängige Unterscheidung in legale und illegale, in weiche und harte, in gefährliche und weniger gefährliche bzw. harmlose Drogen problematisch.

Hinzu kommt eine rasche Bewegung der Drogenszene, in der sich – allen Verboten, Ächtungen und „Illegalitätsdeklarationen" zum Trotz – Haschisch-, Kokain- und Heroinszenen entwickeln, die expandieren, stagnieren oder rückläufig sein können. Zu zusätzlicher Verunsicherung tragen nicht wenig neue Drogenarten bei wie in jüngster Zeit Crack, Speed oder andere synthetische Produkte.
Angesichts dieser Entwicklung stellen sich schwierige Fragen: z. B., ob die Drogenszene immer „die Nase vorn" hat, ob Drogenfahnder und -berater, Wissenschaftler und Gesetzgeber immer eine kleine, aber entscheidende Spur zu spät kommen oder ob die Veränderung der Szene eine der sichtbaren symptomatischen Nebenfolgen einer „verunglückten Drogenpolitik" ist.
Gerade die letztgenannte Frage führt in der Öffentlichkeit spätestens seit den 60er Jahren immer wieder zu Diskussionen über grundsätzliche Positionen und die unterschiedlichen praktischen Folgerungen daraus. Ein wesentlicher Grund dafür, daß diese Auseinandersetzung bis heute zu keinem Ende gekommen ist, hängt mit der Komplexität der Phänomene, aber auch mit sozialen Vorurteilen und Verharmlosungstendenzen, unterschiedlichen Bewertungsmaßstäben, Interessenkonflikten und nicht zuletzt mit Kommunikationsproblemen zusammen, die sich u. a. aus terminologischen und definitorischen Unklarheiten ergeben.

Droge ist nicht gleich Droge

Schon unter Droge wird durchaus Unterschiedliches verstanden.
1. In der *Pharmazie* versteht man unter Drogen sowohl Grundstoffe der Arzneimittel als auch die bereits aus einem bzw. aus mehreren Rohstoffen zusammengesetzten Medikamente, und zwar unabhängig von Fragen der psychoaktiven Wirkung und juristischen oder moralischen Bewertung. Der Vorteil eines solchen Drogenbegriffs liegt sicher in seiner Losgelöstheit von moralischen Standpunkten und juristischen Klassifikationen. Insbesondere im internationalen Rahmen gibt es gute Gründe dafür, sich auf eine möglichst wenig präjudizierende Terminologie zu einigen. In dieser Hinsicht sind wohl auch entsprechende Bemühungen der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zu sehen.
2. Der Gefahr eines allzu weitgefaßten Drogenbegriffs vorbeugend, definiert die WHO Drogen als „psychoaktive Substanzen" und versteht darunter alle Stoffe, Mittel und Substanzen, die aufgrund ihrer chemischen Natur Strukturen oder Funktionen im lebenden Organismus verändern, wobei sich diese Veränderungen insbesondere in den Sinnesempfindungen, in der Stimmungslage, im Bewußtsein oder in anderen psychischen Bereichen oder im Verhalten bemerkbar machen.
3. In der *Alltagssprache* werden unter Drogen oft nur die

verbotenen Rauschmittel wie Cannabisprodukte (Haschisch und Marihuana), Heroin, Kokain etc. verstanden. Im Gegensatz zu diesen „Drogen und Rauschmitteln/-giften" spricht man über „Genußmittel" wie Alkohol, Tabak, Kaffee oder Tee. Der Drogenbegriff wird hier also strikt für illegale Substanzen reserviert, womit zugleich eine negative moralische Wertung verbunden ist. „So plausibel die Unterscheidung zwischen Alkohol und anderen legalen Substanzen (als Nicht-Drogen) auf der einen Seite und Kokain, Heroin und anderen illegalen Substanzen (als Droge) auf der anderen Seite ... zu sein scheint, so überzeugend sind doch die Bedenken, die sich dagegen erheben" (Vogt, 6).

4. Drogen sind klar zu unterscheiden von Betäubungsmitteln, und trotzdem gibt es Überschneidungen. In der Pharmakologie werden darunter die Anästhetika (Äther usw.) und die stark wirkenden Schmerzmittel (Morphine usw.) – zusammengefaßt die Narkotika – verstanden. Im Betäubungsmittelgesetz (BTMG) werden mehr als 150 Stoffe und Zubereitungen in dieser Weise klassifiziert, von denen jedoch nur ein geringer Teil als Betäubungsmittel im o. g. pharmakologischen Sinne zu bezeichnen sind.

5. Die ebenfalls sinnverwandten Begriffe *Rauschmittel* oder *Rauschgifte* sind wissenschaftlich unzweckmäßig, denn ob ein Rausch und/oder eine toxische Wirkung erzielt wird, hängt bei fast allen Substanzen weniger von der Droge selbst als vielmehr von ihrer Dosierung, Anwendungsweise und -häufigkeit ab. (Insofern ist auch zu fragen, ob der im Juni 1990 verabschiedete „Nationale Rauschgiftbekämpfungsplan der Bundesregierung" nicht schon im Titel zu Unklarheiten Anlaß gibt.)

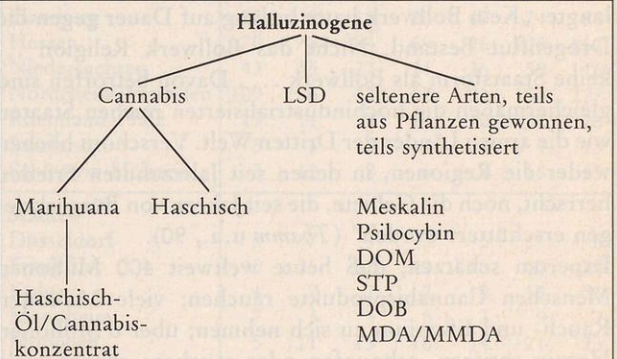
Angebot und Nachfrage bilden einen schwer zu durchbrechenden Teufelskreis

Die Verbreitung von Drogen wird entscheidend von ökonomischen und sozio-kulturellen Bedingungen bestimmt. Wird z. B. die Produktion einer bestimmten Droge (und/oder ihr Transport) durch die Einführung technischer Neuerungen erheblich erleichtert, steigt in der Regel das Angebot derselben am Markt und das Bemühen der Händler um ihre Vermarktung.

Nicht nur die synthetischen Drogen (z. B. Amphetamine) sondern auch andere illegale Drogen auf pflanzlicher Basis (z. B. Heroin, Kokain) können nur hergestellt werden, wenn bestimmte Chemikalien zur Verfügung stehen. Diese Stoffe werden, soweit nicht zur illegalen Drogenherstellung mißbraucht, durchweg zu legalen gewerblichen Zwecken verwendet. Vielfach handelt es sich um Chemikalien mit breitem industriellen Anwendungsspektrum. Sie sind daher auf dem Weltmarkt grundsätzlich unbeschränkt und frei verfügbar. Zur Verhinderung der Produktion solcher Drogen müßten solche Chemikalien und Geräte so kontrolliert werden, daß eine Abzweigung zur illegalen Herstellung von Drogen ausgeschlossen oder zumindest wesentlich erschwert wird.

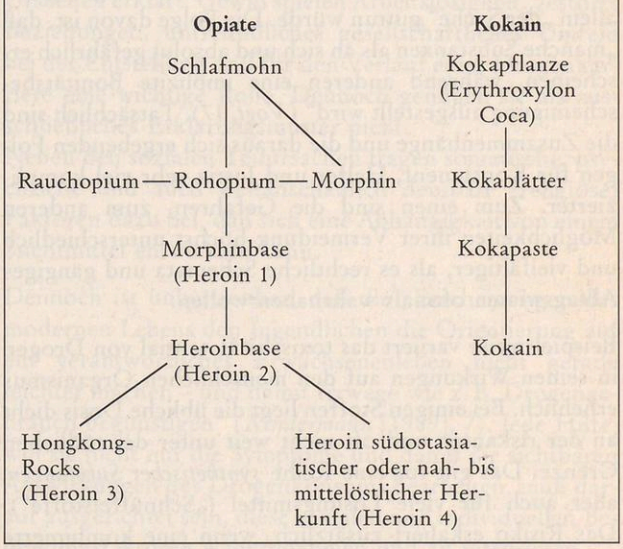
Obschon im Wege der Kooperation zwischen der chemischen und pharmazeutischen Industrie mit den Drogenbekämpfungsbehörden ein sogenanntes Monitoringsystem entwickelt worden ist, das eine Enttarnung illegaler Drogenlabors ermöglichen soll, scheinen Zweifel an der

Rauschgiftarten in Übersicht



Halluzinogene = Sinnestäuschungen hervorrufende Stoffe

Cannabiskonzentrate	= zumeist aus Marihuana gewonnen. Es beinhaltet bis zu 60% Rauschwirkstoff (THC)
LSD	= Lysergsäurediäthylamid
Meskalin	= Rauschgift, das in einer mexikanischen Kakteenart vorkommt bzw. synthetisch hergestellt wird.
Psilocybin	= Rauschgift, das aus mehreren Pilzarten gewonnen wird.
DOM/STP	= Vollsynthetische Rauschgifte, ähnlich LSD, aber stärker in der Wirkung.
DOB/MDA/MMDA	= Vollsynthetische Rauschgifte, die neben der halluzinogenen Wirkung auch oft aufputschend wirken können.



Quelle: Weißer Ring, Gemeinnütziger Verein zur Unterstützung von Kriminalitätsopfern und zur Verhütung von Straftaten e. V.

Effektivität dieser Maßnahmen berechtigt zu sein. Die Gewinnung neuer Konsumenten ist im übrigen meist nicht besonders schwierig, da jede Droge zu vielfältigen Zwecken einsetzbar ist und entsprechend vielen potentiellen Konsumentengruppen angenehme Wirkungen versprechen kann.

Der Kampf gegen die Drogen ist in den 80er Jahren zu einem weltweiten Unternehmen geworden, das besonders durch die Aktivitäten des kolumbianischen Medellin-Kartells und der Großdealer im „Goldenen Dreieck" Asiens dramatische Aktualität und fragwürdige Popularität erlangte. „Kein Bollwerk hatte bislang auf Dauer gegen die Drogenflut Bestand. Nicht das Bollwerk Religion ... keine Staatsform als Bollwerk .... Davon betroffen sind gleichermaßen die hochindustrialisierten reichen Staaten wie die armen Länder der Dritten Welt. Verschont blieben weder die Regionen, in denen seit Jahrzehnten Frieden herrscht, noch die Gebiete, die seit Jahren von Bürgerkriegen erschüttert werden" (*Thamm* u. a., 90).
Experten schätzen, daß heute weltweit 400 Millionen Menschen Cannabisprodukte rauchen; viele Millionen Rauch- und Eßopium zu sich nehmen; über 6 Millionen Heroin spritzen, schnupfen oder rauchen; ebenso viele Kokain schnupfen und rund 2 Millionen die Kokain-Billigdroge Crack rauchen.
Von den ungeheuren Drogenmengen, die weltweit geschmuggelt und verschoben werden (z. B. etwa 100 Tonnen Heroin aus Südostasien und aus dem Mittleren und Nahen Osten), erreichen – trotz aller polizeilichen Abwehrmaßnahmen – bis zu 97 Prozent (!) die Konsumenten. Für das internationale organisierte Verbrechen sind Drogen mittlerweile die wichtigste Einnahmequelle. Von einer Lösung dieses weltumspannenden Problems sind (und die Zahlen belegen dies eindrucksvoll) die Völker weiter denn je entfernt.
Die Gefährlichkeit von Drogen und Drogenkonsum wird manchmal über-, aber noch häufiger untertrieben; selten erfolgt die differenzierte, sachadäquate Abwägung, die allein „der Sache" guttun würde. Die Folge davon ist, daß „manche Substanzen als an sich und absolut gefährlich erscheinen, während anderen eine implizite Bonitätsbescheinigung ausgestellt wird" (*Vogt*, 17). Tatsächlich sind die Zusammenhänge und die daraus sich ergebenden Folgen für Konsument, Helfer und Justiz sehr viel komplizierter. Zum einen sind die Gefahren, zum anderen Möglichkeiten ihrer Vermeidung höchst unterschiedlich und vielfältiger, als es rechtliche Schemata und gängiges Alltagswissen oftmals wahrhaben wollen.

Beispielsweise variiert das toxische Potential von Drogen in seinen Wirkungen auf den menschlichen Organismus erheblich. Bei einigen Stoffen liegt die übliche Dosis dicht an der riskanten und oft nicht weit unter der tödlichen Grenze. Das gilt für eine Reihe *synthetischer Substanzen*, aber auch für viele Lösungsmittel („Schnüffelstoffe"). Das Risiko eskaliert zusätzlich, wenn eine kombinierte Zufuhr dieser Drogen mit anderen, z. B. mit Alkohol, erfolgt.

Opium und seine Derivate wirken zwar ebenfalls auf den menschlichen Organismus tödlich, jedoch kommt es hier zu einer (zunächst unbemerkt verlaufenden) Gewöhnung des Konsumenten an die Droge („Toleranzsteigerung"). Auf Abstinente wirken somit schon relativ niedrige Dosierungen lebensgefährlich oder tödlich, während Dauergebraucher erst bei vergleichsweise hohen Dosen das tödliche Stadium erreichen.

Die bewußtseinsverändernde Wirkung aller Drogen kann über kürzere oder längere Zeitverläufe Verhaltens- und Wesensveränderungen auslösen, die ebenfalls als ambivalent hinsichtlich ihrer Gefährlichkeit einzuschätzen sind. Für alle Drogen gilt, daß sie psychotische Episoden („Horror-Trips" u. a.) initiieren können, die gelegentlich irreversibel sind. Besonders häufig treten solche Veränderungen im Zusammenhang mit dem Konsum von Halluzinogenen (wie LSD, Meskalin, Cannabis), Amphetaminen und Kokain auf.

Die Konsumenten werden jünger und zugleich älter

Noch vor einigen Jahren glaubte ein großer Teil der Drogenexperten, die Drogenwelle in der Bundesrepublik würde endgültig abflauen. In letzter Zeit – etwa seit 1987 – hat sich die Lage jedoch grundsätzlich geändert: Das Drogenproblem hat sich in Deutschland und in ganz Westeuropa erheblich, zum Teil dramatisch verschärft. Drogen, also psychoaktive Substanzen mit bewußtseinsverändernder Wirkung, sind zu einer *ernsthaften Gefahr für unsere Gesellschaft* und jeden einzelnen Menschen geworden.
„Die Zahl der Meldungen in den Medien, die eine sich dramatisch zuspitzende Entwicklung beschreiben, wächst von Tag zu Tag. Und gleichzeitig nimmt die Zahl (der oft farbig illustrierten) Schreckensmeldungen zu. Da ist die Rede von neuen, brutalen Methoden der Dealer: Mit LSD getränkte Abziehbilder und mit Heroin vermischte Zigaretten würden an ahnungslose und unschuldige Kinder und Jugendliche verschenkt" (*Reuband* [1990], 113). Auch wenn Sensationsjournalismus sicherlich wenig zur Entschärfung des Problems beiträgt, so muß dennoch festgestellt werden, daß die Problematik und Gefährdung junger und älterer Menschen bei uns mittlerweile erschreckende Ausmaße angenommen hat. Tendenz: steigend.

Die jüngsten Zahlen der erstauffälligen Konsumenten harter Drogen, der Drogentoten und beschlagnahmten Drogenmengen sprechen hier Bände: Während bereits 1988 und 1989 beispielsweise die Zahl der Drogentoten in der Bundesrepublik unverhältnismäßig im Vergleich zu den Vorjahren angestiegen war, so setzte sich auch 1990 dieser Trend unaufhörlich fort. Die lange Zeit als „Schallmauer" bezeichnete Zahl von 1000 wurde erstmalig um Etliches überschritten. Die Bundesrepublik steht damit im europäischen Vergleich vor Italien mit Abstand an der Spitze.

Gleichzeitig wurden mehr als jemals zuvor *Drogenimporte* beschlagnahmt; es wurden noch nie derartige Mengen an bekannten und neuartigen Drogen aufgegriffen und „Drogenküchen" ausgehoben. Vor allem aufgrund der Aktivitäten und Machenschaften südamerikanischer und asiatischer Drogenkartelle und Dealerringe wuchs der Import von Kokain, Heroin und auf dieser Basis hergestellter Derivate ins Vielfache.

Die Zahl der erstauffälligen Konsumenten „harter Drogen" (nicht Cannabisprodukte) verdoppelte sich innerhalb der letzten 10 Jahre auf mehr als 10 000. Nach wie vor muß in Deutschland mit 80 000 bis 100 000 Abhängigen von „illegalen" Drogen gerechnet werden, wobei in den neuen Bundesländern das Problem bis jetzt als eher marginal bezeichnet werden muß. Die verstärkte Integration Ostdeutschlands in den Westen und die Orientierung an westlichen Konsummaßstäben und Lebensgewohnheiten läßt jedoch auch hier eine „Trendwende" zum Negativen innerhalb der nächsten Jahre prognostizieren und befürchten.

Tab. 1

Erstauffällige Konsumenten harter Drogen nach Alter (absolute Zahlen)

Alter	1979	1981	1983	1985	1987	1989
bis 13	6	5	1	1	1	2
14–17	539	327	88	119	161	157
18–20	1969	1331	456	663	946	1183
21–24	2048	1819	1004	1016	1709	3248
25–29	845	905	957	905	1373	3026
30–39	221	303	433	482	802	1967
40+	45	46	48	60	92	254
Gesamt	5673	4736	2987	3246	5084	9837

Quelle: DHS-Jahresstatistik 1989

Es fällt auf, daß im Gegensatz zu den späten 70er und frühen 80er Jahren die Abhängigen von Drogen immer *älter* werden. Das Einstiegsalter verschiebt sich nach unten, zugleich aber wächst die Zahl der Altfixer. Die Situation bei der langjährig Abhängigen ist besonders besorgniserregend. Sie haben häufig mehrere Therapieversuche erfolglos hinter sich, stehen unter hoher Kriminalitätsbelastung und sind besonders anfällig für AIDS-Erkrankungen. In den *jüngeren Jahrgängen* ist die Drogenresistenz zwar zeitweise stärker geworden, in den letzten Jahren scheint sie aber nicht mehr zuzunehmen, wie eine „Drogenaffinitätsuntersuchung der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung" deutlich macht (vgl. Nationaler Rauschgiftbekämpfungsplan, 5). Auf die Frage „Hast Du selbst schon einmal Rauschmittel genommen" antworteten 1989 wie bereits bei der Untersuchung im Jahr 1986 17 % mit Ja. Bei der Nachfrage, warum Drogen genommen werden, fällt auf, daß die Begründungen „weil sich dabei Glücksgefühle einstellen", „weil Rauschmittel die Stimmung heben" und „weil man neue Ideen bekommt" im Vergleich zu den Jahren vorher erheblich abgenommen haben. Neugierde und unkritische Probierlust scheinen vielfach unterschätzte Motive heutiger Drogengebraucher zu sein.

Tab. 2

Drogentote nach Bundesländern und einigen großen Städten

	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989
Bundesrepublik insgesamt einschl. West-Berlin	472	361	324	348	442	670	991
Länder							
Baden-Württemberg	61	44	49	32	53	71	123
Bayern	35	40	33	38	32	50	73
Berlin	76	32	39	55	41	79	94
Bremen	29	16	10	22	29	36	53
Hamburg	22	9	18	20	47	74	88
Hessen	70	73	54	69	96	105	161
Niedersachsen	43	35	27	21	26	59	116
Nordrhein-Westfalen	109	86	73	67	91	154	227
Rheinland-Pfalz	19	11	8	14	10	22	26
Saarland	5	3	5	4	8	4	15
Schleswig-Holstein	3	12	8	6	9	16	15
Städte							
Düsseldorf	8	7	3	5	5	11	8
Frankfurt	40	35	32	42	56	60	78
Köln	4	7	7	2	10	12	21
Mannheim	7	3	3	5	7	9	7
München	5	11	13	16	14	21	23
Nürnberg	7	9	4	3	6	8	10
Stuttgart	8	6	3	3	3	10	21

Quelle: DHS-Jahresstatistik 1989

Die Ursachen des Drogenkonsums sind vielfältig

Wenn von den Motiven und Einzelgründen für Drogengebrauch und -abhängigkeit gesprochen wird, so werden oft leichtfertig *gesellschaftliche Probleme* zu den alleinigen Ursachen erklärt. Gewiß spielen Arbeitslosigkeit, gestörte Beziehungen, unfreundliches gesellschaftliches Umfeld bei der Entstehung und für den Verlauf einer Drogenkarriere eine wichtige Rolle. Dennoch genügen sie als ausschließliches Erklärungsmuster nicht.
Neben den sozialen Teilursachen tragen somatische, psychische und auch weltanschaulich deutbare (religiöse) Faktoren dazu bei, daß sich eine Abhängigkeit von einem Suchtmittel entwickeln kann.

Dennoch ist unbestreitbar, daß die „Erscheinungen des modernen Lebens den Jugendlichen die Orientierung auf ein verantwortliches Erwachsenenleben nicht gerade leichter machen – und damit Irrwege wie z. B. Drogengebrauch begünstigen" (*Kindermann* [1989], 7). Jede Hilfe, will sie nicht nur die Symptome und damit die sichtbaren Auswirkungen des Drogenkonsums bearbeiten, muß darauf ausgerichtet sein, diese sozialen und individuellen Bedingungsfaktoren wahrzunehmen und zu integrieren.

Gefährdungen werden verstärkt, wenn er für seine Ent-

wicklung keine *erstrebenswerten Zukunftsperspektiven* und damit keinen Sinn erkennen kann. Drogengebrauch kompensiert in solchen Fällen das erlebte Vakuum, indem er eine verführerische Scheinlösung vorgaukelt. Drogen entführen in eine angenehme emotionale Scheinwelt, in der vorhandene Probleme nicht mehr existieren oder unwichtig werden. Die Flucht in diese künstlich-chemische Welt der Drogen erspart dem Jugendlichen oder jungen Erwachsenen die Auseinandersetzung mit Problemen im Alltag. Gleichzeitig hindern sie ihn daran, die Befriedigung („das gute Gefühl") zu erleben, die die Bewältigung der alterstypischen Aufgaben bringen würde.

Tab. 3

Drogentote nach Geschlecht und Alter					
	1971	1973	1975	1977	1979
gesamt	67	106	195	392	623
männlich	59	88	162	299	496
weiblich	8	18	33	93	127
bis 13 Jahre	–	–	2	–	–
14–17 Jahre	8	12	19	21	43
18–20 Jahre	34	33	70	84	147
21–24 Jahre	19	43	79	169	250
25–29 Jahre	3	12	17	87	148
über 30 Jahre und älter	3	3	8	31	35
unbekannt	–	–	–	–	–
Durchschnittsalter	00	00	00	00	00
	1981	1983	1985	1987	1989
gesamt	360	472	324	442	991
männlich	266	346	235	356	815
weiblich	94	126	89	86	176
bis 13 Jahre	1	–	–	–	–
14–17 Jahre	19	7	2	1	5
18–20 Jahre	69	56	23	32	51
21–24 Jahre	133	135	86	86	206
25–29 Jahre	103	176	119	144	317
über 30 Jahre und älter	35	97	94	179	412
unbekannt	–	–	–	–	–
Durchschnittsalter	00	00	00	00	00

00 keine Angaben
Quelle: DHS-Jahresstatistik 1989

Der schwierige Ausstieg durch Fremd- und Selbsthilfe

„Motivation" ist das Stichwort in der Arbeit mit Suchtkranken allgemein und mit Drogenabhängigen im besonderen. Es scheint alles zu erklären, was sonst schwer verständlich ist. Alle Widerborstigkeiten, Zähigkeiten, Trägheiten und Abwehrhaltungen, mit denen sich Abhängige so oft den vorhandenen wohlgemeinten Hilfeangeboten entziehen, lassen sich auflösen, wenn der Betroffene „motiviert" ist.

Damit ein Drogenabhängiger überhaupt Motivation im Sinne von Krankheitseinsicht und Behandlungsbereitschaft entwickeln kann, müssen mehrere Voraussetzungen gegeben sein (vgl. *Kindermann* [1989], 20ff.).

1. Er muß sich selbst als drogenabhängig wahrnehmen können. Selbst diese einfach und banal klingende Grundvoraussetzung ist bei vielen lange Zeit nicht gegeben. Verleugnungsmöglichkeiten und Erklärungsmuster rechtfertigen den fortgesetzten Drogengebrauch. „Ich könnte jederzeit aufhören, wenn ich nur wollte." „Ich fixe doch auch mal für ein paar Tage nicht." „Ich rauche Haschisch, weil es mir Spaß macht." In den meisten Fällen werden solche Verleugnungen von Außenstehenden als Ausreden abgetan. Der Abhängige jedoch empfindet anders: Für ihn sind sie echt, er glaubt, in Verkennung der Realität, daß es so ist.

2. Der Abhängige muß konkrete und realisierbare Schritte erkennen können, die geeignet sind, ihn aus der Sucht herauszuführen. Auch hier verhindern situationsbedingte Verleugnungsstrategien und Ausreden nicht selten die nötige Selbsterkenntnis, die allein die Durchbrechung des undurchdringbar scheinenden Circulus vitiosus („Teufelskreis") seiner Abhängigkeit erreichen kann.

3. Damit steht jener Prozeß in direktem Zusammenhang, der den Abhängigen so viel Selbstvertrauen und Eigenverantwortung spüren läßt, daß er sich den Ausweg aus seiner Abhängigkeit selbst zutrauen kann.

4. Schließlich – solange der Abhängige nicht erkennt und akzeptiert, daß *er* sich für die Droge entschieden hat und sich folglich auch gegen sie entscheiden muß, um frei zu werden, kann er keine Motivation für den Ausstieg aus der Sucht entwickeln.

Das Hilfesystem für Drogengefährdete und -abhängige kann nur dann greifen, wenn diese Voraussetzungen (wenigstens ansatzweise) gegeben sind.

Die wesentlichen Aufgaben einer „Jugend- und Drogenberatungsstelle" (auch: Psychosoziale Beratungsstelle, Ambulante Behandlungsstelle, Drogenberatung, Release, Con-Drobs, drop-in) bestehen darin, jungen und älteren Drogenabhängigen ambulante Hilfen (Beratung und Behandlung) anzubieten, sie zum körperlichen Entzug oder in eine stationäre Langzeittherapie zu vermitteln, sie z. B. in der Justizvollzugsanstalt aufzusuchen, Drogenprävention und -nachsorge im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu leisten und Angehörige so intensiv wie möglich in die Arbeit einzubeziehen. Die einzelnen *stationären Therapieeinrichtungen für Drogenabhängige* bieten sehr unterschiedliche Programme an. Es gibt Behandlungsformen, die einen sehr stark reglementierten Tagesablauf und feste Regelsysteme beinhalten. Andere sind „weicher" ausgerichtet.

Neben den unterschiedlichen Strukturierungen von Organisation und Konzeption der einzelnen Einrichtungen ist das entscheidend verbindende Merkmal die Ermöglichung des notwendigen „Milieuwechsels". Es wird strikt darauf geachtet, daß der Abhängige die Verbindung zu

seiner belasteten vorherigen Umgebung abbricht und in der Therapie Sozialverhalten neu lernt. Während die Klinik die Überwindung der körperlichen Abhängigkeit leistet, muß in der stationären Langzeitbehandlung die seelische Abhängigkeit überwunden werden. Da dies gewöhnlich viel Zeit braucht, bekommt der Drogenabhängige hier die Gelegenheit, fern von den früheren Belastungen allmählich neue Perspektiven zu entwickeln. Er muß lernen, seinen Lebensrhythmus umzustellen, soziale Konflikte gewaltfrei auszutragen und sich zu seiner Person und seinen Problemen zu bekennen, um sie dann verarbeiten zu können.

Elternkreise drogengefährdeter und drogenabhängiger Jugendlicher fungieren dabei als Selbsthilfegruppen. Die ersten Elternkreise entstanden in einer Zeit, als es erst eine geringe Anzahl von Beratungsstellen und Therapieeinrichtungen gab. Eltern sahen sich mit der Drogenabhängigkeit ihrer Töchter und Söhne konfrontiert und verspürten gleichzeitig ihre eigene Hilflosigkeit. In den Elternkreisen versuchten und versuchen sie als Mitbetroffene, sich selbst und gegenseitig zu helfen.

Prävention und Repression sind gleichermaßen wichtig

Wo immer Drogenhilfe wirksam wird, sie kann nur versuchen, das „Drogenschicksal" des einzelnen zu wenden oder wenigstens zu mildern. Das Drogenproblem selbst kann durch sie nicht gelöst werden. „Drogenhilfe lindert, begrenzt, versucht, denen die Hand zu reichen, deren Kraft allein zu schwach ist. Drogenhilfe ist Hilfe im jeweiligen Einzelfall. Aber diese Hilfe im Einzelfall gelingt nur, wenn sie diesen in die gemeinschaftlichen Strukturen zurückführen kann" (*Kindermann* [1990], 30).

Wieweit aber können politische Entscheidungen und rechtliche Maßnahmen wenigstens zur Eindämmung des Drogenmißbrauchs beitragen? Vier Grundsätze (vgl. *Adams,* 9ff.) gelten als unumstritten:

1. Das Drogenproblem ist begrenzbar, aber nicht lösbar.
2. Drogenpolitik muß in gleicher Intensität präventiv, repressiv und therapeutisch sein.
3. Drogenpolitik sollte der Optimierung erprobter Strategien Vorrang einräumen vor konzeptionell unsicheren oder in der Wirkung unbekannten Maßnahmen.
4. Drogenpolitik muß die Schwerpunkte in offensiv-präventiven Akzenten setzen und sich von der reinen Defensivstrategie lösen.

Grundsätzlich sieht sich die Drogenpolitik zwei Seiten des Drogenproblems gegenübergestellt: Zum einen ist davon auszugehen, daß es Menschen gibt, die aufgrund von Persönlichkeitsmerkmalen, Lebensumständen und Erfahrungen, Hoffnungen und Enttäuschungen für Mißbrauchsverhalten anfälliger sind als andere (Drogennachfrage). Zum anderen gibt es eine international verwurzelte Angebotsseite, die vom Anbau über die Herstellung, den Transport und den Transit bis hin zu einem weit verzweigten Händlernetz reicht. Am Ende dieser Kette steht nicht selten der abhängige Drogendealer.

Ausgangspunkt aller internationalen und nationalen Maßnahmen ist die Praxis, bestimmte Drogenarten durch gesetzgeberische Maßnahmen unter Verbot zu stellen. Daneben gibt es eine Fülle von Substanzen, die einschränkend reglementiert oder vorsorglich beobachtet werden.

Tab. 4

Beschlagnahmte Rauschmittelmengen in kg

Jahr	Sicherstellungsmengen in kg		
	Heroin	Kokain	Cannabis
1973	15	4	4732
1974	33	5	3913
1975	31	1	6628
1976	167	2	5326
1977	61	8	9822
1978	187	4	4724
1979	207	19	6407
1980	267	22	3200
1981	93	24	6696
1982	202	33	3155
1983	260	106	4606
1984	264	171	5646
1985	208	165	11498
1986	157	186	2678
1987	320	296	3002
1988	537	496	11352
1989	727	1406	12073

Quelle: DHS-Jahresstatistik 1989

Vor diesem Hintergrund sind alle drogenpolitischen Maßnahmen zu sehen, die neben entwicklungspolitischen Hilfsmaßnahmen für Anbauländer eine Verschärfung und Intensivierung der Repression verfolgen.

Parallel zu diesem Konfrontationskurs hinsichtlich der Drogenproduzenten und -händler gilt es gerade angesichts bisweilen schmerzhafter Lernerfahrungen im Bereich der Drogen- und Suchtprävention in Zukunft *präventive Angebote* in kreativer Weise zu fördern und auszubauen. Nachdem Prävention lange Zeit als ausschließlich „drogenspezifische Aufklärung" im Sinne einer Information über bestimmte Substanzen und ihre Wirkweisen definiert wurde, zeichnet sich derzeit ein alternativer, auf Kommunikation beruhender Trend ab, Drogenprävention als Teil einer umfassenden Gesundheitsförderung zu verstehen und entsprechend umzusetzen. Hier gilt es, auf allen Ebenen unter Einschaltung aller maßgeblichen Gruppen der Gesellschaft die Widerstandskraft gegenüber der Verführung zum Drogenmißbrauch zu stärken. Anders als bei den repressiven Strategien zeigt sich gerade im Bereich präventiver Bemühungen, daß Drogenabhängigkeit lediglich ein Teilaspekt einer allgemeinen Anfälligkeit für Mißbrauchsverhalten ist, so daß Prävention umfassender ansetzen muß: Dies wird u.a. darin Ausdruck finden, daß ihre Zielgruppe nicht in erster Linie der Gefährdete, sondern zunächst der gesunde, noch nicht gefährdete (junge) Mensch ist.

Anforderungen an die Pastoral und die christliche Gemeinde

Längst ist es kein Geheimnis mehr, daß sich die statistisch erhobenen Evaluierungen von Suchtmittelabhängigen, wie sie auch hier zu Beginn genannt wurden, auf *alle* Gruppen in Gesellschaft und Kirche übertragen lassen. Prozentual sind von Suchtproblemen jeder Art und Ausprägung ebenso häufig und ebenso viele Christen betroffen, wie dies auch auf die übrige Bevölkerung zutrifft.
Bereits seit geraumer Zeit sind im beratenden, therapeutischen und nachsorgenden Bereich Fachinstitutionen in Trägerschaft der beiden großen christlichen Kirchen damit befaßt, geeignete Hilfen auch für Drogenabhängige und ihre Angehörigen zu entwickeln, anzubieten und anzuwenden. Im Bereich der katholischen Suchtkrankenhilfe leisten *Caritas* und *Kreuzbund* hier wichtige Dienste.

Zunehmend werden darüber hinaus auch Seelsorger in Gemeinde, Krankenhaus, Gefängnis und anderen pastoralen Praxisfeldern mit Suchtproblemen konfrontiert. „Guter Rat" ist hier oft (noch) teuer, wenn Betroffene und Mitbetroffene (Partner, Eltern, Lehrer, Mitschüler u. a.) ihnen ihre Beobachtungen und Sorgen mitteilen und gleichzeitig die Mithilfe des Pfarrers, Kaplans, Diakons, der Ordensschwester oder der pastoralen Mitarbeiterin erbitten. Bis auf wenige Ausnahmen mangelt es in der Pastoral noch weitgehend an Kenntnis der Zusammenhänge. Ohne sie ist jedoch pastorale Hilfe gerade in diesem Bereich schlecht möglich.
Zudem scheint die Beobachtung, daß besonders drogenabhängige Jugendliche und junge Erwachsene den „Draht zur Kirche" verloren haben, vielen Seelsorgern ein Alibi für ihre eigene Nicht-Zuständigkeit. Die gegenteilige Erfahrung gerade im Umgang mit Drogenabhängigen straft jedoch diese Vermutung insofern Lügen, als die meisten von ihnen zwar tatsächlich krankheitsbedingt kirchlichen Veranstaltungen fernbleiben (u. a. auch aufgrund von suchtbedingten Selbstisolationstendenzen), in Wirklichkeit aber gerade nach neuem Lebenssinn und hilfreichen religiösen „Ankerplätzen" suchen und fragen. Nicht selten erbitten gerade sie aktive Unterstützung und Mithilfe auch von kirchlichen Mitarbeitern. *Heinz-Josef Janssen*

Literaturhinweise:

Adams, Manfred u. a. (Hrsg.): Drogenpolitik – Meinungen und Vorschläge von Experten, Freiburg 1989
Kindermann, Walter: Drogenabhängigkeit bei jungen Menschen – Ein Ratgeber für Eltern, Geschwister und Freunde, Freiburg 1989 (4. Aufl.)
Kindermann, Walter: Drogen bei jungen Menschen: Warnsignale an die Gesellschaft, in: Guttempler in Deutschland: Unsere Verantwortung für die Welt von morgen, Tagungsbericht, Hamburg 1990, 26–33
Thamm, Berndt Georg: Drogenfreigabe – Kapitulation oder Ausweg?, Hilden 1989
Thamm, Berndt Georg / Metzner, Wolfgang: Drogen, Hamburg 1989
Vogt, Irmgard / Scheerer, Sebastian (Hrsg.): Drogen und Drogenpolitik – Ein Handbuch, Frankfurt a. M. 1989
Deutsche Hauptstelle gegen die Suchtgefahren (DHS): Jahrbuch '90 zur Frage der Suchtgefahren, Hamburg 1989

„Ich sehe mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen"

Ein Gespräch mit Professor Ludger Honnefelder aus Anlaß des Abschlusses des II. Vatikanums vor 25 Jahren

Am 8. Dezember 1965 wurde in Rom das Zweite Vatikanische Konzil feierlich beendet. Das Konzil war ein Ereignis, das kirchliches Leben in vielen Bereichen von Grund auf veränderte. Und sicher war es neben der Entstehung der ökumenischen Bewegung der wichtigste geistliche Vorgang in der Christenheit dieses Jahrhunderts. Aber aus der Distanz von 25 Jahren müssen auch Rückfragen nicht nur an die Wirkungen und an die Rezeption des Konzils, sondern auch an dieses selbst gestellt werden. Zum Beispiel, rezipierte das II. Vatikanum mit seiner Öffnung zur Moderne ein Weltbild und ein Wahrheitsverständnis, das damals bereits in der Krise war? Ging die Diagnose der Moderne tief genug? Und hat das Konzil der Gottesfrage den Rang und die Dringlichkeit gegeben, die ihr zeitgenössisch zukommt? Darüber sprachen wir mit Ludger Honnefelder. Honnefelder war von 1982 bis 1989 Professor für Philosophie an der FU Berlin und zugleich Direktor des dortigen Seminars für Theologie. Gegenwärtig ist er Direktor des Instituts B für Philosophie an der Universität Bonn und Leiter der Bischöflichen Studienstiftung Cusanuswerk. Interviewer war David Seeber.

HK: Das II. Vatikanum war ein großer Aufbruch. 25 Jahre nach seinem Ende sieht es nach dem Gegenteil aus. Ermüdung, Verunsicherung, Streit, Erosion, da und dort

auch Zeichen von Selbstzerstörung. Säkularitätsdruck oder Mangel an geistigen und geistlichen Energien oder schlicht an Reformbereitschaft?

Honnefelder: Wenn ich es recht sehe, kommen mehrere Faktoren zusammen: Auf den gestiegenen Säkularitätsdruck ist die entscheidende Antwort bislang nicht gefunden worden. Es fehlt – von Ausnahmen abgesehen – an der gerade in dieser Lage wichtigen geistig wie geistlich überzeugenden Führung. Es fehlt aber auch an übergreifenden Modellen des Christlichen in der Christenheit selbst. Was das Konzil anbetrifft, so möchte ich es durchaus zu den großen Aufbrüchen zählen, die den Weg der Christenheit durch die Geschichte kennzeichnen, wie der Eintritt in die hellenistische Kultur, die Begegnung mit der griechisch-arabischen Philosophie im 13. Jahrhundert oder der Weg in die Neuzeit mit Reformation und Gegenreformation ...

„Der Aufbruch des Konzils hat in die richtige Richtung gezielt"

HK: Was berechtigt bereits zu solcher geschichtlicher und zeitgeschichtlicher Einordnung, die – gemessen an den Wirkungen bzw. an der Art der Rezeption – vielleicht noch etwas verfrüht ist?

Honnefelder: Das Konzil hat die für solche Aufbrüche kennzeichnende Doppelbewegung in Gang zu setzen versucht: den Schritt in die größere Universalität und zugleich den Schritt in die glaubwürdigere Authentizität. Freilich war die Kluft, die das Konzil zu schließen hatte, zu groß, um mit einem Schritt bewältigt werden zu können.

HK: Aber auch wenn man einräumt, daß dem II. Vatikanum als letztem „europäischen" Konzil der Schritt in eine neue Weltkirchlichkeit gelungen ist, so erscheinen doch beide Bewegungen stark abgebremst, wenn nicht gar sich ins Gegenteil verkehrt. Wo aber sind die Gründe dafür zu sehen?

Honnefelder: Sicher sind mehrere Gründe zu nennen. Einer liegt wohl darin, daß das Konzil selbst bei seiner Diagnose der modernen Welt ein Stück zu kurz gegriffen hat und die mit der Moderne verbundene geistige Krise nicht genügend in Rechnung gestellt hat, wie sie die westliche Entwicklung in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten kennzeichnet und wie sie jetzt auf die Umwälzung in der östlichen Welt trifft.

HK: Zeitgeschichtlich ist, wenn man an „Gaudium et spes", aber vor allem an die gesamte Stimmung während des Konzils denkt, bezeichnend, daß dieses nach langem kirchlichen Ringen und sehr spät das Selbstgefühl der Moderne – evolutionsfreudig, fortschrittsgestimmt – bestätigt hat in einem Moment, als dieses bereits kriselte und bröckelte. Liegt darin eine spezifische Begrenzung der Wirksamkeit des Konzils als Ereignis, aber auch seiner Aussagefähigkeit?

Honnefelder: „Gaudium et spes" wendet sich an eine Vernunft, die sich als *eine* begreift und die sich Erkenntnis der Wahrheit und Ausgriff auf das Ganze zutraut, unterstellt also einen emphatischen, starken Vernunftbegriff, wie er in Fortführung von mittelalterlicher Scholastik und Aufklärung noch bei Kant und im Deutschen Idealismus antreffbar ist. Zu wenig wird die Ambivalenz von Aufklärung und Moderne gesehen und die Erosion in Rechnung gestellt, die der Vernunftbegriff und das darauf basierende Menschenbild seitdem erfahren haben.

HK: War nur das Weltbild, das zeitverschoben nun bejaht wurde, am Zerbröckeln, oder hat das II. Vatikanum mehr noch darin zu kurz gegriffen, daß es, den eigenen Reformimpulsen und der Bereitschaft zu neuer Weltaneignung folgend, einfach die Wirkungen von 400 Jahren Auseinanderentwicklung von katholischer Glaubens- und Geisteskultur und moderner Lebenswelt auf die Gegenwart unterschätzte?

Honnefelder: Das Konzil hat zu Recht die positive Seite der Aufklärung mit ihrer optimistischen Sicht des Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen – man denke nur an die Menschenrechte – aufgenommen und darin das eigene Erbe wiedererkannt. Es hat aber zuwenig bedacht, daß mit dem Übergang in die Moderne die Einheit diffus geworden ist, die die Aufklärung noch unterstellen konnte: An die Stelle der *einen* Vernunft und ihrer umfassenden Wahrheit sind plurale ausdifferenzierte Wahrheits- und Geltungsansprüche getreten, die *eine* Geschichte hat sich – verstärkt durch Kontextualismus und Dekonstruktivismus – in Geschichten aufgelöst oder ist durch das Evolutionsparadigma ersetzt worden. An die Stelle der *einen* Lebenswelt sind plurale Welten mit unterschiedlichen Wertmustern getreten. Man kann eine gewisse Tragik des Konzils darin sehen, daß zu dem Zeitpunkt, in dem es die positiven Früchte der Aufklärung einholte, die Auswirkung von deren Ambivalenz in die Lebenswelt der westlichen Kulturen durchschlug ...

HK: ... ohne daß das Konzil diese im eigentlichen Sinne zeitgenössische Situation selbst nochmals artikulieren oder gar thematisieren konnte?

Honnefelder: Darauf hat das Konzil nicht mehr in einer Weise Bezug genommen, die zu einer umfassenden Diagnose der Gegenwart gehört hätte.

HK: Gehört zu dieser „Tragik" auch, daß das II. Vatikanum sich – zwar notwendig und überfällig – einem Pluralismus zersplitterter gesellschaftlicher und lebensweltlicher Orientierungen aussetzte, ohne sich über deren Natur und Radikalität Rechenschaft zu geben? Mit der Folge, daß katholischer Glaube sich in viele kleine Gettos zurückzieht?

Honnefelder: Der Aufbruch des Konzils hat in die richtige Richtung gezielt. Er wäre in Justierung auf die verschärften Bedingungen der Moderne fortzusetzen. Stattdessen hat sich die Tendenz ausgebreitet, sich der problematischen Seite der späten Moderne anzupassen und die Ni-

schen zu beziehen, die die Ausdifferenzierung der Geltungsansprüche und die Pluralisierung der Lebenwelten für alles Mögliche läßt. Auf diese Weise entstehen die von Ihnen genannten kleinen Gettos. Mit dem universalen Anspruch des christlichen Glaubens, wie ihn noch das Konzil formuliert, ist das unvereinbar.

„Man muß sich klar werden, daß die Nische nicht der richtige Ort für das Christentum ist"

HK: Denken Sie jetzt an einzelne Gruppen, oder meinen Sie damit den kirchlich verfaßten Katholizismus insgesamt? Und welche Strömungen haben Sie dabei vor Augen?

Honnefelder: Ich denke an Versuche, geistige oder geistliche Positionen, die vor dem Konzil oder vor der Aufklärung ihren historischen Sinn hatten, wie etwa eine christliche Metaphysik oder gar Gnosis, zu restaurieren und als Wahrheit fundamentalistisch zu behaupten, wie auch an Versuche, sich an religiöse oder spirituelle Konjunkturen anzuschließen und Wahrheit auf existentielle Relevanz zu verkürzen. Auch die neuerlich von den theologischen Kollegen beklagte Tendenz, den schwierigen diskursiven Ausweis der Wahrheit durch Lehramtspositivismus zu ersetzen und der Wahrheit durch juridische Sanktionen zum Durchbruch zu verhelfen, möchte ich zu diesen Versuchen zählen. Ich sehe in Bewegungen von beiden Richtungen mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen.

HK: Es sieht so aus, als ob sich beide Bewegungen zunehmend vermischten und gegenseitig verstärkten ...

Honnefelder: Beide gewinnen ihre Wirkung, weil sie sich bemerkt oder unbemerkt dem funktionalen Ort anpassen, den die moderne Gesellschaft der Religion anweist. Auf die Funktion reduziert ist es gleichgültig, ob die Religion ihr Ziel fundamentalistisch und/oder schwärmerisch, durch Abgrenzung oder durch Verschmelzung erreicht. Nur kann sich der christliche Glaube aufgrund des Wahrheitsanspruchs, den er erhebt, mit einer rein funktionalen Deutung nicht zufriedengeben. Das Christentum würde zur Sekte und auch die funktionalen Leistungen, wie etwa der Trost, würden bodenlos.

HK: Es ließe sich eben auch anders argumentieren; christlicher Glaube könne als Wahrheitsanspruch unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen nur in solchen Nischen leben bzw. überleben, und das Zweite Vatikanum habe mit seiner Programmatik der Öffnung – gewollt oder ungewollt – nichts anderes getan und erreicht, als den Weg zu den wahren Möglichkeiten aufzuschließen, die dem Christentum heute vorgegeben sind, sosehr diese jeder Aufbruchstrategie entgegenstehen.

Honnefelder: Man muß sich klar machen, daß die Nische nicht der Ort für das Christentum ist. Was die großen Religionen auszeichnet und worauf die Sekte verzichtet, ist die „weltausgreifende Bewußtseinsstellung" (D. Henrich). Ich glaube nicht, daß das Christentum darauf verzichten kann, wenn es nicht die Doppelbewegung aufgeben will, die auch den Aufbruch des Konzils kennzeichnet: auf die Universalität des Jahwe-Gottes und die eschatologische Verheißung hin, die mit Jesus Christus verbunden ist. Deshalb wird die Zukunft des Glaubens letztlich davon abhängen, ob es gelingt, diesen doppelten Anspruch in der zeitgenössischen Welt wieder oder gar verstärkt zur Geltung bringen.

HK: Aber wie kommen innerhalb welcher Grenzen Anspruch, Hoffnung und Wirklichkeit zeitgenössisch zusammen?

Honnefelder: Ich glaube, daß das schwierig, aber nach wie vor möglich ist. Auch die moderne Welt kann im Zustand einer ausschließlich instrumentell verstandenen Vernunft, einer rein funktionalen Interpretation der Gesellschaft auf Dauer nicht überleben. Die Folgen aus einem so verkürzten Vernunftbegriff sind inzwischen hinlänglich evident geworden.

„Die sittliche Vernunft ist auf die Plausibilität gehaltvoller Modelle des guten Lebens angewiesen"

HK: Die plural ausdifferenzierte nischenfreundliche Gegenwartswelt ist bestimmt vom Scheitern aller Ideologien, soweit Ideologien Versuche waren, sozusagen von einem Punkt aus umfassend Existenz, Welt und Gesellschaft zu erklären und entsprechend zu gestalten. Manche erhoffen davon eine markante „Rückkehr" von Religion. Möglicherweise droht im Blick auf den christlichen Wahrheitsanspruch aber eher das Umgekehrte, daß er – siehe Abwanderung in Nischen – seinerseits zum Opfer dieses Scheiterns wird ...

Honnefelder: Das ist keine notwendige Entwicklung. Im Gegenteil! Ich glaube, daß es eine wichtige Aufgabe und eine große Chance für das Christentum ist, in einer Zeit, in der es für die Menschheit schwierig geworden ist, den Konsens zu benennen, der hilft, Einheit in der Pluralität zu bewahren, der schwach gewordenen Universalität aufzuhelfen und glaubwürdig zu machen, was durch die problematischen Seiten der Moderne fragwürdig geworden ist. Wenn das Konzil davon spricht, es gelte die „Zeichen der Zeit" zu verstehen, dann sehe ich darin eine Aufforderung in doppelter Richtung: einmal danach zu sehen, wo der Geist Gottes in verborgener Weise in dieser Welt anwesend ist und zugleich danach zu fragen, wo und in welcher Weise sie nach dieser Gegenwart des Geistes verlangt.

HK: ‚Gegenwart des Geistes', dem muß, wenn ich christliche Heilsökonomie richtig interpretiere, eine wahrnehmbare ‚Geistesgegenwart' der Christen entsprechen. Nun sagte aber ein leitender Bischof erst vor kurzem, an solcher scheine es trotz II. Vatikanums gerade katholischen Christen – jedenfalls in unseren Breiten – gegen-

wärtig zu fehlen. Dies hat auf Deutschland bezogen gewiß auch seine institutionellen Aspekte von den theologischen Fakultäten bis zur Görres-Gesellschaft. Aber bedenkt man etwa, was mit der und seit der 60er Generation alles an Umbrüchen übers Land gekommen ist – in der Erziehung und Bildung, in Autoritätsfragen, im Bindungsverhalten, dann hat man – trotz beträchtlicher Potentiale und trotz durch das II. Vatikanum zunächst gewonnener neuer Bewegungsspielräume – tatsächlich nicht den Eindruck, mit der Geistesgegenwart sei es wenigstens hierzulande nicht weit her ...

Honnefelder: Einer der Gründe für das von Ihnen beschriebene Phänomen liegt wohl darin, daß man sich nicht radikal genug auf eine Diagnose der gegenwärtigen Welt eingelassen hat. Nur wenn man sich der Gegenwart so aussetzt, wie sie ist, mit ihren großen Möglichkeiten, aber auch mit all ihren Brüchen, Widersprüchlichkeiten und offenen Flanken, erfährt man sie als Herausforderung, die einen das spezifisch Eigene entdecken läßt, das man in die Welt einbringen kann, etwa im Bereich der sittlichen Vernunft. So läßt sich in der modernen Gesellschaft der Kern sittlicher Verbindlichkeit für alle nur festhalten, wenn es bei den gesellschaftlichen Gruppen Modelle gibt, die einen „starken, vollständigen Begriff des Guten" (J. Rawls) repräsentieren. Die sittliche Vernunft ist auf die Plausibilität gehaltvoller Modelle des guten Lebens angewiesen. Diese Ethosformen müssen aber konkretisiert werden an überzeugenden Gestalten gelungenen Menschseins, sollen sie ihren Beitrag zur Konsensbildung auch tatsächlich leisten können.

HK: Ethische Gestalten gelungenen Menschseins – lassen Sie mich das auch im Blick auf ethische Konsensbildung ableiten in christliche Gestalten gelungenen Menschseins –, gerade daran scheint es im Katholischen besonders zu fehlen. Im evangelischen Bereich schrumpfen zwar die Gemeinden auf letzte volkskirchliche Reste, aber auf Gestalten geistesgegenwärtiger Wahrnehmung stößt man da eher. Hängst das nicht ganz fundamental mit den unterschiedlichen Autoritätsverhältnissen resp. mit der katholischen Gehorsamsstruktur zusammen? Man setzt nicht auf die Person, sondern auf die institutionell vermittelten, durchgesetzten Normen. Und daran hat auch das II. Vatikanum wenig geändert.

Honnefelder: Nicht zuletzt durch das Christentum ist die Idee des sittlichen Handelns als Selbstbestimmung in Freiheit durch Vernunft zu einem Bestandteil von Aufklärung und Moderne geworden. Die katholische Christenheit hat in der Wiederaneignung dieser ureigenen Idee immer noch Nachholbedarf. Die Institution eines eingelebten Ethos ist etwas höchst Wertvolles. Wenn sie in Auflösung gerät, kann sie – und das übersieht man vielfach in der katholischen Kirche – nicht einfach durch ein autoritär vorgegebenes Normensystem ersetzt, sondern nur von den einzelnen her neu aufgebaut werden, die den sittlichen Anspruch des Evangeliums im Gewissen erfahren und sich zu einem neuen ethosbildenden Entwurf gelingenden Lebens gedrängt sehen. Offensichtlich hat es diese Einsicht schwer, sich gegen die aus dem 19. Jahrhundert stammende katholische Neigung zu juridischen Sanktionen durchzusetzen.

HK: Liegt vielleicht darin der tragische Kern weniger des Konzils als der Nachkonzilszeit, bzw. der Kern unseres gegenwärtig vielfältig unfruchtbaren Kirchenstreits?

Honnefelder: Das ist wohl so. Man setzt zu wenig darauf, daß es gerade der Weg des eigenen Gewissens ist, der zur größeren Authentizität des christlichen Zeugnisses führt. Gewissen heißt ja, daß es einen unvertretbaren Bezug des Individuums zur Wahrheit gibt. Gerade der Bezug auf die Wahrheit, der die Gewissensfreiheit unverletzlich sein läßt, begründet ja die Gewissensbindung und macht diese zur Pflicht. Wenn wir auf die provozierende Wahrheit des Evangeliums setzen, müssen wir darauf vertrauen, daß sie sich über das Gewissen des Glaubenden als eine ihn verpflichtende Wahrheit vermittelt. Der Autorität, wie sie das Lehramt darstellt, kommt eine wichtige Funktion in der Gewissensbildung zu, sie kann aber nicht an die Stelle der Gewissensbindung treten. Ein Ethos, in dem sich der sittliche Anspruch nicht über praktische Vernunft und Gewissen vermittelt, müßte in der westlichen Kultur – nicht zuletzt aufgrund der Auswirkungen des christlichen Glaubens – zur Marginalgröße werden.

„Die Theologie muß in einen Streit um die Wahrheit unserer Weltdeutungen eintreten"

HK: Vom II. Vatikanum ist eine große Dialogfreude ausgegangen. Inzwischen hat man den Eindruck, der Dialog werde neben einer eher wieder stagnierenden Ökumene vor allem interreligiös geführt, was auch heißen kann, binnenreligiös. Ganz zum Erliegen gekommen sind indessen, jedenfalls für den Betrachter von außen, Dialoge im Dreiecksverhältnis von Philosophie – Theologie und Naturwissenschaften. Soweit dort Gespräche und Berührungen stattfinden, geht es um die ethisch-politische Perspektive. Hat man sich „weltanschaulich" nichts mehr zu sagen?

Honnefelder: Von der Erörterung ethischer Fragen einmal abgesehen gibt es in der Tat zur Zeit einen großen Mangel an gehaltvollen Gesprächen zwischen den drei genannten Disziplinen. Durch die methodische Selbstbeschränkung vor allem der Naturwissenschaften gibt es kaum Streit um Wahrheit. Und die Theologie zettelt diesen Streit von ihrer Seite auch nicht an, weil sie die Wahrheitsfrage – nicht zuletzt durch die Auswirkungen von Biblizismus und Hermeneutik – ganz immanent verhandelt. Man greift sich nicht an, hat sich aber auch zuwenig zu sagen; nicht zuletzt fehlt die gemeinsame Sprache.

HK: Gibt es keinen Streit um die Wahrheit mehr oder eher eine Verabschiedung der Paradigmen? Mit der „zerdachten" und verfügbaren Welt stellen sich neue Theodizeefragen, Theodizee verstanden nicht als Rechtfertigung

Gottes angesichts der Übel, sondern „Begründung" Gottes angesichts einer selbstläufig gewordenen Welt bis zu dem bekannten Satz eines Jugendlichen: Ich glaub' nichts, mir fehlt nichts.

Honnefelder: Naturwissenschaftler, die sich nicht mit einer ‚Zweiweltentheorie' zufriedengeben – hier naturwissenschaftliche Vernunft, dort private Frömmigkeit –, suchen nach einer rational verantwortbaren Orientierung in Erkennen und Handeln, die an ihre naturwissenschaftlichen Erkenntnisse anschließt oder zumindest mit ihnen vereinbar ist. Da der Brückenschlag von seiten der Philosophie und Theologie ausbleibt, tendieren sie zu einer Verlängerung des eigenen Paradigmas, d.h. zu naturalistischen Gesamtdeutungen evolutions- oder systemtheoretischer Art. Verbindet sich eine solche Weltsicht mit einer ökonomischen Abpolsterung unserer Kontingenzen, wird ein Ausspruch wie der von Ihnen zitierte verständlich. Gerade die Theologie kann sich von ihrem Anspruch her aber weder mit einer Zweiweltentheorie noch mit einer neuen Form von ‚softem Materialismus' einlassen. Sie muß mit den Naturwissenschaften in einen Streit um die Wahrheit unserer bewußten Weltdeutungen eintreten. Sie wird dabei der Theodizeefrage nicht ausweichen können. Und sie wird dies zu weiten Teilen im Medium der Philosophie tun müssen.

HK: Noch prekärer ist die Dialogsituation – nicht im Einzelfall, aber insgesamt – im Verhältnis zu den Human- und Sozialwissenschaften, obwohl es gerade da einen enormen Bedarf an Sinnorientierung gibt. Entweder man weist ab – die alten tiefsitzenden katholischen Ängste –, oder man liefert sich aus. Eugen Drewermann scheint mir im Blick auf die Tiefenpsychologie ein solches Auslieferungsverfahren zu sein. Liegt das daran, daß katholischer Glaube in der Vielzahl spezialisierter und widersprüchlicher Philosophien nicht mehr zu einer Grundverkehrssprache mehr im Umgang mit der modernen Wissens- und Lebenswelt findet?

Honnefelder: Die Bezugnahme auf die Human- und Sozialwissenschaften ist bedeutsam für die Relevanz theologischer Aussagen, nicht für den Ausweis ihrer Wahrheit, es sei denn, man nimmt die human- und sozialwissenschaftlichen Theorien selbst als so etwas wie Gesamtdeutungen. Deswegen halte ich die Dimension der Philosophie für die Theologie, soweit es um den umfassenden Wahrheitsanspruch geht, für unverzichtbar, wobei, da gebe ich Ihnen recht, die Philosophie selbst in der Schwierigkeit steht, nicht mehr über eine universale Sprache zu verfügen, so daß ein Stück des ‚Elends' der Theologie mit den ‚Elend' der Philosophie zusammenhängt.

HK: Da kommt einem der alte Satz des Anselm von Canterbury in der dialektischen Doppelformulierung „fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem" in den Sinn. Diese Dialektik scheint unterbrochen. Findet der Glaube nicht zur Vernunft, weil er es, jedenfalls in den vorgegebenen katholischen Tradierungsformen – ich erinnere nochmals an das Aufgeben des Wahrheitsanspruchs –, aufgibt, sich in den Strukturen einer Welt von nichtreduzierbarer Komplexität auszuweisen, oder findet er keinen Halt mehr in der Vernunft, weil diese selbst – schön postmodern – höchstens noch Bruchstücke eines Menschenbildes, aber kein Daseinsverständnis vermittelt, auf dem Glaube aufbauen kann?

Honnefelder: Die Theologie kann von ihrem Anspruch her auf das, was man wissenschaftstheoretisch die „holistische Stellung" nennen könnte, nicht verzichten. Die philosophische Vernunft tut sich aber nach dem Ende der Metaphysik schwer mit jeder Form von Holismus. Deshalb muß die Theologie mit der Philosophie um die Möglichkeit eines solchen Bezugs streiten. Sie kann dabei durchaus an Versuche der philosophischen Vernunft selbst anknüpfen, die man Bewegungen einer „Transzendenz von innen" (J. Habermas) nennen könnte, insofern sie darauf abzielen, die Partikularität der wissenschaftlichen Zugriffe durch die Frage nach den umfassenden Präsuppositionen unseres Sprechens, Erkennens und Handelns zu überwinden. Hier sehe ich Ansätze, auf die sich die Theologie bei Ihrem Versuch beziehen könnte, die theologische Aussage kritisch auf das zeitgenössische Wahrheitsbewußtsein zu beziehen.

„Die Formen des christlichen Ethos sind nicht auf allgemeine Normen reduzierbar"

HK: Sind das Ansätze, die die unterbrochene Dialektik wieder in Gang bringen können?

Honnefelder: Ich denke, daß die Möglichkeit dazu bestünde. In der sprachanalytischen Philosophie wird das Thema der Metaphysik neu verhandelt. Die Zahl der Veröffentlichungen auf diesem Gebiet in den letzten Jahren zeigt das deutlich. Sie gehen in eine Richtung, die schon Ch. S. Peirce bei seinem Versuch eingeschlagen hat, die Begriffe von Wahrheit und Realität als Voraussetzungen unserer Zeichenverwendung zu rekonstruieren. Das ergibt noch keine Theorie des Transzendenten, und diese Ansätze gehen auch nicht davon aus, daß der „Transzendenz von innen" eine solche von außen entspricht. Sie führen nur zu so etwas wie einer „metafisica povera" (W. Hohgrebe), nämlich einer zeichentheoretisch rekonstruierten Theorie des Transzendentalen. Soll der christliche Glaube kein Sonderwissen werden und Theologie die holistische Bewußtseinsstellung nicht aufgeben, wird man sich auf solche Versuche beziehen müssen.

HK: Müssen nicht von diesen denkerischen Suchbewegungen her, wenn von dort Glaubensvernunft zum Durchbruch verholfen werden soll, und auch vom Gang der gesellschaftlichen Wirklichkeit her, die verschiedenen Fluchtbewegungen in die eingangs besprochenen Nischen postmoderner Partikularisierung, die verschiedenen Esoteriken, Biblizismen, Gnostizismen fundamentalistischer Prägung nochmals besonders kritisch bedacht werden?

Denn sie sind ja in der Tat die augenfälligen Manifestationen des Partikulären, worin christlicher Glaube sich verlieren kann. Und sie sind oft Fluchtbewegungen in die Irrationalität.

Honnefelder: Gerade wenn man das Bedürfnis der Menschen ernst nimmt, auf das die von Ihnen genannten Fluchtbewegungen zielen, sind die von diesen Bewegungen eingeschlagenen Wege entschieden zu kritisieren. Alle verzichten auf die weltausgreifende Bewußtseinsstellung und reduzieren damit den Wahrheitsanspruch auf private Relevanz. Mit einer christlichen Position zumal katholischer Herkunft ist das nicht vereinbar. Christliche Spiritualität und Mystik hat in ihren großen Gestalten wie etwa Meister Eckhart immer die Dimension spiritueller Erfahrung mit der Dimension umfassenden Sinns verbunden und aus dieser ihre Tiefe gewonnen.

HK: Bezeichnend für die Entwicklung im Katholizismus seit dem II. Vatikanum scheint eine sich verstärkende Trennung von Glaube und Ethos zu sein, jedenfalls wenn man Ethos weltbezogen und nicht bloß binnenreligiös versteht. Vermutlich erleichtert auch das die sektenhafte Partikularisierung in den spirituellen Bewegungen. Andererseits erleben wir gegenwärtig einen so noch nie gekannten Zugriff des Lehramtes auf die „mores", verbunden mit einer so auch noch nicht gekannten Verunsicherung, ja Wehrlosigkeit in ethischen Fragen. Abschiedsprobleme von einer normativistischen Tradition, oder liegt das eigentliche Problem in der Ethos-Tradierung selbst, an der auch das II. Vatikanum nichts geändert hat oder nichts ändern konnte?

Honnefelder: Die Formen des christlichen Hochethos sind gewiß nicht auf allgemeine Normen reduzierbar, sie dürfen sich aber auch nicht auf ein rein binnenreligiöses Sonderethos reduzieren, bei dem der Ausweis seiner inneren Sinnhaftigkeit und Verbindlichkeit durch autoritative Stützung ersetzt ist. Das christliche Ethos ist in seiner großen Tradition immer mit dem Anspruch verbunden gewesen, als Gestalt gelungenen Menschseins zu überzeugen. Nur wenn ein Ethos als diese Gestalt einleuchtet und in der gesellschaftlichen Gruppe glaubwürdig erfahren wird, kann es der Einzelne in persönlicher Entscheidung übernehmen und zur Grundlage seiner individuellen Identität machen.

HK: Gesellschaftliche Gruppe würde in unserem Fall heißen christliche Gemeinde?

Honnefelder: Ja, christlich gesprochen ist dies die Gemeinde. So wie der normative Kern des Sittlichen nur Bestand hat, wenn er in gehaltvollen Ethosformen konkretisiert ist, so kann die betreffende Ethosform nur überzeugen, wenn sie von uns an Gestalten gelebten Lebens glaubwürdig erfahren wird. Nur in der Genese, die ich als sittliches Subjekt innerhalb einer konkreten Ethosform und der sie lebenden Gruppe erfahre, wird mir zum Besitz, warum ich überhaupt moralisch sein soll. Und die Antwort auf diese Frage wird von der sittlichen Vernunft ja immer schon vorausgesetzt. Es gehört zur christlichen Gemeinde, solche Ethosentwürfe vom Evangelium her zu entwickeln und so zu begründen, daß sie auch für den Nichtglaubenden als Gestalten gelingenden Lebens erkennbar werden.

„Wenn man die Gottesfrage von vornherein für beantwortet hält, bezieht man sich auf vergangene Sinnwelten"

HK: Könnte es aber sein, daß der Katholizismus – vielleicht die Christenheit als ethischer Impulsgeber überhaupt – vor allem auch deswegen verunsichert und schwach ist, weil ihm der eschatologische Hoffnungshorizont abhanden zu kommen droht. Am Kantschen Dreisatz entlang gefragt: „Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen?" Wissen wir nicht mehr, was wir tun sollen, weil wir unsicher geworden sind, worauf wir als Christen hoffen dürfen?

Honnefelder: Aus dem eschatologischen Glauben kann keine unmittelbar konkrete Handlungsorientierung gewonnen werden. Sicher aber muß ein Ethos, ja das ganze Projekt der Ethik – das hat Kant deutlich gemacht – scheitern, wenn es nicht im Horizont von Hoffnung steht. Ich glaube, daß diese Perspektive gerade für den zeitgenössischen Menschen wichtig ist. Denn die Zeit wird von ihm erfahren als ein Zusammenhang, in dem es keine Zukunft gibt, entweder weil die Zukunft vom vergangenen Handeln des Menschen immer schon zu ihrem Unheil determiniert ist oder weil die Zukunft einbezogen ist in eine ewige Wiederkehr des Gleichen, sprich in eine Evolution der Naturgeschichte, der am Menschen nichts liegt. Deswegen ist für ihn die Verbindung von Zeit und Sinn ungemein wichtig. Und das ist der Ort, an dem die eschatologische Dimension des christlichen Glaubens neue Bedeutung gewinnt.

HK: Das unterstreicht die Bedeutung des Problems, eine „Lösung" kann aber nur aus der Stärkung des eschatologischen Glaubens selbst kommen ...

Honnefelder: Gewiß! Nur müssen wir beachten, daß sich das moderne Bewußtsein in der Sinndeutung der Zeit nicht mehr wie frühere Jahrhunderte unmittelbar auf Ewigkeit zu beziehen vermag. Der Sinn der Zeit muß in der Zeit selbst auffindbar sein. Die Bewegung, in der dies geschieht, ist für den modernen Menschen, so hat es M. Theunissen in einer Kierkegaard-Deutung einmal ausgedrückt, eine Art Wahrheitskriterium für jeden Entwurf des Menschseins. Die Antwort, die der christlichen Eschatologie zu entnehmen ist, lautet dann: Da es eine Präsenz der Zukunft in der Gegenwart gibt, gibt es die Möglichkeit eines Handelns, das nicht nur von der Sorge um mich selbst bestimmt ist, gibt es Befreiung von mir selbst und zu mir selbst. Und nur, weil es eine solche Sinndeutung der Zeit in der Zeit gibt, wird etwas als Einheit wieder sichtbar, was für die Moderne als Dichotomie erscheint: die

Einheit von Selbstverwirklichung und Hingabe an den andern – oder um es mit Kant auszudrücken: von Pflicht und Glückseligkeit.

HK: Die eschatologische Hoffnung, ob präsentisch oder apokalyptisch verstanden, hängt ganz am Gottesgedanken. Aber wie manche Rede vom „eschatologischen Vorbehalt" sich anfühlt wie die Reste von Asche, die vom eschatologischen Feuer des Christentums geblieben ist, so hört sich auch manche noch so tief und richtig zu verstehende Rede von Gott („Gottesgericht", selbst „Gottesgedächtnis") wie der unfreiwillige Vollzug der Gottesferne an, wie sie für unser säkulares Leben bezeichnend ist. Müßte im einen wie im andern Fall nicht provokativer geredet werden, will man nicht einem nachtheistischen Christentum, das dann keines mehr wäre, vorarbeiten?

Honnefelder: Ich halte es für einen Bestandteil der Geistesgegenwart des Christentums zu erkennen, daß in der Gottesfrage gegenwärtig ein, wenn nicht das entscheidende Problem liegt. Wenn man sie von vornherein für positiv beantwortet hält, bezieht man sich auf Reste vergangener Sinnwelten, nicht aber auf die moderne Welt, der der Sinn des Wortes ‚Gott' unverständlich geworden ist. Deshalb ist die Gottesfrage für eine Übersetzung des christlichen Glaubens in den gottlos gewordenen Raum der Moderne wohl die Grundaufgabe von Theologie und Verkündigung. Aber zur Geistesgegenwart gehört auch zu wissen, daß diese Übersetzung nicht unmittelbar geschehen kann, sondern davon abhängt, ob es gelingt, die Dimensionen freizulegen, in denen sie überhaupt gestellt werden kann. Leitfäden könnten dabei die beiden von mir schon genannten Phänomene sein: die Sprache und die Zeit.

HK: Ist dabei womöglich eine Entwicklung im Wege, an der das II. Vatikanum nicht ganz unschuldig ist: die Vernachlässigung der natürlichen zugunsten einer biblisch-heilsgeschichtlichen Theologie, die aber ihrerseits im Denken und Tun der Zeitgenossen ortlos geworden ist? Die eigentlich katholische Tradition natürlicher Theologie kehrt heute eher im Protestantismus über eine Theologie der Schöpfung wieder.

Honnefelder: Die positiv zu wertende Hinwendung zu Bibel und Heilsgeschichte hat in der Tat zu der Tendenz geführt, vielfach ein Gottesverständnis als selbstverständlich zu unterstellen, das die Bibel für ihre Zeit voraussetzen konnte. Wenn der biblische Anspruch aber nicht als historisch gewordener Anspruch einer vergangenen Welt artikuliert werden soll, ist es unverzichtbar, diese Rede auf einen heute semantisch sinnvollen Gottesbegriff zu beziehen. Dieser Gottesbegriff muß aber erst wieder gewonnen werden. Wir dürfen diese Aufgabe nicht schon für geleistet halten durch die Sympathie, die zur Zeit Topoi wie die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung" haben. Dies sind so nur noch Metaphern, die appellativ beschworen werden. Orientierende Funktion erhalten sie erst, wenn sie auch in ihrem Bedeutungsgehalt neu ausgelegt werden.

HK: Nochmals auf das II. Vatikanum zurückgefragt: Ist die problematischste Seite am II. Vatikanum womöglich die, daß es das Schwinden des Gottesgedankens auf *seinem* Zeithintergrund trotz einiger beachtlicher Passagen über neuzeitlichen Atheismus in „Gaudium et spes" nicht ausreichend oder überhaupt nicht wahrgenommen hat?

Honnefelder: Wenn man „Gaudium et spes" ekklesiologisch liest, dann gewinnt man den Eindruck, als hielte das Konzil die genannten Voraussetzungen für geleistet. Nun kann man die Pastoralkonstitution wohl auch, wenn ich es recht sehe, christologisch lesen. Denn sie geht von der Frage nach der Berufung des Menschen aus und beantwortet sie, indem sie auf Jesus Christus verweist und ihn als Inbegriff der menschlichen Existenz auslegt. Versteht man dies im Lichte der beiden vorhin genannten Leitfäden, der Sprache und der Zeit, dann könnte man im Verweis auf Jesus den geforderten neuen Ansatz erkennen. Denn es sind diese beiden Dimensionen, in denen Jesus Christus zur Bewahrheitung Gottes wird: durch die Verläßlichkeit seines Wortes und durch die Annahme seines Todes. In der Sinndeutung der Sprache und in der Sinndeutung der Zeit wird er zur Übersetzung dessen, was das Wort ‚Gott' bedeuten kann. Es wäre aber eine Engführung, würde man den Text so interpretieren, als ließe sich das Verständnis Gottes wie das Verständnis des Menschen unmittelbar christologisch gewinnen. Nur anhand von Leitfäden wie den genannten wird die Gestalt Jesu zur Auslegung Gottes. Liest man den Text so, dann gewinnt die christologische Grundlegung von „Gaudium et spes" doch eine weit nach vorn weisende Richtung.

„Nicht ein militanter Atheismus ist das Problem, sondern der Verzicht auf umfassende Wahrheiten"

HK: Aber es gibt relevante Strömungen – nicht durch das II. Vatikanum und „Gaudium et spes" begünstigt, aber in der Zeit seither spürbar –, die versuchen, über einen vagen Jesuanismus mit dem Christentum sozusagen posttheistisch oder schlicht unter Verschweigen der Gottesfrage zurechtzukommen. Man scheint auch das Nietzsche-Wort vergessen zu haben: ein einziger Begriff (nämlich der Gottesgedanke) herausgebrochen, und das ganze Christentum rollt ins Nichts.

Honnefelder: Ich glaube, daß Nietzsches Einsicht zutrifft. Um so ernster wird die christliche Theologie die Distanz nehmen müssen, die das moderne Bewußtsein von dem tradierten Glauben an Gott trennt. Nicht ein militanter Atheismus ist das Problem, sondern der Verzicht auf umfassende Wahrheiten überhaupt. Sich mit den verbliebenen Geltungsräumen abzufinden, hieße die Gottesfrage preiszugeben.

HK: Haben wir aber vom Konzil her und durch die Nachkonzilszeit an der Vorrangigkeit der Gottesfrage speziell auch dadurch gesündigt, daß aus der ekklesiologischen Doppelbewegung des Konzils – Vertiefung des

Wesens der Kirche und Korrektur ihres Weltverhältnisses – eine Konzentration auf Kirche folgte, in der Kirche sich selbst so stark darstellt, daß sie den Zugang zum Geheimnis Gottes, dessen sakramentaler Widerschein sie ist, durch *Selbstverfallenheit* mehr erschwert als öffnet?

Honnefelder: Wenn man vom theologischen Selbstverständnis ausgeht, ist Kirche eine abhängige Größe, Raum der Bewahrheitung Gottes in dem doppelten Sinn: daß Gott ihre Wahrheit ist und daß sie Gott zu bewahrheiten hat. Dieser Verweisungszusammenhang hört auf, wo die Kirche in den Verdacht gerät, sie halte die Sorge um ihre Gruppenidentität für wichtiger als ihre Sendung. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, liegt im gegenwärtigen Umgang der Kirche mit sich selbst und mit der Welt mehr Anpassung an die Moderne, als die Kirche selbst zugibt. In der modernen Gesellschaft behaupten die gesellschaftlichen Gruppen ihre Identität durch Abgrenzung. Die Kirche ist ganz und gar durch ihre Sendung konstituiert, und die ist nicht die Sorge für sich selbst.

HK: Verharren in der Sorge um sich selbst wäre demnach auf den Zeithintergrund bezogen Selbstsäkularisierung auf ekklesialem Wege?

Honnefelder: Es liefe in der Sprache oder Bibel auf ein Sich-gleichförmig-Machen mit dem Schema dieser Welt hinaus.

„Die jahrzehntelang gehegten Hoffnungen unserer Völker erfüllen sich"

Die „Charta von Paris für ein neues Europa"

Zum Abschluß ihrer Gipfelkonferenz in Paris unterzeichneten am 21. November 1990 die Staats- bzw. Regierungschefs der 34 KSZE-Staaten eine „Charta von Paris für ein neues Europa". In dem Dokument bekennen sie sich zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und formulieren Grundsätze für die zukünftige politische, wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit in Europa. Wir dokumentieren diesen als Markstein für eine neue europäische Ordnung grundlegenden Text im Wortlaut.

Ein neues Zeitalter der Demokratie, des Friedens und der Einheit

Wir, die Staats- und Regierungschefs der Teilnehmerstaaten der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, sind in einer Zeit tiefgreifenden Wandels und historischer Erwartungen in Paris zusammengetreten. Das Zeitalter der Konfrontation und der Teilung Europas ist zu Ende gegangen. Wir erklären, daß sich unsere Beziehungen künftig auf Achtung und Zusammenarbeit gründen werden.

Europa befreit sich vom Erbe der Vergangenheit. Durch den Mut von Männern und Frauen, die Willensstärke der Völker und die Kraft der Ideen der Schlußakte von Helsinki bricht in Europa ein neues Zeitalter der Demokratie, des Friedens und der Einheit an.

Nun ist die Zeit gekommen, in der sich die jahrzehntelang gehegten Hoffnungen und Erwartungen unserer Völker erfüllen: unerschütterliches Bekenntnis zu einer auf Menschenrechten und Grundfreiheiten beruhenden Demokratie, Wohlstand durch wirtschaftliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit und gleiche Sicherheit für alle unsere Länder.

Die zehn Prinzipien der Schlußakte werden uns in diese im Zeichen hoher Aufgaben stehende Zukunft leiten, so wie sie uns in den vergangenen fünfzehn Jahren den Weg zu besseren Beziehungen gewiesen haben. Die volle Verwirklichung aller KSZE-Verpflichtungen muß die Grundlage für die Initiativen bilden, die wir nun ergreifen, um unseren Nationen ein Leben zu ermöglichen, das ihren Wünschen gerecht wird.

Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit

Wir verpflichten uns, die Demokratie als die einzige Regierungsform unserer Nationen aufzubauen, zu festigen und zu stärken. In diesem Bestreben werden wir an folgendem festhalten:

Menschenrechte und Grundfreiheiten sind allen Menschen von Geburt an eigen; sie sind unveräußerlich und werden durch das Recht gewährleistet. Sie zu schützen und zu fördern ist vornehmste Pflicht jeder Regierung. Ihre Achtung ist wesentlicher Schutz gegen staatliche Übermacht. Ihre Einhaltung und uneingeschränkte Ausübung bilden die Grundlage für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Demokratische Regierung gründet sich auf den Volkswillen, der seinen Ausdruck in regelmäßigen, freien und gerechten Wahlen findet. Demokratie beruht auf Achtung vor der menschlichen Person und Rechtsstaatlichkeit. Demokratie ist der beste Schutz für freie Meinungsäußerung, Toleranz gegenüber allen gesellschaftlichen Gruppen und Chancengleichheit für alle.

Die Demokratie, ihrem Wesen nach repräsentativ und pluralistisch, erfordert Verantwortlichkeit gegenüber der Wählerschaft, Bindung der staatlichen Gewalt an das Recht sowie eine unparteiische Rechtspflege. Niemand steht über dem Gesetz.

Wir bekräftigen,
jeder einzelne hat ohne Unterschied das Recht auf:
Gedanken-, Gewissens- und Religions- oder Glaubensfreiheit,
freie Meinungsäußerung,
Vereinigung und friedliche Versammlung,
Freizügigkeit;

niemand darf:
willkürlich festgenommen oder in Haft gehalten werden,
der Folter oder anderer grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden;

jeder hat auch das Recht:
seine Rechte zu kennen und auszuüben,
an freien und gerechten Wahlen teilzunehmen,

auf ein gerechtes und öffentliches Verfahren, wenn er einer strafbaren Handlung beschuldigt wird,
allein oder in Gemeinschaft mit anderen Eigentum innezuhaben und selbständig Unternehmen zu betreiben,
seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte auszuüben.

Wir bekräftigen, daß die ethnische, kulturelle, sprachliche und religiöse Identität nationaler Minderheiten Schutz genießen muß und daß Angehörige nationaler Minderheiten das Recht haben, diese Identität ohne jegliche Diskriminierung und in voller Gleichheit vor dem Gesetz frei zum Ausdruck zu bringen, zu wahren und weiterzuentwickeln.
Wir werden gewährleisten, daß dem einzelnen wirksame innerstaatliche wie internationale Rechtsmittel gegen jede Verletzung seiner Rechte zur Verfügung stehen.
Die uneingeschränkte Achtung dieser Gebote ist das Fundament, auf dem wir das neue Europa aufbauen wollen.
Unsere Staaten werden zusammenarbeiten und einander unterstützen, um zu gewährleisten, daß die Entwicklung der Demokratie nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

Wirtschaftliche Freiheit und Verantwortung

Wirtschaftliche Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Verantwortung für die Umwelt sind unerläßliche Voraussetzungen des Wohlstands.
Der in der Demokratie zum Ausdruck gebrachte und durch den Rechtsstaat gewährleistete freie Wille des einzelnen bildet die notwendige Grundlage für eine erfolgreiche Wirtschafts- und Sozialentwicklung. Wir wollen eine die Würde des Menschen achtende und schützende Wirtschaftstätigkeit fördern.
Freiheit und politischer Pluralismus sind notwendige Elemente unserer gemeinsamen Bemühungen um die Entwicklung von Marktwirtschaften hin zu dauerhaftem Wirtschaftswachstum, Wohlstand, sozialer Gerechtigkeit, wachsender Beschäftigung und rationeller Nutzung der wirtschaftlichen Ressourcen. Der Erfolg von Ländern, die den Übergang zur Marktwirtschaft anstreben, ist wichtig und liegt in unser aller Interesse. Er wird uns allen Teilhabe an erhöhtem Wohlstand ermöglichen. Zur Erreichung dieses uns gemeinsamen Ziels wollen wir zusammenarbeiten.
Der Schutz der Umwelt liegt in der gemeinsamen Verantwortung aller unserer Nationen. Bei der Unterstützung nationaler und regionaler Bemühungen in diesem Bereich dürfen wir auch das dringende Erfordernis gemeinsamen Handelns in einem umfassenderen Rahmen nicht aus den Augen verlieren.

Freundschaftliche Beziehungen zwischen den Teilnehmerstaaten

Nun, da Europa am Beginn eines neuen Zeitalters steht, sind wir entschlossen, die freundschaftlichen Beziehungen und die Zusammenarbeit zwischen den Staaten Europas, den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada auszuweiten und zu festigen sowie die Freundschaft zwischen unseren Völkern zu fördern.
Zur Wahrung und Förderung von Demokratie, Frieden und Einheit in Europa bekennen wir uns feierlich und uneingeschränkt zu den zehn Prinzipien der Schlußakte von Helsinki. Wir erklären, daß die zehn Prinzipien unverändert gültig sein sollen und daß wir entschlossen sind, sie in die Praxis umzusetzen. Alle Prinzipien werden gleichermaßen und vorbehaltlos angewendet, wobei ein jedes von ihnen unter Beachtung der anderen ausgelegt wird. Sie bilden die Grundlage unserer Beziehungen.
In Übereinstimmung mit unseren Verpflichtungen gemäß der Charta der Vereinten Nationen und der Schlußakte von Helsinki erneuern wir unser feierliches Versprechen, uns jeder gegen die territoriale Integrität oder politische Unabhängigkeit eines Staates gerichteten Androhung oder Anwendung von Gewalt oder jeder sonstigen mit den Grundsätzen oder Zielen dieser Dokumente unvereinbaren Handlung zu enthalten. Wir erinnern daran, daß die Nichterfüllung der in der Charta der Vereinten Nationen enthaltenen Verpflichtungen einen Verstoß gegen das Völkerrecht darstellt.
Wir bekräftigen unser Bekenntnis zur friedlichen Beilegung von Streitfällen. Wir beschließen, Mechanismen zur Verhütung und Lösung von Konflikten zwischen den Teilnehmerstaaten zu entwickeln.

Nun, da die Teilung Europas zu Ende geht, werden wir unter uneingeschränkter gegenseitiger Achtung der Entscheidungsfreiheit eine neue Qualität in unseren Sicherheitsbeziehungen anstreben. Sicherheit ist unteilbar, und die Sicherheit jedes Teilnehmerstaates ist untrennbar mit der aller anderen verbunden. Wir verpflichten uns daher, bei der Festigung von Vertrauen und Sicherheit untereinander sowie bei der Förderung der Rüstungskontrolle und Abrüstung zusammenzuarbeiten.
Wir begrüßen die Gemeinsame Erklärung von zweiundzwanzig Staaten über die Verbesserung ihrer Beziehungen.
Unsere Beziehungen sollen auf unserem gemeinsamen Bekenntnis zu demokratischen Werten sowie zu den Menschenrechten und Grundfreiheiten beruhen. Wir sind überzeugt, daß für die Festigung von Frieden und Sicherheit zwischen unseren Staaten die Förderung der Demokratie sowie die Achtung und wirksame Ausübung der Menschenrechte unverzichtbar sind. Wir bekräftigen die Gleichberechtigung der Völker und ihr Selbstbestimmungsrecht in Übereinstimmung mit der Charta der Vereinten Nationen und den einschlägigen Normen des Völkerrechts, einschließlich jener, die sich auf die territoriale Integrität der Staaten beziehen.
Zur Lösung wirtschaftlicher, sozialer, umweltbezogener, kultureller und humanitärer Probleme haben wir die feste Absicht, den politischen Konsultationsprozeß zu verstärken und die Zusammenarbeit zu erweitern. Diese gemeinsame Entschlossenheit und die wachsende gegenseitige Abhängigkeit werden dazu beitragen, das jahrzehntelange Mißtrauen zu überwinden, die Stabilität zu festigen und ein geeintes Europa aufzubauen.
Wir wollen ein Europa, von dem Frieden ausgeht, das für den Dialog und die Zusammenarbeit mit anderen Ländern offen und zum Austausch bereit ist und das mitwirkt an der Suche nach gemeinsamen Antworten auf die Herausforderungen der Zukunft.

Sicherheit

Festigung der Demokratie und erhöhte Sicherheit fördern freundschaftliche Beziehungen zwischen uns.
Wir begrüßen die Unterzeichnung des Vertrags über Konventionelle Streitkräfte in Europa durch zweiundzwanzig Teilnehmerstaaten, der zu niedrigeren Niveaus der Streitkräfte führen wird.
Die Annahme eines substantiellen neuen Satzes vertrauens- und sicherheitsbildender Maßnahmen, der zu mehr Offenheit und Vertrauen zwischen allen Teilnehmerstaaten führt, findet unsere volle Zustimmung. Beide sind bedeutende Schritte hin zu erhöhter Stabilität und Sicherheit in Europa.
Die beispiellose Reduzierung der Streitkräfte durch den Vertrag über Konventionelle Streitkräfte in Europa wird – gemeinsam mit neuen Ansätzen für Sicherheit und Zusammenarbeit innerhalb des KSZE-Prozesses – unser Verständnis von Sicherheit in Europa verändern und unseren Beziehungen eine neue Dimen-

sion verleihen. In diesem Zusammenhang bekennen wir uns zum Recht der Staaten, ihre sicherheitspolitischen Dispositionen frei zu treffen.

Einheit

Das nun ungeteilte und freie Europa fordert einen Neubeginn. Wir rufen unsere Völker dazu auf, sich diesem großen Vorhaben anzuschließen.
Wir nehmen mit großer Genugtuung Kenntnis von dem am 12. September 1990 in Moskau unterzeichneten Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland und begrüßen aufrichtig, daß das deutsche Volk sich in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und in vollem Einvernehmen mit seinen Nachbarn in einem Staat vereinigt hat. Die Herstellung der staatlichen Einheit Deutschlands ist ein bedeutsamer Beitrag zu einer dauerhaften und gerechten Friedensordnung für ein geeintes demokratisches Europa, das sich seiner Verantwortung für Stabilität, Frieden und Zusammenarbeit bewußt ist.
Die Teilnahme nordamerikanischer wie europäischer Staaten ist ein bestimmendes Merkmal der KSZE; sie liegt den in der Vergangenheit erzielten Erfolgen zugrunde und bleibt wesentlich auch für die Zukunft des KSZE-Prozesses. Das unerschütterliche Festhalten an gemeinsamen Werten und an unserem gemeinsamen Erbe bindet uns aneinander. Bei all der reichen Vielfalt unserer Nationen sind wir vereint in der Verpflichtung, unsere Zusammenarbeit in allen Bereichen auszubauen. Die Herausforderungen, denen wir uns gegenübersehen, können nur durch gemeinsames Handeln, Zusammenarbeit und Solidarität bewältigt werden.

Die KSZE und die Welt

Das Schicksal unserer Nationen ist mit dem aller anderer Nationen verbunden. Wir unterstützen uneingeschränkt die Vereinten Nationen und die Stärkung ihrer Rolle bei der Förderung von Frieden, Sicherheit und Gerechtigkeit in der Welt. Wir bekräftigen unser Bekenntnis zu den in der Charta verankerten Grundsätzen und Zielen der Vereinten Nationen und verurteilen jede Verletzung dieser Prinzipien. Wir stellen mit Genugtuung fest, daß die Vereinten Nationen in der Weltpolitik eine wachsende Rolle spielen und dank der verbesserten Beziehungen zwischen unseren Staaten an Wirksamkeit gewinnen.
Angesichts der Armut in einem großen Teil der Welt verpflichten wir uns zur Solidarität mit allen anderen Ländern. Wir wenden uns daher heute von Paris aus an alle Nationen dieser Welt: Wir sind bereit, die gemeinsamen Anstrengungen zur Förderung der Gesamtheit der grundlegenden menschlichen Werte mit allen und mit jedem einzelnen dieser Staaten zu tragen.

Leitsätze für die Zukunft

Ausgehend von unserem festen Bekenntnis zur uneingeschränkten Durchführung aller KSZE-Prinzipien und -Bestimmungen sind wir nunmehr entschlossen, neue Impulse für eine ausgewogene und umfassende Weiterentwicklung unserer Zusammenarbeit zu geben, um den Bedürfnissen und Erwartungen unserer Völker Rechnung zu tragen.

Menschliche Dimension

Unwiderruflich bekennen wir uns zur Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten. Wir wollen die Bestimmungen über die menschliche Dimension der KSZE in vollem Umfang durchführen und auf ihnen aufbauen.
Wir werden auf der Grundlage des Dokuments des Kopenhagener Treffens der Konferenz über die Menschliche Dimension zusammenarbeiten, um die demokratischen Institutionen zu stärken und den Rechtsstaat zu fördern. Zu diesem Zweck beschließen wir, ein Expertenseminar vom 4. bis 15. November 1991 in Oslo einzuberufen.
Wir sind entschlossen, den wertvollen Beitrag nationaler Minderheiten zum Leben unserer Gesellschaften zu fördern, und verpflichten uns, deren Lage weiter zu verbessern. Wir bekräftigen unsere tiefe Überzeugung, daß freundschaftliche Beziehungen zwischen unseren Völkern sowie Friede, Gerechtigkeit, Stabilität und Demokratie den Schutz der ethnischen, kulturellen, sprachlichen und religiösen Identität nationaler Minderheiten und die Schaffung von Bedingungen für die Förderung dieser Identität erfordern. Wir erklären, daß Fragen in bezug auf nationale Minderheiten nur unter demokratischen Bedingungen befriedigend gelöst werden können. Ferner erkennen wir an, daß die Rechte von Angehörigen nationaler Minderheiten als Teil der allgemein anerkannten Menschenrechte uneingeschränkt geachtet werden müssen. Im Bewußtsein der dringenden Notwendigkeit, im Hinblick auf nationale Minderheiten die Zusammenarbeit zu verstärken und deren Schutz zu verbessern, beschließen wir, ein Expertentreffen über nationale Minderheiten vom 1. bis 19. Juli 1991 in Genf einzuberufen.

Wir sind entschlossen, alle Formen von Haß zwischen Rassen und Volksgruppen, Antisemitismus, Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung irgendeines Menschen sowie von Verfolgung aus religiösen und ideologischen Gründen zu bekämpfen.
Wir betonen in Übereinstimmung mit unseren KSZE-Verpflichtungen, daß Freizügigkeit und freie Kontakte zwischen unseren Bürgern sowie der freie Fluß von Informationen und Gedanken ausschlaggebend sind für den Fortbestand und die Entwicklung freier Gesellschaften und lebendiger Kulturen. Wir begrüßen die Zunahme von Tourismus und Besuchen zwischen unseren Ländern.

Der Mechanismus der menschlichen Dimension hat sich bewährt. Deshalb sind wir entschlossen, ihn durch die Einführung neuer Verfahren auszubauen; diese sehen die Mitarbeit von Experten oder die Heranziehung einer Liste von hervorragenden Persönlichkeiten mit Erfahrung in Menschenrechtsfragen vor, die Gegenstand des Mechanismus sein könnten. Wir werden im Rahmen des Mechanismus vorsehen, daß Einzelpersonen einbezogen werden, wenn es um den Schutz ihrer Rechte geht. Wir sind daher entschlossen, unsere Verpflichtungen in dieser Hinsicht weiterzuentwickeln, insbesondere beim Moskauer Treffen der Konferenz über die Menschliche Dimension, unbeschadet der Verpflichtungen, an die unsere Staaten aufgrund bestehender internationaler Übereinkommen gebunden sind.
Wir würdigen den bedeutenden Beitrag des Europarates zur Förderung der Menschenrechte, der Prinzipien der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit sowie zur Entwicklung der kulturellen Zusammenarbeit. Wir begrüßen die von mehreren Teilnehmerstaaten unternommenen Schritte, dem Europarat und der Europäischen Menschenrechtskonvention beizutreten. Wir begrüßen die Bereitschaft des Europarates, der KSZE seine Erfahrungen zur Verfügung zu stellen.

Sicherheit

Das sich wandelnde politische und militärische Umfeld in Europa eröffnet neue Möglichkeiten für gemeinsame Anstrengun-

gen im Bereich der militärischen Sicherheit. Wir wollen auf den wichtigen Ergebnissen aufbauen, die im Vertrag über Konventionelle Streitkräfte in Europa und in den Verhandlungen über Vertrauens- und Sicherheitsbildende Maßnahmen erzielt wurden. Wir wollen die VSBM-Verhandlungen auf der Grundlage desselben Mandats fortsetzen und sie möglichst bis zum KSZE-Folgetreffen in Helsinki 1992 abschließen. Wir begrüßen ferner den Beschluß der betroffenen Teilnehmerstaaten, die Verhandlungen über Konventionelle Streitkräfte in Europa auf der Grundlage desselben Mandats fortzusetzen und sie möglichst bis zum Folgetreffen in Helsinki 1992 abzuschließen. Nach einer Zeit innerstaatlicher Vorbereitung nehmen wir eine stärker strukturierte Zusammenarbeit zwischen allen Teilnehmerstaaten in Sicherheitsfragen in Aussicht, sowie Diskussion und Konsultationen zwischen den vierunddreißig Teilnehmerstaaten, mit dem Ziel, 1992 nach Abschluß des Folgetreffens von Helsinki neue, allen Teilnehmerstaaten offenstehende Verhandlungen über Abrüstung sowie über Vertrauens- und Sicherheitsbildung aufzunehmen.
Wir rufen dazu auf, die Konvention über ein wirksam verifizierbares, weltweites und umfassendes Verbot chemischer Waffen so bald wie möglich abzuschließen. Wir beabsichtigen, zu den Erstunterzeichnern dieser Konvention zu gehören.
Wir bekräftigen die Bedeutung der Initiative „Offener Himmel" und rufen dazu auf, diese Verhandlungen so rasch wie möglich erfolgreich abzuschließen.
Die Gefahr von Konflikten in Europa hat abgenommen, doch es bedrohen andere Gefahren die Stabilität unserer Gesellschaften. Wir sind entschlossen, bei der Verteidigung der demokratischen Institutionen gegen Verletzungen der Unabhängigkeit, souveränen Gleichheit oder territorialen Integrität der Teilnehmerstaaten zusammenzuarbeiten. Dazu zählen illegale Aktivitäten unter Anwendung von äußerem Druck, Zwang und Subversion.
Wir verurteilen vorbehaltlos alle Handlungen, Methoden und Praktiken des Terrorismus als verbrecherische Handlungen und bekunden unsere Entschlossenheit, sowohl bilateral als auch in multilateraler Zusammenarbeit auf seine Ausrottung hinzuarbeiten. Ferner werden wir einander gegenseitig im Kampf gegen den illegalen Drogenhandel unterstützen.

In dem Bewußtsein, daß die friedliche Beilegung von Streitfällen eine wesentliche Vervollständigung der Pflicht der Staaten ist, sich der Androhung oder Anwendung von Gewalt zu enthalten, und daß beide wesentliche Faktoren für die Aufrechterhaltung und Festigung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit sind, werden wir nicht nur darum bemüht sein, nach wirksamen Verfahren zur Verhütung immer noch möglicher Konflikte durch politische Mittel zu suchen, sondern im Einklang mit dem Völkerrecht auch geeignete Mechanismen zur friedlichen Beilegung eventueller Streitfälle festzulegen. Wir verpflichten uns daher, nach neuen Formen der Zusammenarbeit in diesem Bereich zu suchen, insbesondere nach einer Reihe von Methoden zur friedlichen Beilegung von Streitfällen, einschließlich der obligatorischen Hinzuziehung einer Drittpartei. Wir betonen, daß in diesem Zusammenhang die Gelegenheit des für Anfang 1991 in Valletta anberaumten Treffens über die friedliche Beilegung von Streitfällen in vollem Umfang genützt werden sollte. Der Rat der Außenminister wird dem Bericht des Treffens von Valletta Rechnung tragen.

Wirtschaftliche Zusammenarbeit

Wir betonen, daß die wirtschaftliche Zusammenarbeit auf der Grundlage der Marktwirtschaft ein wesentliches Element unserer Beziehungen darstellt und einen entscheidenden Beitrag zum Aufbau eines prosperierenden und geeinten Europa leisten wird. Demokratische Institutionen und wirtschaftliche Freiheit fördern wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt, wie dies im Dokument der Bonner Konferenz über wirtschaftliche Zusammenarbeit, deren Ergebnisse wir nachdrücklich unterstützen, festgehalten ist.
Wir unterstreichen, daß die Zusammenarbeit im wirtschaftlichen Bereich sowie in Wissenschaft und Technik nunmehr einen wichtigen Pfeiler der KSZE bildet. Die Teilnehmerstaaten sollten das Erreichte in regelmäßigen Abständen überprüfen und in diesen Bereichen neue Anstöße geben.
Wir sind davon überzeugt, daß unsere wirtschaftliche Zusammenarbeit insgesamt ausgeweitet, das freie Unternehmertum ermutigt und der Handel in Übereinstimmung mit den GATT-Regeln verstärkt und diversifiziert werden sollte. Wir werden soziale Gerechtigkeit und sozialen Fortschritt sowie das Wohlergehen unserer Völker fördern. In diesem Zusammenhang sind wir uns der Bedeutung bewußt, die wirksamen politischen Konzepten für die Bewältigung des Problems der Arbeitslosigkeit zukommt.

Wir bekräftigen die Notwendigkeit, demokratische Länder, die sich auf dem Weg zur Marktwirtschaft befinden und die Grundlage für ein sich selbst tragendes wirtschaftliches und soziales Wachstum schaffen, weiterhin zu unterstützen, wie dies bereits von der Gruppe der vierundzwanzig Länder in Angriff genommen wurde. Wir unterstreichen ferner die Notwendigkeit, sie in zunehmendem Maß – mit den damit verbundenen Auflagen und Vorteilen – in das internationale Wirtschafts- und Finanzsystem einzubinden.
Wir sind der Auffassung, daß bei stärkerer Betonung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit innerhalb des KSZE-Prozesses die Interessen der sich entwickelnden Teilnehmerstaaten berücksichtigt werden sollten.
Wir erinnern an den Zusammenhang, der zwischen der Achtung und Förderung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und dem wissenschaftlichen Fortschritt besteht. Zusammenarbeit im Bereich von Wissenschaft und Technik wird bei der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung eine wesentliche Rolle spielen. Sie ist daher dahingehend auszubauen, daß entsprechende wissenschaftliche und technologische Informationen und Kenntnisse in größerem Maße geteilt werden, um das zwischen den Teilnehmerstaaten bestehende technologische Entwicklungsgefälle zu überwinden. Wir ermutigen die Teilnehmerstaaten ferner zur Zusammenarbeit im Hinblick auf die Förderung der Fähigkeiten des Menschen und des Unternehmergeistes.

Wir sind entschlossen, der Zusammenarbeit zwischen unseren Ländern in den Bereichen Energie, Transport und Tourismus die für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung notwendigen Anstöße zu geben. Wir begrüßen insbesondere praktische Schritte zur Schaffung optimaler Voraussetzungen für den wirtschaftlichen und sparsamen Umgang mit Energievorräten unter gebührender Berücksichtigung der Umweltbelange.
Wir erkennen die wichtige Rolle der Europäischen Gemeinschaft bei der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung in Europa an. Internationale Wirtschaftsorganisationen wie die Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Europa (UN/ECE), die Institutionen von Bretton Woods, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), die Europäische Freihandelsassoziation (EFTA) und die Internationale Handelskammer (ICC) haben auch eine wesentliche Aufgabe bei der Förderung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu erfüllen, die durch die Schaffung der Europäischen Bank für

Wiederaufbau und Entwicklung (EBRD) weiter gestärkt werden wird. Zur Verfolgung unserer Ziele betonen wir die Notwendigkeit, die Arbeit dieser Organisationen sorgfältig zu koordinieren und Methoden zu finden, die allen unseren Staaten eine Teilnahme an dieser Arbeit ermöglichen.

Umwelt

Wir erkennen die dringende Notwendigkeit an, die Umweltprobleme in Angriff zu nehmen, sowie die Bedeutung individueller und gemeinsamer Bemühungen in diesem Bereich. Wir verpflichten uns, unsere Anstrengungen um den Schutz und die Verbesserung unserer Umwelt zu verstärken, um ein gesundes ökologisches Gleichgewicht in Luft, Wasser und Boden wiederherzustellen und zu erhalten. Wir sind daher entschlossen, die KSZE als Rahmen für die Erarbeitung gemeinsamer Verpflichtungen und Ziele in Umweltbelangen in vollem Umfang zu nutzen und so die Arbeit fortzuführen, die im Bericht des Umweltschutztreffens von Sofia zum Ausdruck kommt.
Wir unterstreichen die Bedeutung einer gut informierten Gesellschaft als Voraussetzung dafür, daß die Öffentlichkeit wie auch Einzelpersonen Initiativen zur Verbesserung der Umwelt ergreifen können. Zu diesem Zweck verpflichten wir uns, das Umweltbewußtsein der Öffentlichkeit und die Umwelterziehung sowie die öffentliche Berichterstattung über die Umweltrelevanz politischer Konzepte, Vorhaben und Programme zu fördern.
Vorrangiges Anliegen ist uns die Einführung sauberer und abfallarmer Technologien, wobei uns bewußt ist, daß Länder, die noch nicht über eigene Mittel für geeignete Maßnahmen verfügen, unterstützt werden müssen.
Wir unterstreichen, daß umweltpolitische Konzepte durch geeignete gesetzgeberische Maßnahmen und Verwaltungsstrukturen unterstützt werden sollten, damit ihre wirksame Durchführung gewährleistet werden kann.
Wir betonen die Notwendigkeit, neue Maßnahmen für die systematische Überprüfung der Einhaltung bestehender Verpflichtungen zu treffen und darüber hinaus höher gesteckte Verpflichtungen einzugehen in bezug auf die Benachrichtigung und den Austausch von Informationen über den Zustand der Umwelt und über mögliche Umweltgefahren. Wir begrüßen auch die kürzlich beschlossene Europäische Umweltagentur (EUA).
Wir begrüßen die praktischen Arbeiten, die Problemstudien und die Konzeptüberprüfung in verschiedenen im Umweltbereich tätigen internationalen Organisationen, wie dem Umweltprogramm der Vereinten Nationen (UNEP), der Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Europa (UN/ECE) und der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), und betonen die Notwendigkeit einer verstärkten Zusammenarbeit und wirksamen Koordination zwischen ihnen.

Kultur

Wir erkennen den wesentlichen Beitrag unserer gemeinsamen europäischen Kultur und unserer gemeinsamen Werte zur Überwindung der Teilung des Kontinents an. Wir unterstreichen daher unser Eintreten für die schöpferische Freiheit sowie für den Schutz und die Förderung unseres kulturellen und geistigen Erbes in all seinem Reichtum und all seiner Vielfalt.
Angesichts der jüngsten Veränderungen in Europa betonen wir die erhöhte Bedeutung des Krakauer Symposiums und setzen große Erwartungen in die Erörterung von Leitsätzen für verstärkte Zusammenarbeit im Bereich der Kultur bei diesem Treffen. Wir laden den Europarat ein, zu diesem Symposium beizutragen.
Zur Förderung größerer Vertrautheit zwischen unseren Völkern befürworten wir die Errichtung von Kulturzentren in Städten anderer Teilnehmerstaaten, eine verstärkte Zusammenarbeit auf dem audio-visuellen Gebiet und einen umfangreicheren Austausch in den Bereichen Musik, Theater, Literatur und Kunst.
Wir sind entschlossen, im Rahmen unserer nationalen Politik das gegenseitige Verständnis, insbesondere bei der Jugend, verstärkt zu fördern durch Kulturaustausch, Zusammenarbeit in allen Bereichen der Bildung vor allem durch den Unterricht von und in den Sprachen anderer Teilnehmerstaaten. Wir beabsichtigen, die ersten Ergebnisse dieses Vorhabens beim Folgetreffen von Helsinki 1992 zu überprüfen.

Wanderarbeiter

Wir erkennen an, daß die Fragen der Wanderarbeiter und ihrer Familien, die sich rechtmäßig in Aufnahmeländern aufhalten, wirtschaftliche, kulturelle und soziale Aspekte wie auch ihre menschliche Dimension haben. Wir bekräftigen, daß der Schutz und die Förderung ihrer Rechte sowie die Verwirklichung einschlägiger internationaler Verpflichtungen uns alle angeht.

Mittelmeer

Wir sind der Ansicht, daß die grundlegenden politischen Veränderungen, die in Europa stattgefunden haben, eine für die Mittelmeerregion positive Bedeutung haben. Wir werden daher die Bemühungen zur Festigung von Sicherheit und Zusammenarbeit im Mittelmeerraum als wichtigen Faktor der Stabilität in Europa fortsetzen. Wir begrüßen den Bericht des Treffens über den Mittelmeerraum von Palma de Mallorca, dessen Ergebnisse wir alle unterstützen.
Wir sind besorgt über die in der Region anhaltenden Spannungen und bekunden erneut unsere Bereitschaft, unsere Anstrengungen zu erhöhen, um mit friedlichen Mitteln gerechte, gangbare und dauerhafte Lösungen für entscheidende offene Fragen auf der Grundlage der Achtung für die Prinzipien der Schlußakte zu finden.
Es ist unser Wunsch, günstige Bedingungen für eine harmonische Entwicklung und Diversifizierung von Beziehungen mit den nichtteilnehmenden Mittelmeerstaaten zu fördern. Die verstärkte Zusammenarbeit mit diesen Staaten wird mit dem Ziel fortgesetzt, die wirtschaftliche und soziale Entwicklung zu fördern und dadurch die Stabilität in der Region zu erhöhen. Zu diesem Zweck werden wir uns gemeinsam mit diesen Ländern bemühen, das Wohlstandsgefälle zwischen Europa und seinen Nachbarn im Mittelmeerraum wesentlich zu verringern.

Nichtstaatliche Organisationen

Wir erinnern an die bedeutende Rolle, die nichtstaatliche Organisationen, religiöse und andere Gruppierungen sowie Einzelpersonen bei der Verwirklichung der KSZE-Ziele gespielt haben, und werden deren Einsatz für die Durchführung der KSZE-Verpflichtungen durch die Teilnehmerstaaten weiter erleichtern. Diese Organisationen, Gruppierungen und Einzelpersonen müssen auf geeignete Art und Weise in die Tätigkeit und die neuen Strukturen der KSZE einbezogen werden, damit sie ihre wichtigen Aufgaben erfüllen können.

Neue Strukturen und Institutionen des KSZE-Prozesses

Unsere gemeinsamen Bemühungen um verstärkte Achtung der Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, um Festi-

gung des Friedens und um Förderung der Einheit in Europa erfordern eine neue Qualität des politischen Dialogs und der politischen Zusammenarbeit und somit die Entwicklung der Strukturen der KSZE.
Die Intensivierung unserer Konsultationen auf allen Ebenen ist von vorrangiger Bedeutung für die künftige Gestaltung unserer Beziehungen. Zu diesem Zweck beschließen wir folgendes:
Wir, die Staats- und Regierungschefs, werden das nächste Mal in Helsinki anläßlich des KSZE-Folgetreffens 1992 zusammentreffen. Danach werden wir anläßlich weiterer Folgetreffen zusammentreffen.
Unsere Außenminister werden regelmäßig, mindestens einmal jährlich, als Rat zusammentreten. Diese Treffen werden das zentrale Forum für politische Konsultationen im KSZE-Prozeß bilden. Der Rat wird Fragen prüfen, die für die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa von Bedeutung sind, und entsprechende Beschlüsse fassen.
Das erste Treffen des Rates wird in Berlin stattfinden.
Ein Ausschuß Hoher Beamter wird die Treffen des Rates vorbereiten und dessen Beschlüsse durchführen. Der Ausschuß wird aktuelle Fragen prüfen und kann entsprechende Beschlüsse fassen, unter anderem in Form von Empfehlungen an den Rat.
Zur Behandlung dringender Fragen können zusätzliche Treffen der Vertreter der Teilnehmerstaaten vereinbart werden.
Der Rat wird die Erarbeitung von Bestimmungen prüfen, die die Einberufung von Treffen des Ausschusses Hoher Beamter in dringlichen Situationen vorsehen.
Die Teilnehmerstaaten können auch Treffen anderer Minister vereinbaren.
Zur administrativen Unterstützung dieser Konsultationen richten wir in Prag ein Sekretariat ein.
Folgetreffen der Teilnehmerstaaten werden in der Regel alle zwei Jahre stattfinden, um den Teilnehmerstaaten Gelegenheit zu geben, eine Bestandsaufnahme der eingetretenen Entwicklungen vorzunehmen, die Verwirklichung eingegangener Verpflichtungen zu überprüfen und weitere Schritte im KSZE-Prozeß in Erwägung zu ziehen.
Wir beschließen, in Wien ein Konfliktverhütungszentrum zu schaffen, das den Rat beim Abbau der Gefahr von Konflikten unterstützen soll.

Wir beschließen, in Warschau ein Büro für freie Wahlen einzurichten, um Kontakte und den Informationsaustausch in Zusammenhang mit Wahlen in den Teilnehmerstaaten zu erleichtern.
In Anerkennung der wichtigen Rolle, die Parlamentarier im KSZE-Prozeß spielen können, sprechen wir uns für eine stärkere Einbeziehung der Parlamentsarbeit in die KSZE aus, insbesondere durch die Schaffung einer parlamentarischen Versammlung der KSZE unter Beteiligung von Parlamentsmitgliedern aus allen Teilnehmerstaaten. Zu diesem Zweck befürworten wir nachdrücklich, daß Kontakte auf Parlamentsebene fortgesetzt werden, um Tätigkeitsbereich, Arbeitsmethoden und Verfahrensregeln einer derartigen parlamentarischen Struktur der KSZE unter Nutzung vorhandener Erfahrungen und bereits geleisteter Arbeiten in diesem Bereich zu erörtern.

Wir beauftragen unsere Außenminister, diese Frage bei ihrem ersten Treffen als Rat zu überprüfen.

Hinführen, Erneuern, Ermutigen

Zur gegenwärtigen Konjunktur von Glaubensbüchern

Unter der religiösen Literatur der letzten Jahre fällt besonders der Typus „Glaubensbuch" auf. Zum einen sind es Versuche, religiöses Basiswissen auf kirchlicher Grundlage in populärwissenschaftlicher Form zu vermitteln, zum anderen handelt es sich um in Buchform gebrachte Glaubenskurse und Glaubensseminare, die der Einübung in ein christliches Glaubensleben dienen wollen. In beiden kommt das Bedürfnis und der Wille zum Ausdruck, Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung unter nachchristentümlichen Bedingungen neu zu ermöglichen. Klaus Nientiedt charakterisiert Eigenart und Rang solcher Glaubensbücher und stellt einige von ihnen in Auswahl vor.

„Glaubensbücher" sind zu einem breiten Angebot geworden. Entstanden sind sie aus recht unterschiedlichen thematischen Ansätzen und glaubenspädagogischen Zielsetzungen. Die einen setzen darauf, in einer weltanschaulich stark pluralisierten Lebenswelt, in der Glaubensentscheidungen immer individueller gefällt werden, *neue Wege* zu suchen, auf denen gelebtes und reflektiertes Glaubenswissen an diejenigen gelangt, für die es bestimmt ist. Anderen geht es mehr um die *Anregungen neuer Gruppenbildungen* unter den Glaubenden mit dem Ziel, ein einmal gegebenes *Taufversprechen* zu bekräftigen und zu erneuern; die angebotenen Glaubenskurse dienen in diesem Prozeß als Wegweisungen. Wieder andere setzen vor allem auf die Selbstbesinnung der Getauften auf ihre Berufung als Volk Gottes, damit weniger auf das erneute Vorlegen schriftlich fixierten Glaubenswissens als vielmehr auf den Versuch, zu mehr *Selbstand als Christen* zu ermutigen.

Glaubensbücher sind keine Katechismen

In allen Fällen handelt es sich wirklich um Glaubensbücher bzw. Glaubenskurse, nicht um *Katechismen,* auch wenn die Übergänge fließend sind. Vermutlich ist der Eindruck nicht falsch, daß die „neuen" Glaubensbücher ein Stückweit kompensieren helfen, was durch die Verlehramtlichung der Katechismen an Vielfalt verlorengegangen ist. So rief erst unlängst der Münsteraner Pastoraltheologe *Dieter Emeis* in Erinnerung, daß die katholischen Katechismen lange Zeit „nicht Äußerungen des

Lehramts" waren, sondern „Arbeiten katechetisch engagierter Theologen und Seelsorger. Sie lebten von deren theologischer Bildung, sprachlicher Wärme, geistlicher Kraft und ‚Volksnähe'" (in: Stimmen der Zeit, September 1990, 579). Dies können heute – im Prinzip – auch die Glaubensbücher leisten.

Wie fließend die Übergänge zwischen Katechismen und Glaubensbüchern sind, wird etwa deutlich, wenn „Unser Glaube, wie wir ihn bekennen, feiern und leben" (Verlag Herder, Freiburg u. a. 1987; vgl. HK, Juni 1987, 261 ff.) im Untertitel „Das Glaubensbuch der belgischen Bischöfe" genannt wird, wobei es sich der Sache nach, wenn auch nicht formell, um einen *traditionellen Katechismus* auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der Zehn Gebote handelt. Adressaten sind jedoch nicht die Multiplikatoren in Schule und Katechese (wie im Fall des von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Erwachsenenkatechismus): Vielmehr steht die Bezeichnung „Glaubensbuch" generell für mehr Bescheidenheit in sprachlicher und wissenschaftlich-theologischer Hinsicht, und für den Versuch, damit möglichst breite Kreise anzusprechen.
Dies gilt auf andere Weise auch für „Mein Glaubensbuch". Es ist ein 200 Seiten umfassendes, wie ein Schulbuch aufgemachtes Werk, das – den Bischöfen von Essen und Augsburg gewidmet – von *Andreas Baur, Johannes Bongers* und *Wilhelm Plöger* herausgegeben wurde (Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1986) und mit dem Possessivpronomen im Titel auf den besonderen Adressatenkreis verweist: Grundschüler bei der Sakramentenvorbereitung und im Gespräch mit Eltern, Lehrern, Seelsorgern und Katecheten. Es soll gewissermaßen ein *Glaubensbuch zum Katechismus* sein: Vor mehr als zehn Jahren läuteten Baur und Plöger im Auftrag derselben Bischöfe mit „Botschaft des Glaubens. Ein Katholischer Katechismus" (Verlag Ludwig Auer / Ludgerus Verlag, Donauwörth/Essen 1978; vgl. HK, Januar 1979, 30 ff.) nach Jahren der Katechismusabstinenz die Rückkehr des Katechismus in die Schule ein. „Mein Glaubensbuch" ist der Versuch, eine *altersgemäße Vorstufe zu einem Katechismus* vorzulegen – allerdings mit ähnlichen Schwachstellen wie der vorausgegangene Katechismus: Der Glaube wird weithin mit dem lehramtlich vermittelten Glauben gleichgesetzt. So entsteht – verstärkt noch durch eine entsprechende Bildauswahl – ein stark *kirchen- bzw. hierarchielastiges Bild* vom Glauben katholischer Christen.

Für die genannten Glaubensbücher gilt, daß sie die Chance nicht wahrnehmen, die gerade ein Glaubensbuch im Unterschied zum Katechismus auszeichnen könnte: nämlich sich eine bewußt *begrenztere* und damit zugleich *profiliertere*, auch *subjektivere* Aufgabenstellung zu suchen.
Daß ein Glaubensbuch eine sehr viel *eigenständigere Gattung* innerhalb der katechetisch-religionspädagogischen Literatur sein kann, das zeigt vor allem auch das französische Gemeinschaftswerk „La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale", in deutscher Übersetzung und Bearbeitung (Herausgeber: *Günter Biemer*) erschienen unter dem Titel „Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft" (Verlag Herder, Freiburg u. a. 1986; vgl. HK, Oktober 1986, 502). Die vier Teile des Buches liegen mit den Titeln „Glaube erleben", „Gott erfahren", „Leben entdecken" und „Kirche gestalten" unterdessen gesondert auch als Paperback-Ausgaben vor (Verlag Herder Freiburg u. a. 1989). Der Umfang von über 800 Seiten hat weniger mit einer angestrebten, doktrinalen „Vollständigkeit" zu tun, sondern resultiert aus dem Bemühen, den Glauben vor dem Hintergrund heutiger Lebenswirklichkeit darzustellen und dabei mit theologischer Fachsprache möglichst sparsam umzugehen.
Sosehr in diesem Werk die traditionellen Hauptstücke von Katechismen (Glaubensbekenntnis, Sakramente, Zehn Gebote) selbstverständlich vorkommen, die Einbettung in eine Darstellung des breiteren, historisch gewachsenen religiösen und kirchlichen Zusammenhangs macht es möglich, daß kirchliche Lehre und Tradition *weniger statisch* erscheinen als in manch anderen Darstellungen. Bei aller Betonung des in kirchlicher Gemeinschaft gelebten Glaubens tritt die institutionelle Kirche hier nicht unangemessen in den Vordergrund.

Erfahrungsansätze bei den geistlichen Bewegungen

So unterschiedlich die Publikationen untereinander sind, vergleicht man sie mit einigen neueren *Glaubenskursen* und *Glaubensseminaren*, so relativieren sich die Unterschiede beträchtlich und die Gemeinsamkeiten werden deutlicher. Auch wenn im Grunde unstrittig ist, daß Glaube nichts kognitiv Erlernbares ist, sondern auf vielfältige Weise eingeübt und praktisch angeeignet werden muß, der Schwerpunkt liegt bei diesem Typ von Glaubensbüchern doch auf der Vermittlung von *Glaubensinformation* und religiösem *Sach- und Orientierungswissen* (ohne besondere Rücksicht darauf, unter welchen Umständen ein Leser zu diesen Büchern greift, welches Vorwissen er mitbringt und – abgesehen von einer allgemeinen Berücksichtigung des Alters – welches Niveau seine religiöse Sozialisation erreicht hat).
Vor allem bei einigen im Umfeld der *neueren geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften* (vgl. HK, September 1986, 428 ff.) entstandenen *Glaubenskursen* ist das anders. Sie verstehen sich in erster Linie als Antwortversuche auf die zunehmende *Erosion volkskirchlicher Verhältnisse*. Sie meinen, sehr konkrete Vorstellungen von ihren Adressaten zu haben: sowohl von solchen, die zwar nominell der Kirche bzw. den Kirchen angehören, sich aber faktisch vom Glauben und vom Gemeindeleben *entfremdet* haben, als auch von denjenigen, die zwar zu den praktizierenden Christen gehören, sich aber in der Regel kaum jemals ausdrücklich zum christlichen Glauben *entschieden* haben. Während im Protestantismus die Auseinandersetzung um diese Art von Missionierung unter dem Stichwort vom „Gemeindeaufbau" seit langem ihren festen Platz hat (vgl. *Christian Möller*, Lehre vom Gemeindeaufbau, zwei

Bände, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987 bzw. 1990; *Michael Herbst,* Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Calwer Verlag, Stuttgart 1987), kommt diese Diskussion in der katholischen Kirche erst zögernd in Gang.

So macht der Paderborner Dogmatiker und langjährige theologische Begleiter der Charismatischen Gemeindeerneuerung in der katholischen Kirche der Bundesrepublik, *Heribert Mühlen,* in „Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis" (Verlag Herder, Freiburg u. a. 1990) deutlich, daß es ihm nicht primär darum gehe, das *traditionelle Glaubenswissen* in seiner ganzen Breite zu vermitteln. Voraussetzung für die Annahme der Glaubenswahrheit sei das „Grundvertrauen", daß der Gott der Bibel wahrhaftig sei, daß er niemanden täuscht und seine Verheißung erfüllt. „Neu mit Gott" ist die überarbeitete Fassung des bisher in zwei Bänden vorliegenden Glaubensseminars „Einübung in die christliche Glaubenserfahrung" (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz [14]1987 bzw. [15]1987). Sie stellt das Ergebnis einer 15jährigen Glaubensseminarpraxis im deutschsprachigen Raum dar.

Auf dem Hintergrund der Erfahrung *verschiedener geistlicher Erneuerungsbewegungen* entstand auch der Glaubenskurs von *Wilhelm Schäffer,* „Meinen Glauben erneuern" (Echter Verlag, Würzburg 1988). In einer Beilage für die Seelsorger, die mit diesem Kurs arbeiten wollen, betont Schäffer, daß es ihm in erster Linie um das „Zeugnis der eigenen Glaubens- und Lebenserfahrung" gehen solle, weniger um *intellektuelle Reflexion:* „Dann aber wird man erleben, wie tatsächlich der Funke des Evangeliums überspringt: Menschen verändern sich, werden heil und versöhnt, nehmen ihr Leben ernster, bilden Gemeinschaft, engagieren sich. Das Unverfügbare geschieht: Gottes Geist weckt Glauben". Das Buch von *Anton Gots,* „Du machst uns neu durch deinen Geist, Grundkurs der Glaubenserneuerung" (Verlag Styria, Graz u. a. 1988) liest sich vor allem wie ein *Erfahrungsbericht* eines Seelsorgers, der bekennt, durch solche Glaubensseminare „Heilung in der Tiefe der Person" am eigenen Leib erfahren zu haben und inzwischen selbst Seminare dieser Art abhält.

Neuevangelisierung als kontextueller Bezug

Von den genannten Glaubenskursen ist der von Mühlen der ausgereifteste und auch theologisch stimmigste. In seinen *Stärken wie Schwächen* ist er für diese Art von Glaubensbüchern geradezu beispielhaft. Auch wenn Mühlen bestreitet, daß seiner „Einübung" ein „pastorales Konzept" zugrundeliegt, und lieber von einem „geistlichen Anstoß" spricht, so stellt es faktisch doch ein solches dar. Das Leitwort heißt „Neu-Evangelisierung". Seinen Hintergrund bildet die sich mehr und mehr einbürgernde Unterscheidung zwischen *„Erst-Evangelisierung"* („Hinführung Ungetaufter zur Taufe") und *„Neu-Evangelisierung"* („neue und neuartige Verkündigung der Heilsbotschaft in Ländern und Kontinenten, in denen der Glaube sich bei einer ‚ersten' Evangelisierung mit der jeweiligen Kultur verbunden hatte").

In einem im Grunde „entscheidungslos" gewordenen Christentum soll der einzelne Gläubige zu einer „persönlichen Glaubensbindung und zu einer persönlichen Bezeugung seines Glaubens angeleitet werden". Im Mittelpunkt steht dabei ein betont biblisch fundierter „Umkehr"-Gedanke, der nicht eine durch Moral zu erbringende Leistung meint, sondern die „vom Heiligen Geist in Dir bewirkte Hinwendung zum Herzen Gottes".

Neu-Evangelisierung – so Mühlen – erfordere eine *persönlich formulierte, „evangelistische" Theologie* und eine „den ganzen Menschen ansprechende Sprache". Eine solche Theologie vermittle nicht nur die „verstandesmäßige Einsicht in allgemeine Glaubenswahrheiten, sondern persönliche Glaubensgewißheit". Äußeres Erkennungsmerkmal des evangelistischen Charakters von Mühlens Glaubenskurs ist die durchgängige Anrede des Lesers mit „Du". Im Fehlen der Gewißheit, „daß Jesus lebt und jeweils jetzt handelt", sieht Mühlen den Hauptgrund für die gegenwärtige Glaubenskrise.

Seiner inneren Dramaturgie nach lehnt sich der Glaubenskurs von Mühlen – etwas weniger der von Schäffer – an Traditionen und Formen an, die sich vor allem in der Charismatischen Gemeindeerneuerung herausgebildet haben: Mühlen gliedert den Umkehr-Prozeß in zwei Stufen. Im Rahmen des auf insgesamt neun Wochen angelegten Kurses findet in der vierten Woche ein „Gebet um Heilung der Erinnerungen und Erwartungen und um Vergebung" statt sowie eine persönliche Beichte, nach weiteren drei Wochen, in der achten Woche, die sogenannte „Umkehrliturgie" als eine individuell vorzunehmende Erneuerung des Taufversprechens in Verbindung mit dem Zeichen der *Handauflegung.*

Beachtenswert an der Publikation von Mühlen ist das konsequente Bemühen, ein unbiblisches, als ängstigend empfundenes Gottesbild, das bei vielen zur Entfremdung von Glauben und Kirche beigetragen hat, abbauen zu helfen. Gott wird in erster Linie als der *sich heilend zuwendende Gott* verkündet, Glaube dementsprechend als etwas freudig-be-geist-erndes aufgefaßt, die Spannung zwischen *legitimer Subjektivität* in der Glaubenserfahrung und der Einbindung in eine *kirchliche Gemeinschaft* („freie Bindung an Gott") ernstzunehmen versucht.

Freilich durch die direkte Ansprache des Lesers ebenso wie durch die durchgängige Ausrichtung auf die zu evozierende Entscheidungssituation hat Mühlens Kurs etwas *Drängend-Bedrängendes* an sich – und dies, obwohl der Autor redlich jeden Zwang ablehnt („Jeglicher Zwang zu einem intensiveren Christsein widerspricht geistgewirkter Freiheit"). Selbst wenn man berücksichtigt, daß vieles vom subjektiven Empfinden des Lesers abhängig ist und daß das Genus des stark strukturierten „Lernbuchs" bzw. die Notwendigkeit von sprachlicher Vereinfachung diesen Eindruck z. T. mitverursachen, es bleibt ein gewisses Befremden über einen Evangelisierungsstil, der dem Leser die *Luft zum Atmen* zu nehmen droht.

Und stellenweise stößt man auf eine *dualistisch* anmutende

Glaubenssprache, die sich wie die Kehrseite des Heilung und Befreiung ausstrahlenden Gottesbildes ausnimmt. „Widergöttliche" Stimmen und Mächte lassen zuweilen eine *Heilsdramatik* entstehen, von der mehr Entscheidungs*druck* auszugehen scheint, als daß behutsam und nüchtern an eine Entscheidungs*fähigkeit* herangeführt würde. Zu diesem Eindruck trägt auch bei, daß in Mühlens Glaubensseminar für eine *Hinführung zum Glauben* wenig Platz bzw. Zeit bleibt.
Befremdlich mag schließlich für denjenigen, der mit den Frömmigkeitsformen der Charismatischen Gemeindeerneuerung nicht vertraut ist, das erwähnte „Gebet um innere Heilung" wirken. In diesem Gebet soll es nicht um *persönliche Schuld* gehen, sondern es sollen *Verletzungen* und *Verwundungen* zur Sprache gebracht werden, die der einzelne durch andere erlitten hat. In der von Mühlen vorgeschlagenen Fassung sind jedoch Aussagen enthalten, die streng genommen nur ein einzelner vor dem Hintergrund seiner *persönlichen* Biographie machen kann – einer *kollektiven* Behandlung im Stile einer allgemeinen Vorlage für ein Gebet entziehen sie sich im Grunde, nicht zuletzt weil sie in dieser Form *klischeehaft* wirken. Schäffer entschärft das Problem etwas dadurch, daß er stärker mit Hilfe von Fragen in der Art eines Beichtspiegels an das Thema herangeht.

Erweckung zu einer neuen Kirchlichkeit

Zu den häufigsten Kritikpunkten an charismatisch inspirierter Frömmigkeit gehört die mangelnde Berücksichtigung der *politisch-diakonischen Dimension* des Glaubens. Auch Mühlens Buch haftet unverkennbar eine gewisse *Weltlosigkeit* an. Wenn es – am dritten Tag der siebten Woche – in „Neu mit Gott" heißt, daß Evangelisierung nicht nur Selbst-Evangelisierung der Getauften, sondern auch *Zeugnis für die Welt und in die Gesellschaft hinein* bedeute, dann klingt dies eher so, als wolle Mühlen entsprechender Kritik damit zuvorkommen, ohne daß er wirklich auf überzeugende Weise Abhilfe schaffen kann.
Schäffer gibt in seinem Glaubenskurs der gesellschaftlichen Dimension zwar einen sehr viel größeren Stellenwert – aber auch zu seinem Buch stellen sich ähnliche Rückfragen. Im zwölften und letzten Abschnitt z. B. wird das Anliegen zwar relativ breit dargestellt. Unter dem Stichwort „Revolution" wird diese Dimension des Glaubens jedoch auf eine Weise *spirituell aufgeladen*, die in sich wiederum sehr *unpolitisch* wirkt: „Die christliche Revolution beginnt ... im Herzen jedes einzelnen"; „*nur* erneuerte Menschen sind überhaupt imstande, die Gesellschaft zum Besseren zu verändern"; „neue Menschen schaffen neue gesellschaftliche Strukturen auf dem Weg über neue Gemeinschaften". Die Ziele werden so hoch angesetzt, wenn nicht geradezu *eschatologisiert* („neues Wirtschaftsmodell", „neue Politik", „neuer Geist", „neue Gesellschaft"), daß auch einige Hinweise zu alternativen Modellen und Handlungsweisen in der Wirtschaft den insgesamt *spiritualisierten Zugang zur sozialen Wirklichkeit* nicht wettmachen, sondern ihn als Grundeindruck eher bestätigen.

Noch einmal um einen Grundkurs ganz eigenen Zuschnitts handelt es sich bei dem von einer Passauer Arbeitsgruppe veröffentlichten „Grundkurs gemeindlichen Glaubens" (vgl. *Paul Zulehner* u. a., „Sie werden mein Volk sein", Patmos Verlag, Düsseldorf 1985). Der Ausgangspunkt bei der Analyse der Situation des kirchlich und gemeindlich gelebten Glaubens ist ein anderer als bei den bisher genannten Glaubensbüchern bzw. Glaubenskursen; die Aufgabenstellung des Kurses ist begrenzter. Er spiegelt ein reales Problem in der nachkonziliaren Phase der katholischen Kirche wider: Der Kurs ist ein Versuch, der *Volk-Gottes-Theologie* des *Zweiten Vatikanischen Konzils* auf ihrem schwierigen Weg der Übersetzung in kirchlich-gemeindliche Wirklichkeit aufzuhelfen, um so zur Erneuerung der Kirche in ihren herkömmlichen Pfarrgemeinden beizutragen. Es geht dabei um die Überwindung eines Zustandes, den Zulehner seit langem als „pastorales Grundschisma" bezeichnet. Gemeint ist damit, daß Kirche zerfällt in solche, „die sich sorgen, und andere, die versorgt werden, eine lehrende und eine hörende Kirche, eine kirchliche Obrigkeit und ‚geistliche Untertanen', Betreuer und Betreute" (vgl. ders., Pastoraltheologie Band 2, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 130). In diesem Sinne will der Passauer Grundkurs des gemeindlichen Glaubens eine Hilfe sein, die wegen dem „Grundschisma" *brachliegenden Berufungen zu entdecken* und eigenverantwortliches Handeln der Getauften zu fördern, um so die „gewöhnliche, geschichtlich gewachsene Pfarrei wieder zu einem Ort werden zu lassen, wo in unserer Zeit christlicher Glaube aufkommen und lebendig bleiben kann" (a. a. O., 171).

Im Mittelpunkt steht noch weniger als bei dem zuletzt genannten Ansatz der Versuch, Glaubenswissen anzubieten und zu erschließen, sondern die Absicht, den Getauften bei der Entdeckung ihrer eigenen persönlichen *Glaubensbiographie* mitsamt ihrer Ambivalenz von „Heils- und Unheilsgeschichte" zu helfen und dabei die Konfrontation der erzählten Lebensgeschichte mit der Heiligen Schrift anzuregen. Auch dieser Kurs mündet in eine liturgische Feier: die sogenannte „Feier der eigenen Berufung".
So vielfältig das Angebot an Glaubensbüchern und Glaubenskursen gegenwärtig auch ist, bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß es sich um sehr verschiedene Antworten auf eine sehr unterschiedlich gedeutete religiös-kirchliche Wirklichkeit handelt. Für jeden dieser Ansätze spricht einiges. Keiner ist schlechthin verzichtbar. Jeder hat aber auch spezifische Schwachstellen. Gerade die Vielfalt der Ansätze deutet auf eine Entwicklung hin, die in ihrem Ausmaß bisher noch kaum realisiert und immer noch mehr als *lästige Schwierigkeit* denn als *Chance* gesehen wird: daß Hinführung zum Glauben, Umkehr zum Evangelium und Glaubenserneuerung nicht etwas ist, was ein für alle Mal zu leisten ist und nur für eine absehbare Zeit Kräfte bindet, sondern immer schon elementar zum Glauben dazugehört. *Klaus Nientiedt*

An einem Wendepunkt

Japan muß seine Rolle neu bestimmen

Als Wirtschaftsmacht ist Japan weltweit präsent. Sein Bruttosozialprodukt ist größer als das aller anderen asiatischen Länder zusammen. Aber gesellschaftlich und auch religiös erschließt sich Japan dem Außenstehenden nur sehr schwer. Derzeit gibt es Anzeichen für eine Wiederbelebung eines übersteigerten japanischen Patriotismus und des traditionellen Kaiserkults. Davon sind nicht zuletzt die christlichen Kirchen herausgefordert, die in Japan nur verschwindende Minderheiten ausmachen, aber durch ihre Erziehungs- und Sozialeinrichtungen weit über die eigenen Gemeinschaften hinaus beachtet werden.

Mit dem Tod des Kaisers Hirohito am 7. Januar 1989 ging die „Showa" (Zeit des „glorreichen Friedens") genannte Regierungsperiode, die von 1925 bis 1990 dauerte, zu Ende und begann die neue Zeitrechnung des 125. Tenno, Akihito und seiner „Heisei" genannten Regierungsperiode. Die 65jährige Regierungszeit des Showa-Tenno stellt eine wichtige Epoche dar, die vom Ende des 1. Weltkrieges, in dem Japan zu den „Siegermächten" gehörte und zur führenden Macht in Asien avancierte, bis heute reicht. Anfang der dreißiger Jahre begann Japan, seinen Einflußbereich auf die Mandschurei und China auszudehnen, eine Expansionspolitik, die, im pazifischen Krieg auf Gesamtasien ausgedehnt, im Zusammenbruch des Imperiums, der Kapitulation und Besetzung Japans endete. Auch die Phase des Wiederaufbaus und Japans Aufstieg zur wirtschaftlichen Vormacht in Asien und in der Welt ist mit dem Tenno Hirohito verbunden. Sein Tod markiert einen Einschnitt und kam zu einer Zeit, in der Japan erneut auf der Suche nach der eigenen Identität, nach nationalen Zielsetzungen und seinem Platz in der Staatengemeinschaft ist.

Kritik am Umgang mit der Vergangenheit

Das Image als „Japan Incorporated" – der nationalen „Großfirma Japan" – ist in seiner einseitigen Charakterisierung Japans als bloßer Wirtschaftsmacht nicht länger zutreffend. Japan hat sich lange eine Sonderstellung bewahrt, indem es auf der einen Seite als *Militärmacht* so gut wie inexistent war, sich unter dem mächtigen Schutz der USA als *Handelsmacht* aber immer weiter entwickeln konnte. Die Kriege in der Region – der Koreakrieg (1950–53) und der Vietnamkrieg (1962–75) – waren für Japan wirtschaftlich gesehen lukrative Unternehmen. An beiden Kriegen hat Japan, das wesentliche Aufgaben in der Logistik übernommen hatte, gut verdient. Die wirtschaftliche Expansion in den asiatischen Raum hat den Japanern überall in Asien eine dominierende Stellung auf dem Handelssektor gebracht. Das japanische Kapital ist mächtig und wird entsprechend geachtet.
Freunde haben sich die Japaner mit ihrer oft aggressiven Marktstrategie in der Region nicht gemacht. Kritisiert wird, daß sie es nach dem pazifischen Krieg immer vermieden haben, ihre Schuld an den kriegerischen Auseinandersetzungen und der oft monströsen Verletzung der Menschenrechte in den Nachbarstaaten durch japanisches Militär einzugestehen. Auch bei dem Besuch des koreanischen Regierungschefs *Roh Tae Woh* in Japan im Frühjahr 1990 haben sowohl der Ministerpräsident Kaifu als auch der neue Kaiser Akihito nur „ihr Bedauern" über das japanische Verhalten während der Kriegszeit ausgedrückt, ein Schuldeingeständnis aber konsequent vermieden. Die nie sehr substantiell ausgefallenen Entschädigungsleistungen („Blutgeld" genannt) an die durch die kriegerischen Invasionen Japans in Mitleidenschaft gezogenen Staaten Südostasiens hat Japan zumeist in der Form versteckter Investitionen zum Segen der eigenen Wirtschaft gezahlt. Die innenpolitische Diskussion, vor allem zur Zeit des als nationalistisch eingestuften Ministerpräsidenten Nakasone, über die Sprachregelung für japanische Schulbücher im Fach Geschichte, inwieweit Japan im pazifischen Krieg „Angriffskriege" in den Nachbarländern unternommen habe oder nicht, hat in Korea, der VR China, aber auch in Indonesien und den Philippinen für böses Blut gesorgt.

Auf dem Weg zur politischen Neuorientierung?

Das neue Selbstbewußtsein Japans zeigt sich in den vielen japanischen Touristen, die überall auf der Welt in Gruppen auftreten und mit ihren „harten Yen" grundsätzlich „angesehene Gäste" sind. Das Verhalten bestimmter Gruppen von japanischen Touristen, die als „Sex-Touristen" in den asiatischen Nachbarländern japanische Macho-Phantasien ausleben, hat antijapanische Gefühle weiter anwachsen lassen. In Japan selber ist dagegen eher das *Neuerwachen eines übersteigerten Patriotismus* zu beobachten. Die den Japanern nachgesagte „Inselmentalität" (shimaguni-konjo) hat es ihnen in der Geschichte schon immer schwer gemacht, sich als ein Volk unter anderen Völkern, als „Asiaten" unter „Asiaten" zu verstehen. Es war wiederum Ministerpräsident Nakasone, der laut in einem Interview mit amerikanischen Journalisten darüber nachdachte, daß Japan ein Land sui generis sei, das durch die Einheit der Sprache, die einheitliche Form der Erziehung und durch rassische Reinheit den meisten anderen Ländern der Welt überlegen sei.
Japan ist dabei, seine Stellung als politische Großmacht neu zu bestimmen. Bisher war man zufrieden, bei den Weltwirtschaftsgipfeltreffen zu den „Großen" gezählt zu werden und beteiligt zu sein – eine Beteiligung, die auf weite Strecken „im Dabeisein" und weniger im Mitbestimmen bestand. Ansonsten hielt man sich, was Aktivitäten auf dem Parkett der Weltpolitik anging, eher bescheiden

im Hintergrund. Die geopolitische Situation Japans, seine totale Abhängigkeit von ausländischen Rohstoffen bringt es mit sich, daß auf Dauer dieses Abseitsstehen nicht durchzuhalten ist. Japan ist für seine Öleinfuhren fast vollständig auf den Nahen Osten und dabei zu einem starken Teil auf den Irak und Iran angewiesen. Die Nahostkrise, die durch den Überfall des Irak auf Kuweit ausgelöst wurde, hat Japan aufgeschreckt. Eine militärische Auseinandersetzung im Nahen Osten hätte für Japan weitreichende wirtschaftliche Konsequenzen.

Die japanische Börse hat auf die Ereignisse im Nahen Osten mit starken Kurseinbrüchen – der Aktienindex (Nikkei Index) hat bis auf 48 % nachgegeben – reagiert. Japan spürt den Druck aus den USA, sich in dieser Auseinandersetzung mit mehr als nur moralischer oder finanzieller Unterstützung der UN-Resolutionen einzusetzen. Über die Frage, ob auch eine militärische Beteiligung Japans in dieser Krise in Frage komme, gibt es in Japan heftige Auseinandersetzungen. Im Inland waren es die Gewerkschaften, die sozialistische Partei und andere gesellschaftliche Kräfte, die sich gegen diese Absichtserklärungen der Regierung wandten, militärisch sich an einem eventuellen Konflikt im Nahen Osten zu beteiligen. Aber auch die Nachbarn Japans – VR China, Südkorea, Indonesien u. a. – beobachten ein mögliches militärisches Engagement Japans jenseits seines eigenen Territoriums mit gemischten Gefühlen. Zunächst hatte Ministerpräsident Kaifu einen Einsatz von japanischen Truppen grundsätzlich als mit der Verfassung nicht konform abgelehnt. Später brachte die Regierung einen Gesetzesentwurf ein, der auf eine Verfassungsänderung hinauslief, um den Einsatz von japanischen Truppen im Ausland zu legalisieren. Proteste kamen aus fast allen asiatischen Nachbarstaaten. Die Gesetzesvorlage für eine Erhöhung des Militärhaushalts und Autorisierung der Stationierung von japanischen Truppen im Ausland wurde am 6. November 1990 von der Regierung Kaifu zurückgezogen und nicht mehr zur Abstimmung gebracht.

„System Japan" hinter der westlichen Fassade?

Das *Verhältnis zu den USA* ist dabei entscheidend wichtig. Seit 1945 haben die USA dem ehemaligen Gegner Japan die Möglichkeiten eröffnet, wirtschaftlich zu einer Großmacht zu werden, ohne sich selbst militärisch engagieren zu müssen. In den USA hat sich inzwischen die Ansicht durchgesetzt, daß die Gewichte dieser Partnerschaft sich so stark zuungunsten der USA verschoben haben, daß dringend eine neue Form der Kooperation, aber auch der Abgrenzung erfolgen müsse. Die Auseinandersetzungen betreffen zunächst die tatsächlichen oder – wie die Japaner gerne sagen – „angeblichen" Handelsbarrieren, die Japan einem fairen Marktgeschehen entgegenstellt. Es sind aber nicht nur einige Lobbyisten, die in den USA verstärkt auf das Ungleichgewicht der Handelsbeziehungen hinweisen und fordern, die Japaner stärker unter Druck zu setzen, ihren Markt endlich zu öffnen. Es gibt fertige Gesetzesvorlagen, Japan in die Liste der Länder aufzunehmen, gegen die wegen „unfairer Handelsschranken" Sanktionen verhängt werden. Zugleich wird aber auch gefordert, die Startbedingungen grundsätzlich zu verändern und den Japanern einen angemessenen Anteil an der militärischen Last der Verteidigung des status quo aufzuladen. Es wird nicht einfach sein, für den wirtschaftlichen Riesen Japan – dessen Bruttosozialprodukt das der übrigen asiatischen Länder zusammen beträchtlich übersteigt – eine neue politische Rolle zu finden, die Japan nicht zu einer Bedrohung in den Augen seiner Nachbarn werden läßt.

Japan ist in den Jahren andauernder wirtschaftlicher Prosperität reich geworden und verfügt allein über mehr als die Hälfte der Sparguthaben der gesamten Welt. Zwischen 1981 und 1990 wurden 500 Milliarden US-$ an Außenhandelsüberschuß erwirtschaftet. Die japanischen *Auslandsinvestitionen* haben sich gewaltig vermehrt. Nach starker Investitionstätigkeit in den USA und den asiatischen Nachbarländern haben die Japaner in den beiden vergangenen Jahren angefangen, sich im großen Stil in Europa zu beteiligen. Das besondere Zusammenspiel zwischen der japanischen Wirtschaft und den Banken ermöglicht eine Investitionspolitik, die längere Durststrecken und Verluste in Kauf nimmt, um bestimmte Märkte oder Marktanteile zu gewinnen. Der Reichtum des Landes ist allerdings sehr uneben verteilt. Der größte Teil der Gewinne geht wieder in einen weiteren Ausbau des Anteils Japans an der Weltwirtschaft. Die einfachen Japaner bezahlen die Abschottungspolitik ihrer Regierung gegenüber ausländischen Importen und mit phantastisch hohen Verbraucherpreisen. Das Leben in Japan ist ausgesprochen teuer.

In diesem Zusammenhang ist das Buch von *Karel van Wolferen* „The Enigma of Japanese Power" (Vintage Books, New York 1990), das den Versuch unternimmt, dem Geheimnis der Macht und ihrer Verteilung in Japan auf die Spur zu kommen, von besonderer Bedeutung. Van Wolferen ist seit fast 30 Jahren als Korrespondent für eine Wirtschaftszeitung in Japan tätig und hat eine profunde Kenntnis des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Lebens des Landes. Er beschreibt, daß es ein eigentliches Machtzentrum mit klar umrissener Machtverteilung in Japan nicht gibt, sondern sich eine Struktur herausgebildet habe, die er das „System Japan" nennt, eine ausgeklügelte Balance vieler Machtzentren in der Wirtschaft und Politik. Die These des Buches lautet, daß sich in Japan zwar die äußeren Formen einer Demokratie westlichen Vorbilds finden ließen und auch das Wirtschaftsleben an der Oberfläche den Gesetzen der liberalen Marktwirtschaft gehorche, daß aber hinter dieser Fassade die eigentliche Macht und ihre Ausübung vom „System Japan" bestimmt werde. Dieses System besteht darin, daß in Japan viele an der Macht beteiligt sind, jeder aber immer bestrebt ist, keinen einzelnen so stark werden

zu lassen, daß er oder seine Gruppe allein die Macht in den Händen hätte.

Die Debatte um die Renaissance des Tenno-Kultes

Seit mehreren Jahren sind Bestrebungen in Japan zu beobachten, die auf eine Revision der Verfassung in verschiedenen Punkten hinarbeiten, zu denen vorrangig eine Stärkung der Stellung des Tenno, eine *Wiederbelebung des Staats-Shintoismus* und eines verstärkten Nationalismus gehören. Diese Bestrebungen werden von rechtsradikalen Gruppen, aber immer mehr auch von verantwortlichen Politikern der Regierungspartei unterstützt. Im Zusammenhang mit der Thronbesteigungszeremonie des neuen Kaisers Akihito, des Heisei-Tenno, die im November 1990 vor sich ging, wurden erneut die Stellung des Kaisers und die Rolle des Shintoismus als staatstragende Religion diskutiert. Im Mittelpunkt der Diskussion stand die „Daijosai" genannte Zeremonie der Thronbesteigung, gegen die sich vor allem christliche Gruppen, besonders in den protestantischen Kirchen, wandten. Die Thronbesteigungszeremonie als solche besteht im wesentlichen in einem Erntedankritus, in dem der Kaiser dem Gründer der kaiserlichen Dynastie frisch geernteten Reis opfert und selbst davon ißt. Dabei betet er um Frieden und Wohlergehen der ganzen Nation. So jedenfalls wurde die Zeremonie durch die Regierung von Ministerpräsident Kaifu beschrieben. Sie ließ erklären, daß diese Zeremonie seit alters für die Fortführung der Dynastie als entscheidend wichtig angesehen werde und daß sie deshalb bereit sei, die Abhaltung dieser Zeremonie als eine öffentliche Funktion anzusehen und entsprechend auch mit staatlichen Mitteln zu unterstützen und sich daran zu beteiligen.

Diese Ansicht der Regierung steht im Widerspruch zur Meinung vieler Fachleute, die die *Trennung von Staat und Religion in der Verfassung* streng angewandt wissen wollen und sich gegen die staatliche Unterstützung einer religiösen Zeremonie stellten, mit der zugleich das traditionelle – durch die Verfassung ausdrücklich widerrufene Verständnis von der „Göttlichkeit des Kaisers" – wieder etabliert werden soll. Denn gewöhnlich wird diese Zeremonie anders verstanden. Nach der traditionellen Erklärung shintoistischer und nationalistischer Kreise wird der Kaiser in dieser Zeremonie seiner „göttlichen Natur" teilhaftig und erreicht „einen göttlichen Status" (divine character). In der Nachkriegsverfassung Japans ist nur von der staatlichen Zeremonie (Sokuino-rei) als Thronbesteigungsfeierlichkeit die Rede. Die Zeremonie des „Daijosai" wird überhaupt nicht erwähnt. Die Kritik am Vorgehen der Regierung beinhaltet den Vorwurf, daß sie über die Zeremonie des „Daijosai" daran gehe, die Verfassung grundlegend zu ändern und eine reaktionäre Rückkehr zur Vorkriegsverfassung vorzubereiten. Andererseits wurde betont, daß der Heisei-Kaiser (Akihito) sich gegen die staatliche Unterstützung dieser religiösen Zeremonie wende, sich aber gegen den „kaiserlichen Haushalt" und die Pläne der Regierung nicht durchsetzen konnte. In dieser Frage sei er in seiner Religions- und Handlungsfreiheit eingeschränkt.

Bei der Krönungszeremonie am 12. November wurde vielfach beachtet, daß der neue Kaiser in seiner Thronrede zweimal ausdrücklich und respektvoll die japanische Verfassung erwähnte. Dies wurde von den Gegnern der revisionistischen Politik des Hofes und von Teilen der jetzigen Regierung dahingehend interpretiert, daß sich der neue Kaiser ausdrücklich zu der ihm in der Verfassung zugewiesenen Rolle als „Symbol für den Staat und die Einheit" bekannt und sich gegen Spekulation über eine Renaissance eines Gott-Kaisertums gewandt habe. Die staatliche Feier der Kaiserkrönung, an der viele ausländische Repräsentanten teilnahmen, konnte nur unter dem Schutz starker Polizeikräfte vor sich gehen. Bei der Feier des Daijosai am 22. November erreichten die Proteste gegen diese vom Staat getragenen shintoistischen Feierlichkeit ihren Höhepunkt. Der Japanische Christenrat hat fast 200 000 Unterschriften gegen die staatliche Beteiligung an der Abhaltung der „Daijosai-Zeremonie" und die Bereitstellung von staatlichen Mitteln dafür in der Größenordnung von fast 120 Millionen Mark zusammengebracht. Die Gesamtkosten der Krönungsfeierlichkeiten sollen sich auf ca. 225 Millionen Mark belaufen. Auch die japanische katholische Bischofskonferenz kritisierte die staatliche Beteiligung an den „Daijosai-Feierlichkeiten". Es gab aber auch Katholiken, zusammengeschlossen in einer „Katholischen Aktions-Vereinigung", die zu besonderen Gottesdiensten und Gebeten für den Kaiser aufriefen. Bei den Katholiken in Japan spielen die negativen Erfahrungen des Ritenstreites eine wichtige Rolle. Durch zu starken Rigorismus in der Ablehnung von Ahnenverehrung und Kaiserkult waren die Katholiken in Japan in den Vorkriegsjahren in den Ruf gekommen, antipatriotische Kräfte zu sein.

Die religiöse Situation erscheint widersprüchlich

Protestaktionen gingen aber nicht nur von christlichen Gruppen aus. Auch andere politische Gruppierungen und Gewerkschaften äußerten ihren Widerstand, mit zum Teil gewaltsamen Aktionen, wie Brandstiftung an shintoistischen Tempelanlagen. Widerstand kam auch aus *buddhistischen* Kreisen. Die Demonstrationen gegen die Feierlichkeiten der Kaiserkrönung riefen ihrerseits wieder Gegendemonstrationen von rechten bis rechtsradikalen Gruppierungen hervor. Es kam zu Anschlägen auf das Leben einiger besonders herausragender Kritiker an der staatlichen Beteiligung beim Daijosai. So wurde z. B. das Haus des Präsidenten der protestantischen Meiji Gakuin Universität, die in besonderer Weise gegen die Wiederbelebung des Kaiserkultes Front gemacht hatte, von Rechtsradikalen beschossen. Schon am 18. Januar 1990 war der katholische Oberbürgermeister *Motojima* von Nagasaki

von einem Revolverschützen lebensgefährlich verletzt worden, weil er von einer Schuld des verstorbenen Kaisers Hirohito am Krieg gesprochen hatte.
Von außen gesehen erscheint die religiöse Situation Japans äußerst *widersprüchlich.* Informiert man sich anhand der offiziellen Statistiken des Erziehungsministeriums über die verschiedenen Religionen Japans, dann erscheint Japan als ein ausgesprochen religiöses Land. Denn die Zahlen, die dort für die großen Religionen: Buddhismus, Shintoismus, die Neuen (oder auch „Neu" neuen) Religionen und das Christentum angegeben werden, belaufen sich in der Addition auf gut 200 Millionen „Gläubige", während die Gesamtbevölkerung Japans gerade 120 Millionen beträgt. Bei Statistiken, die nach der persönlichen religiösen Überzeugung der individuellen Japaner fragen, ergibt sich dann, daß nur ca. ein Drittel aller Japaner sich persönlich zu einer Religion bekennt. In dieser Art der Statistik schneidet dann das Christentum im Verhältnis zu den anderen Religionen weitaus besser ab, als die von den verschiedenen Kirchen geführten eigenen Kirchenmitgliedslisten erwarten ließen. Das Christentum genießt in Japan viel Sympathie, und sein Einfluß erstreckt sich über die vielen schulischen und karitativen Einrichtungen weit über den Kreis der getauften Mitglieder hinaus.

Seit 1941 sind die meisten *protestantischen Kirchen* in der „Vereinigten Kirche Christi in Japan" (Kyodan) zusammengeschlossen. Auch wenn sich nach dem Krieg einige Kirchen – z. B. die Lutheraner und die Baptisten – wieder aus dieser seitens der japanischen Regierung erzwungenen Gemeinschaft ausgeklinkt haben, hat der Kyodan der Stimme der protestantischen Kirchen in Japan und Asien mehr Gewicht verschafft. Die Erfahrungen während des pazifischen Krieges haben das politische und gesellschaftliche Gewissen der Protestanten geschärft. Angesichts der japanischen Schuldverdrängung an den Menschenrechtsverletzungen während des Krieges hat der Kyodan 1967 ein Schuldbekenntnis abgelegt, das in der japanischen Gesellschaft viel Beachtung fand. Die protestantischen Kirchen setzen sich stark für die Randgruppen und Minderheiten des Landes – die Ainu, die Koreaner und die Burakumin oder Eta (wegen ihrer Herkunft und Berufszugehörigkeit diskriminierte Volksgruppen) – ein. Auch in der Friedens- und Antiatombewegung sind viele protestantische Christen engagiert. Große Beachtung im Lande – und manchmal starke innerkirchliche Kontroversen – findet der Einsatz der protestantischen Kirchen gegen eine mögliche Restauration des Staatsshintoismus, des japanischen Kaisersystems und der Tenno-Ideologie. Es ist nicht nur der aktuelle Anlaß der Kaiserkrönung, der die Protestanten auf den Plan gerufen hat. Seit Jahren wenden sie sich gegen alle Versuche, den Yasukuni-Schrein in Tokio zu einer nationalen Gedenkstätte für die Seelen aller im Krieg gefallenen japanischen Soldaten in staatlicher Trägerschaft zu machen. Gegen diesen Heldenkult haben sie bisher mit viel Einsatz sich gewandt und auch politische Wirkung erzielt.

Die Kirchen des Kyodan arbeiten auf asiatischer Ebene im Christlichen Kirchenrat Asiens (CCA) intensiv mit. Die theologische Arbeitsstelle der Vereinigung von südostasiatischen Theologen befindet sich in Kioto. Eine eigenständige *japanische protestantische Theologie* ist in Ansätzen erkennbar (vgl. Brennpunkte in Kirche u. Theologie Japans, hg. v. *Y. Terazono / H. Hamer,* Neukirchen-Vluyn 1988). International bekannt geworden sind Arbeiten von *K. Kitamori* (Theologie des Schmerzes Gottes), *K. Takizawa, S. Yagi* (christl.-buddh. Themen) und *K. Koyama.* Die ökumenische Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche hat eine Entwicklung durchgemacht, die mit der in vielen anderen Kirchen vergleichbar ist. Im Gefolge der Anstöße durch das II. Vatikanum gab es eine Periode sehr intensiver Kontakte, die gegenwärtig einer Phase eher institutionalisierter formaler Kontakte Platz gemacht hat. Im Zusammenhang der Proteste gegen die Kaiserkrönung haben sich christliche Gruppen über die Konfessionsgrenzen zu Aktionsbündnissen zusammengefunden.

Die katholische Kirche als „kleine Herde"

Im Jahr 1989 wuchs die katholische Kirche in Japan um 1724 Personen im Vergleich zum Vorjahr. Damit beläuft sich die Zahl der Katholiken in Japan gegenwärtig auf 424 028 (FABC Newsletter, No. 76, Aug–Sept. 1990). Von den japanischen Katholiken sind 59,3 % Frauen und 40,7 % Männer. Nur 6 % aller Ehen mit katholischer Beteiligung wurden zwischen zwei Katholiken geschlossen. Wenn irgendwo die Bezeichnung „kleine Herde" auf eine nationale Ortskirche paßt, dann sicher auf Japan. Vergleicht man die japanische Kirche mit der von *Südkorea,* werden die Unterschiede zwischen diesen beiden asiatischen Kirchen, deren Länder doch kulturell, religiös und auch wirtschaftlich so viel gemeinsam haben, bedrückend deutlich.

1987 haben die japanischen Bischöfe einen besonderen nationalen Kongreß zur Evangelisierung (NICE) zusammengerufen, um die Anstrengungen zur Verbreitung der christlichen Botschaft in Japan mit neuem Leben zu erfüllen. Drei Zielsetzungen für die zukünftige Arbeit der Kirche in Japan wurden damals festgelegt: 1. Verstärkung des inneren Zusammenhalts der Katholiken; 2. Dialog mit der japanischen Gesellschaft und 3. Verstärkung der Bemühungen, mit den Schwachen und Armen zusammenzuleben. Der damit begonnene Prozeß geht weiter und zeigt auch Auswirkungen. In Nagoya wurde in diesem Jahr ein katholisches Zentrum zur dauernden Weiterbildung für eine neue Evangelisierung aufgebaut.

Für die Verwurzelung der Kirche in der japanischen Gesellschaft sind die zahlreichen *Kindergärten, Schulen und Universitäten in katholischer Trägerschaft* von Bedeutung. Allerdings ist umstritten, inwieweit diese meist als Eliteschulen anzusehenden Einrichtungen nicht eher zur Verfestigung des ganz auf Wettbewerb und Leistung getrimmten japanischen Schul- und Gesellschaftssystems

beitragen. Gesellschaftskritische Anstöße gehen von ihnen kaum aus. Die äußeren Bedingungen für die Arbeit der Kirche sind gut, da es keinerlei staatliche Einschränkungen gibt. Als kleine Minderheit von weniger als 1 % der Bevölkerung sind die Katholiken eine kleine Gruppe mit starker Innenbindung. Auf 55 Katholiken kommt eine „geistliche Berufung" zum Priester- oder Ordensstand. Dies zeigt sich z. B. bei den vielen Schwesternberufungen, bei denen wohl auch mitspielt, daß katholische Mädchen in Japan kaum Chancen haben, einen katholischen Ehepartner zu finden und ihren Glauben „am sichersten" im Rahmen einer Ordensgemeinschaft leben zu können glauben.

Bemühungen um die Begegnung mit anderen Religionen

Auf dem Gebiet der *Inkulturation* ist in Japan noch nicht viel geschehen. Die theologischen Bemühungen – in der gleichen Weise bei den protestantischen Institutionen – gelten in erster Linie der Rezeption der theologischen Erkenntnisse in Europa und den USA. Anstöße für eine Kontextualisierung finden sich am ehesten in Werken japanischer christlicher Schriftsteller, wie *Endo Shusaku, Sono Ayako, Tranaka Sumie* und anderer, die das Problem der Begegnung des Christentums mit der japanischen Kultur und Lebensart oft eindrucksvoll artikulieren. In der fernöstlichen Tradition spielt der „Weg" eine große Rolle. „Weg" – chin. „Tao", jap. „michi" – ist eine Kategorie, um den Anfang, das erste Prinzip zu beschreiben. Der japanische Jesuit *Kakichi Kadowaki* hat 1990 ein Buch „Theologie des Weges" vorgelegt, das japanische Vorstellungen des „Weges" mit dem „Logos"-Begriff der christlichen Tradition in Verbindung bringt. Das Ganze ist sicher noch keine ausgereifte japanische kontextuelle Theologie, aber doch ein wichtiger Versuch in diese Richtung. Im vergangenen Jahr wurde eine katholische Theologenvereinigung gegründet, die sich vornehmlich mit Fragen der Kontextualisierung befassen soll. Seit vielen Jahren besteht eine von protestantischen Theologen gegründete, aber ökumenisch offene, theologische Gesellschaft, die einmal im Jahr tagt.

Wegen der Minderheitensituation der Christen spielt die *Begegnung mit den anderen Religionen* für die japanische Kirche eine wichtige Rolle. Im Mittelpunkt steht der Kontakt zu den verschiedenen Richtungen des japanischen Buddhismus. Hier haben *P. Enomiya-Lassalle SJ*, der vor einigen Monaten gestorben ist, und P. *Dumoulin SJ* eine wichtige Pionieraufgabe erfüllt. Das Anliegen des interreligiösen Dialogs ist sicher noch auf weite Strecken ein Feld nur für die Spezialisten an bestimmten akademischen Institutionen. An der katholischen Nanzun-Universität in Nagoya besteht seit 10 Jahre ein Institut für Religion und Kultus; es hat eine Reihe fester Dialogpartner aus dem Bereich des Buddhismus, Shintoismus und der Neuen Religionen gewonnen, mit denen regelmäßig Kontakt gehalten wird. Wissenschaftler aus dem In- und Ausland wird eine Unterkunft- und Studienmöglichkeit geboten. Es geschieht aber auch einiges auf Gemeindeebene und ganz einfach im Zusammenleben des Alltags. Ein erstaunliches Phänomen ist, daß viele nichtkatholische Ehepaare ihre *Hochzeit* in der katholischen Kirche feiern möchten. Viele Pfarreien haben eigene kurze Vorbereitungskurse für diese Klientel eingerichtet, in denen diese Nichtchristen über die Bedeutung von Ehe und Familie und den Sinn einer religiös geprägten Hochzeitszeremonie aufgeklärt werden.

Als kleine Minderheit hat die katholische Kirche sicher nur eingeschränkt Möglichkeiten, sich kritisch zu den Schattenseiten der japanischen Gesellschaft zu äußern und konkrete Sozialarbeit zu leisten. Die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden der Bischofskonferenz hat sich in den letzten Jahren stark für vietnamesische Flüchtlinge, für die Verbesserung der Lage ausländischer Arbeitnehmer und andere Randgruppen eingesetzt. Ökumenische Zusammenarbeit gibt es im Einsatz der christlichen Kirchen für die Gelegenheitsarbeiter, die in Tokio, Osaka, Yokohama und Nagoya für die Großprojekte der Bauindustrie unabdingbar notwendig sind. In Kamagasaki, einem Viertel in Osaka, wo über 30 000 dieser Tagelöhner leben, wohnen oder vegetieren, ist der Einsatz von kirchlichen Gruppen besonders markant. Für die japanischen Politiker sind diese Menschen uninteressant, da sie keinen festen Wohnsitz haben und demnach auch nicht wählen können. Diese Arbeiter leisten die Arbeit mit den drei „K" – im Japanischen: kitsui = anstrengend, kitanai = dreckig und kiken = gefährlich –, Tätigkeiten, die kein „normaler Japaner" ausführen möchte.

Ökumenischer Einsatz für soziale Randgruppen

Getan wird diese Arbeit von Koreanern und von Japanern, die irgendwie aus dem „System Japan" herausgefallen sind. 10 % der Arbeiter im Kamagasaki sind Alkoholiker, 10 % sind an Tuberkulose erkrankt, und eine unbekannte Zahl ist drogenabhängig. In Kamagasaki gibt es eine gut funktionierende ökumenische Zusammenarbeit bei den Aktivitäten, die hier von verschiedenen Kirchen durchgeführt werden. Die Kirchen unterhalten Restaurants, wo die Arbeiter billig oder auch kostenlos verpflegt werden, Begegnungsstätten, die Unterkunft zur Verfügung stellen; sie sorgen für die Wäsche und Kleiderreparaturen und sind vor allem im Winter in der Nacht auf den Straßen unterwegs, um Obdachlose „einzusammeln". Staatliche Stellen sind an Kamagasaki offensichtlich nicht interessiert. In der Zusammenarbeit der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) ist die japanische katholische Kirche in den verschiedenen Gremien engagiert, tut sich aber wegen ihrer relativen Sonderstellung als Kirche in einem Land, das wirtschaftlich zur „Ersten Welt" gehört, schwer, nur eine „asiatische Ortskirche" unter anderen zu sein. *Georg Evers*

Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit

Das immer noch problematische Verhältnis von Kirche und Medien

Als Reaktion auf unsere Glosse „Verwirrend. Was der Papst mit seiner Ansprache an die katholischen Apotheker auslöste" (vgl. HK, Dezember 1990, 548) schickte uns Peter Musyl, Stellvertretender Chefredakteur der Kathpress in Wien, die folgende Stellungnahme. Er macht sich anhand der päpstlichen Ansprache und mancher bischöflicher Reaktionen auf die Berichterstattung darüber vor allem Gedanken über Zwiespältigkeiten im Verhältnis von katholischer Hierarchie und medialer Öffentlichkeit.

Die Rede, die Johannes Paul II. am 3. November vor der Internationalen Vereinigung katholischer Apotheker hielt, hat hohe Wellen geschlagen. Neben anderen Aufregungen, die sie verursachte, kam es im Zusammenhang mit der Berichterstattung über die Aussagen des Papstes zu massiven Vorwürfen einzelner Kirchenvertreter an die Adresse der Medien. Mancher Rüffel mag durchaus am Platz gewesen sein, an der Berechtigung anderer ist zu zweifeln. Vor allem aber trat einmal mehr ein fast schon erschreckendes Unverständnis in manchen kirchlichen Kreisen gegenüber den Gesetzlichkeiten journalistischer Arbeit zutage.

Starke Worte aus eminentem Mund

Was war passiert? Damit man sich ein authentisches Bild von der Ursache der ganzen Aufregung machen kann, sollen hier die Papst-Aussagen, um die es geht, im Wortlaut dokumentiert werden. Johannes Paul II. erklärte vor den katholischen Apothekern u. a.: „Wie ich bereits des öfteren Gelegenheit hatte zu unterstreichen, können die Apotheker um Mittel zu nichttherapeutischen Zwecken gebeten werden, die geeignet sind, den Gesetzen der Natur zuwiderzuhandeln, zum Schaden der Würde der Person. Es ist klar, daß der Verkauf der Medikamente – sowohl ihre Abgabe als auch ihre Benutzung – von einem rigorosen Moralkodex, der aufmerksam zu berücksichtigen ist, gelenkt werden muß. Der Respekt vor diesem Verhaltenskodex setzt Treue zu den unantastbaren Prinzipien voraus, die die Mission der Getauften und die Aufgabe des christlichen Zeugnisses besonders aktuell machen ... Die Formen der Aggression gegen das menschliche Leben und gegen die Würde werden immer zahlreicher, vor allem wenn es sich dabei um Zufluchtnahme zu Medikamenten handelt, die niemals direkt oder verborgen gegen das Leben benutzt werden dürfen. Deshalb hat der katholische Apotheker die Aufgabe, im Einklang mit den unveränderlichen Prinzipien der natürlichen Ethik, die im Gewissen der Menschen verankert sind, der aufmerksame Ratgeber derer zu sein, die Heilmittel kaufen wollen ... Der legitime und notwendige Gewinn muß immer dem Respekt vor dem moralischen Gesetz und dem Festhalten am Lehramt der Kirche untergeordnet sein. Für den katholischen Apotheker ist die Lehre der Kirche über die Respektierung des Lebens und die Würde der menschlichen Person von seiner Empfängnis an bis zu seinen letzten Momenten ethischer und moralischer Natur ... Die Kirche ... gibt den im Gesundheitswesen tätigen Personen, zu denen die Apotheker gehören, klare Indikationen."

Soweit die Aussagen des Papstes. Doch was war gemeint? Welche Medikamente sollen katholische Apotheker unter Beachtung eines „rigorosen Moralkodex" und unter „Festhalten am Lehramt der Kirche" nicht verkaufen? Drogen? Sie waren wohl sicher gemeint? Die „Abtreibungspille" RU 486? Wäre gleichfalls naheliegend. Auch empfängnisverhütende Mittel?

In den Berichten der Medien wurden die Aussagen des Papstes vielfach so interpretiert, daß das päpstliche Nein auch dem Verkauf von Verhütungsmitteln – von Kondomen bis zur „Pille" – galt. Eine Reihe prominenter Kirchenvertreter in der Bundesrepublik Deutschland wollten von einer solchen Interpretation nichts wissen und sprachen von einer gezielten „Kampagne" gegen den Papst. Dieser Vorwurf mag in bestimmten Fällen durchaus zu Recht erfolgen. Doch wie „willkürlich" ist die inkriminierte journalistische Interpretation tatsächlich?

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, wies darauf hin, daß Johannes Paul II. „über die Pille überhaupt nichts gesagt" und auch Kondome nicht erwähnt habe. Das alles sei in den Text „hineingelesen" worden. Die Vorsitzende des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch*, warf verschiedenen Medien einen unzulässigen Umgang mit Aussagen des Papstes und eine regelrechte „Fixierung" auf das Thema der Familienplanung in päpstlichen Äußerungen vor. Der Essener Kardinal *Franz Hengsbach* ortete sogar eine „Medienkampagne" gegen den Papst. In Funk, Fernsehen und Zeitungen seien Meldungen verbreitet worden, der Papst habe die Apotheker aufgefordert, keine „Verhütungsmittel" zu verkaufen. Wer jedoch den Wortlaut der Rede lese, müsse feststellen, daß diese Darstellung „jeder Grundlage entbehrt". Offensichtlich bestehe in bestimmten journalistischen Kreisen ein Interesse daran, „den Papst in der Öffentlichkeit zu diskreditieren", wobei den Betreffenden „auch das Mittel der Falschmeldung recht" sei. Der ganze Vorgang zeige im übrigen, daß bei vielen Medien „das journalistische Berufsethos offensichtlich in Gefahr ist" und das Gebot einer wahrheitsgemäßen Berichterstattung nicht mehr zu gelten scheine. Als besonders bedauerlich wertete der Kardinal, „daß sich auch Politiker und Apotheker in die Kampagne einbeziehen lassen". Starke Worte aus eminentem Mund.

Journalistenschelte war voreilig

Doch haben die betreffenden Journalisten dem Papst wirklich mutwillig „unterstellt", auch Verhütungsmittel gemeint zu haben? Wenig hilfreich bei der Beantwortung

dieser Frage erwies sich Vatikan-Sprecher *Navarro Valls*. Johannes Paul II. – so ließ er wissen – habe „keine spezifischen Medikamente" erwähnt und sei „auf der Ebene der allgemeinen christlichen und beruflichen Ethik" geblieben. Gewiß, „spezifische Medikamente" waren in den „allgemeinen" Aussagen des Papstes nicht namentlich genannt worden, aber schließlich zweifelte niemand daran, daß etwa die Enzyklika „Humanae vitae" im Sinne eines päpstlichen Neins zu Verhütungsmitteln gemeint ist, auch wenn darin keine „spezifischen Medikamente" aufgeführt sind. Ein päpstlicher Index verbotener Medikamente (anstelle des abgeschafften Index der verbotenen Bücher) wäre wohl auch ein in jeder Hinsicht fragwürdiges Unterfangen.
Nein, der Papst tut recht daran, in seinen Aussagen „allgemein" zu bleiben. Aber die „Indikationen" des kirchlichen Lehramtes, von denen er sprach, müssen allerdings – um ihren Zweck zu erfüllen – so „klar" sein, daß kein Zweifel darüber besteht, was gemeint ist.

Ob es Johannes Paul II. tatsächlich in seiner Rede vor den Apothekern auch um „Verhütungsmittel" ging, kann niemand authentischer beantworten als er selbst. Solange nicht ein päpstliches Dementi erfolgt, sind Interpretationen, die in diese Richtung gehen, nicht von vornherein als unzutreffend, willkürlich oder gar böswillig zu werten. Im Gegenteil. Wenn man die Warnungen in der „Apotheker-Rede" vor Mitteln, „die geeignet sind, den Gesetzen der Natur zuwiderzuhandeln", die die „Würde der menschlichen Person von der Empfängnis an" verletzen und „direkt oder verborgen gegen das Leben benutzt werden", mit früheren päpstlichen Äußerungen zum Thema Empfängnisregelung vergleicht, dann zeigt sich eine deutliche Übereinstimmung. Wenn man dazu noch bedenkt, in welchem Punkt gerade Johannes Paul II. Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt am nachhaltigsten einfordert, und sich überdies vergegenwärtigt, daß päpstliche Mahnungen zum „Festhalten am Lehramt der Kirche" ansonsten kaum an andere Berufsgruppen gerichtet werden (Theologen und Ärzte ausgenommen), hat die Vermutung, Johannes Paul II. habe auch Verhütungsmittel gemeint, durchaus reale Grundlagen.
Auch Radio Vatikan geht im übrigen von einer solchen Interpretation der Papstrede aus. Der Papst – kommentiert der Leiter der deutschsprachigen Abteilung, *P. Eberhard von Gemmingen* –, habe oft gesagt, daß die Kirche eine künstliche Geburtenregelung ablehne, und jetzt habe er die Apotheker „vermutlich auch daran erinnern wollen".

Die Schelte für Journalisten erscheint angesichts dieser Feststellung doch zumindest voreilig. Um aber allen Spekulationen ein Ende zu setzen, bedürfte es nur einer entsprechenden Klarstellung des Papstes oder des Vatikans: Verhütungsmittel waren gemeint oder waren nicht gemeint. Ein Anrecht auf diese Klarstellung haben nicht nur Journalisten, die Kirche (allen voran Bischöfe, Theologen und Beichtväter) und darüber hinaus die Öffentlichkeit, sondern in erster Linie die Adressaten der päpstlichen Mahnung, nämlich die katholischen Apotheker. Gerade wenn ein gläubiger Apotheker sich „dem Lehramt der Kirche unterordnen" soll und will, muß er wissen, was dieses Lehramt konkret von ihm verlangt. Solange diese Klarstellung nicht erfolgt ist, muß es Apothekern, Journalisten und jedermann sonst überlassen bleiben, die päpstlichen Aussagen nach eigener Vermutung zu interpretieren. Und zwar ohne deswegen zum Werkzeug einer „Kampagne" gestempelt zu werden.
Natürlich gibt es auch Gründe, die gegen die „Verhütungsmittel"-Vermutung sprechen. Die Enzyklika „Humanae vitae" läßt bekanntlich die Anwendung künstlicher Methoden der Empfängnisregelung zu, wenn sie aus therapeutischen Gründen erfolgt (etwa zur Zyklus-Stabilisierung). Auch bei absoluter Treue zum kirchlichen (päpstlichen) Lehramt kann es also für einen katholischen Apotheker moralisch legitim, ja geradezu geboten sein, Kundinnen die „Pille" zu verkaufen. Die Vorstellung wäre allerdings absurd, daß der katholische Apotheker eine Frau, die mit ärztlicher Verschreibung der „Pille" zu ihm kommt, vor versammelter Kundschaft ausfragt, aus welchen Gründen und zu welchem Zweck sie die „Pille" möchte, und sich dann der Aufgabe widmet, unter Beachtung eines „rigorosen Moralkodex" der „aufmerksame Ratgeber derer zu sein, die Heilmittel kaufen wollen". Selbstverständlich sind, wie auch der Präsident der katholischen Apothekergilde Deutschlands hervorhob, Apotheker verpflichtet, vom Arzt verordnete Medikamente bei Vorlage eines Rezeptes dem Patienten abzugeben.
Dennoch: Obwohl ein solches Verhalten katholischer Apotheker kaum vorstellbar wäre – auszuschließen ist sicher nicht, daß Johannes Paul II. die Orientierung am kirchlichen Lehramt für bindender ansieht als – selbst gesetzlich festgehaltene – Berufspflichten.

Von weltfremden Erwartungen sollte man sich lösen

Wenn man Forderungen, wie sie der Papst an die Apotheker richtete, als „weltfremd" ansehen will, dann ist sicher noch weit „weltfremder", was die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch*, von den Journalisten erwartet. In ihrer Kritik an der Berichterstattung über die Apothekerrede des Papstes meinte sie, die Medien sollten „mehr dokumentieren und nicht in Halb- oder manchmal Viertelsätzen nur Herausgegriffenes in eine Richtung interpretieren". Nachrichtliche Meldungen müßten „wirklich überprüft" werden, wünschte sie. Man könne eine Meldung nicht verbreiten, ohne einen Text vorher im Gesamtzusammenhang gehört zu haben.

Das wäre wohl das Ende jeder aktuellen Berichterstattung. Zeitungen, Radio und Fernsehen sind auf Agentur-Meldungen angewiesen, die Inhalte knapp zusammenfassen müssen und nicht vielseitige Reden „dokumentieren" können. Diese Zusammenfassungen werden nicht immer optimal sein, sie mögen auch mitunter in ihrer Akzentset-

zung nicht richtig liegen. Aber sie sind dennoch unerläßlich für die Berichterstattung der Medien. Meldungen „wirklich zu überprüfen", würde bedeuten, sie erst nach Tagen oder Wochen zu veröffentlichen. Eine völlig wirklichkeitsfremde Vorstellung! Würde in den Medien dieser Maßstab angelegt, dann könnten Zeitungen ihre Leser mit halbleeren Seiten und die elektronischen Medien ihre Hörer und Seher mit zeitweiliger Funkstille bedienen.

Aber vielleicht meinen manche Kirchenvertreter tatsächlich, mediales Ausschweigen über kirchliche Angelegenheiten wäre wünschenswerter als eine mitunter kritische, immer jedoch „verkürzte" Berichterstattung.

Zu Recht fordert Kardinal Hengsbach von den Medien „journalistisches Ethos" und „wahrheitsgemäße Berichterstattung". Es stimmt schon: Nicht jede journalistische Arbeit besteht ihre Nagelprobe der Wahrhaftigkeit und der Aufrichtigkeit. Es sind Eigenschaften, die nicht überall – angeblich auch nicht immer im kirchlichen Bereich – gefragt sind und mitunter sogar den „Job" kosten können. Doch der Kardinal wird sich die Gegenfrage gefallen lassen müssen, ob auch Bischöfe und andere Kirchenvertreter in ihren Äußerungen immer der Wahrheit, der vollen Wahrheit und nichts anderem als der Wahrheit Genüge tun. Lügen sollen gar nicht unterstellt werden. Aber wird nicht etwa von Bischöfen – selbstverständlich immer aus „pastoralen Rücksichten" – so manches beschönigt, verschwiegen oder gar geleugnet, wo öffentlicher Widerspruch am Platz wäre? Wird etwas, das schlechthin eine Katastrophe ist, auch Katastrophe genannt? *Peter Musyl*

Kurzinformationen

Papst Johannes Paul II. äußerte den Wunsch, Israel zu besuchen.

Vor Teilnehmern einer hochrangig besetzten zweitägigen katholisch-jüdischen Konferenz in Rom brachte Johannes Paul II. den Wunsch zum Ausdruck, Israel und die heiligen Stätten zu besuchen. Nachdem im September zum erstenmal nach einem mehrjährigen Zeitraum Vertreter der katholischen Kirche und des Judentums zu Gesprächen in Prag zusammengekommen waren (vgl. HK, Oktober 1990, 492ff.), war dies das zweite Treffen, an dem abzulesen ist, daß sich die jüdisch-katholischen Beziehungen nach einigen Jahren der Verstimmung wieder zu verbessern begonnen haben. Anlaß des jüngsten Treffens war der 25. Jahrestag der Verabschiedung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" am 28. Oktober 1965. Teilnehmer auf katholischer Seite waren u. a. der Präsident des vatikanischen Rates für die Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Cassidy*, und dessen Vorgänger Kardinal *Jan Willebrands*, der französische Kurienkardinal *Roger Etchegaray*, Kardinal *Franz König*, Wien, der Bischof von Mainz, *Karl Lehmann* und der Luzerner Judaist *Clemens Thoma*. Die jüdische Seite war vertreten durch das Internationale Jüdische Komitee für interreligiöse Beziehungen unter seinem Vorsitzenden *Seymour Reich*. Zu Verstimmungen war es in den vergangenen Jahren zwischen jüdischen Organisationen und katholischer Kirche u. a. wegen Papstaudienzen für den österreichischen Bundespräsidenten *Kurt Waldheim* und den PLO-Vorsitzenden *Jassir Arafat* gekommen sowie wegen des Streits um die Ansiedlung eines Karmelitinnen-Klosters in Auschwitz. Umstritten bleibt die von jüdischer Seite kritisierte Tatsache, daß der Heilige Stuhl den Staat Israel bis heute nicht anerkannt hat, eine Haltung, die wegen der ungeklärten Verhältnisse und Grenzen im Nahen Osten auch bei diesem Treffen von vatikanischer Seite wiederum bekräftigt wurde.

Eine Studie der EKD empfiehlt ganzheitliches Konzept zum Schutz der Gesundheit am Arbeitsplatz

In einer kürzlich veröffentlichten Studie („Arbeit, Leben und Gesundheit. Perspektiven, Forderungen und Empfehlungen zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz") analysiert die Kammer der EKD für soziale Ordnung die Gesundheitsgefährdungen in der heutigen Arbeitswelt und spricht sich für ein ganzheitliches Konzept zu ihrer Bewältigung aus. Die Studie weist auf Gesundheitsgefährdungen durch den Einsatz neuer Techniken und durch neue Arbeitsstoffe sowie durch psychische Belastungen am Arbeitsplatz hin. Zwar gelte die Bundesrepublik im Blick auf den Gesundheitsschutz im Arbeitsleben als führend und in vieler Hinsicht auch vorbildlich für die sich entwickelnden Industrienationen; gleichzeitig gebe es aber Anlaß zu ernster Sorge im Blick auf neuartige Belastungsfaktoren und Mängel im Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz. Der Text plädiert für ein „multikausales und interaktives Verursachungsmodell" bei arbeitsbedingten Erkrankungen und weist darauf hin, daß ein solcher ganzheitlicher Ansatz mittlerweile auch in die arbeitsmedizinische und arbeitspsychologische Praxis Eingang gefunden habe. Als Maximen für den Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz nennt die Studie u. a. den Vorrang der Prävention vor Rehabilitation und Kompensationsleistungen. Verhältnisprävention im Sinn von arbeitshygienischen Maßnahmen sei nur wirksam, wenn der einzelne Erwerbstätige sein Verhalten entsprechend ausrichte. Die Träger des betrieblichen Gesundheitsschutzes sollten konstruktiv zusammenarbeiten und sich gegenseitig akzeptieren. Rechtsklarheit und Rechtssicherheit für alle Beteiligten müßten gesichert sein. Das Ziel der Humanisierung umfasse heute auch die gesamte Arbeitsumwelt, die nicht ungeschützt den Risiken der industriellen Produktion ausgesetzt werden dürften (bei Gefahrentransporten und Schadstoffemissionen). Die Risiken müßten im Interesse der Umwelt ständig weiter minimiert werden. Das Ziel

der Humanisierung umfasse auch die eingeschränkt Leistungsfähigen, Langzeitkranken und Behinderten. Auch sie hätten ein Recht auf eine sinnvolle Arbeit und Integration in den Arbeitsprozeß. Die Arbeitsverhältnisse sollten auch auf ihre Bedingungen abgestimmt werden.

Bilanz der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und ÖRK für die Zeit von 1983 bis 1990

Die seit 1965 bestehende Gemeinsame Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen hat ihren sechsten Bericht vorgelegt, der einen Überblick zur Arbeit der Gruppe selbst, aber auch zu den sonstigen Beziehungen zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche auf den verschiedenen Feldern gibt. Seit der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver vom Sommer 1983 befaßte sich die Arbeitsgruppe mit dem Verhältnis von Orts- und Universalkirche und der Frage nach der *Hierarchie der Wahrheiten* (zu beiden Themen wurden Papiere ausgearbeitet), mit ethischen Fragen, die zu neuen Divergenzen zwischen den christlichen Kirchen führen können, mit den Problemen der konfessionsverschiedenen Ehen und dem Beitrag nationaler bzw. regionaler Kirchenräte für die Einheit der Christen. Als Arbeitsschwerpunkte für die Zeit nach der bevorstehenden siebten Vollversammlung des ÖRK in der australischen Hauptstadt Canberra (7. bis 20. Februar 1991) schlägt die Gruppe in ihrem Bericht die Beschäftigung mit den *ekklesiologischen Dimensionen der ökumenischen Arbeit,* mit der ökumenischen Erziehung und Bildung sowie mit den Möglichkeiten des gemeinsamen Zeugnisses vor. Zur Begründung des ersten Arbeitsschwerpunkts heißt es, es gebe verschiedene Anzeichen dafür, daß sowohl in bilateralen wie multilateralen ökumenischen Dialogen die Frage nach dem Wesen und der Sendung der Kirche in den Vordergrund träten. Viele noch ungelöste Schwierigkeiten in den theologischen Dialogen hätten ihre Wurzeln in unterschiedlichen Ekklesiologien, vor allem im Blick auf Rolle und Sendung der Kirche im Heilswirken Gottes. Eng damit verbunden seien die Frage der Autorität in der Kirche, der Beziehungen zwischen Kirche und Menschheit und nach der ekklesiologischen Grundlage eines gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes der Christen. In der Welt würden neue Herausforderungen sichtbar, die eine ökumenische Zusammenarbeit erforderlich machen könnten, nicht zuletzt der Wandel in Osteuropa, aber auch die globale ökologische Krise.

Scharfe Kritik der spanischen Bischöfe an gesellschaftlichen Entwicklungen im Land

Die spanischen Bischöfe haben den Verfall ethischer Grundwerte in der Gesellschaft des Landes scharf kritisiert. In einer Ende November veröffentlichten „Pastoralinstruktion über das christliche Gewissen angesichts der moralischen Situation unserer Gesellschaft" ist vom „moralischen Niedergang unseres Volkes" und von einer „tiefen Krise des Gewissens und des sittlichen Lebenswandels" die Rede, die auch die *Katholiken* erreicht habe. Moral gelte zunehmend als *Privatangelegenheit;* die Gesellschaft lebe in einem Klima totaler Permissivität. Der einzige Wert, der zähle, sei das persönliche Wohlergehen „mit einer deutlich sinnenbetonten Komponente". In sich gültige ethische Kriterien würden durch gezielte soziologische Umfragen, durch „die Dialektik von Mehrheiten und die Macht der Wählerstimmen" ersetzt. Wegen seiner massiven Kritik an der normativen Kraft eines angenommenen gesellschaftlichen und politischen Konsenses erregte das umfangreiche Dokument heftigen Widerspruch von Politikern aller Parteien, insbesondere der regierenden Sozialistischen Partei. Zudem hatten die Bischöfe „unser demokratisches System" der Manipulation der Bevölkerung mittels einseitiger Informationen und ideologischer Propaganda bezichtigt, die gegen die Religion gerichtet sei, sie lächerlich mache oder schlicht verschweige. Auf geringen Widerhall oder auch Ablehnung stieß das bischöfliche Dokument mit seiner insgesamt zutreffenden Beschreibung des geringer werdenden Stellenwertes christlicher Grundwerte im öffentlichen Leben Spaniens aus Gründen, die in der generell regierungskritischen Haltung der Spitze und wohl auch der Mehrheit des spanischen Episkopats zu suchen sind. Die im Vergleich zu früheren Jahren eher konservativ geführte Kirche opponiert gegen einen Staat mit *pluralistischem* und zunehmend *laizistischem* Eigenverständnis.

Erzbischof Runcie von Canterbury nimmt vor der Generalsynode zum Golfkonflikt Stellung

Bei der konstituierenden Sitzung der fünften Generalsynode der Kirche von England Mitte November erklärte Erzbischof *Robert Runcie,* es sei „töricht", im Golfkonflikt die *Anwendung von Gewalt* als letztes Mittel auszuschließen. Ungeachtet aller Schrecken und Nöte eines Krieges müsse man sich der Tatsache stellen, daß Krieg gegen den Irak das geringere Übel sein könnte. Erzbischof Runcie – er scheidet demnächst aus dem Amt – wies aber gleichzeitig darauf hin, es sei Aufgabe der Diplomatie, Alternativen zum Krieg zu ermöglichen und hielt fest, das Festhalten an der Forderung nach bedingungslosem Rückzug aus Kuweit schließe Gespräche mit dem Irak nicht aus. Eine friedliche Lösung der Golfkrise müsse zu einer gerechten Regelung der anderen Konflikte in der Region führen, nicht zuletzt der Palästinafrage. Der scheidende Erzbischof von Canterbury ging in seinem Bericht vor der Generalsynode auch auf die Aufgaben der Kirche in England im „Jahrzehnt der Evangelisierung" ein, das die englischen Kirchen für die neunziger Jahre ausgerufen haben. Die Kirche von England sei keine „Kirche mit harten Ecken". Aus der Begegnung mit den Halbgläubigen und Suchenden wisse sie, was die Zuwendung zu Menschen bedeute, die in einer unerwarteten Art und Weise an den christlichen Glauben gebunden seien. Die Kirche von England betrachte Evangelisierung als Teil der Gesamtpastoral; sie habe nie eine scharfe Trennung zwischen der Verkündigung des Evangeliums

und der Seelsorge gekannt. Der anglikanische Stil der Evangelisierung werde sich auf die anglikanische Tradition der „reflektierten Heiligkeit" stützen. Die Kirche von England habe auch nie Evangelisierung und Gottesdienst voneinander getrennt. Das Wort der Verkündigung müsse aus dem Schweigen der Anbetung entspringen: „Wir können nur sprechen, weil Gott zu uns geredet hat."

US-Bischöfe setzen sich für die Förderung kirchlicher Schulen ein

Nachdem die mit Spannung erwartete Schlußabstimmung über den sogenannten Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe von der Tagesordnung der Vollversammlung der US-Bischofskonferenz vom November abgesetzt worden war (vgl. HK, November 1990, 504), beschäftigten sich die US-Bischöfe auf ihrer jüngsten Vollversammlung – sieht man einmal von der Stellungnahme zum Golfkonflikt ab (vgl. ds. Heft, S. 9) – mit einer ganzen Reihe vergleichsweise wenig kontroverser Themen. So bekräftigten sie u. a. in einem Dokument ihre Unterstützung für den Erhalt und Ausbau *katholischer Schulen.* In der Erklärung wird auf die gegenwärtigen Probleme vieler Pfarrschulen hingewiesen: Die Kosten seien in den vergangenen 20 Jahren um 500 Prozent gestiegen. Trotz veränderter Siedlungsverhältnisse seien seit 1966 weniger als 200 Schulen neu gegründet worden. Der Anteil der katholischen Schüler, die kirchliche Schulen besuchten, nehme ab. Die Bischöfe setzen sich u. a. zum Ziel, sich verstärkt um die finanzielle Sicherung der Schulen durch private Spenden, um die bessere Bezahlung des Lehrpersonals und die Entlastung der betroffenen Eltern durch Zuschüsse der Bundesstaaten zu kümmern. Die Bischöfe verabschiedeten auch ein umfangreiches Dokument zu Fragen der *Sexualerziehung.* In der Debatte gab es von einigen Bischöfen grundsätzliche Anfragen zur Glaubwürdigkeit der kirchlichen Sexuallehre auf verschiedenen Gebieten. Abgelehnt wurde eine Vorlage, nach der Laien autorisiert werden sollten, in Fällen, in denen kein Priester erreichbar ist, der *Begräbnisliturgie* vorzustehen. Die Gegner des Vorschlages wandten ein, damit werde der Wert des Priestertums zusätzlich untergraben. Zustimmung fanden Richtlinien für den Gebrauch der sogenannten nichtsexistischen *„inclusive language"* bei liturgischen Texten.

Bücher

HANS KÜNG, **Projekt Weltethos.** Verlag Piper, München 1990. 192 S. 19,80 DM.

Im neuesten Buch von Hans Küng geht es um drei Dinge: Der Tübinger Theologe skizziert den Übergang von der Moderne zur Postmoderne, in dem sich die Welt derzeit befindet; er plädiert für ein Weltethos als unerläßliche Voraussetzung für das Überleben der immer stärker vernetzten Menschheit; schließlich fragt er nach dem Beitrag, den die Religionen zur Herausbildung und inhaltlichen Profilierung eines solchen Weltethos leisten können. In diesem Zusammenhang geht es auch um die Themen Religionsdialog bzw. das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen, die Küng schon seit einiger Zeit beschäftigen. In allen drei Punkten (Krise der Moderne, Notwendigkeit einer ethischen Fundierung der zukünftigen Menschheitsentwicklung, Rolle der Religion und Verhältnis der Religionen zueinander) greift Küng Fragen auf, die gegenwärtig in der Luft liegen und vielerorts in der einen oder anderen Variante diskutiert werden. Schon aus diesem Grund verdient das Buch Interesse, zumal Küng einigen naheliegenden Versuchungen nicht erliegt: So befürwortet er einen Religionsdialog auf der Basis von Standfestigkeit, ebnet den christlichen Anspruch also nicht unzulässigerweise ein. Allerdings hat das Bemühen Küngs, in das kleine Buch gleich mehrere in sich reichlich komplexe Grundprobleme der heutigen Weltzivilisation hineinzupacken, auch seinen Preis. Es wird weniger analysiert als sehr schnell thetisch zugespitzt, wobei Differenzierungen auf der Strecke bleiben (etwa bei der Gegenüberstellung von modernem und postmodernem Paradigma, die sehr schematisch geraten ist). Die entscheidende Frage, die Küngs Buch aufwirft und die uns in den kommenden Jahren noch intensiv beschäftigen wird, ist aber die nach dem ethischen Potential der Religionen bzw. den Möglichkeiten des Religionsdialogs. Hier hat man bei der Lektüre den Eindruck, daß Küng die Widerständigkeiten und Eigenprägungen der Religionen in ihren konkreten Ausprägungen zugunsten des großen Ziels Weltethos doch gering einschätzt. Ist wirklich in *den* Religionen ein Bewußtseinsprozeß „Im Blick auf globale ethische Verantwortung" in Gang gekommen (S. 89)?

U. R.

HANS WALDENFELS, **Begegnung der Religionen.** Theologische Versuche I. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 1990, 377 S.

Mit diesem Buch eröffnet der Bonner Fundamentaltheologe eine Schriftenreihe unter dem Leitwort „Begegnung" – kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen. In 15 Kapiteln, die sich aus gesammelten Vorträgen und Aufsätzen, die bis in das Jahr 1967 zurückreichen, zusammensetzen, stellt sich der Verfasser dem Problem der *unaufhebbaren Pluralität* der Religionen. Die Bedeutung dieses weltgeschichtlichen Faktums für die „Christliche Selbsteinschätzung" im Horizont der bi-

blischen Heilsbotschaft herauszustellen, ist die spannungsvolle Hauptfrage. Ist der *universale* christliche Wahrheitsanspruch mit dem *partikularen* Erscheinungsbild der Religionen vereinbar? Wie kann eine Theologie der nichtchristlichen Religionen vor dem Übergriff einer innerchristlichen Systematisierung bewahrt werden, die das Selbstverständnis einer anderen Religion mißachtet? Und wie wirkt sich die in vollem Gange befindliche Auflösung der europazentrischen Denkweise durch die westöstliche Begegnung der Kulturen, einschließlich ihres religiösen Erbes, für die fällige Neubestimmung der Beziehung zwischen Mission und Dialog aus? Als langjähriger Dialogpartner vor allem asiatischer Religionen setzt sich Waldenfels für eine freimütige Anerkennung außerchristlicher Heilswege ein, ohne seine eigene christozentrische Glaubensbasis abzuschwächen. Im Gegenteil: gerade sie verlange gemäß Joh 1,9 das Gespräch über die verschieden bleibenden Heilswege der erlösungsbedürftigen Menschheit, die Rechtfertigung tragender Hoffnung (1 Petr 3,15) auch dort, wo ihr aus einem *anderen* Offenbarungsanspruch widersprochen wird (Lk 2,34). Der Verfasser tritt mit Einfühlungskraft und aus Glaubensverantwortung für diese ökumenische Perspektive ein. Seine fruchtbaren Ansätze für eine Theologie der Religionen verlangen aber dringend eine *schöpfungs-* und *sprachtheologische* Erweiterung. Dazu zwingt die Theologie die Verschärfung der ökologischen Krise ebenso wie der Prozeß der Verwahrlosung der Sprache durch die gefährliche Zurückdrängung oder gar Ausschaltung dessen, was sich nicht messen, dem Kalkül nicht unterwerfen läßt. Inwieweit die Religionen mit ihrer Erlösungsbotschaft glaubwürdig bleiben, wird auch davon abhängen, ob sie diesen Bedrohungen hilfreich zu widerstehen vermögen. *W. S.*

FRANÇOISE CHAMPION, DANIÈLE HERVIEU-LÉGER (Hg.), **De l'émotion en religion.** Renouveaux et traditions. Editions du Centurion, Paris 1990. 125 FF.

Die beiden Religionssoziologinnen *Danièle Hervieu-Léger* und *Françoise Champion* vom Pariser *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) legten vor vier Jahren ein vielbeachtetes Werk zur Diskussion über religiösen Wandel in den Industriegesellschaften vor: „Vers un nouveau christianisme?" (Paris 1986). In neuartigen Ansätzen zu einer religiösen, stark gefühlsbetonten Gruppenkultur sehen sie weniger den Niederschlag *antimoderner* Tendenzen, sondern charakterisieren sie vorsichtig als Hinweise auf ein mögliches *postmodernes* Christentum der Zukunft. Diesen Gesprächsfaden nehmen die beiden Autorinnen mit dem vorliegenden Sammelband wieder auf. Der größte Teil des Buches besteht aus sorgfältigen religionssoziologischen Studien zu verschiedenen kirchlichen wie außerkirchlichen neoreligiösen Strömungen und Tendenzen: von New Age bis zu den charismatischen Gruppen, von neureligiösen Aufbrüchen im Buddhismus, im Islam und im Judentum bis zu veränderten Einstellungen innerhalb von Teilen der „Action Catholique". In einem zusammenfassenden Grundsatzartikel geht Danièle Hervieu-Léger schließlich der Frage nach, inwieweit sich in solchen Bewegungen nicht so sehr die *Grenzen der Säkularisierung* andeuten, sondern eher das, was sie „Ende der Religion" nennt, das *Ende institutionalisierter Religion,* wie man sie in den großen Religionsgemeinschaften und Kirchen findet. Die charismatische *Glossolalie* nimmt sie als beispielhaft für eine definitive *„Folklorisierung"* der religiösen Sprache, des Endes einer strukturierten Verbindung von persönlicher Glaubenserfahrung der Gläubigen und der sozial vermittelten Glaubenserfahrung einer Glaubensgemeinschaft. Bleibt also, so fragt die Autorin eine „unartikulierte Sprache" übrig, deren kommunikative Fähigkeiten nur mehr *expressiver* und *poetischer* Natur sind? *K. N.*

JOHANO STRASSER, **Leben ohne Utopie?** Luchterhand Literaturverlag Frankfurt/Main 1990. 142 S. 22,– DM.

Die Titelfrage reizt zur Lektüre. Haben sich nach dem Ende der großen, vom 19. Jahrhundert weitervererbten Ideologien nun auch die utopischen Potentiale erschöpft? Die Lektüre selbst freilich zeigt, daß das Anliegen des Autors, einst bekannter Theoretiker des Stamokap, begrenzter und zugleich spezifischer ist, als es der Titel andeutet. Es geht ihm um die Zukunft des utopischen Potentials im Sozialismus nach dem Ende des Sozialismus als Herrschaftssystem. Das macht aber die Beschäftigung mit Strassers Buch nicht uninteressanter. Es ist kein x-ter Versuch eines Linken, seine Weltsicht angesichts des Umbruchs im Osten noch einmal zu retten. Strasser ist durch alle Ernüchterungen hindurchgegangen, hat nicht nur den real existierenden, sondern nicht minder den wissenschaftlichen Sozialismus samt marxistischen Gesellschaftsanalyse hinter sich gelassen. Zu retten galt es – für einen in abendländischen Traditionen sich bewegenden sozialdemokratischen Sozialismus – allein die „Idee der sozialen Gleichheit". Diese lasse sich durch keinen Realsozialismus diskreditieren, denn nichts anderes sei sie „im Kern" als „der Ausdruck des Universalitätsanspruchs auf Freiheit". Das Versprechen, gleiche Freiheit für alle, demokratisch einzulösen, dies bleibe der utopische Gehalt, aus dem heraus ein sozialdemokratisch geprägter Sozialismus Politik zu machen hat. Aber geht das so einfach mit der spannungslosen Aufhebung der Gleichheit in die Freiheit durch Universalisierung der Freiheit? Ist nicht gerade das die Krise der heutigen Sozialdemokratie, daß sie mitunter meint, den bürgerlichen Liberalismus duch kleinbürgerliche Emanzipation überholen zu müssen? Ist nicht gerade die unaufhebbare Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit *der* Gestaltungsraum einer menschengerecht angelegten Gesellschaft? Insofern beginnen die Fragen – auch an die deutsche Sozialdemokratie – erst dort, wo Strasser mit den Antworten aufhört. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SCHOCKENHOFF, EBERHARD. **Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 65 Heft 4 (1990) S. 481–512.

Der Beitrag bemüht sich vor allem um eine Ehrenrettung des Thomas von Aquin gegenüber einem verbreiteten Deutungsschema, wonach er im Unterschied zu Luthers relationalem ein an der Substanz orientiertes Personverständnis vertreten habe. Schockenhoff zeigt, wie Thomas die von Boethius übernommene Definition der Person als „individuelle Substanz einer vernünftigen Natur" differenziert und theologisch rezipiert. Indem Thomas den philosophischen Substanzbegriff vom theologischen Schöpfungsgedanken her auslege, versuche er zu verstehen, warum der Mensch dort, wo er sich am meisten Gott verdanke, nämlich in seinem Sein und Handeln, zugleich zu sich selbst gerufen und in Freiheit und Verantwortung sich selbst aufgegeben sei. In der Differenz des kreatürlichen Selbstseins zur göttlichen Seinsfülle wahre Thomas die Unableitbarkeit des menschlichen Personseins gegenüber den anderen geschaffenen Seienden, ohne daß dadurch der Mensch sein Sein sich selbst verdanken würde. Der Substanzgedanke wolle in der Anthropologie nichts anderes zum Ausdruck bringen als die „letzte Unverfügbarkeit des Menschen, die uns untereinander, in der Beziehung unseres Mit-Seins mit den anderen zu unbedingter gegenseitiger Achtung verpflichtet".

SPIECKERMANN, HERMANN. **„Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll". Pantheismus im Alten Testament?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 87 Heft 4 (November 1990) S. 415–436.

Der Verfasser zeigt, daß es im Alten Testament durchaus Traditionen gibt, in denen sich Anklänge an pantheistische Vorstellungen finden, wenn etwa von der im Tempel lokalisierten Herrlichkeit Gottes gesprochen wird. Israel habe diese Vorstellungen von den Kanaanäern übernommen, an deren Tempeln und in deren Theologie es im Kulturland heimisch geworden sei. Die Gefahren einer Rede von göttlicher Herrlichkeitspräsenz auf Erden wurden in Israel – das macht der Beitrag an verschiedenen Beispielen deutlich – aber gesehen, und es wurde ihnen gegengesteuert. Auch wo nach dem Exil das Theologumenon von Gottes Herrlichkeitsfülle wiederaufgenommen worden sei, seien „die Spuren der exilischen Zeit, die die Grenze zwischen Gott und seiner pantheistisch mißverständlichen Herrlichkeitsfülle in der Welt markieren", sichtbar geblieben. Der Verfasser weist auf einen Text im Jeremiabuch hin, der Gott als „Gott aus der Ferne" bezeichnet und gleichzeitig davon spricht, daß Gott Himmel und Erde füllt: „Kein Gott aus der Nähe also, auch nicht (mehr) ein Gott der Herrlichkeits- oder Gnadenfülle, sei es auf Erden oder im Himmel ..., wohl aber ein Gott der Gottesfülle im Himmel wie auf Erden, der vollgültigen Gottesgegenwart von weit her und deshalb über jede Vorstellung und Verfügbarkeit hinaus."

Kultur und Gesellschaft

AUCHTER, THOMAS. **Das fremde eigene Böse.** Zur Psychoanalyse von Fremdenangst und Fremdenhaß. In: Universitas Jhg. 45 Heft 12 (Dezember 1990) 1125–1137.

Der Beitrag versucht, Formen von Fremdenfeindlichkeit auf ihre psychoanalytischen Beweggründe und Funktionen hin zu untersuchen. Der Autor kommt dabei zum Ergebnis, daß Fremdenangst und Fremdenhaß Produkte und Symptome einer „Störung der narzißtischen Regulation", einer massiven Gefährung des Selbst- bzw. Selbstwertgefühls seien. Narzißtische Gleichgewichtsstörungen kämen auf allen Entwicklungsstufen des Individuums vor – die Frage sei nur, zu welchen Instrumenten der einzelne zur Regulation bzw. Bewältigung dieser Störungen greife. Der Wahn der Fremdenfeindlichkeit mache für das jeweilige Individuum durchaus Sinn. Dabei würden überwiegend primitive und archaische seelische Regulationsmechanismen eingesetzt, die aus der frühkindlichen Zeit der Selbstentwicklung stammten. Zur Definition und Stabilisierung der eigenen Ich-Identität, d. h. des grundlegenden Bedürfnisses, sich zu unterscheiden, werde der Fremde als Nicht-Ich gerade wegen seiner Andersartigkeit benötigt. Die Fähigkeit zum Aushalten der Ambivalenz, einer gewissen Uneindeutigkeit und damit auch Unsicherheit sei demgegenüber ein bedeutsamer, aber immer wieder gefährdeter Entwicklungsfortschritt.

WESTON, CHARLES. **Die USA und der politische Wandel in Europa.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, Heft B 49/90, 30. November 1990, S. 28–36.

Der Beitrag geht den Veränderungen nach, die nach dem Wandel der Beziehungen zwischen Ost und West und nach dem Beginn demokratischer Reformprozesse in Osteuropa auf die Vereinigten Staaten zukommen. Der Autor weist darauf hin, daß die USA sich seit Herbst 1989 „im ungewohnten Windschatten des weltpolitischen Geschehens" sähen. In die Genugtuung über den Erfolg freiheitlich-demokratischer Ideen mischten sich Selbstzweifel über Amerikas langfristige Führungs- und Wettbewerbsfähigkeit. Washington sei in seinem Selbstverständnis verunsichert. Zum einen gewinne heute die wirtschaftliche Leistungskraft als Maßstab für die Machtposition und den Einfluß von Staaten einen höheren Stellenwert. Zum anderen bilde sich eine neue „multipolare Machtverteilung im internationalen Staatensystem" heraus mit z. T. nach Sachbereich und nach Region unterschiedlichen, z. T. wechselnden multipolaren Konfigurationen. Angesichts fälliger Neuorientierungen innerhalb der NATO eröffne die KSZE den USA gegenwärtig die Möglichkeit, ein ständiges Standbein und damit Chancen der politischen Mitwirkung und Mitgestaltung in Europa zu behalten.

Kirche und Ökumene

LOVE, JANICE. **Der konziliare Prozeß, der ÖRK und die Zukunft der ökumenischen Bewegung.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 39 Heft 4 (Oktober 1990) S. 396–414.

Der Beitrag bietet einen informativen und selbstkritischen Rückblick auf die Weltversammlung von Seoul über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und ihre Vorbereitung. Der Stab des ÖRK engagierte sich demnach eher halbherzig für das Projekt der Weltversammlung, im Zentralausschuß wurden die entscheidenden Weichenstellungen unter Zeitdruck ohne klare Linien vorgenommen. Die Autorin ist der Meinung, daß viele Hauptfragen im Zusammenhang mit dem konziliaren Prozeß befriedigender hätten gelöst werden können, wenn nicht soviel Zeit damit vertan worden wäre, den Vatikan von der Legitimität des ganzen Unternehmens zu überzeugen: „Die Frage der katholischen Teilnahme war in vieler Hinsicht ein Problem ohne Ausweg." Sie plädiert dafür, die in Seoul unter vielen Schwierigkeiten und Frustrationen behandelten Fragen des konziliaren Prozesses zu einem der Hauptthemen für die Arbeit des ÖRK nach der Vollversammlung von Canberra im Februar 1991 zu machen. Dabei rät sie zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem bisherigen Stil der großen Weltkonferenzen, um besser herauszufinden, für welche Zwecke er geeignet sei und für welche nicht. Als Beiträge zur ökumenischen Bewegung könnten sich aber trotz der Grenzen der Versammlung die Ergebnisse von Seoul sehen lassen, nicht zuletzt wegen der Interaktion von Kirchen und Bewegungen und der zwischen den Teilnehmern entstandenen Vernetzungen.

Notizen

Johannes Paul II. sprach von Hoffnungen auf einen „Dialog" mit der Regierung und eine wesentliche Verbesserung der *Situation der Kirche in Vietnam.* Der Weg zu einer Verständigung werde noch lang sein, aber es gebe Zeichen, die hoffen ließen. Er äußerte sich zu den Staat-Kirche-Beziehungen in Vietnam vor den *vietnamesischen Bischöfen,* die in der letzten Novemberwoche zum erstenmal vollzählig (allerdings sind 5 Diözesen nicht besetzt) zu ihrem *Ad-limina-Besuch* nach Rom kommen konnten. Den Auftakt zu Kontakten zwischen dem Apostolischen Stuhl und Vietnam bildete ein Besuch von Kurienkardinal *Roger Etchegaray* Mitte November in Hanoi (vgl. HK, Dezember 1990, 592). Eine vietnamesische Delegation soll demnächst zu Gesprächen nach Rom kommen.

Zur Überwindung des Antisemitismus in Osteuropa rief Kardinal *Franz König* auf. König sprach auf einer gemeinsamen Veranstaltung der Katholischen Aktion Österreichs, des Österreichischen Laienrates und des Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit zum Gedenken an die Verabschiedung der Konzilserklärung „Nostra aetate" vor 25 Jahren. König bezeichnete den „neuen" Antisemitismus im Osten Europas als eine der Hauptherausforderungen für den jüdisch-christlichen Dialog während der nächsten Jahre. Auf der gleichen Veranstaltung plädierte der Wiener Judaist *Kurt Schubert* dafür, daß die Christen „den Überlebenskampf des jüdischen Volkes in Israel mittragen", sonst würden sich Christen später ähnliche Vorwürfe machen müssen wie wegen ihrer Mitschuld am Holocaust.

Zum neuen *katholischen Militärbischof* für die Bundeswehr ernannte Johannes Paul II. am 1. Dezember den Bischof von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba.* Dyba, seit 1983 Bischof von Fulda und zuvor im diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls tätig, tritt als Militärbischof die Nachfolge des Bamberger Erzbischofs *Elmar-Maria Kredel* an. Kredel war 1978 zum Militärbischof ernannt worden. Während seiner Amtszeit wurden die neuen „Päpstlichen Statuten für den Jurisdiktionsbezirk des katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr" in Kraft gesetzt. Der neue Militärbischof wird in den nächsten Jahren nicht zuletzt mit den strukturellen und personellen Fragen beschäftigt sein, die sich für die Militärseelsorge aus der Reduzierung der Bundeswehr ergeben. Außerdem ist die Militärseelsorge in den neuen Bundesländern zu organisieren.

Auf der Hauptversammlung des Bundes der katholischen Jugend (BDKJ) Mitte November in Altenberg, an der erstmals seit 43 Jahren auch wieder Delegierte aus den Jurisdiktionsbezirken der ehemaligen DDR teilnahmen, wurde die Wiesbadener Sozialpädagogin *Karin Kortmann* zur neuen BDKJ-Bundesvorsitzenden gewählt. Damit ist eine zwei Jahre dauernde Vakanz an der Spitze der Frauenjugend wenigstens z. T. beendet. Für die Ämter der stellvertretenden Bundesvorsitzenden und des Bundespräses konnte weiterhin keine Kandidatin bzw. kein Kandidat gefunden werden.

In der Auseinandersetzung um die Verleihung des Ehrendoktorates der Theologischen Fakultät Freiburg/Schweiz (vgl. HK, Dezember 1990, 589) sind zur römischen Haltung gegenüber Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee) weitere Details bekannt geworden. In einem Brief an Weakland vom 22. November rechtfertigte der Pro-Präfekt der vatikanischen Bildungskongregation, Erzbischof *Pio Laghi,* seine ablehnende Haltung. Die Haltung der Kongregation bezeichnete der frühere Pro-Nuntius in den USA als einen Akt „vorsichtiger Geduld". Die Bildungskongregation warte auf die Beurteilung eines Textes von Weakland zur Abtreibungsfrage (vgl. HK, August 1990, 362f.) durch die Glaubenskongregation. Angesichts der Bedeutung des Gegenstands sei es nicht opportun gewesen, diesen Vorgang zu ignorieren oder der Entscheidung in der Sache vorzugreifen. Weakland selbst hatte den in den USA kontrovers aufgenommenen Bericht über eine Anhörung zum Abtreibungsthema der Glaubenskongregation zugeschickt.

Am 7. Dezember ernannte Johannes Paul II. den Leiter der Personalprälatur „Opus Dei", Prälat *Alvaro del Portillo,* zum Titularbischof. Der 76jährige Alvaro del Portillo leitet das Opus Dei seit 1975. Als dies 1982 zur Personalprälatur erhoben wurde (vgl. HK, Oktober 1982, 472f.), wurde er zu deren Prälaten ernannt.

Zum neuen Bischof des Sprengels Schleswig der nordelbischen evangelischen Kirche wurde von der Synode Propst *Hans-Christian Knuth* gewählt. Die Bischofswahl im nördlichsten der drei Sprengel der nordelbischen Kirche (die anderen beiden sind Hamburg und Lübeck) erregte ungewöhnlich großes Aufsehen, weil erstmals im Bereich der EKD auch eine Frau zur Wahl stand. Die Kieler Pastorin *Rut Rohrandt* erhielt aber nur 58 von 137 abgegebenen Stimmen.

Für eine „dringend notwendige" Intensivierung des jüdisch-christlichen Dialogs in ganz Deutschland hat sich der stellvertretende Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in Ost-Berlin und Leiter des Forschungszentrums „Centrum Judaica", *Hermann Simon,* ausgesprochen. Die jüdischen Gemeinden in Deutschland zeigten sich bisher diesem Dialog gegenüber zuwenig aufgeschlossen. Simon erwartet nach dem Ende der „Ära Galinski" eine stärkere Entpolitisierung des *Zentralrates der Juden in Deutschland.* Als einen Rückschlag, von dem sich der Zentralrat nicht mehr erholen werde, bezeichnete Simon die Tatsache, daß es diesem nicht gelungen sei, in die Präambel des Vereinigungsvertrags eine Passage über die Massenvernichtung in der NS-Zeit aufzunehmen.

Bei ihrer jüngsten Tagung erklärte die Generalsynode der *lutherischen Kirche Norwegens,* daß es die Kirche bereichern würde, wenn Frauen zum *Bischofsamt* zugelassen würden. Seit 1961 gibt es in der Norwegischen Kirche weibliche Pfarrer; seither wurden etwa 150 Frauen ordiniert. Bislang wurde noch keine Frau für das Bischofsamt vorgeschlagen, doch könnte sich das in den nächsten Jahren ändern, da mehrere norwegische Bischofssitze in absehbarer Zeit neu zu besetzen sind. Die Generalsynode sprach sich für das Ziel einer ausgewogeneren Vertretung der Geschlechter in kirchlichen Ämtern auf allen Ebenen aus.

Das neugewählte Parlament Georgiens, in dem die nichtkommunistischen Gruppierungen über die Mehrheit verfügen, wählte den Vorsitzenden des nichtkommunistischen Blocks „Runder Tisch – Freies Georgien", *Zwiad Gamsachurdia,* mit überwältigender Mehrheit zu seinem Präsidenten. Gamsachurdia, ein Sohn des Schriftstellers *Konstantin Gamsachurdia,* war in der Breschnew-Zeit Georgiens bekanntester christlicher Bürgerrechtler und ein Vorkämpfer für die innere Erneuerung der georgisch-orthodoxen Kirche.

Die als Albanerin in Skopje geborene *Mutter Teresa* besuchte Anfang Dezember ihre Heimat. Sie wurde in Tirana von Staatspräsident *Ramez Alia* und auch von der Witwe des früheren Staatschefs *Enver Hodscha Nedschije Hodscha* empfangen und mit einem hohen staatlichen Orden bedacht. Die staatliche Nachrichtenagentur ATA bezeichnete bei dieser Gelegenheit das Werk Mutter Teresas als „eine Ehre für die albanische Nation".

Berichtigung

Im Dezemberheft der Herder-Korrespondenz 1990 hat sich in dem Text von Bischof Reinhold Stecher „Ein Ringen, unendlich facettenreich" (auf Seite 570, rechte Spalte, 12. Zeile von unten) ein sinnstörender Druckfehler eingeschlichen. Der Satz muß richtig lauten: Wenn ich die Lanze auf Windmühlen einlege, werde ich rasch vom edlen Ritter der Wahrheit zum lächerlichen (nicht zum liederlichen) Don Quijote, den niemand ernst nimmt.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 2 · 45. Jahrgang · Februar 1991

Das Bedürfnis nach geteilter Innerlichkeit wächst mit den Frösten der Einsamkeit, die die Moderne als Kehrseite ihrer Möglichkeiten beschert.

Ulrich Beck

Dilemma Geschiedene

Als eines der „heißeren" unter den zahlreichen „heißen Eisen" in der katholischen Kirche erweist sich weiterhin, praktisch-pastoral wie auch grundsätzlich-theologisch, die Frage nach dem angemessenen bzw. wünschenswerten Umgang mit der auch unter Katholiken größer werdenden Personengruppe der wiederverheirateten Geschiedenen. Besonders „heiß" ist dies Thema deshalb, weil es sich – im Gegensatz zu anderen innerkirchlich strittigen Fragen – nicht in die *Anonymität der persönlichen Gewissensentscheidung* des einzelnen bzw. des einzelnen Ehepaares abschieben läßt. Die Stellung vor allem der Wiederverheirateten unter den Geschiedenen in der Kirche bzw. die Haltung, die Seelsorger, Gemeinden und kirchliche Arbeitgeber ihnen gegenüber einnehmen, findet in einer Fülle von *praktischen Folgen* ihren sichtbaren Ausdruck: von der Sakramentenspendung bis zur Zulassung zu kirchlichen Ehrenämtern, von der Fortbeschäftigung als Laientheologe oder Mitarbeiter kirchlicher Verbände oder Sozialeinrichtungen bis hin zum ganz alltäglichen Gefühl bei Betroffenen, nicht mehr ganz dazuzugehören.

Man wurstelt sich irgendwie durch

Und weil dies so ist, ist die Ratlosigkeit allseits groß: In Predigt und Verkündigung wird diese Frage meist in weiem Bogen umgangen. Äußern sich Betroffene, so gilt ihr Wort zumeist nicht viel, da sie im Verdacht stehen, doch nur ihre persönliche, mit einem unauslöschlichen Makel behaftete Biographie zurechtrücken zu wollen – zumal in Resten des kirchlichen Milieus die Meinung durchaus noch anzutreffen ist, sogenannten „guten Katholiken" passiere so etwas nicht, weder ließen sie es zu einer Scheidung kommen, noch erst recht heirateten sie danach erneut. Auch bald zwanzig Jahre nach den großen synodalen Vorgängen im deutschsprachigen Raum, die allesamt in dieser Frage wichtige Vorstöße in Richtung auf eine zu verändernde Praxis unternahmen, erweist sich das Thema Wiederverheiratete bei den verschiedenen Diözesansynoden der letzten Zeit weiterhin als *Stolperstein.*

Was ansonsten seelsorglich im Umgang mit dieser Personengruppe geschieht, vollzieht sich zumeist unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Die Geduld, auf die angestrebte und erhoffte Änderung zu warten, bringen viele immer weniger auf: Die verheerenden Folgen der geltenden Regelung im unmittelbaren familiären, beruflichen und gemeindlichen Umfeld haben sie vor Augen. Bischöfe verweisen vielfach auf eine für eine substantielle Veränderung nötige *gesamtkirchliche* Neuorientierung – während Betroffene sich damit auf den Sankt-Nimmerleins-Tag vertröstet fühlen. Mancherorts zeigt man jedoch auch ein erstaunliches Maß an vorauseilendem Verständnis für die *Nur-nicht-dran-Rühren-Haltung* von Bischöfen in dieser Frage: Da man die Hoffnung auf gesamtkirchliche Änderungen vorderhand aufgegeben hat, will man manches vom kirchlichen Amt gar nicht so genau wissen, um nur ja ungestört im Kleinen bei dem weitermachen zu können, was man sich an Freiraum im Laufe der Jahre erarbeitet hat.

Das Ergebnis solchen Durchwurstelns ist eine im hohen Maße *tabuisierte* Lage. Daß es einen weitverbreiteten Orientierungsbedarf sowohl für Seelsorger wie auch die Eheleute gibt, bestreitet kaum einer. Den Mut dazu, die nötigen Schritte zu tun, finden viele jedoch nicht. So oder so würde man sich erheblichen Ärger einhandeln; man gibt das Problem lieber an die Schwächsten weiter, also die vielen Seelsorger und Betroffenen, die sich damit schwertun. Für diejenigen unter den wiederverheiratet Geschiedenen, deren Beziehung zu Glaube und Gemeinde bereits in der Zeit vor Scheidung bzw. Wiederverheiratung an Auszehrung litt, führt die tatsächlich erlebte oder auch nur vermutete Distanzierung von Kirche und Gemeinden ihnen gegenüber vielfach dazu, daß sie auch die letzten verbliebenen Brücken abbrechen. Wer trotz dieser Widrigkeiten die Bindung an den Glauben und an die kirchliche Gemeinschaft aufrechterhält, für den bedeutet es oft eine kaum wieder gutzumachende *Enttäuschung,* daß ihm ausgerechnet dann, wenn er sie nötiger denn je bräuchte, die sakramentalen Heilszeichen, Schuldvergebung und Eucharistie, faktisch verweigert werden. So hält man Ausschau nach Seelsorgern, von denen bekannt ist, daß sie ein offenes Ohr für die Fragen

und Bedürfnisse von wiederverheiratet Geschiedenen haben, und teilweise auch bereit sind, irgendwann nach einer erneuten standesamtlichen Heirat von Geschiedenen eine *gottesdienstliche Feier* abzuhalten, ohne daß es sich dabei um eine zweite Trauung handelt. Die entsprechenden Seelsorger halten sich bedeckt, um nur ja nicht Lawinen an Erwartungen loszutreten, denen sie sich selbst nicht gewachsen fühlen, und auch weil sie die Zuständigkeit und Verantwortung des Ortspfarrers nicht unterlaufen wollen, vor allem aber, weil das, was sie tun, höheren- und andernorts noch immer als unzulässig gilt.

„Familiaris consortio" verstärkte Zweigleisigkeit

Die Kalamitäten mit der gesamtkirchlichen Haltung in der Wiederverheiratetenfrage haben ihre Grundlage nicht zuletzt in dem 1981 von Johannes Paul II. vorgelegten Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio", das thematisch auf die *Bischofssynode 1980* zurückgeht, selbst wenn darin – ein auch von anderen Bischofssynoden bekanntes Phänomen – gerade in der strittigen Wiederverheiratetenfrage von den auf der Synode vorgetragenen Anliegen nur wenig übrig blieb: Sosehr der Papst die Seelsorger auch zu vermehrten pastoralen Anstrengungen für die Geschiedenen und Wiederverheirateten ermunterte, die einschlägigen Normen (Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie; Versöhnung im Bußsakrament und somit Zulassung zur Eucharistie nur unter der Bedingung sexueller Enthaltsamkeit) schärfte er unzweideutig ein.

Mit dieser *Zweigleisigkeit* schlug die Kirche in ihrem Verhältnis zu den wiederverheiratet Geschiedenen immerhin ein neues Kapitel auf, das für die 80er Jahre insgesamt kennzeichnend wurde: Wenn schon eine allgemeine Zulassung zu den Sakramenten weiterhin außer Reichweite blieb, so hatte man doch eine in ihrem Wert nicht zu unterschätzende Basis für ein verstärktes *pastorales Bemühen* um diese Personengruppe. Seelsorger wurden an ihre ureigene Verantwortung auf diesem Gebiet erinnert, und man konnte der bis heute anzutreffenden Meinung entgegentreten, Wiederverheiratete seien aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Und selbst unter denen, die sich an sich mehr und weitergehende Änderungen der kirchlichen Position gewünscht hätten, ließ sich manch einer auf einen verstärkten pastoralen Einsatz für Geschiedene und Wiederverheiratete auf der Basis dieser Doppelstrategie ein, einfach weil die Probleme so groß sind und keinen Aufschub dulden.

So berechtigt solche „Klärungen" jedoch sind und so wenig sie obendrein aufs Ganze gesehen als erreicht gelten können, fragt es sich doch zunehmend, ob sie als Grundlage für eine gewandelte kirchliche Praxis wirklich ausreichen. Sosehr es innerkirchlich durchaus in der Lage sein mag, Türen aufzustoßen, Stillstand zu vermeiden, auch diejenigen zu sensibilisieren, die sich bisher diesem Anliegen eher verschlossen, auf längere Sicht genügt dies nicht. Ein zuweilen überaus *bemüht wirkender pastoraler Stil* im Umgang vor allem mit Wiederverheirateten unter den Geschiedenen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich an der Nichtzulassung zum Empfang von Bußsakrament und Eucharistie nichts geändert hat und damit weiterhin – wenn auch vielleicht ungewollt – der Eindruck erhalten bleibt, als handle es sich bei beiden Sakramenten eher um *Belohnungen für die Frommen* und weniger um *Heilszeichen für die Sünder* – und das sind alle Getauften.

Sosehr es auch nötig ist, *Ehevorbereitung* und *Ehebegleitung* auszubauen und zu intensivieren, so daß es manche Eheleute gar nicht erst zu einer Trennung kommen lassen müssen – in welch unsäglichem Mißverhältnis stehen bisher die kirchliche Vorbereitung auf die Ehe und die Rechtsfolgen, die aus einer formell einwandfrei geschlossenen Ehe im Fall von Scheidung und Wiederheirat abgeleitet werden! –, so ist dennoch nicht anzunehmen, daß dies die Scheidungszahlen wesentlich senken würde.

Geschiedene bzw. Wiederverheiratete wollen keine *geballte, gut gemeinte Hilfsbereitschaft* seitens der Seelsorger und Gemeinden – sie möchten in ihrem Scheitern und möglicherweise mit ihrer Schuld so angenommen werden wie jeder andere Getaufte auch, der darum weiß, daß er hinter dem im Glauben und sittlich Gebotenen zurückbleibt und Schuld auf sich lädt. Sie wollen sich nicht unentwegt rechtfertigen müssen, suchen kein Verständnis „von oben herab", sondern wünschen sich *Heilung der Wunden*, die der Trennungsprozeß zurückgelassen hat. Und sofern sie diese Heilung überhaupt noch im religiös-gemeindlichen Rahmen suchen, sagt dies über ihre Motivation dazu im Grunde alles, was es dazu zu wissen gibt. Daß sakramentale Heilszeichen auch *mißbräuchlich empfangen* werden können, gilt beileibe nicht nur für wiederverheiratete Geschiedene.

Ein bloß pastoraler Modus vivendi reicht nicht aus

Je ausdrücklicher den Wiederverheirateten eine gegenüber der von allen Getauften zu erwartenden Verantwortlichkeit beim Empfang von Sakramenten abgesetzte, gesonderte *Gewissensentscheidung* für eine „Wiederzulassung" abverlangt wird, je höher die Schwelle, bestehend aus Fristen und der Qualität der neuen Beziehung, angesetzt wird, desto mehr handelt es sich faktisch um eine *Ausgrenzung*, die die Beziehungen zwischen dieser Personengruppe und der Kirche bzw. den Gemeinden belastet.

Eine ganze Reihe von pastoralen Maßnahmen, die in dem Zusammenhang empfohlen werden – man müsse den Betroffenen in ihrer schwierigen Lage nachgehen, sie aus ihrer persönlichen Isolation befreien helfen, es müsse geklärt werden, ob eine Annullierung im Sinne des kirchlichen Eherechts und ob eine Rückkehr zum früheren Partner möglich sei –, sind bei Lichte besehen kaum

mehr als bare *Selbstverständlichkeiten.* Daß auf sie eigens hingewiesen wird – und wohl auch hingewiesen werden muß –, läßt sich nur dadurch erklären, daß man in der Vergangenheit glaubte, das ginge einen alles gar nichts an, wer sich an das Scheidungsverbot halte, komme eben gar nicht erst in diese Lage.

Eine eigene Bewandtnis hat es darüber hinaus mit der auch unter den Wohlmeinenden in der Wiederverheirateten-Frage zu hörenden Unterscheidung zwischen den offensichtlich *schuldlos* und den offensichtlich *schuldhaft* Geschiedenen, die sich auch in „Familiaris consortio" findet. Wer wollte leugnen, daß es auch Scheidungsfälle der zweiten Art gibt. Nur wird hier unbesehen eine Kategorie eingeführt, die meist nur sehr schwer anzuwenden sein dürfte. Wer stellt im Einzelfall fest, ob eine bestimmte Ehe auf Grund von schuldhaftem Handeln eines der beiden Partner gescheitert ist oder nicht? Etwa ein Seelsorger, der möglicherweise nur mit einem der beiden in Kontakt steht? Hat man es bei Scheidungen nicht in der Regel mit gegenseitigen Entfremdungsprozessen zu tun, mit tragischen Verstrickungen, die sich als solche für eine Einordnung unter die Frage „schuldig oder nicht schuldig?" kaum eignen? Die Erfahrungen im staatlichen Ehescheidungsrecht mit dem früheren Schuldprinzip wird man kaum einfach übergehen können.

Es geht nicht um eine Abschwächung des biblischen Gebots

Versuche, unter pastoralen Gesichtspunkten das Beste aus der schwierigen Lage zu machen, ohne aber die geltenden Normen in Frage zu stellen, mögen ehrenwert und von hohem Engagement getragen sein, eine dauerhafte, die Situation der Betroffenen wie das biblische Scheidungsverbot berücksichtigende Regelung sind sie nicht. Für eine Neuorientierung bräuchte es zweierlei: zum einen eine veränderte Einschätzung der Sache, zum anderen eine Neubesinnung auf die Eigenart des biblischen Ethos.
Katholiken verstellen sich den Blick auf das Phänomen der Ehescheidungen und – damit eng zusammenhängend – der Wiederverheiratungen, wenn sie sie in erster Linie als *Übertretungen kirchlicher Ge- und Verbote* lesen. Dabei sind die dramatisch gestiegenen Scheidungen in allen mitteleuropäischen Ländern ebensowenig in erster Linie Ausdruck der erlahmenden Bindekräfte der kirchlichen Ehemoral wie umgekehrt niedrigere Scheidungs- und Wiederverheiratungsraten der Vergangenheit vor allem von einem hohen Grad der Einhaltung kirchlicher Weisungen zeugten. Daß Ehen scheitern oder zusammenbleiben, hängt vor allem davon ab, inwieweit die äußeren kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und menschlichen Voraussetzungen dies begünstigen oder eben nicht. Ehen scheitern heute deswegen häufiger, weil die *Erwartungen an eine gelingende Ehe* ungleich höher geworden sind; weil der schwächere der beiden Partner, in der Mehrzahl der Fälle immer noch die Frau, im Fall der Scheidung nicht mehr ohne *soziales Sicherungsnetz* dasteht; weil Diskontinuitäten und Brüche in den Biographien heutiger Menschen in einer allseits von *Mobilität* und *Vereinzelung* gezeichneten Gesellschaft sich leichter verkraften lassen. Das bedeutet nicht, daß die Sehnsucht nach verläßlichen und gelingenden Beziehungen in der Partnerschaft deswegen geringer geworden wären. Im Gegenteil. Die Spannung zwischen dieser fortbestehenden Sehnsucht und dem Grad des Scheiterns von Beziehungen macht gerade das Dilemma der gegenwärtigen Lage aus. Wobei zu bedenken ist, daß die gestiegenen Scheidungs- und Wiederverheiratungszahlen allein kein Argument dafür sein können, die kirchliche Haltung in dieser Frage zu ändern.

Von der Aufforderung zur Umkehr ist niemand auszunehmen

Auf diesem Hintergrund geht es bei dem Ruf nach einer Neuorientierung kirchlicher Normen und Handlungsmaximen nicht darum – auch wenn dies vielfach unterstellt wird –, den vollen Ernst des jesuanischen Verbots von Scheidung *abzuschwächen* oder *auszusetzen.* Es geht vielmehr darum, in Fällen, in denen es trotz dieses Verbotes und trotz redlicher Bemühungen der Beteiligten nicht gelingt, den Weisungen Jesu zu entsprechen, nicht zu *Bestrafungen* Zuflucht zu nehmen, die ihrerseits mehr als unjesuanisch sind. Ganz abgesehen davon, daß der kirchliche Umgang mit Wiederverheirateten solange problematisch bleibt, wie die erneute Heirat eines Geschiedenen im Vergleich zu allen anderen Normüberschreitungen auf einzigartige und wohl auch unverhältnismäßige Weise unter Strafandrohung gestellt wird.

Auch kann die Bereinigung der ehelichen Verhältnisse nicht weiterhin von Bedingungen abhängig bleiben, die – würde man sie erfüllen, etwa wenn ein Wiederverheirateter seine neue Ehefrau und die aus der zweiten Ehe hervorgegangenen Kinder verließe – ihrerseits in höchstem Maße Unrecht bedeuteten. Wiederverheirateten allen Ernstes ein Zusammenleben wie Bruder und Schwester nahezulegen, zeugt im übrigen von einer übermäßigen Fixierung auf die eheliche Sexualität und verkennt damit die ganzheitliche Qualität des ehelichen Zusammenlebens. Diese Fixierung auf die sexuelle Seite der neuen Beziehung dürfte auch der Grund dafür sein, daß – entgegen den jesuanischen Weisungen – in der kirchlichen Praxis die Wiederverheiratung als ungleich gewichtiger angesehen und dementsprechend bestraft wird als die vorausgegangene Scheidung.
Eine Wiederverheiratetenpraxis, die ein zentrales Anliegen des Evangeliums – daß der Sünder der Liebe und des Erbarmens Gottes gewiß sein kann – verdunkelt, bedarf der grundlegenden Überprüfung. Unter dem Anspruch des jesuanischen Ethos stehen alle Getauften; von der Aufforderung zur Umkehr ist weder abzurücken noch irgend jemand auszunehmen. Aber dies gewissermaßen in *exemplarischer Strenge* an den Wiederverheirateten vorexerzieren zu wollen, kann nicht angehen. *Klaus Nientiedt*

Was danach?

Die eigentlichen Herausforderungen beginnen erst mit dem Ende des Golfkrieges

Der Krieg am Persischen Golf, so schrieb der französische Staatssekretär für humanitäre Fragen in der Regierung Rocard, *Bernard Kouchner,* einen Tag vor Beginn der Luftangriffe der Amerikaner und ihrer UN-Alliierten auf den Irak in „Le Monde", sei für manche zwar ein gerechter Krieg, aber einer aus schlechten Gründen („une juste guerre avec des mauvaises raisons"). „Gerecht" erscheine er, weil er sich gegen ein Regime richtet, das Terror, Folter und Mord zur Regierungsform erhoben hat. Schlechte Gründe gebe es nicht nur, weil die arabischen Regimes rings um den Irak einschließlich des Scheichtums Kuwait, gemessen an westlichen Regeln politischer Moral, wenig Erhaltenswertes darstellen, sondern auch weil die Besetzung Kuwaits durch den Irak nichts anderes als ein „Reflex" des im Irak des *Saddam Hussein* in den letzten 15 Jahren Üblichen sei. Doch weder die Morde an irakischen Oppositionellen noch die Massaker an den Kurden hätten westliche Politiker sehr bewegt oder Friedensdemonstranten in unseren Ländern auf die Straße getrieben. Im übrigen hätten Europäer und Amerikaner durch Überheblichkeit und Ignoranz und ihre „sehr variabel verteilte Empörung" eine Menge dazu beigetragen, daß Hussein vielen Arabern gerade darin als ihr guter Repräsentant erscheint, was ihn in unseren Augen so schlecht macht. Nun hätten wir zu zahlen, was wir „der Tugend" bisher schuldig geblieben sind. Um so mehr gelte es jetzt schon, an *die Zeit nach dem Krieg* zu denken.

In der Tat, welchen Verlauf der Krieg auch nehmen wird, ob die Koalition der ungleichen und widersprüchlichen Interessen und Beweggründe, die sich unter Führung der USA und mit Gutheißung der UN gegen Saddam zusammengefunden hat, die Spaltungspsychologie Husseins, der ein existentielles Interesse hat, Israel in die kriegerischen Auseinandersetzungen zu verwickeln, übersteht und zusammenbleibt oder es noch zu *Koalitionswechseln* im Krieg kommt, ob der Krieg sich auf die Golfregion begrenzen läßt oder sich mit unabsehbaren Folgen zu einem Nahostkrieg ausweitet, ob der irakische Diktator – mit islamischer Fassade – den Waffengang politisch und physisch oder nur physisch überlebt oder nicht, die Aufgaben, die sich *nach* Beendigung des Krieges stellen, sind politisch unverhältnismäßig größer als die, die die Amerikaner und ihre Verbündeten militärisch zu lösen haben. Der arabische Raum ist durch einen Waffengang nicht zu befrieden. Solange dort, wer immer die Unruhestifter und Störenfriede sind, der eine Krisenherd sich aus dem anderen ergibt, sind nicht nur des Öls und der Auswirkungen auf die Weltwirtschaft wegen auch weltpolitische Verwicklungen jederzeit möglich. Es ist aber nur schwer einzusehen, wie selbst bei völlig veränderter Kräftekonstellation eine stabile Ordnung geschaffen werden kann.

Natürlich ist die *Lösung der Palästinenserfrage* eine Voraussetzung dafür, daß eine Friedensordnung in Nahost überhaupt entstehen kann. Israel wird sich bald bewegen und den Palästinensern weit entgegenkommen müssen, wenn es als Staat eine Zukunft haben soll. Und es wird noch größter Anstrengungen von amerikanischer und europäischer Seite bedürfen, bis Israel überzeugt werden kann, daß ein für Israel wie für die Palästinenser gleichermaßen akzeptables Gleichgewicht nur in Verhandlungen zwischen allen in Nahost agierenden Konfliktpartnern unter Vermittlung von außen gefunden werden kann. Aber das Palästinenserproblem ist nicht der alleinige Schlüssel zur Lösung aller Nahostprobleme. Vielmehr hat es bisher als Vorwand gedient zur Verschärfung aller Auseinandersetzungen, die ihren Grund im arabischen Umfeld selbst haben – vom Libanon bis zum Golf. Auch wenn sie nicht zu verhindern sind, so sollten solche Instrumentalisierungen künftig doch erschwert werden können.

Zu fürchten ist, daß die Spannungen, die zum zweiten Golfkrieg geführt haben, mit der Niederringung von Saddam Husseins Militärmacht sich keineswegs abbauen lassen. Vielmehr kann es im Gefolge des westlich-arabischen Kriegsbündnisses gegen den irakischen Diktator nicht nur zu einschneidenden politischen Veränderungen in einzelnen arabischen Ländern, sondern auch zu neuen, *verschärften Spannungen zwischen dem Westen und den arabisch-islamischen Ländern* kommen, weil eine Niederlage Saddam Husseins selbst von denen, die seiner Politik nicht zustimmen und die Militärmacht Iraks fürchten, als eigene Schmach und Niederlage empfunden wird. Solche Gefühle zeigen sich jetzt schon bei arabisch-muslimischen Minderheiten in Westeuropa wie in Amerika. Die Überlegenheit amerikanisch-westlicher Militärmacht kann insofern das Gegenteil von Befriedung bewirken: eine neue arabisch-muslimische Auflehnung gegen den Westen. Bekanntlich sind Haßgefühle, die sich aus Unterlegenheit nähren, besonders dauerhaft. Hinzu kommt, daß der Irak trotz seiner anderen Wirtschaftsstruktur als Land der Dritten Welt gilt und ein Sieg des Westens über ihn trotz des UN-Mandats weit über den arabischen Raum hinaus als Überwältigung eines Landes der Dritten Welt durch den Westen empfunden wird. Das ist ein besonders delikater Punkt, an dem einiges gewonnen, aber noch mehr verloren werden kann.

Zu bedenken ist auch, daß die *UN-Resolutionen,* die ein gemeinsames Vorgehen gegen Saddam Hussein ermöglicht haben, unter ungemein günstigen Bedingungen zustande kamen. Moskau konnte mit seinem Einschwenken auf die Anti-Saddam-Front im Osten seine neue Politik demonstrieren, China suchte nach den blutigen Ereignissen in Peking erst wieder Anschluß an die internationale Staatengemeinschaft. Dadurch wurde die UNO im Golfkonflikt erst handlungsfähig. Die Vereinten Nationen werden sich schwertun, die neu gewonnene Handlungsfähigkeit nach Beendigung des

Golfkriegs im und über den arabischen Raum hinaus zu behaupten oder gar auszubauen, zumal auch *neue Ost-West-Konflikte* wieder aufbrechen können. Die Vorgänge im Baltikum zeigen, wie rasch die schönsten KSZE-Deklarationen Makulatur werden können, wenn ein Imperium um seine Selbst- und Machterhaltung kämpft. Und schließlich bleibt als besonders bedrängende Aufgabe nicht nur die Unterbindung *militärischen Technologietransfers in Krisengebiete,* sondern nicht minder die *Einbindung auch von Dritte-Welt-Ländern in den Abrüstungsprozeß.* Mit der gemeinsamen Aufrüstung des Irak durch Ost und West während des ersten Golfkrieges, und sei es, weil man damit hoffte, den Teufel durch Belzebub auszutreiben bzw. den Iran der Ajatollas durch das geringere Übel Saddam schwächen zu können, hat man sich die schlechteste „raison" für den Krieg jetzt eingehandelt. Vielleicht wird wenigstens daraus eine Lehre. *se*

Reformdämmerung

Die Sowjetunion am Scheideweg

„Ist denn nach dem Blutsonntag viel von dem geblieben, was wir in den letzten Jahren so oft vom Präsidenten gehört haben: ‚Humaner Sozialismus', ‚Neues Denken', ‚Gesamteuropäisches Haus'? Fast nichts ist geblieben." Diese Einschätzung der Lage in ihrem Land gaben dreißig prominente Sowjetbürger, darunter der Moskauer Bürgermeister *Popow,* der Wirtschaftsreformer *Schatalin* und der Regisseur *Abuladse,* in einer Erklärung, die sie am 16. Januar als Reaktion auf den brutalen Militäreinsatz in der litauischen Hauptstadt Wilna in der Nacht vom 12. auf den 13. Januar veröffentlichten. Tatsächlich war das Blutvergießen in Wilna (und danach auch in Riga) nach dem spektakulären Rücktritt von Außenminister *Eduard Schewardnadse* kurz vor Weihnachten ein weiteres unübersehbares Fanal für eine Entwicklung, die sich in der Sowjetunion schon seit Monaten deutlich abzeichnet. Zunehmend versucht der bei den Reformen der vergangenen Jahre weitgehend intakt gebliebene Apparat von Armee, Geheimdienst und Bürokratie den Gang der Ereignisse in seinem Sinn zu bestimmen und die alten Machtstrukturen gegen Bemühungen um eine radikale Wirtschaftsreform, eine durchgreifende Demokratisierung des politischen Systems und die Herauslösung einzelner Republiken aus der Sowjetunion aufrechtzuerhalten bzw. wieder zur Geltung zu bringen.

Präsident *Michail Gorbatschow* ist inzwischen weitgehend auf diese Linie eingeschwenkt, ohne daß völlig klar wäre, was er aus Überzeugung, was er aus Taktik und was er aus Zwang tut. Er hat über Monate hinweg eine immer massivere Drohkulisse gegenüber den nach Unabhängigkeit strebenden baltischen Republiken aufgebaut und die Bewahrung der Einheit der Sowjetunion zur „heiligen Pflicht" erklärt. Er hat sich Plänen zu einer grundlegenden marktwirtschaftlichen Reform in der Sowjetunion widersetzt und möchte eine Führungsrolle der Kommunistischen Partei grundsätzlich, wenn auch mit Modifikationen, aufrechterhalten sehen. Gorbatschow hat zwar die früheren Satellitenstaaten in die Demokratie entlassen, die Unterstützung für „sozialistische" Regime in der Dritten Welt weitgehend aufgegeben und die Sowjetunion zu einer neuen, konstruktiven Rolle in der europäischen und internationalen Staatengemeinschaft geführt. Aber er will derzeit, aus welchen Gründen auch immer, den radikalen Bruch mit dem bisherigen sowjetischen System zumindest aufschieben.

Es spricht viel dafür, daß unter dem Eindruck der wirtschaftlichen Misere und des zunehmenden Zerfalls der Sowjetunion die Kräfte der „Gegenreformation" weiter an Boden gewinnen und ihre zweifellos vorhandenen Machtmittel häufiger, massiver und rücksichtsloser einzusetzen versuchen. Die Versatzstücke der bisherigen, immerhin siebzig Jahre lang propagierten Ideologie sind in vielen Köpfen noch lebendig; die Schicht derer, die bei konsequenten Reformen Macht, Einfluß und Privilegien verlieren würden, ist beträchtlich groß. Aber auch viele Sowjetbürger, die nicht zur „Nomenklatura" gehören, würden vermutlich die Rückkehr zu mehr Autoritarismus, verbunden mit einer einigermaßen geregelten Grundversorgung, dem gegenwärtigen, teils unvermeidlichen, teils provozierten Chaos vorziehen.

Allerdings dürfte sich das Rad auch in der Sowjetunion nicht mehr einfach, jedenfalls nicht auf Dauer, zurückdrehen lassen. Das hat sich jetzt gerade bei vielen Reaktionen auf die Ereignisse im Baltikum gezeigt. Die Öffnung seit dem Amtsantritt Gorbatschows als Generalsekretär der KPdSU hat – teilweise bewußt herbeigeführt, teilweise auch unfreiwillig – Veränderungen im geistigen, kulturellen und politischen Leben der Sowjetunion bewirkt, die sich zwar unter entsprechendem Druck wieder zurückdrängen und kanalisieren, aber kaum mehr völlig ausschalten lassen. Es gibt inzwischen nicht nur in vielen nichtrussischen Republiken, sondern auch in Rußland eine demokratische Bewegung. Sie ist zwar in sich – schon wegen ihrer Verbindung mit den verschiedenen nationalen Emanzipationsbestrebungen – zersplittert und kann sich landesweit nur schwer effektiv artikulieren. Aber sie sorgt bislang mit ihren Zwischenrufen, Anfragen und Protesten dafür, daß das Reformpotential zumindest als Unruhe lebendig bleibt.

Es sieht zwar nicht danach aus, als könnten sich die auf Demokratie, Pluralismus und Marktwirtschaft setzenden Reformer unionsweit in absehbarer Zeit durchsetzen. Da aber auch das Unterfangen, die Zentralmacht durch eine neue Diktatur zu retten, an Grenzen stoßen dürfte, ist der weitere Zerfall der Sowjetunion in ein politisches und wirtschaftliches Chaos oder sogar in bürgerkriegsähnliche Zustände ein durchaus realistisches Szenario. Aber selbst im günstigsten – wenn derzeit auch unwahrscheinlichen – Fall (Lösung der Nationalitätenprobleme teils durch volle Selbständigkeit einiger Republiken und Ausscheiden aus der So-

wjetunion, teils durch eine Neustrukturierung des verbleibenden Staatsgebiets; Auflösung bzw. demokratische Kontrolle der alten Machtapparate; Verstärkung der geistig-kulturellen Öffnung, Ausbau der Öffentlichkeit) stünde der Sowjetunion bzw. den aus ihrer Erbmasse entstehenden Staaten oder Konföderationen ein höchst unsicherer und entbehrungsreicher Weg bevor, den westliche Hilfe zwar in vieler Hinsicht erleichtern, aber nicht ersparen könnte. Wenn schon in den überschaubaren postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas der Übergang zu Demokratie und Marktwirtschaft strukturell und mentalitätsmäßig weit schwieriger ist als in der ersten Phase der Wende vielfach angenommen wurde, um wieviel mühsamer würde sich ein radikaler Wandel in der riesigen Sowjetunion gestalten. *ru*

Versuchungen

Die Anfälligkeit von Politikern für das große Geld

Als *Lothar Späth* wegen „privater" Verwicklungen mit honorigen Unternehmern und gestrauchelten Wirtschaftsmanagern von seinem Amt als Ministerpräsident von Baden-Württemberg zurücktrat, stimmten Freund und Gegner des Gestürzten in zwei Punkten so gut wie vollständig überein: Späth sei ein herausragender und lange Zeit auch erfolgreicher, auf jeden Fall verdienstvoller Landesregierungschef gewesen. Dennoch habe er sein Amt aufgeben müssen, weil er den *Maßstab* dafür verloren habe, was für einen für die Politik eines Landes Verantwortlichen im Umgang mit Vertretern von Wirtschaftsunternehmen geht oder nicht geht. Niemand hat ihm Bestechlichkeit oder Käuflichkeit vorgeworfen, auch dort nicht, wo von einzelnen Medien oder einzelnen Journalisten alles Mögliche gemutmaßt wurde. Letztlich sei Späth allein an seinem Unvermögen gescheitert, in seinem Verhältnis zur Wirtschaft politische Aufgaben und private Interessen auseinanderzuhalten. Allein die Tatsache, daß er angebotenen Gefälligkeiten nicht zu widerstehen wußte, vielmehr am gegenseitigen Geben und Nehmen zwischen Wirtschaft und Politik – selbstverständlich zum größeren Wohl des Landes – nichts Anstößiges fand, habe ihn in seinem Amt unmöglich gemacht.

Entsprechend könnte man sagen, das meiste an Späths Fall ergebe sich aus dessen umtriebiger Persönlichkeit und dem *persönlichen Politikverständnis,* nach dem Politik- und Wirtschaftsmanagement offenbar mehr oder weniger nach denselben Erfolgsregeln abzulaufen haben. Dennoch ist an ihm auch so manches Typische, was weit über den Einzelfall hinausreicht. Da ist ein Politiker, der allmählich den Boden unter den Füßen verliert, der bald zwischen öffentlichen Aufgaben und privaten Zusammenhängen nicht mehr zu unterscheiden weiß, der sich ins Schlepptau von Unternehmern und Managern im Industriellenmilieu begibt, der erst dort so recht sein Gleich auf Gleich erlebt und der sich schließlich, als es sich zu verteidigen oder zu rechtfertigen gilt, im Tone des Nichtverstehens der politischen Gemeinwesenarbeit eine *Blöße* gibt, wie sie größer nicht sein könnte: Die Wirtschaft und die führenden Leute dort verfügten über ganz andere Möglichkeiten als sie einem Politiker auch seines Zuschnitts zur Verfügung stünden, und dieser Möglichkeiten könne, ja müsse sich der Politiker, wo sie ihm angeboten würden, als Teil der Wahrnehmung seiner Aufgaben auch bedienen.

Unbedarfter und zugleich penetranter läßt sich Abhängigkeit der Politik von der Wirtschaft, lassen sich *Unterlegenheitsgefühle politischer Funktionsträger gegenüber Wirtschaftsführern* kaum dokumentieren. Der gemeine Mann muß sich angesichts solcher „Offenbarungen", noch ehe er sich über den angeblich amtsnotwendigen oder funktionsangemessenen Lebensstilzuschnitt von Politikern und Wirtschaftern ärgert, in allen seinen Vorurteilen darüber, wer im Gemeinwesen wirklich das Sagen hat, die Parlamente und Regierungen oder die Wirtschaft und die Verwaltungen, in jeder Hinsicht bestätigt fühlen. Wie sich das auf die Beurteilung von Regierung und Gesetzgebung durch die Bevölkerung und auf die Einschätzung von Politik insgesamt auswirkt, kann sich jedermann ausmalen.

Aber noch sehr viel typischer, wenn in dieser Beziehung auch ganz und gar nicht herausragend, ist der Fall Späth noch in einem allgemeineren Sinne. Gemeint ist die doch recht *erstaunliche Verführbarkeit von Politikern durch Geld.* Diese wird immer wieder in den unterschiedlichsten Varianten sichtbar und bezieht sich keineswegs nur auf das gerne Sich-aushalten-Lassen durch vermögende „Freunde" aus der Wirtschaft. Der Segeltörn Späths im Mittelmeer und dessen von Wirtschaftsmanagern bezahlte Luxusreise nach Fernost sind nicht gerade isolierte Erscheinungen. Unwillkürlich kommen einem ganz anders gelagerte Vorgänge aus der Vergangenheit in den Sinn, an denen einst zwei Bundestagspräsidenten gescheitert sind: *Eugen Gerstenmeiers* Versorgungsansprüche und *Rainer Barzels* Beraterverträge. Aber auch viele Fälle von weniger Bekannten ließen sich aufzählen. Daß solche unter Christdemokraten auffallend häufiger auftraten als bei anderen Parteien, mag Zufall sein oder auch an einem einseitig wahrnehmenden Gedächtnis liegen. Auffallend ist es trotzdem. Sollten Christdemokraten, gelegentlich zu Unrecht als „Wirtschaftspartei" beschimpft, für den Mammon besonders anfällig sein oder mehr als andere den Eindruck haben, sie seien für ihren politischen Job unterbezahlt und hätten folglich ein Recht, zum großformatigeren Lebensstil von Wirtschaftsmanagern und Konzernherren aufzuschließen?

Es brauchen diesbezüglich aber keine besonderen *Betrachtungen über das „C"* angestellt, und es braucht auch nicht darüber fantasiert zu werden, welche Leute in welchen Parteien nun mehr oder weniger anfällig sind. Verheerend ist allein schon die Tatsache, daß es immer wieder Politiker gibt, die das politische Risiko, das sie dabei eingehen, nicht abhält, sich zu Lasten ihres

politischen Amtes oder Mandats auf suspekte, aber vorteilhafte Begünstigungen durch Dritte, nicht selten durch Subventionsträger, einzulassen. Mag nun der einzelne Politiker käuflich sein oder nicht, es genügt, daß sich ein solcher Eindruck festsetzt, um Politik vollends zu diskreditieren.

Gewiß läßt sich darüber streiten, ob Politiker im Verhältnis zu Spitzenleuten in der Wirtschaft unterbezahlt sind. Daß Fußballtrainer über ein höheres Gehalt verfügen als der Bundeskanzler – ohne daß es ihnen im Gegensatz zum Verhalten gegenüber Politikern jemand neidet –, sagt einiges über Verwerfungen in unserem gesellschaftlichen Wertegefüge aus. Der regelmäßig wiederkehrende Vorwurf der Selbstbedienung von Parlamentariern durch Diätenerhöhung ist gemessen daran sicher ganz und gar unangebracht. Aber die Einkommensverhältnisse auch der Berufspolitiker sind hierzulande wenigstens dennoch so gestaltet, daß sie nicht nur ein standesgemäßes „honeste vivere", sondern auch die nötige Unabhängigkeit gegenüber jeder Sorte von Interessenvertretern ermöglichen, wenn dabei *politische* und nicht höchst individuelle Lebensstilkriterien angelegt werden.

un

Gedankenlos

Das deutsche Schweigen zum Konzilsjubiläum

Am 8. Dezember waren es *25 Jahre seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Grund genug, nicht nur des Konzils zu gedenken, sondern sich auf die von ihm ausgehenden Impulse zurückzubesinnen, geistlich und intellektuell Atem zu holen und neue Kraft für den künftigen Weg zu schöpfen. War das Zweite Vatikanum doch nicht nur ein tiefer Einschnitt, der katholisches Leben fast in allen Bereichen und Äußerungsformen grundlegend verändert hat, sondern neben dem Entstehen und der Fortentwicklung der Ökumenischen Bewegung das wichtigste Ereignis in der Christenheit des zu Ende gehenden Jahrhunderts. Doch siehe: Eine Kirche und eine Gesellschaft, die sich sonst keinen auch nur irgendwie greifbaren Gedenktag entgehen lassen, machten ausgerechnet von diesem nicht nur kein Aufheben, sondern begegneten ihm so, als ob das letzte Konzil schon weit zurückläge in der Geschichte und die Christenheit heute so gut wie nichts mehr anginge.

Einige obligate kurze Gedenkartikel in den diversen Zeitungen, ein paar Zwischenrufe aus der Ökumene zum Konzil einst und zum katholischen Gang der Dinge heute, die eine oder andere mahnende Erklärung von katholischen Außenseiterorganisationen, sonst bekam man kaum etwas darüber zu hören oder zu lesen. Keine Feiern, kaum Rückfragen, geschweige denn solche, die das Zweite Vatikanum aus 25 Jahren Distanz in seinen geschichtlichen Dimensionen und Grenzen erscheinen ließen. Auch zentralkirchlich nur eine kurze, unbedeutende Ansprache des Papstes im Rahmen eines Gottesdienstes in der Basilika Santa Maria Maggiore, und in Deutschland *kein Wort der Bischöfe, keine zitierbare Äußerung aus dem Zentralkomitee,* auch nicht von dessen letzter, kurz vor dem Gedenktag abgehaltenen Vollversammlung, obwohl das ZdK in letzter Zeit und überhaupt mit Papieren und Briefen nicht gerade zurückhaltend ist.

Warum diese Laut- und Sprachlosigkeit? Es gibt dafür einleuchtende Gründe und Erklärungen. Gesamtkirchlich wurde vor fünf Jahren der zwanzigste Jahrestag des Konzilarbeschlusses für eine geistliche Rückbesinnung mit ebenso unauffälligen wie wirksamen Korrekturen genutzt durch eine *außerordentliche Bischofssynode,* die auch die Ortskirchen in Bewegung brachte und auf diese zurückwirkte. Damit mochte der Bedarf an Gedenken und die Kraft der Erinnerung einer neuen kirchlichen Generation erschöpft sein. Außerdem war das Jahr durch anderes wahrlich bewegt genug, besonders in Europa, ganz besonders in Deutschland, verbunden mit ganz neuen, ungewohnten institutionellen, sozialen und geistigen Herausforderungen. Man konnte es auf dem *Katholikentag in Berlin* mit Händen greifen. Da gab es zwar eine sog. Werkstatt Zweites Vatikanum, mit ausgeklügeltem Programm sogar. Aber postiert weit ab vom übrigen Geschehen, teilweise in den Dachkammern der Technischen Universität, konnte „Konziliares" kaum Aufmerksamkeit wecken, wurde völlig von Modethemen und vom politischen Tagesgeschehen überrollt. Selbst Bischöfe, auch besonders renommierte, sprachen vor halb- oder dreiviertelleeren Sälen. Und es fehlte die Rückbindung in den Gesamtablauf. Kein einziger Offizieller ging in den Großveranstaltungen auch nur mit einem Satz auf das Konzil ein.

Freilich war es nicht überall ganz so wie in Deutschland, in den USA nicht, in Frankreich nicht, in Italien nicht, wo die Bischöfe in ihrem neuesten, zum 8. Dezember veröffentlichten Pastoralrundschreiben (vgl. ds. Heft, S. 64 ff.) zwar auch das Konzil nicht durch eine x-te Nachkonzilsbilanz thematisierten, aber den richtigen Ton fanden, der erkennen läßt, wie sehr trotz der Bremswirkungen jahrhundertealter Traditionen unter den Anstößen des Zweiten Vatikanums neues kirchliches Leben entstanden ist, das es zu entfalten, zu hegen und zu pflegen gilt. Und *in Österreich,* in Ansätzen auch in der Schweiz gab es während der letzten Monate sogar eine sehr lebhafte Konzilsdiskussion, in der gegen neotraditionalistisches Denken und die zentralkirchlich induzierten Involutionserscheinungen vom Zweiten Vatikanum her bewußt Gegenakzente gesetzt wurden. Beispielhaft deutlich wurde dies bei der Eröffnungsveranstaltung zum Tag der Steiermark, einer Art diözesanem Langfristkatholikentag, auf der bezeichnenderweise *der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz* eine bemerkenswert gründliche, in einzelnen Sätzen kämpferische Festrede über „Evangelium und Dialog" als Rückblick auf das Zweite Vatikanum hielt (vgl. ds. Heft, S. 84 ff.).

Warum aber das so auffällige Schweigen, oder soll man sagen Gedankenlosigkeit gerade in Deutschland und

dort doppelt auffällig unter der organisierten und auch nichtorganisierten Laienschaft? An der zeitbedingten Beschäftigung mit Ostfragen und deutsch-deutscher Gesellschaftspolitik, an den tektonischen Verschiebungen in Europa und an der deutschen Vereinigung allein kann es nicht gelegen haben. Aber an was sonst?
Es gibt wohl *Erklärungsgründe,* die tiefer in die Psychostrukturen des deutschen Katholizismus hineinreichen. Zur Zeit des Konzils, auch noch zur Zeit der Gemeinsamen Synode, ja bis in den Berliner Katholikentag hinein wurde man nicht müde, selbstbewußt die eigene Vorreiterrolle zu preisen. Durch die besonders in Deutschland aufgeblühte Bibel-, Laien- und Liturgiebewegung sei ja vieles vorbereitet, ja vorweggenommen worden, was durch das Konzil gesamtkirchlich zum Tragen kam. Auch und gerade die Theologie sei in Deutschland schon viel weiter gewesen, die ökumenische Gesinnung ohnehin. So habe man wegen des Konzils nicht mit eigener Tradition brechen, sondern dieses nur „eindeutschen" müssen.

Im Habitus solcher Selbstzufriedenheit wurde verdrängt, daß das kirchliche Klima im Deutschland der Vorkonzilszeit keineswegs von der geistlichen Dichte, Beweglichkeit und Aufgeschlossenheit war, wie es für den konziliaren Aufbruch bestimmend wurde. Man war nur institutionell gefestigter und *insofern* gesellschaftlich präsenter als andere mit schlechterer materieller Ausstattung und mit einem ungünstigeren Staatskirchenrecht. Und noch mehr wurde so verdrängt, daß in Deutschland – speziell im Deutschland der Bundesrepublik – zwar rechtlich und organisatorisch alles sauber ein- und durchgeführt wurde, was durch das Konzil ins Land kam, aber geistig nach Verständnis und Praxis – man denke nur an die in Deutschland nie recht rezipierten sozialethischen Ansätze von „Gaudium et spes" – vieles, was an neuen Energien vom Zweiten Vatikanum ausging, wenig zum Zuge kam.

Gerade die *katholische Laienschaft* hat sich diesbezüglich als wenig kreativ erwiesen. Man zeigt sich unbewegt, gesetzt, mögen sie noch so viel Rost ansetzen, auf überkommene Strukturen und gesellschaftlich-kirchliche Verhaltensmuster. Reformmüde ist man schon lange und verunsichert angesichts bröckelnder Strukturen und Einflußmöglichkeiten auch. So verwundert es nicht, daß offizielle Laiengremien und auch andere, die noch vor gut einem Jahr sich mächtig über eine abseitige Rede, die ein sonst hierzulande ziemlich unbekannter päpstlicher Berater über Moralfragen hielt, mächtig aufregten, als ob es das bedeutendste Ereignis der Welt gewesen wäre, in einer Situation, in der in Frage steht, ob die Ansätze des II. Vatikanums weitergeführt werden oder die Kirche in einem neuen Legalismus und gettohaften Institutionalismus erstarrt, weder zu dieser Situation noch zum II. Vatikanum selbst etwas zu sagen haben. *se*

Privilegien?

Erzbischof Dyba und die ortskirchliche Mitwirkung bei Bischofsernennungen

Vor einigen Wochen hat sich der Bischof von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba,* in der Kirchenzeitung seiner Diözese (Nr. 44/90) zur Frage der Bischofsernennungen geäußert. Der Tenor seiner Ausführungen: 99 Prozent der Bischöfe der etwa 2500 Diözesen der Welt werden vom Papst völlig frei und unabhängig von früheren Mitspracherechten Dritter (vor allem der Königshäuser) ernannt. Nach dem II. Vatikanum gebe es z. B. die Wahl des Bischofs durch das Domkapitel nur noch in einigen deutschen, Schweizer und österreichischen Bistümern. Wer sich also lautstark gegen die Entscheidungsfreiheit des Papstes wehre, könne sich keineswegs auf den „Geist des Konzils" berufen, sondern ganz im Gegenteil „nur auf ausgesprochen vorkonziliare Privilegien". Und mit Privilegien, fügte Erzbischof Dyba – etwas dunkel und mit dem Domkapitel die Professoren an staatlichen Fakultäten einbeziehend – hinzu, sollten die Begünstigten bei der Wahrnehmung ihrer Rechte und Pflichten besonders sorgsam umgehen. Sonst könne bald der Eindruck entstehen, die Nachteile seien größer als die Vorteile, und solche Privilegien hingen „wie ein Klotz am Bein der in die Zukunft schreitenden Kirche".

An sich bedurften die Hinweise Erzbischof Dybas keiner besonderen Beachtung. Sein Standpunkt in diesen Fragen und auch in anderen ist ja bekannt. Aber einerseits fiel auf, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* kurz darauf in einem Südwestfunk-Interview, ohne sich direkt auf seinen Fuldaer Mitbruder zu beziehen, dessen Position besonders deutlich widersprach. Die Mitspracherechte der Domkapitel, so Bischof Lehmann, dürften auf keinen Fall eingeschränkt werden, denn darin steckten „Elemente der Partizipation, die man auch im Interesse der Weltkirche des dritten Jahrtausends nicht preisgeben kann". Andererseits war zu hören, daß sich der neue Prostaatssekretär, Erzbischof *Angelo Sodano,* anläßlich des unlängst vollzogenen deutschen Botschafterwechsels beim Vatikan in ähnlichem Sinne wie Erzbischof Dyba geäußert haben soll. So ist wohl davon auszugehen, daß Erzbischof Dyba mit seiner Absage an angeblich „vorkonziliare" Privilegien den gegenwärtig vorherrschenden und praktisch angewandten zentralkirchlichen Standpunkt wiedergegeben hat. Und die Art, wie bei verschiedenen Bischofsernennungen der letzten Jahre – speziell im deutschen Sprachraum – vorgegangen wurde und auf die sich auch Erzbischof Dyba bezieht, zeigt ohnedies, woher oder wohin der Wind weht.

Aber Interessenstandpunkte und Interpretationsmuster beiseite, wie verhält es sich mit den angeblichen Privilegien in der Sache? In zwei Punkten ist Erzbischof Dyba recht zu geben: 1. Die Wahl der Bischöfe durch das Domkapitel ist weltkirchlich gegenwärtig tatsächlich die seltene Ausnahme. Papst und Kurie haben durchwegs freie Hand. 2. Mit den alten

Mitspracherechten politischer resp. herrschaftlicher Instanzen hat das Zweite Vatikanum Schluß gemacht. Es stellt im Bischofsdekret (Nr. 20) lapidar, wenn auch vorsichtig fest, es sei „wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Autoritäten ..., Bischöfe zu ernennen und einzusetzen". Deswegen sollten staatlichen Obrigkeiten künftig keine Rechte und Privilegien „mehr eingeräumt werden, Bischöfe zu wählen, zu ernennen, vorzuschlagen oder zu benennen". Die staatlichen Autoritäten wurden ihrerseits „freundlichst gebeten, auf ... Rechte und Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag und Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig zu verzichten". Und so ist es inzwischen auch fast ausnahmslos geschehen.

Aber lassen sich Buchstabe und Geist dieser für Bischofsernennungen entscheidenden Passage gegen bestehende *diözesane* Mitwirkungsrechte bei Bischofsernennungen ins Feld führen? Zunächst zum *Buchstaben.* Die Nr. 20 des Bischofsdekrets spricht überhaupt nicht vom päpstlichen Ernennungsrecht, schon gar nicht von einem ausschließlichen, sondern spricht im Plural von zuständigen kirchlichen Autoritäten. Gemeint sind damit gewiß nicht nur die der orientalischen, sondern gewiß auch die der lateinischen Kirche. Weiter: Das Konzil schließt Mitwirkungsrechte *staatlicher* Stellen aus. Es sagt in dieser Passage und auch sonst nichts über die Mitwirkung *ortskirchlicher* Gremien.

Sodann: Über die Änderung von Konkordatsbestimmungen, soweit damit noch wenigstens indirekt eine staatliche Mitsprache bei Bischofsernennungen gegeben ist, läßt sich gewiß reden. Jeder, dem es um die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und um das innerkirchliche Freiheitsklima *zugleich* zu tun ist, mußte den Umstand als besonders prekär empfinden, daß bei der Besetzung des Bischofsstuhls von Köln die vatikanische Seite sich überhaupt erst bewegte, als die dafür zuständigen Länderregierungschefs die genaue Einhaltung des Konkordats anmahnten. Und sogar über die Frage, ob die *Domkapitel* in der heutigen und künftigen kirchlichen Situation die schlechthin geeignetsten Gremien für eine Bischofswahl sind, läßt sich streiten. Die diözesanen *Pastoralräte,* würde man sie institutionell in der Zusammensetzung stärken statt schwächen oder gar links liegen lassen, könnten bei der Bischofswahl einmal gut an deren Stelle treten. Schließlich ist ein Bischof nicht nur Bischof des *Ortsklerus,* sondern der *Ortskirche.*

Aber davon abgesehen, je ausschließlicher – zu Recht – die Bischofsernennungen Sache nur der Kirche sind, um so wichtiger werden die innerkirchlichen Mitspracherechte. Und wer die beiden ekklesiologischen Leitideen des Zweiten Vatikanums – die Volk-Gottes-Theologie und den Communio-Gedanken – auch nur einigermaßen ernst nimmt, wird nicht auf den Gedanken kommen, ortskirchliche Mitentscheidung bei Bischofsernennungen widerspreche Willen und Absicht und damit dem *Geist* des Konzils. Vielmehr ist es typisch für eine sich wieder breit machende kirchliche Mentalität, daß die Zurückdrängung bzw. Abschaffung staatlicher Mitwirkungsrechte zum Anlaß genommen wird, nicht nur jede Mitwirkung von Laiengremien bei Bischofsernennungen unmöglich zu machen, sondern die ortskirchlichen Mitwirkungsmöglichkeiten überhaupt zu beseitigen.

Dahinter steht offenbar nicht nur das Bemühen, das Subsidiaritätsprinzip, das sich im gesellschaftlich-staatlichen Bereich als so fruchtbar erwiesen hat, für den binnenkirchlichen Bereich zentralistisch umzuinterpretieren, sondern vor allem die Meinung, die auch Erzbischof Dyba in seinem Kirchenzeitungsbeitrag sehr deutlich artikuliert, demokratieähnliche Wahlverfahren seien mit dem hierarchischen Charakter der Kirche unvereinbar. Indessen bedarf das hierarchische Prinzip notwendig der Ergänzung durch das demokratische bzw. muß ersteres letzteres von vornherein in Rechnung stellen, wenn die kirchliche hierarchische Ordnung nicht absolutistisch verfremdet werden soll. Deswegen wird vor allem darüber neu gestritten werden müssen. *se*

Im Plural

Weltreligionen – das Thema der Weihnachtsausgaben großer Zeitschriften

Wenn es ein Fest gibt, an dem auch in den säkularisiertesten Verhältnissen Religiöses nicht nur toleriert, sondern geschätzt und gewünscht wird, weil es hier seinen gewissermaßen natürlichen Platz hat, dann ist es *Weihnachten.* Für praktizierende Christen ist Weihnachten eine wichtige Station in einem liturgisch und brauchtumsmäßig ausgestalteten Kirchenjahr, für den größeren Teil der kirchlich wenig gebundenen Bevölkerung ist es *das* religiöse Fest schlechthin. Wobei jeder das daraus macht, was ihm gerade gut dünkt. Recht einprägsam läßt sich das an den diversen Titelgeschichten großer Wochenzeitungen, Magazine und Illustrierten ablesen. Wem an Sozialkritik gelegen ist, läßt Pfarrer *Heinrich Albertz* oder Professor *Walter Jens* zu Wort kommen. Wen mehr die Religion der Leute interessiert, läßt aus Anlaß von Weihnachten danach fragen, was „die Deutschen" glauben, oder beschäftigt sich mit dem angeblich grassierenden Teufelsglauben. Und wer der Kirche möglichst eines auswischen will – wie es „Der Spiegel" regelmäßig tut –, dem ist speziell zu Weihnachten eine Papstkarikatur mit Kondom und Teufelsgesicht gerade recht. Große Aufregung provoziert selbst eine solche Provokation nicht. Manche Leute, Prälat Wilhelm *Schätzler,* der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, hat darauf hingewiesen, scheinen halt auf diese Weise ihre persönlichen Probleme mit der Kirche abreagieren zu müssen.

Interessanter wird es freilich, wenn z. B. „Stern" und „Life" – mit bezeichnenden Unterschieden – *die Religionen* zum Thema ihrer Weihnachtsnummer machen. Die Hamburger taten es dieses Jahr mit einer Fotoserie, in der religiöse Führergestalten etwas überästhetisiert abgelichtet wurden.

Da allesamt nur Männer, paßten die Bilder gut zum Text. *Franz Alt*, als Autor für das einschlägige Thema gut im Geschäft, diagnostizierte denn auch ganz synchron bei den Weltreligionen eine einseitig *männliche* Ausrichtung und empfahl ihnen mehr „Menschlichkeit".

Solcherlei Kritik interessierte die Life-Redaktion weniger. Sie fragte nicht „Welchen Gott verkünden die Kirchen?", sondern „Wer ist Gott?" und druckte dazu *religiöse „Zeugnisse"* unterschiedlichster Art ab: von einem jüdischen Talmudgelehrten und einem „wiedergeborenen" Christen, einem indischen Bettler am Ganges und einem 14jährigen Baseball-Anhänger aus Chicago, von einem britischen Molekularbiologen und einer Leukämiekranken im letzten Stadium u. a. m. Optisch wurden diese Zeugnisse von „Gott heilt" bis „Ich fühle Gott nicht in der Kirche, daher gehe ich auch nicht hin", von „ Ich kam zum Glauben über Schuld" bis „Gott bestraft wirklich" mit bunten Bildern von Muslimen in Teheran und burmesischen Mönchen, kerzentragenden Kranken in Lourdes und baptistischen Sängern aus Brooklyn angereichert.

Das Auffallende: ob kirchen- bzw. institutionenkritisch wie in Deutschland oder eher religiös affirmativ wie in den USA – die „Botschaft" ist im Kern jeweils dieselbe: Unter den kulturellen Verhältnissen in den westlichen Ländern wird Religion immer mehr *im Plural* wahrgenommen. Wer von Religion spricht, meint selten einfach das Christentum bzw. den christlichen Glauben und erst recht nicht eine bestimmte christliche Konfession. Der durchgehende Bezugspunkt sind vielmehr Bedürfnisse des Individuums nach Heilung und Beheimatung, in diesem Sinne gewährt auch nach Religion oder jedenfalls nach Lebenshilfe und „Kontingenzbewältigung". Pluralität ist dabei gefragt auf jeden Fall, auch religiös. Aber wenn schon religiös, dann vorwiegend in fremder oder subjektzugeschnittener Gestalt. Das „Eigene", das Christliche dient dagegen nicht einmal als Kulisse, höchstens als Anlaß. *nt*

Österreich: Antikirchliche Polemik in der Ausländerfrage

Jahrzehntelang lag Österreich wie in einer Sackgasse, durch den „Eisernen Vorhang" vom Durchgangsverkehr abgeschnitten. Als im Lauf des Jahres 1989 die Stacheldrahtverhaue an den Grenzen Ungarns und der Tschechoslowakei zu fallen begannen, war die Euphorie über diesen unerwarteten Wechsel der politischen Großwetterlage in Österreich besonders ausgeprägt. Die ostdeutschen Flüchtlinge, die über Ungarn den Weg in den Westen suchten, wurden daher in Österreich von Musikkapellen, Labestationen und Empfangskomitees herzlich begrüßt.
Diese Euphorie ist mittlerweile verflogen. Denn immer mehr ist zu erkennen, daß es auch einen Preis gibt, der für den Fall des „Eisernen Vorhanges" zu bezahlen ist. So kam es schon zu einer ersten Ernüchterung, als am Wochenende nach Aufhebung der seit mehr als 40 Jahren bestandenen ungarischen Ausreisebegrenzungen etwa eine Million Ungarn Österreich überschwemmten und zu einem beispiellosen Verkehrschaos führten. Als dann andere Länder wie Polen und die Tschechoslowakei ihre Freiheit wiedergewannen, kamen auch Hunderttausende Polen, Tschechen und Slowaken nach Österreich, die allermeisten nur zu einem ersten Augenschein. Es bildeten sich aber auch Schwarzmärkte, vor allem im Raum von Wien, und Tausende Arbeitssuchende boten ihre Arbeitskraft ohne Bewilligung an und wurden in vielen Fällen zu Schandlöhnen beschäftigt.

Zunehmende Fremdenfeindlichkeit

Dazu gesellten sich Tausende Asylbewerber aus Rumänien und eine unbekannte Zahl rumänischer Grenzgänger, die illegal die österreichisch-ungarische Grenze überschritten und auf eigene Faust ihr Glück im Westen versuchten. Schon zu Beginn des Jahres 1990 wurden in Österreich 20 000 Asylbewerber registriert, davon etwa die Hälfte Rumänen.
Dieser Ansturm von Ausländern konnte vom österreichischen *Arbeitsmarkt*, der bereits insgesamt 250 000 Gastarbeiter beschäftigt, nicht problemlos aufgenommen werden. In zunehmendem Maß entwickelte sich eine Abneigung, ja auch eine offene Feindseligkeit gegenüber jenen Fremden, die aus dem Osten ins Land kamen und nicht zum Kreis der devisenträchtigen Touristen aus dem Westen zählen, die in Österreich nach wie vor höchst willkommen sind.

Die *offizielle Flüchtlingspolitik* der Republik Österreich trug noch zusätzlich zur Verschärfung des Fremdenhasses bei, denn Flüchtlinge und Asylbewerber werden in der Regel – vom Staat subventioniert – in Pensionen und Gasthöfen untergebracht, die sich dazu bereit erklären. Nun ist es aber leicht erklärlich, daß in den traditionellen und überlaufenen Fremdenverkehrsgebieten in Westösterreich, etwa am Arlberg, in Kitzbühel oder Salzburg, die Hotels und Gasthöfe so ausgebucht sind, daß dort niemand auf die Idee kommen würde, Flüchtlinge oder Asylbewerber mit Unterstützung des Staates unterzubringen. Dieses System führte dazu, daß sich die Flüchtlinge und Asylbewerber in den östlichen Bundesländern konzentrierten, wo der Fremdenverkehr traditionell viel schwächer entwickelt ist. Damit kam es zu einer Zusammenballung von Flüchtlingen und Asylbewerbern im Burgenland, in der Steiermark, in Niederösterreich sowie in Teilen Oberösterreichs – Gebiete, deren Wirtschaftskraft viel schwächer ist als in Westösterreich oder in Wien und wo es regional beträchtliche Arbeitslosigkeit gibt. Diese Akkumulation von

Ausländern, die vom Staat finanziert werden müssen, in ökonomisch benachteiligten Regionen führte zu einer fremdenfeindlichen Stimmung, die von den politischen Parteien nicht übersehen werden konnte.

Als eine Konsequenz dieser geänderten Situation führte Österreich im Frühjahr 1990 die *Visumpflicht für rumänische Staatsbürger* ein. Dies bedeutete einen folgenschweren Bruch mit der bisherigen Politik, denn Österreich war viele Jahre hindurch das einzige westliche Land, das den Bewohnern seiner östlichen Nachbarstaaten eine visumfreie Einreise ermöglichte. Im Wahlkampf für die Nationalratswahlen im Oktober 1990 wurde dann die Visumpflicht für polnische Staatsbürger eingeführt und gleichzeitig das Bundesheer zur Abriegelung der österreichisch-ungarischen Grenze gegen illegale Einwanderer eingesetzt.

Gegenakzente der Bischöfe

Gegen diese neue Ausländerpolitik regte sich zunächst der Widerstand in katholischen Kreisen. Der Bischof von Graz-Seckau, *Johann Weber,* bezeichnete die Einführung der Visumpflicht und den Einsatz des Bundesheeres an der Grenze öffentlich als Schande und sagte, er fühle zwar mit den Menschen im Grenzgebiet, die sich durch die neue Lage verunsichert fühlten. Es sei aber für ihn ein Signal der Wehmut, wenn Österreich Maßnahmen der Abriegelung treffe. Österreich habe lange eine Politik der offenen Grenzen verfolgt und trage Verantwortung gegenüber einem sich neu ordnenden Europa: „Wir dürfen da kein Zeichen des sich Zurückziehens setzen." Der Kärntner Diözesanbischof *Egon Kapellari* ergänzte bei anderer Gelegenheit, das neue Europa dürfe nicht „ein Europa einzig der Händler und der Wirtschaft sein". Fast alle Bischöfe riefen ihre Diözesanen auf, sich der Flüchtlinge anzunehmen und dem Fremdenhaß zu widerstehen.

Das Problem eskalierte schließlich im Spätherbst 1990, als Innenminister *Franz Löschnak* bekanntgab, 7000 Rumänen, denen kein Asyl gewährt wurde, würden demnächst in ihre Heimat abgeschoben. Zunächst sollten 1200 rumänische Asylbewerber außer Landes gebracht werden.

Gegen diese geplante Maßnahme der Regierung bildete sich im Nu eine Koalition von Katholiken, Intellektuellen und Journalisten einzelner Zeitungen, die mit Nachdruck gegen die Abschiebung der Rumänen protestierten. Die österreichische Fluggesellschaft „Austrian Airlines" weigerte sich, Fluggäste zu transportieren, die gegen ihren Willen an Bord gebracht werden sollten. Zu einem aufsehenerregenden Eklat kam es schließlich, als der Bischof von Innsbruck, *Reinhold Stecher,* im Fernsehen als „Christ und Österreicher" gegen die „Deportation" rumänischer Asylbewerber auftrat und sagte, er könne sich nicht vorstellen, daß unter der österreichischen Fahne Menschen gewaltsam vertrieben würden. Dieser Protest führte zu einer äußerst emotionalisierten Auseinandersetzung, in deren Verlauf 2000 Intellektuelle in einem Inserat bekannten: „Wir schämen uns für Österreich." Vom Innenminister wurde verlangt, auf die Abschiebung der rumänischen Asylbewerber zu verzichten. Der Innenminister wiederum reagierte höchst aufgebracht gegen das Wort „Deportation", der Kirche wurde der Rat gegeben, sich nicht in die Politik einzumischen. Und in der „Kronenzeitung", an der die „Westdeutsche Allgemeine Zeitung" in Essen zu 45 Prozent beteiligt ist, erschienen einige Wochen hindurch Schmähartikel und gehässige Leserbriefe gegen die Bischöfe und gegen den Wiener Caritas-Direktor *Helmut Schüller,* der durch zahlreiche mutige Stellungnahmen in diesem Streit immer wieder aufgefallen war.

In dieser aufgeheizten Atmosphäre forderte der Obmann der Freiheitlichen Partei Österreichs, der Kärntner Landeshauptmann *Jörg Haider,* einen *generellen Einwanderungsstopp* und eine *Verschärfung des Asylgesetzes.* Außerdem sagte Haider, die Kirche solle nicht nur über die Flüchtlingsfrage reden, sondern in Klöstern, Pfarrhöfen und kirchlichen Gütern Asylbewerber aufnehmen. Er selbst sei Mitglied der Kirche, betonte Haider, zahle „keine geringe Kirchensteuer" und sei der Auffassung, daß die finanziellen Mittel der Kirche für praktische Nächstenliebe aufgebracht werden sollten und nicht so sehr für die Renovierung bischöflicher Palais. Mit dieser Äußerung griff Haider den Kärntner Diözesanbischof Kapellari frontal an, der das Bischofhaus in Klagenfurt zu einem mit zeitgenössischen Kunstwerken ausgestatteten Kommunikationszentrum ausgestaltet hatte. Kapellari erwiderte postwendend: In der Asylantenfrage solle sich niemand grobe Vereinfachungen oder gar die Entstellung von Tatsachen leisten. Dem Landeshauptmann sei bekannt, daß die katholische Kirche viele Millionen Schilling zur Hilfe an unzählige Menschen, Behinderte, Betagte und auch Flüchtlinge, aufgewendet hat. Zur Renovierung des Bischofshauses in Klagenfurt sei kein einziger Schilling aus Mitteln des Kirchenbeitrages aufgewendet worden.

In der Folge kam es zu heftigsten Polemiken gegen Haider in katholischen Zeitungen, und Bischof Johann Weber bezeichnete die Angelegenheit als „eine miese Sache". Der junge Chefredakteur der „Kärntner Kirchenzeitung", *Michael Maier,* der dieses Blatt binnen kurzer Zeit zu einer höchst lesenswerten Publikation ausgestaltet hat, attackierte den Landeshauptmann verbal moderat, aber äußerst hart in der Sache. Maier schrieb, letzten Endes sei Jörg Haider die katholische Kirche gleichgültig, ebenso wie ihn die Arbeiterkammer oder der Österreichische Rundfunk nur so lange interessierten, solange er sich an ihnen reiben könne. Allerdings treffe sich Haiders Linie mit einem „neuen Heidentum" in Österreich. Die Ideologie, die dahinterstehe, sei nicht neu und dennoch gefährlich. „Dem Starken, dem Gesunden gilt die Apotheose – Haider, der Tennisfreak, der Bergsteiger und Hubschrauberpilot, der ‚Eisbrecher', wie ihn eine Huldigungsbiographie verehrt. Diese Ideologie ist es, die ihn gegen die Kirche losziehen läßt. Wenngleich manch ein Pfarrer schwärmt, ‚wie toll der als Taufpate war', so ist für Haider die Kirche doch nichts anderes als ein Verein für

Leute, die solches halt notwendig haben, Schwache eben, die man nicht brauchen kann. Haltung und Diktion fallen hier in eins: Am Kärntner Wesen ... und morgen die ganze Welt – so ganz fremd ist das alles nicht."

Gefährliche Untiefen im gesellschaftlichen Leben

Bischof Stecher von Innsbruck reagierte milder, aber nicht weniger deutlich. Stecher sagte, der Vorwurf, daß die Kirche zu wenig getan habe, stimme immer. Die Liste der katholischen Initiativen zugunsten der Flüchtlinge sei immerhin lang. Trotzdem liege es auf der Hand, daß die Kirche nur zeichenhaft helfen könne: „Mein Appell hat sich an alle gerichtet, auch an die eigenen Reihen. Und ich meine nach wie vor, es können doch für uns in Österreich, das 7,5 Millionen Gäste pro Jahr beherbergt, ein paar tausend Flüchtlinge kein unlösbares Problem sein." Im übrigen, so fügte Stecher hinzu, empfinde er diese Auseinandersetzung ein wenig nostalgisch: „Ich habe ähnliche Töne als junger Theologe von 1938 bis 1945 gehört."

Mittlerweile haben sich Landeshauptmann Haider und Bischof Kapellari in Klagenfurt zu einem Gespräch über die Flüchtlingsfrage in Kärnten getroffen. Nachher wurde bekräftigt, es sei eine konstruktive Unterredung gewesen. Aber eines ist durch diese Auseinandersetzung, die mehr als ein Zufall oder ein „Betriebsunfall" gewesen ist, klar geworden: Es gibt gefährliche Untiefen im geistigen und gesellschaftlichen Leben Österreichs, und das Eis ist offensichtlich dünn, das den inneren Frieden in der Alpenrepublik trägt. Die Vergangenheit ist offensichtlich nicht so tot, wie man das manchmal meinen möchte, und schon relativ geringe Anlässe genügen, alte Ressentiments, ja sogar Haßpotentiale in neuem Gewand freizusetzen. *F. C.*

Italien: Seelsorgliche Leitlinien für die neunziger Jahre

Die italienischen Bischöfe haben unter dem Datum vom 8. Dezember 1990 – in Erinnerung an das Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 25 Jahren – ein umfangreiches Pastoralschreiben veröffentlicht. Mit dem Schreiben setzen sie die Tradition großer, jeweils auf eine Dekade bezogener Leitlinienpapiere („Evangelisation und Sakramente" – zu Beginn der siebziger, „Communio und Gemeinschaft" – zu Beginn der achtziger Jahre) für die neunziger Jahre fort. Der Titel des Schreibens „Evangelisation und Zeugnis der Liebe" (Evangelizzazione e testimonianza della carità) ist im Blick auf den Inhalt eher irreführend und nur schwer in seinem Bedeutungsgehalt zu übersetzen.

Es geht bei dem Schreiben weder um ein Grundsatzpapier über die karitativen Dienste der Kirche noch um eine fromm-erbauliche Exegese des christlichen Liebesgebots, obwohl der Text sehr geistlich gefaßt ist und streckenweise durchaus Erbaulichkeit im konventionellen Sinne ausstrahlt. Im Kern handelt es sich aber um ein *Grundsatz- und Leitliniendokument über die Verantwortung der Kirche und der Christen für das gesellschaftliche Leben im Lande,* das von einem umfassenden kirchlichen Verkündigungsauftrag ausgeht und auf einen ebenso umfassenden gesellschaftlichen Einsatz der Christen zielt, ohne religiöse und politische Sphären zu vermischen. Das Schreiben insgesamt ist wohltuend zurückhaltend formuliert, weder ergeht es sich im Anprangern von Sitten- und Wertezerfall, noch fällt es durch scharfe Forderungen an den Staat und an die politische Führung auf. Es bemüht sich vor allem um eine realistische, unaufgeregte Analyse gesellschaftlicher Zustände, schätzt die eigenen kirchlichen Möglichkeiten nüchtern ein, bleibt aber zuversichtlich in dem, was der Kirche und den Katholiken in Italien während der letzten 20, 25 Jahre an spiritueller Gärung und sozialer Verantwortungsbereitschaft zugewachsen ist. Man verbeißt sich auch nicht in Einzelprobleme etwa der Sexualität, der Familie oder des Lebensschutzes, sondern hält sich an die „großräumigen" Themen und Aufgaben.

Eigentliches *Ziel des Schreibens* ist die Selbstermunterung zu einer neuen „missionarischen" Anstrengung, wohl wissend, daß die christliche Wahrheit „keine abstrakte Theorie ist", sondern das Reich Gottes in der Hoffnung auf ein gutes Ende, das sich im Glaubens- und Liebeszeugnis, körperschaftlich durch die Kirche und individuell und gemeinschaftlich durch den Einsatz der Gläubigen, in der Regel der Laien, verwirklicht.

Das Zustandsbild, wie es die Bischöfe schildern, ist gekennzeichnet von einem *starken Wandel in den gesellschaftlichen, ethischen und auch religiösen Grundorientierungen.* Gesellschaftliche Erkrankungssymptome erscheinen vermischt mit Entwicklungen, die Zuversicht vermitteln. Unter den Herausforderungen für heute und morgen nennen die Bischöfe die Veränderungen im östlichen Europa, die „auch für unser Volk ein Anreiz sind, sich von ideologischem Druck, der schwer auf unserer Geschichte lastet, zu befreien", und „weltweiten Horizont des Friedens", die ökologische Krise und die „ungeheuer großen Wanderungsströme, die zur Aufgabe einer auf das ‚Haben' und ‚Konsumieren' zentrierten Lebens- und Gesellschaftskonzeption zwingen".

Nüchterne Situationsanalyse

Das Schreiben geht die Probleme *großflächig* an im spürbaren Bemühen, aus verengten nationalen Sichtweisen herauszuführen und vor allem bei den eigenen Leuten Verständnis und Verantwortung für die weltweiten Zusammenhänge zu wecken, denen sich zunehmend auch ein Land wie Italien ausgesetzt sieht. Die Einwanderungsströme vor allem aus Afrika, die be-

reits zu heftigen fremdenfeindlichen Ausschreitungen geführt haben, sind ein besonders aktuelles Beispiel dafür.

Aber das Hauptaugenmerk gilt lebensweltlich-gesellschaftlichen Problemen vor Ort mit besonderer Aufmerksamkeit für die Generation der Heranwachsenden. Es gebe ein verbreitetes Mißbehagen „unter den Jungen und auch unter den weniger Jungen". Als Beispiele nennen die Bischöfe die Drogensucht, die steigende Jugendkriminalität, die „zu zahlreichen Ehekrisen" als Folge einer sich in ihren Kernfunktionen wandelnden Familie, die zunehmenden Spannungen zwischen den Generationen, den Geburtenrückgang, „die fortdauernde Tragödie der Abtreibung". Der Hauptakzent liegt aber auf den Italien kennzeichnenden *gesellschaftlichen Widersprüchen:* der Ausbreitung „alter und neuer Formen der Armut" in einer Gesellschaft gesteigerten Wohlstands, dem sich noch verschärfenden Gefälle zwischen Nord und Süd, dem die Bischöfe im Herbst 1989 ein eigenes Schreiben gewidmet hatten, und dem organisierten Verbrechen.

Die *Mafia,* „die zu einer immer belastenderen Hypothek unseres bürgerlichen Zusammenlebens wird", bleibt dabei nicht ausgespart. Allerdings gehen die Bischöfe wie in vielen anderen Punkten dabei nicht ins Detail. Um so eindeutiger werden *politische Entsolidarisierungstendenzen unterschiedlichster Art* mißbilligt. Besonders kritisiert werden „partikularistische Verschließungen", die angesichts der Gemeinwohlbedürfnisse des Landes, der europäischen Vereinigung und der weltweiten Solidaritätsverpflichtungen völlig unangemessen seien und die das Netz sozialer, kultureller und politischer Strukturen der Nation bedrohten. Die Bischöfe kritisieren in dem Zusammenhang nicht nur neokorporatistische Tendenzen in Wirtschaft und Verbänden, sondern auch Strömungen, die zwar die positiven Merkmale der eigenen Bevölkerung in ihren regionalen Ausprägungen zur Geltung brächten, aber doch Spaltung und Zwietracht säten – eine deutliche Anspielung auf, vor allem in Norditalien sich ausbreitende regionalistische politische Bewegungen, die sog. *„Leghe"*, die sich gegen ein noch überbürokratisiertes und zentralistisches Gesamtitalien autonomistisch gebärden, aber zugleich zu Schmelztiegeln von Ausländerfeindlichkeit und Intoleranz gegenüber den eigenen Landsleuten aus dem Süden zu werden drohen.

Evangelisierung als zentrales Stichwort

Trotz einer tief in sich gespaltenen und am privaten Wohlstand orientierten Gesellschaft und Kultur sehen die Bischöfe in Italien auch *große Hoffnungszeichen:* Es gebe ein neues Bedürfnis und Suchen nach authentischen und brüderlichen Beziehungen, eine dankenswerte Stärkung der Rolle der Frau, trotz aller Privatisierungstendenzen eine neue Offenheit für den jeweils anderen und Zeichen einer wirksameren Solidarität nicht nur in den persönlichen Beziehungen, sondern auch im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft „mit universalem Atem". Es gebe aber auch, dies wird besonders auffällig und mehrfach hervorgehoben, ein wieder wachsendes Bedürfnis nach ethischer Orientierung, und zwar nicht nur im Privaten und Persönlichen, sondern angesichts des raschen gesellschaftlichen Wandels und der Fragen, die sich aus den wissenschaftlichen und technischen Umbrüchen stellen, auch gesellschaftlich und politisch.

Und es zeigten sich auch *neue religiöse Bedürfnisse:* ein Suchen nach Lebensstil, Werten und spirituellen Erfahrungen. Der Wunsch nach solchen Erfahrungen sei in der Wohlstandsgesellschaft keineswegs im Schwinden, vielmehr kommt darin diffus oder auch deutlich ein „Gottesbedürfnis" zum Ausdruck. Dies alles müsse freilich auf dem Hintergrund eines *Pluralismus* beurteilt werden, der jede Idee akzeptiert oder auch ablehnt, mit der Folge, daß die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt oder wenigstens ausgeklammert werde.
Die Bischöfe entwickeln kein Gesamtkonzept, wie den benannten Herausforderungen und neuen Bedürfnissen zu begegnen sei. Sie kennzeichnen aber die *Eckpunkte einer darauf zu beziehenden kirchlichen Strategie.* Unter vielfacher Zitierung einschlägiger päpstlicher Äußerungen setzen sie ganz auf die Perspektive einer „Neuevangelisation", die christliche Wahrheit und die Bewahrheitung christlichen Glaubens durch eine Praxis konkret wahrgenommener Verantwortung im Dienste des Nächsten verbindet und sich an den konkreten sozialen, kulturellen und politischen Aufgaben orientiert. In diesem Sinne soll „ein großer Schritt" nach vorne getan werden.

Die Bischöfe wollen das „Neu" allerdings richtig verstanden wissen. Wohl wolle man mit eintreten in eine *„neue geschichtliche Etappe dynamischer Missionierung".* Neu sein solle die Evangelisierung, zu der der Papst einlädt, aber nicht nur weil sie der Erstevangelisation, aus der unsere bisherigen kirchlichen Traditionen und Erfahrungen herkommen, folgt, und auch nicht allein deswegen, weil das Christentum heute sich mit dem „durchdringenden Phänomen des Säkularismus" auseinanderzusetzen habe. Neu müsse sie sein vor allem in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihren Ausdrucksformen. Konzentrieren wollen sich die Bischöfe dabei in besonderer Weise auf die Jugendlichen. Sie, die Jungen, erlebten beispielhaft die Widersprüche und Chancen der Gegenwart. Sie unterlägen am unmittelbarsten Versuchungen des „Alles und Sofort". Und sie seien am meisten der „Subjektivierung" des Glaubens ausgesetzt. Die *Jugendpastoral* befinde sich in unterschiedlichen Modellen gegenwärtig voll im Umbruch. Dennoch müßten Unsicherheiten beseitigt und Verspätungen aufgeholt werden.

Ziel müsse die Weitergabe des Glaubens an die neuen Generationen und die Erziehung der jungen Leute zu einer „ganzheitlichen Erfahrung und Bezeugung christlichen Lebens" sein. Das setze als erstes eine gründliche geistliche Schulung der Jugenderzieher voraus. Evangelisiert werden müsse *die ganze Erfahrungswelt der Jugendlichen* (tutta l'esperienza giovanile). Anzusetzen sei bei dem weitverbreiteten Bedürfnis nach Brüder-

lichkeit, Solidarität und Echtheit, diese müßten aber in einem wirklichen Einsatz für den Nächsten in erlebter Gemeinschaft erprobt werden. Evangelisierung ist aber Aufgabe der ganzen Kirche, gefordert sind alle Katholiken. Es gelte nun, die Reichtümer einer tausendjährigen kirchlichen Tradition, das aggiornamento des Konzils und die frischen Energien einer geistlichen und gemeinschaftlichen Erneuerung, die der Kirche in Italien seither zugewachsen sind, zu einer gemeinsamen Evangelisierungsanstrengung zu vereinen. Sie soll keine bloß binnenkirchlich zentrierte Anstrengung sein, vielmehr müsse sie in die Lebenszusammenhänge eingreifen und unter sozialethischem Gesichtspunkt auf die Revitalisierung des Sozialgefüges des Landes gerichtet sein. Das setze aber erst einmal die Erneuerung der christlichen Lebens- und Gemeinschaftsenergien in den kirchlichen Gemeinschaften selbst voraus.

Integralistische Kräfte deutlich abgewehrt

Das Hauptinteresse des Rundschreibens gilt aber dem Wie der Evangelisierung. Damit sie wirksam werden könne, seien eine klare und starke christliche Identität und dialogische Offenheit gleicherweise gefordert. Identität und Offenheit, dies sei nicht als Gegensatz, nicht als Alternative, sondern als Einheit zu verstehen.
Die *Wahrheitsfrage* bildet den ständigen Hintergrund, sie wird gegen alle zeitgenössischen „Subjektionismen" und „Relativismen" ins Feld geführt, allerdings nirgends antipluralistisch interpretiert. Und der *Dialog* wird nicht abstrakt verstanden, sondern als Art und Weise des Umgangs im gemeinsamen Einsatz mit allen, die am Gemeinwesen mitwirken. Integralistische Versuchungen, wie sie gerade in neueren kirchlichen Bewegungen Italiens da und dort auftauchen, werden erkennbar abgewehrt. Verbände und Gruppierungen werden für ihren Einsatz gelobt. Die Bischöfe lassen auch ihren Stolz erkennen über die Vielfalt an neuen Gruppierungen und Bewegungen, die in der Nachkonzilszeit unter Katholiken entstanden sind, über den Einsatz für das Gemeinwohl, die diese leisten.

Das Rundschreiben, das den sozialen Einsatz der Kirche insgesamt stärken möchte und sich sehr nachdrücklich zur „vorzugsweisen Liebe für die Armen" bekennt, setzt ihnen aber auch deutliche Grenzen. Das Kernelement des gesellschaftlichen und politischen Einsatzes seien selbstverständlich die grundlegenden Werte der christlichen Anthropologie, und zwar der Gesellschaft und des einzelnen Menschen und nicht irgendeines Vorteils der Kirche wegen. Diese Aufgabe erfülle die Kirche durch den Einsatz der Laien, die sich *gemeinsam mit anderen Bürgern* um das öffentliche Wohl kümmern, aber auch durch ihre umfassende, dem Leben und der Gesellschaftsentwicklung sinngebende Verkündigung.

Gerade deswegen legt das Rundschreiben auf zweierlei besonderen Wert: 1. auf eine klare Unterscheidung zwischen politischem Einsatz und den gesellschaftlichen Aufgaben kirchlicher Einrichtungen und damit – die Bischöfe verweisen auf „Gaudium et spes" Nr. 76 – zwischen dem, „was Gläubige individuell oder in organisierter Form als Bürger in eigenem Namen tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Bischöfen unternehmen". Begründet wird das nicht nur mit der Notwendigkeit, daß die Kirche als ganze nicht für alles verantwortlich gemacht wird, was Katholiken tun, sondern auch mit dem Hinweis, die Kirche laufe sonst Gefahr, in der Öffentlichkeit als bloß „irdische" Einrichtung zu erscheinen. 2. Die großen christlichen Werte müssen zwar nicht nur persönlich gelebt werden, sondern auch in der Kultur des Landes, seinen Institutionen und Gesetzen ihren Ausdruck finden, aber nicht aufoktroyiert, sondern über den Weg freier Konsensbildung.
Was aber an dem 40seitigen Rundschreiben vor allem auffällt, sind weniger die Sachaussagen im einzelnen, auch nicht die pastoralen und lehrmäßigen Weichenstellungen als die erkennbare Bereitschaft, sich über die tatsächliche Lage der Kirche in Italien Rechenschaft zu geben, die eigene Situation in der Gesellschaft zu akzeptieren, so wie sie ist, und durch das Wirken zugunsten der Menschen die christliche Botschaft glaubhaft zu machen. Gerade dies zeigt, daß das letzte Konzil seine Wirkung auf die Kirche Italiens durchaus getan hat. Trotz der starken indirekten oder auch direkten Präsenz des Papstes in der Kirche Italiens gewinnt diese zunehmend mehr Eigenständigkeit. Auch die Bischöfe beginnen, sich auf die der Kirche Italiens eigenen Kräfte zu besinnen. *D. S.*

Nordamerika: Theologen melden sich zu Wort

„Löscht den Geist nicht aus" – mit diesem Pauluswort ist eine „Washingtoner Erklärung" überschrieben, mit der sich über 400 nordamerikanische katholische Theologen zur Diskussion über die kirchliche Situation in den USA und Kanada sowie über verschiedene gesamtkirchlich strittige Fragen der letzten Jahre kritisch zu Wort gemeldet haben (Wortlaut: Catholic News Service, 13.12.90). Verfaßt wurde die Erklärung von einer Arbeitsgruppe der größten nordamerikanischen katholischen Theologenvereinigung, der „Catholic Theological Society of America" (CTSA), veröffentlicht wurde sie am 13. Dezember. Von den rund 1400 Mitgliedern dieser Gesellschaft, denen die Erklärung im Spätherbst zur Stellungnahme schriftlich zugesandt worden war, signalisierten bis zum Stichtag 1. Dezember 431 ihre Zustimmung, 91 lehnten die Erklärung ab.
Anlaß des Schreibens war der 25. Jahrestag der Beendigung des Zweiten

Vatikanischen Konzils am 8. Dezember 1965. Dennoch geht es den CTSA-Theologen weniger um eine Bilanzierung von kritischen Punkten der Konzilsrezeption, sondern um eine Kritik an verschiedenen Entwicklungen in der kirchlichen Praxis – dies jedoch vor dem Hintergrund und im Lichte der Beschlüsse des Zweiten Vatikanums. Im Mittelpunkt stehen Warnungen vor einer „exzessiven römischen *Zentralisierung*" in der katholischen Kirche sowie vor Behinderungen und Belastungen in der Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen. Daneben befaßt sich die Erklärung auch mit der Stellung der *Frauen in der Kirche* sowie dem *Ökumenismus.* Die eher allgemein gehaltenen Feststellungen im Text der Stellungnahme werden ergänzt durch ausführliche Fußnoten, in denen auf konkrete Beispiele für die kritisierten Sachverhalte verwiesen wird.

Besorgnis über exzessive Zentralisierung

Die zunehmende Zentralisierung in der katholischen Kirche sehen die nordamerikanischen Theologen zuallererst im Widerspruch zur *Aufwertung der Ortskirchen* durch das Zweite Vatikanische Konzil. Die Eigenständigkeit der Ortskirchen, ihrer Bischöfe und der Bischofskonferenzen nehme ab. Als ein Beispiel für den verstärkten Zentralismus in der Kirche wird u. a. auf das „Instrumentum laboris" der Bischofskongregation über den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen verwiesen (vgl. HK, April 1989, 168 ff.). Weiterhin kritisieren die Theologen, daß bei der Auswahl von Kandidaten zum Bischofsamt zu wenig auf die *Belange der Ortskirchen* geachtet würde, dafür aber um so mehr auf die Haltung der Kandidaten in einer begrenzten Anzahl von innerkirchlich strittigen Fragen. An anderer Stelle wird als ein Beispiel hierfür die Einstellung zur Frage der *Priesterweihe von Frauen* genannt.

Daß es um die Kollegialität der Bischöfe bzw. die Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander in der katholischen Kirche nicht zum besten bestellt ist, zeigt sich nach Ansicht der Theologen auch an der verbreiteten *Visitationspraxis:* Unter für die betroffenen Ortskirchen *demütigenden Umständen* würden Visitationen durchgeführt – wie etwa bei den Vorgängen um Erzbischof *Raymond Hunthausen* von Seattle (vgl. HK, Januar 1987, 9 ff.; Juli 1987, 308). Außerdem würden Kurienvertreter an den zuständigen Ortsbischöfen vorbei mit z. T. „reaktionären" Personen und Gruppen in Verbindung treten und Gruppierungen, die die liturgischen Reformen des Konzils unterliefen, Konzessionen machen – in der entsprechenden Fußnote wird auf die Kritik von Kardinal *Edouard Gagnon* in seiner früheren Funktion als Präsident des *Päpstlichen Rates für die Familie* an einem mit dem Imprimatur des Erzbischofs von Dubuque versehenen Buch zur Sexualerziehung verwiesen; jüngstes Beispiel hierfür – wenn auch in der Erklärung noch nicht berücksichtigt – könnte auch das verhinderte Ehrendoktorat der Universität Freiburg/Schweiz für den Erzbischof von Milwaukee, *Rembert Weakland,* sein (vgl. HK, Dezember 1990, 589). Erwähnt wird an dieser Stelle auch die Arbeit der von Kardinal Gagnon geleiteten *Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei"* zur Regelung der Beziehungen zu früheren Lefebvre-Anhängern. Die Theologen wehren sich außerdem dagegen, daß wohlüberlegte pastorale Entscheidungen von Ortskirchen zur religiösen Erziehung und zur Sakramentenspendung – etwa zur *Reihenfolge von Erstkommunion und Erstbeichte* – von Rom einfach verworfen würden.

Im Kapitel über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen können die Autoren zwar auf die im Sommer 1989 von der US-Bischofskonferenz verabschiedeten *Leitlinien zur Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen* als ein positives Beispiel verweisen (vgl. HK, August 1989, 153 f.), das bedeutet jedoch noch nicht, daß man auf diesem Gebiet insgesamt weniger Anlaß zur Besorgnis und Kritik hat: Als Belastungen nennt die Erklärung die Einführung neuer *Eidesformeln* für kirchliche Amtspersonen (vgl. HK, April 1989, 153 f.) sowie verschiedene römische Äußerungen, darunter vor allem die *Instruktion der Glaubenskongregation über die Berufung der Theologen* (vgl. HK, August 1990, 365 ff.).

Besondere Bedeutung für die nordamerikanische Diskussion hat in diesem Zusammenhang die nach can. 812 notwendige Beauftragung von Hochschullehrern der Theologie durch den zuständigen Ortsbischof. Die im deutschen Sprachraum seit langem konkordatär verbrieften Mitwirkungsrechte der Ortsbischöfe bei der Besetzung von theologischen Lehrstühlen gab es bis „Sapientia christiana" und dem Kirchenrecht von 1983 in den USA so nicht – daher wird die Einführung dieser Beauftragung als ein besonders gravierender Einschnitt empfunden und – so auch in dieser Stellungnahme – als eines der Elemente gewertet, die das Verhältnis Bischöfe–Theologen belasten. Demgegenüber geht es in der entsprechenden Diskussion in Mitteleuropa nicht um die bischöfliche Lehrerlaubnis als solche, als vielmehr um die Praxis der Erteilung dieser Beauftragung bzw. die Rolle, die der Apostolische Stuhl dabei spielt.

Menschenrechte – Frauen – Ökumene

Als weitere Punkte nennt die CTSA-Erklärung in dem Zusammenhang die lehramtliche Mißachtung der *Hierarchie der Wahrheiten* – etwa bei der Diskussion über „Humanae vitae" und „Donum vitae". Auf „Donum vitae" zielt auch die Kritik, daß sich das Lehramt in theologische Diskussionen neuer Fragestellungen zuweilen durch *verfrühte Festlegungen* einmische. Kritisiert wird auch die unzureichende Vorbereitung bedeutender kirchlicher Dokumente, bei der als Berater nur Vertreter einer bestimmten theologischen Richtung zugelassen würden. Die Mitglieder der *Internationalen Theologenkommission* seien nicht mehr repräsentativ für die Spannweite *legitimer theologischer Positionen.* Im übrigen stünden die von der Glaubenskongregation angewandten Verfahren bei *Lehrbeanstandungen* nach wie vor im

Widerspruch zu fundamentalen Menschenrechten. Die Glaubenskongregation habe sich in ihrer jüngsten Instruktion sogar Kritik an ihrer Vorgehensweise bei Lehrbeanstandungen, zumal wenn sie auf die Menschenrechte rekurriert, geradezu verbeten. In Nr. 37 der Instruktion heißt es dazu: „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." Mit Verweis auf den Fall des US-Moraltheologen *Charles Curran* (vgl. HK, Mai 1986, 209ff.; November 1986, 524ff.) sehen die Theologen darüber hinaus die nötige *Forschungsfreiheit* in der Theologie in Gefahr.

Gutes Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen

Zur *Frauenfrage* merkt die Erklärung an, daß angesichts der zunehmenden Bedeutung der Frauen in Gesellschaft und Kirche der innerkirchliche Diskussionsstand der Tatsache nicht gerecht werde, daß es sich bei dieser Frage um ein bedeutendes *„Zeichen der Zeit"* handele. Viele Frauen und Männer seien darüber irritiert, welche Rolle Frauen einerseits in der Gesellschaft spielen, welche Position ihnen andererseits durch kirchliche Lehre und Praxis zugewiesen werde. Der *Feminismus* werde durchweg mit „Argwohn" betrachtet. In kirchlichen Dokumenten würden Frauen immer noch fast ausschließlich mit ihrer *Mutterrolle* identifiziert – die Liste der Belege reicht von „Gaudium et spes" bis „Mulierem dignitatis".

Ein Zitat aus einer Ad-limina-Ansprache von Johannes Paul II. aus dem Jahre 1983 an amerikanische Bischöfe wird zum Beleg dafür angeführt, wie Bischöfe offen dazu gedrängt werden, Gruppen in der Kirche die Unterstützung zu versagen, die sich für die *Priesterweihe von Frauen* einsetzen. Die Weiterentwicklung von legitimen öffentlichen Aufgaben von Frauen in der Kirche wird als insgesamt unzureichend bezeichnet.

Zum Thema *Ökumenismus* räumen die Theologen zwar ein, daß zur Konzilszeit Fortschritte auf diesem Gebiet leichter erzielt werden konnten als gegenwärtig und daß alle beteiligten Gesprächspartner – also nicht nur die katholische Seite – die Entwicklung voranbringen müßten. Für das Zweite Vatikanum sei die Ökumene jedoch ein dermaßen zentrales Anliegen gewesen, daß demgegenüber das Gewicht des gegenwärtigen katholischen Beitrags auf diesem Gebiet deutlich geringer geworden sei. Im übrigen sei die Art und Weise, in der die katholische Kirche gegenwärtig geleitet werde, unvereinbar mit Konzilsvorstellungen von der Kirche als einer *Communio von Ortskirchen.* Unter Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten wachse daher die Furcht, eine mögliche Bejahung des Petrusamtes könne zur *Zerstörung der unterschiedlichen Traditionen* in ihren Kirchen führen. An dieser Stelle wird auch auf die besonderen Belange der *katholischen Ostkirchen* verwiesen. In Theologie und Verkündigung würden die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs zu wenig berücksichtigt. Auswertungen und die Erarbeitung theologischer Kriterien im ökumenischen Dialog dauerten oftmals zu lang, manche Ausarbeitungen der Glaubenskongregation erreichten nicht das Niveau, das die katholische Theologie in diesem Bereich erreicht habe. Auch bei der *Auswahl von Kurienmitarbeitern und Bischöfen* würden ökumenische Gesichtspunkte vernachlässigt, obwohl deren Berücksichtigung in can. 383 eigens festgeschrieben sei.

In vielem fällt an der Erklärung der „Catholic Theological Society of America" die inhaltliche Übereinstimmung mit der „Kölner Erklärung" (vgl. HK, März 1989, 127ff.) auf. Aber es gibt auch auffallende Unterschiede: Im Ton ist die CTSA-Erklärung *konzilianter* und *ausgewogener,* inhaltlich sehr viel breiter angelegt. In der Schilderung der beanstandeten Sachverhalte geht die amerikanische Erklärung jedoch weit weniger analytisch vor, sondern beschränkt sich weitgehend auf die Auflistung von Fällen und Problemstellungen, formuliert allerdings – und gerade darin typisch für amerikanische Verhältnisse – zugleich sehr viel direkter, als es die „Kölner" getan hat. Daß das Tischtuch mit den nordamerikanischen Bischöfen damit jedoch keinesfalls zerschnitten ist, zeigte bereits eine erste Reaktion des Erzbischofs von Mobile (Alabama) *Oscar Lipscomb,* dem Vorsitzenden der Glaubenskommission der US-Bischofskonferenz (Wortlaut: Catholic News Service, 17.12.90): Bei aller Distanzierung im einzelnen stand er doch nicht an, darauf hinzuweisen, daß viele Katholiken zumindest mit einigen Beobachtungen der Stellungnahme übereinstimmen dürften. Ebenso könne die Erklärung nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Verhältnis zwischen Theologen und Bischöfen in den USA insgesamt gut sei. Man stimme nicht in allem miteinander überein und werde dies auch in Zukunft nicht tun – vor allem, wenn es um die Frage nach den geeigneten Mitteln für die Wahrnehmung der kirchlichen Sendung gehe. Er begrüße jedoch die Möglichkeit für Theologen und Bischöfe, die gemeinsamen Anliegen miteinander zu diskutieren und ein besseres Verständnis ihrer unterschiedlichen Rollen innerhalb der Kirche zu entwickeln.

Wenig neue Gesichtspunkte

Aber auch bei einer anderen Bemerkung wird man Erzbischof Lipscomb kaum widersprechen können: Viel Neues ist tatsächlich der CTSA-Erklärung nicht zu entnehmen. Auch bei Wohlmeinenden stellt sich nach der Lektüre der Eindruck ein, das meiste davon schon mehrfach gelesen zu haben. Sollte dies auch der Grund dafür sein, daß die Reaktionen auf die Erklärung selbst in den USA eher verhalten blieben? Sollte aber jemand der Meinung sein, daß die in der „Kölner Erklärung" angeschnittenen Themen – wie verschiedentlich behauptet wurde – nur im deutschsprachigen Raum Theologen und Laien beschäftigten, in anderen Teilen der Welt jedoch kein Thema seien, dann findet er in der amerikanischen Erklärung manche Belege dafür, daß dem nicht so ist.

K. N.

Von Mazowiecki zu Wałęsa

Polen nach den Präsidentschaftswahlen

Die Wahl des Arbeiterführers und Solidarność-Gründers Lech Wałęsa zum polnischen Staatspräsidenten bedeutete zugleich das Ende der ersten nachkommunistischen polnischen Regierung unter dem Znak-Journalisten Tadeusz Mazowiecki und damit auch das einstweilige Ende der politischen Laufbahn des bisherigen Premiers, nachdem dieser als Gegenkandidat Wałęsas bereits im ersten Durchgang der Präsidentenwahlen hatte ausscheiden müssen. Woran ist Mazowiecki gescheitert? Kann Wałęsa die Erwartungen der Polen wenigstens mittelfristig erfüllen? Sicher ist – jedenfalls für die Übergangsphase bis zur Konstituierung eines neuen, dann voll demokratisch gewählten Sejm und der Verabschiedung einer neuen Verfassung – nur eine kräftige Gewichtsverlagerung von Regierung und Parlament zum Staatspräsidenten. Ein polnisches Präsidialregime zeichnet sich ab. Wie das Schicksal des einstigen Wałęsa-Beraters Mazowiecki wird sich aber auch das Schicksal Wałęsas selbst daran entscheiden, wieweit es ihm und seinem Präsidialkabinett gelingt, Polen wirtschaftlich auf die Beine zu helfen.

In Polen ist am 25. November 1990 eine Ära zu Ende gegangen. Ein Mythos wurde endgültig zu Grabe getragen, ein fataler Irrtum aufgedeckt. Mit dem Ausscheiden von *Tadeusz Mazowiecki* aus dem Präsidentschaftswahlkampf in der ersten Runde, der Niederlage gegen *Lech Wałęsa* und den „Mann aus dem Nichts" *Stanisław Tymiński* endete die erste postkommunistische Phase in der polnischen Politik, die mit der fast einstimmigen Wahl des Wałęsa-Kandidaten Mazowiecki zum ersten nichtkommunistischen Regierungschef des inzwischen zusammengebrochenen „Sozialistischen Lagers" am 24. August 1989 begonnen hatte. Von der Bewegung „Solidarność", die niemals eine monolithische Einheit, sondern eine breite Koalition gegen die kommunistische Monostruktur gewesen war, auf den Schild gehoben, hatte die Koalitionsregierung unter Premier Mazowiecki in ihrer 15monatigen Amtszeit den endgültigen Bruch mit der kommunistischen Vergangenheit mittels spektakulärer Gesten sowie zahlreicher Maßnahmen zur verfassungs- und gesetzmäßigen Einführung eines demokratischen Rechtsstaates und zur Überführung des staatswirtschaftlichen Molochs in eine Marktwirtschaft besiegelt.

Wirtschaftsreform mit Schattenseiten

Die Politik der Regierung Mazowiecki blieb nicht ohne Erfolg. Am meisten konnten sich Finanzminister *Leszek Balcerowicz* und Außenminister *Krzysztof Skubiszewski* profilieren. Balcerowicz hatte im Oktober 1989 sein von dem amerikanischen Ökonomen Jeffrey Sachs inspiriertes Wirtschafts- und Finanzreformprogramm vorgestellt, das seit dem 1. Januar 1990 stufenweise eingeführt wurde. Als wichtigste Ziele galten der radikale Abbau der Staatssubventionen, der Ausgleich von Staatshaushalt und Außenhandelsbilanz, die Abschöpfung des Geldüberhangs in den Privathaushalten durch die Einführung von Marktpreisen, die Stabilisierung des Złoty gegenüber den Hartwährungen.

Diese Vorgaben wurden mehr oder weniger binnen einiger Monate erreicht. Auf das Minuskonto kamen aber die Folgen der *Deflationspolitik* in Gestalt von Nachfrage- und Produktionsrückgängen, monatlich steigenden Arbeitslosenzahlen, Verteuerung von Krediten u. ä. Das Balcerowicz-Programm geriet mehr und mehr unter Beschuß: Es gebe eigentlich kein Wirtschafts- und Investitionsprogramm, die Regierung tue nichts gegen die Rezession, die Landwirtschaftspolitik werde völlig vernachlässigt. Der Abbau der riesigen Wirtschaftsbürokratie und die Entlassung der alten Direktoren und anderer ehemaliger Nomenklaturaangehöriger komme nicht voran, die Privatisierung der Industriebetriebe stehe immer noch bevor usw.

Die Stabilität des Złoty und eine positive Außenhandelsbilanz wiegen nicht viel bei Menschen, die um ihre wirtschaftliche und soziale Zukunft bangen, Arbeitslosigkeit befürchten und der Einführung von Marktpreisen für Waren und Dienstleistungen wegen des ebenfalls eingeführten indirekten Lohnstopps keine entsprechenden Lohnerhöhungen entgegensetzen können.

Nicht die Außenpolitik war wahlentscheidend

Solange die *Zustimmung zum Schlüsselbereich der Mazowiecki-Regierung,* der Wirtschafts- und Finanzpolitik, einmütig war, im gesamten neuen und alten Establishment und in den Medien die Parole galt: Es gibt keine Alternativen zum Balcerowicz-Programm, wurde der beschwerliche Weg in die Marktwirtschaft von der großen Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert, auch wenn der Mechanismus nicht wirklich verstanden wurde. Als aber Lech Wałęsa von Danzig aus der Regierung Mazowiecki in Warschau „den Krieg erklärte" und die Kritik an der Regierung von allen Seiten, nicht zuletzt in den Reihen der „Bürgerkomitee"-Fraktion im Sejm, zunahm, als das Volk die Kunde vernahm, es gehe auch anders, mit weniger Kosten für den Einzelnen und mit mehr sozialer Abfederung, glaubten viele das allzu gern, so wie sie zuvor geglaubt hatten, die von Balcerowicz verschriebene Roßkur sei unabwendbar und notwendig.

Die außenpolitische Neuorientierung der ersten nichtkommunistischen Regierung Polens und ihre diplomatischen Erfolge bildeten für die polnischen Durchschnittsbürger kein Gegengewicht für das vom Westen, seinen Regierungen, Wirtschafts- und Finanzzentren gutgeheißene, in Polen als hart empfundene Balcerowicz-Programm und für das „low profile" des Kabinetts mit

Ausnahme des rührigen Arbeitsministers *Jacek Kuroń*, dessen Ministerium aber wegen leerer Staatskassen nicht viel an sozialer Absicherung offerieren konnte. Kuroń war der einzige in der Regierung, die sympathische, aber unfähige Regierungssprecherin eingeschlossen, der begriffen hatte, daß, wenn man der Bevölkerung im Augenblick wenig mehr als „Blut, Schweiß und Tränen" zu bieten vermochte, dies zumindest verständlich machen mußte. *Massenkommunikation, Öffentlichkeitsarbeit* waren für die Regierung Mazowiecki bis zuletzt Fremdworte.

Daß die Außenpolitik einen nachgeordneten Stellenwert für die polnischen Wahlbürger besitzt, wenn wirtschaftliche Probleme auf den Nägeln brennen, ist eine an sich alte Erfahrung. Hier ist die polnische Regierung einer Fehlkalkulation aufgesessen, die in den vergangenen zwanzig Jahren bereits die kommunistischen Führungen Polens zu folgenschweren Entscheidungen veranlaßt hatte. Außenpolitische Erfolge sollten in engem zeitlichem Zusammenhang mit radikalen wirtschaftspolitischen Schritten oder/und im Kontext einer existenzbedrohenden Krise für die regierende Equipe von innenpolitischen Schwächen ablenken. Die Ablenkungsversuche standen fatalerweise immer im Zusammenhang mit *deutschlandpolitischen Initiativen* oder Erfolgsmeldungen. Ungeachtet des Bruchs des demokratischen Polen mit der Vergangenheit läßt sich womöglich eine Kontinuität dieser Fehlperzeption feststellen.

Am 7. Dezember 1970 war in Warschau der Normalisierungsvertrag mit der Bundesrepublik Deutschland abgeschlossen worden, wenige Tage später wurden die Lebensmittelpreise ohne Vorankündigung drastisch erhöht. Es kam zu blutig niedergeschlagenen Unruhen. *Gomułka* stürzte zwei Wochen nach der Vertragsunterzeichnung. Im Juni 1976 weilte der Parteichef *Gierek* zu einem großen Staatsbesuch in der Bundesrepublik, brachte Milliardenkreditzusagen mit nach Hause. Unmittelbar nach seiner Rückkehr verkündete die Regierung der unvorbereiteten Bevölkerung von neuem eine spürbare Erhöhung der Preise für Grundnahrungsmittel. Es kam zu Streiks, Unruhen, Verhaftungen, aber die Regierung zog die Preiserhöhungen zurück. Das Ende der Ära Gierek nahte. Im August 1980, mitten in der sich ausweitenden Streikbewegung, unternahm Gierek den vergeblichen Versuch eines Treffens mit dem deutschen Bundeskanzler. Nach der Ausweitung der Streiks auf das gesamte Küstengebiet mußte er einen avisierten Kurzbesuch in der Bundesrepublik absagen, zwei Wochen später war Gierek nicht mehr Parteichef.
Am 14. November 1990 wurde in Warschau der *Grenzvertrag mit dem vereinigten Deutschland* unterzeichnet, zweifellos ein außenpolitischer Erfolg für das Gespann Mazowiecki-Skubiszewski. Zehn Tage später mußte Mazowiecki eine bittere Niederlage bei den Präsidentenwahlen einstecken. Sicher wäre es abwegig, Premier Mazowiecki zu unterstellen, er habe geglaubt, durch das Frankfurter Treffen mit dem deutschen Kanzler und die Vertragsunterzeichnung das Blatt zu seinen Gunsten wenden zu können. Wahrscheinlich sah er seine Lage noch nicht als aussichtslos an und hoffte einfach auf ein paar Zusatzpunkte.

Für Mazowiecki wurde es schwierig

Mit der Kandidatur zweier Päsidentschaftskandidaten aus den Reihen der „Solidarność" wurde nicht nur der Mythos der Einheit der „Solidarność"-Bewegung zu Grabe getragen, sondern auch die „Solidarność" als eine antitotalitäre Bewegung, die nunmehr mit der Festigung des politischen Pluralismus und der parlamentarischen Demokratie sich selber überflüssig gemacht hatte. Dieses *„natürliche" Ende der Einheit,* zugleich auch des spezifischen aus dem Kampf gegen das realsozialistische Regime entwickelte Ethos war von den Gegenspielern Wałęsas, die hauptsächlich in der Regierung und in der Parlamentsfraktion des Bürgerkomitees zu finden waren, spät, für einen Erfolg im Präsidentschaftswahlkampf zu spät akzeptiert worden. Wałęsa ging mit seinem „Krieg" gegen Warschau in die Offensive und behielt sie politisch und psychologisch bis zu den Wahlen im November. Danzig agierte und Warschau reagierte.

Zwar genoß Regierungschef Mazowiecki in der Bevölkerung bis in den Herbst 1990 großes Ansehen, aber seine Regierung verlor von Monat zu Monat an öffentlicher und parlamentarischer Unterstützung. Der Wałęsa-Flügel in der „Solidarność", der eine rasche Parteienbildung aus dem Nachlaß der „Solidarność" befürwortete, ein mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattetes Präsidentenamt verlangte, hatte im Frühjahr 1990 die Mitte-Rechts-Gruppierung „Verständigung Zentrum" ins Leben gerufen. Erst dadurch wurden die Anhänger Mazowieckis mobilisiert, die einem starken Parlament und einer starken Regierung das Wort redeten und in einer Präsidentschaft Wałęsas ein zu hohes Risiko für die Stabilisierung demokratischer Strukturen betrachteten. Sie fürchteten die autoritären und sprunghaften Eigenschaften in Wałęsas Wesen und die Hinwendung zu einem *postkommunistischen Autoritarismus* in der polnischen Politik. Zur Unterstützung von Mazowiecki wurde daraufhin die „Bürgerbewegung Demokratische Aktion" (ROAD) ins Leben gerufen, die selbst wiederum eine Koalition unterschiedlicher politischer Strömungen darstellte. ROAD wünschte sich Mazowiecki als Präsidenten; der zögerte aber noch zu kandidieren.

Um dem amtierenden Präsidenten *Jaruzelski* einen ehrenhaften Abgang zu erleichtern, wurde auf sein entsprechendes Bittschreiben vom 19. September 1990 vom Parlament die Verkürzung der bis 1995 laufenden Amtszeit des Präsidenten beschlossen. Auf diesem Wege wurde der General davor bewahrt, von seinem Amt zurückzutreten, um einem vom Volke gewählten Nachfolger Platz zu machen. Der sollte nach Parlamentsbeschluß am 25. November und bei Verfehlen der absoluten Mehrheit der abgegebenen Stimmen in einem zweiten Wahlgang am 9. Dezember 1990 gewählt werden.

Nach Jaruzelski blieb noch ein Vertreter des „ancien régime" im Amt, der Vorsitzende der Obersten Kontrollkammer (Najwyższa Izba Kontroli/NIK), General *Tadeusz Hupałowski,* dem es gelungen war, sich bei den Vertretern des demokratischen Systems durch unparteiische und strenge Amtsausübung Ansehen zu verschaffen.

Ein fataler Irrtum

Nach langem Zögern erklärte sich Anfang Oktober Ministerpräsident Mazowiecki bereit, als Präsidentschaftskandidat des ROAD gegen den Danziger „Zentrums"-Kandidaten Wałęsa anzutreten. Bis Anfang November galten Wałęsa und Mazowiecki als einzige aussichtsreiche Präsidentschaftsanwärter, bis unter den vier weiteren Kandidaten der bis dahin gänzlich unbekannte Auslandspole und Unternehmer Stanisław Tymiński laut demoskopischen Umfragen in der Gunst der Wähler rasch aufholte. In den letzten zehn Tagen vor dem Wahltermin galt es als nicht ausgeschlossen, daß Tymiński den Ministerpräsidenten auf Platz drei verweisen könnte.
So geschah es denn auch: Der erste Wahlgang am 25. November bescherte dem ersten Regierungschef aus den Reihen der „Solidarność" eine verheerende Niederlage als Bewerber um das Präsidentenamt. Er erhielt bei einer Wahlbeteiligung von 60,6 % nur 18,08 % der abgegebenen Stimmen, Wałęsa 39,96 % und Tymiński 23,1 %.

Der überraschend hohe Stimmenanteil für Tymiński, der vor allem in ländlichen und kleinstädtischen Gebieten, in wirtschaftlichen Krisenregionen und bei jungen Menschen mit seinen Versprechungen Anklang fand, wurde als eine Niederlage nicht nur für das neue Establishment in Warschau, sondern auch für das Danziger „Zentrum" und Wałęsa persönlich interpretiert. Der Regierung Mazowiecki und ihren Anhängern wurde angekreidet, sie hätten mit einer gewissen intellektuellen Überheblichkeit in Verkennung der Bewußtseins- und Stimmungslage eines großen Teils der Bevölkerung versäumt, den entbehrungsreichen Weg des wirtschaftlichen Umbaus zur Marktwirtschaft überzeugend zu vermitteln. Die ursprüngliche Zustimmung zur Wirtschafts- und Finanzpolitik sei fatalerweise als ein intellektuelles Verstehen der Philosophie des Balcerowicz-Programms mißdeutet worden. In fataler Verkennung des Funktionsmechanismus einer Demokratie sei vergessen worden, daß es nicht allein darum geht, ein richtiges Programm zu haben, sondern daß darüber hinaus eine Mehrheit für das Programm gewonnen werden muß. Mazowiecki und die Medien, die seine Politik unterstützten, hätten sich ein falsches Bild vom eigenen Volk gemacht.

Dieser fatale Irrtum und die allenthalben für die neuen Demokratien Europas charakteristischen *existentiellen Unsicherheiten der Übergangsphase* gaben populistischen Argumenten und autoritären Losungen Nahrung. Dem kam der Volkstribun Wałęsa mit seiner bildreichen Sprache und den demagogischen Fähigkeiten entgegen. Tymiński entsprach mit seiner leisen Demagogie und seinen Luftschlössern der Sehnsucht vieler nach einer raschen und schmerzlosen Wendung der wirtschaftlichen Gegebenheiten am meisten. Millionen von Polen waren auch den Machtkampf zwischen dem Wałęsa- und dem Mazowiecki-Lager leid. Nach ihrer Meinung machte dabei eine *neue Elite* wieder etwas unter sich aus, eine Elite, die für sich in den letzten anderthalb Jahren bereits gut genug gesorgt hatte, während das Volk wieder einmal leer ausgehe. Diese gefährliche Entfremdung, die an das „Wir" und „Sie" aus kommunistischen Zeiten erinnert, wird angesichts des Wählerpotentials des Kandidaten Tymiński die polnische Politik noch beschäftigen.
Als Konsequenz aus dem schlechten Abschneiden bei den Präsidentschaftswahlen erklärte Ministerpräsident Mazowiecki am 26. November seinen Rücktritt. Auf Bitten von Präsident Jaruzelski führte er mit seiner Regierung die Amtsgeschäfte bis zur Wahl eines Nachfolgers weiter. Er kündigte die Gründung einer eigenen Partei unter dem Namen „Demokratische Union" an. Im zweiten Wahlgang am 9. Dezember siegte Lech Wałęsa erwartungsgemäß mit großem Abstand vor seinem Konkurrenten Tymiński. Bei einer Wahlbeteiligung von 53,4 % erhielt er 74,25 % der Stimmen, sein Rivale immerhin noch 25,75 %.

Wałęsa war der Favorit der Kirche

Zwischen dem ersten und dem zweiten Wahlgang zu den Präsidentschaftswahlen griff die katholische Kirche das erste Mal mit einer Stellungnahme ein und machte angesichts eines nicht völlig ausgeschlossenen Wahlsiegs des Exoten Tymiński eine Wahlaussage zugunsten Wałęsas. Während der mehrmonatigen Auseinandersetzungen zwischen den beiden „Solidarność"-Lagern hatte die Kirche qua Institution *strikte Nichteinmischung* praktiziert. Der Klerus hatte jedoch mehrheitlich eindeutig zugunsten des Danziger Volkstribuns Stellung bezogen und innerhalb und außerhalb der Kirchen für ihn geworben: Er ist der „echte", gut katholische Pole, Mazowiecki ist zwar auch gläubiger Katholik, seit Jahrzehnten in der katholischen Laienbewegung engagiert; aber umgab er sich nicht mit Liberalen, Nichtgläubigen und Politikern, die eine „linke" Biographie hatten? Zudem wurde der latente *Antisemitismus* in Polen, über dessen Ausmaß nur schwer verläßliche Aussagen zu machen sind, gegen Mazowiecki und sein Wahlbündnis instrumentalisiert. Der Davidstern oder das Wort „Zyd" (Jude) fand sich auf vielen Mazowiecki-Plakaten wieder. Erst jetzt, da auch die internationalen Wahlkampfbeobachter häufiger über antisemitische Zungenschläge in der Polemik gegen Mazowiecki und ROAD berichten mußten, fühlte sich die katholische Kirche genötigt, eine Erklärung gegen den Antisemitismus anzukündigen, der in Polen auch stark religiös fundiert ist (vgl. ds. Heft, S. 97).

Zwar hatte sich die Regierung Mazowiecki dem Druck der katholischen Kirche gebeugt und den *Religionsunterricht* auf eine Demokraten wenig überzeugende Art und Weise am Parlament vorbei und ohne Konsultation mit

den nichtkatholischen Christen per Dekret wieder in den Schulen eingeführt (vgl. HK, November 1990, 515ff.). Aber Wałęsa gilt vielen Amtsträgern als der kirchlichere Katholik, die Muttergottes von Tschenstochau immer am Revers. Jetzt läßt er als eine seiner ersten Amtshandlungen eine Kapelle im Präsidentenpalais Belweder einbauen. Engagierte Anhänger einer offenen, toleranten Gesellschaft und des Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche innerhalb und außerhalb der katholischen Laienbewegung fürchten heute einen *neuen Klerikalismus* in Polen und eine Quasi-Omnipräsenz der katholischen Kirche, die – sich auf ihre kulturelle, historische und politische Rolle berufend – den Staat gleichsam zum Erfüllungsgehilfen bei der Durchsetzung ihrer Ziele zu machen sucht.

Konsequenzen einer unlogischen Reihenfolge

Bei seiner Vereidigung zum ersten freigewählten Präsidenten der Republik Polen am 22. Dezember 1990 rief Lech Wałęsa, der zuvor von seinem Amt als Vorsitzender der Gewerkschaft „Solidarsność" zurückgetreten war, die III. Republik aus. Im Warschauer Königsschloß nahm er aus den Händen des bisherigen Präsidenten der Londoner Exilregierung, *Ryszard Kaczorowski,* die Insignien des Präsidenten der II. Republik (1918–39) entgegen. Wałęsa übernahm vor dem Königsschloß den Oberbefehl über die Polnischen Streitkräfte. Wenige Tage zuvor hatte der scheidende Präsident Jaruzelski sich von der Armee in einer militärischen Zeremonie verabschiedet.
Mit der *Regierungsbildung* geriet der neue Präsident bereits in den ersten Amtstagen in Schwierigkeiten, da der von ihm beauftragte „Solidarność"-Anwalt *Jan Olszewski* ein anderes Konzept für die Regierungsbildung verfolgte, als es dem Präsidenten genehm war. Olszewski gab den Auftrag zurück, da Wałęsa den bisherigen Finanzminister und Vizepremier Balcerowicz in seinen Ämtern belassen wollte. Wałęsa hatte zwar im Wahlkampf gegen Mazowiecki die Wirtschafts- und Finanzpolitik scharf angegriffen. Bei der Regierungsbildung stellte sich jedoch rasch heraus, daß es ihm generell weniger um radikale Änderungen in einzelnen Politikfeldern ging als um die vielberufene „Beschleunigung" auf dem von Premier Mazowiecki seit Herbst 1989 vorgezeichneten Weg. Was allerdings bereits zwischen Wahl und Vereidigung Wałęsas sichtbar wurde, war ein neuer politischer Stil, vielmehr noch die praktische *Verlagerung des Machtzentrums* vom Regierungssitz ins Belweder, den Sitz des Präsidenten. Der Geist der noch zu verabschiedenden Verfassung sollte durch die Wahl zwischen Wałęsa und Mazowiecki vorbestimmt werden; das war von beiden „Lagern" vor den Präsidentenwahlen oft genug vorhergesagt worden. Mit der Wahl Wałęsas scheint der *Weg in die Präsidialdemokratie* vorherbestimmt – vorausgesetzt, das Parlament spielt mit.

Der gesamte Demokratisierungsprozeß in Polen war seit 1989 mit einigen Schönheitsfehlern versehen. Ein solcher war die Nichteinhaltung einer an sich logischen Reihenfolge gewesen. Die Sejmwahlen von Juni 1989 waren noch nicht völlig frei gewesen; eine neue Verfassung ist noch nicht verabschiedet, die Entscheidung zwischen dem Modell einer parlamentarischen Republik mit starkem Regierungschef und dem einer Präsidialrepublik noch nicht gefällt. Es hätte nahegelegen, nach dem Machtwechsel im Herbst 1989 zügig *Neuwahlen* anzustreben, ein frei gewähltes Parlament eine freiheitliche Verfassung verabschieden zu lassen, die die Kompetenzen der Exekutivorgane, vor allem das Verhältnis zwischen Präsident, Regierung und der Legislative festlegt. Statt dessen meldete Lech Wałęsa seit Winter 1990 seinen Anspruch auf das Präsidentenamt an; die Amtszeit Jaruzelskis wurde verkürzt; die polnische Innenpolitik war voll beschäftigt mit dem Machtkampf zwischen Wałęsas Danziger „Zentrum" und Mazowieckies ROAD; die Verfassungsdiskussion kam nicht aus den befaßten Parlamentskommissionen heraus, die auf die sich abzeichnenden politischen Machtverhältnissen schielen mußten; der Präsident wurde direkt vom Volk gewählt, erhielt damit eine höhere demokratische Legitimation als der Sejm, der nach einem politischen Proporz gewählt worden war, ausgeklügelt am „Runden Tisch" mit den Vertretern des „ancien régime". Der neue Premier würde von einem halb-demokratischen Parlament gewählt werden, das sich im Laufe dieses Jahres nach der Verabschiedung einer neuen Wahlordnung selbst auflösen wird, um den Weg zu einem freigewählten Sejm zu ebnen.

Da die Amtszeit der neuen Regierung danach nur kurz sein wird, erwies sich die Bestellung eines neuen Premiers nach dem Verzicht Olszewskis als unerwartet schwierig. Der geschäftsführende Premier Mazowiecki – von Wałęsa darum gebeten – weigerte sich, die Geschäfte bis zu den Wahlen fortzuführen.
Das erste Resultat des sowohl Kontinuität als auch Wandel ankündigenden Machtwechsels im Präsidentenamt war die erfolgreiche Beauftragung des jungen Danziger Unternehmers und „Solidarność"-Parlamentariers *Jan Krzysztof Bielecki* mit der Regierungsbildung und die vom Präsidenten entschiedene Zusammensetzung des Kabinetts, vor allem in den Schlüsselressorts Finanzen, Äußeres und Verteidigung. Die Verlagerung der Gewichte vom Premier zum Präsidenten war unübersehbar.

Der zweite aus der ehemaligen „Solidarność"-Bewegung kommende Regierungschef Polens, der zugleich Gründungsmitglied der 1990 gegründeten liberalen Partei unter dem Namen „Liberal-Demokratischer Kongreß" (Kongres Liberalno-Demokratyczny/KL-D) ist, wurde am 4. Januar 1991 mit großer Mehrheit (276:58:52) zum Ministerpräsidenten gewählt. Am 5. Januar stellte er seine Regierung vor. Die Ressorts Finanzen (Balcerowicz), Äußeres (Skubiszewski), Verteidigung (Kołodziejczyk) u. a. blieben bei den bisherigen Amtsinhabern. In seiner Antrittsrede kündigte Bielecki eine Beschleunigung des wirtschaftlichen Umbaus, eine Stärkung des Kapitalmarktes

und eine aktive Landwirtschaftspolitik an und in der Außenpolitik eine gute Nachbarschaft mit allen Nachbarn Polens, insbesondere eine konsequente Ausfüllung der Idee einer „deutsch-polnischen Interessengemeinschaft".

Was kommt nach den Sejmwahlen?

Es ist noch völlig offen, ob die Regierung Bielecki ein eigenes Profil entwickeln wird oder ob die Abhängigkeit von Direktiven aus dem Belweder-Palast die neuen Machtverhältnisse in Polen prägen wird. Die Schwäche der Regierung Bielecki ist, daß sie sich als Regierung von Fachleuten nicht auf eine feste parlamentarische Mehrheit stützen kann, sondern diese jeweils suchen muß. Aber auch der Präsident kann nicht über eine ihm blind loyale Anhängerschaft im Sejm verfügen. In dem alten Wahlbündnis bröckelt schon der Zusammenhalt, nachdem die Kabinettsliste und das Regierungsprogramm bekannt wurden.
Enttäuschung macht sich sowohl in Wałęsas Wahlverein „Zentrum" als auch in den vielen Bürgerkomitees breit, die den neuen Präsidenten im Wahlkampf gegen Mazowiecki unterstützt hatten. Während Wałęsa mit seinen ersten Entscheidungen deutlich machte, daß alte Loyalitäten nicht viel gelten und es keine automatischen Antwartschaften auf Posten und Einflüsse gibt, warnten die Bürgerkomitees unmißverständlich davor, die Erwartungen der Wähler zu enttäuschen, die auf einen radikalen Wechsel nach der Wahl Wałęsas gesetzt hatten und nun feststellen mußten, daß der „böse Bube" der Regierung Mazowiecki, Finanzminister Balcerowicz, im Kabinett Bielecki möglicherweise noch einflußreicher sein wird, als er es in der alten Regierung gewesen war. Und ob dem Präsidenten in der noch zu verabschiedenden neuen Verfassung soviel Macht eingeräumt wird, wie Wałęsa es sich wünscht, hängt sicher nicht zuletzt von den Erfahrungen ab, die die jetzige Regierung und das jetzige Parlament mit ihm machen. Auf jeden Fall wird es davon abhängen, ob bei den Sejmwahlen in diesem Frühjahr eine Partei oder Parteikoalition eine ausreichende Mehrheit zusammenbekommt, die für Polen ein Präsidialregime wünscht.

Dieter Bingen

„Wir brauchen einen langen Atem"

Ein Gespräch mit Heinz Joachim Held zur ökumenischen Situation

Am 7. Februar beginnt in der australischen Hauptstadt Canberra die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Aus diesem Anlaß sprachen wir mit Heinz-Joachim Held, seit 1975 Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD und seit 1983 Vorsitzender des ÖRK-Zentralausschusses, über Probleme und Perspektiven der gegenwärtigen Lage der Ökumene: Was bedeuten die Veränderungen in Europa für die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen? Wie kann zukünftig die Rolle der katholischen Kirche innerhalb der ökumenischen Bewegung aussehen? Wo liegen die Aufgaben und Möglichkeiten des Ökumenischen Rates der Kirchen? Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Held, für viele Mitgliedskirchen des ÖRK, die jetzt ihre Delegierten zur Vollversammlung nach Canberra schicken, hat sich in den letzten beiden Jahren das politisch-gesellschaftliche Umfeld für ihr Wirken radikal verändert. Müßten nicht jetzt von der wiedergewonnenen Kirchenfreiheit positive Impulse gerade auch für die ökumenische Bewegung ausgehen, die neuen Schwung durchaus nötig hätte?

Held: Es stimmt, daß sich vor allem in der Nordhälfte der Welt in den letzten Jahren viel verändert hat. Wir können dafür nur dankbar sein. Die Ost-West-Konfrontation, die inzwischen weithin abgebaut wurde, wirkte sich ja auch in der ökumenischen Bewegung, nicht zuletzt im Ökumenischen Rat, als Hemmschuh aus; das war bei den politischen Diskussionen auf der letzten Vollversammlung in Vancouver 1983 noch sehr deutlich zu spüren. Jetzt können wir mit neuer Kraft und Freiheit mit den Mitgliedskirchen aus den osteuropäischen Ländern über die gemeinsame christliche Berufung zur Einheit und zur Gerechtigkeit nachdenken. Aber man muß doch gleichzeitig sehen, daß sich die Spannungen im Nord-Süd-Verhältnis, welche auch besonders die Ökumene bewegen, nicht vermindert haben. Nehmen Sie nur die Schuldenkrise, die nach wie vor ein bedrängendes und bedrückendes Problem für viele Völker und damit auch für viele Kirchen darstellt. In vielen Ländern gerade Lateinamerikas, die formal ein demokratisches System haben, läßt die wirtschaftliche Situation keine Entwicklung zu einer wirklichen Demokratie oder zu einem auch nur bescheidenen Wohlstand für alle zu.

HK: Versteht sich der ÖRK dann also auch weiterhin als Anwalt der armen Länder bzw. Kirchen im Nord-Süd-Konflikt, und erhält das Bemühen um sozialethische und politische Probleme einen gewissen Vorrang?

Held: Die gegenseitige Hilfe der christlichen Kirchen angesichts der bedrängenden politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten bleibt auf unserer Tagesordnung. Diese Solidarität gegen Armut und Unterdrückung in vielen Ländern ist Ausdruck ökumenischer Gemeinschaft und konkreter Ausweis des Zusammengehörigkeitsgefühls der Kirchen. Hier muß sich Ökumene auch weiterhin bewähren, und ich sehe durchaus Chancen, daß wir

auf diesem Feld über das bisher Erreichte hinaus weiterkommen.

HK: Aber Verlauf und Ergebnisse der Weltversammlung vom Frühjahr 1990 in Seoul zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stimmen in dieser Hinsicht nicht sehr hoffnungsvoll. In Seoul ist es den Vertretern der christlichen Kirchen aus allen Erdteilen doch nur in sehr begrenztem Umfang gelungen, die großen Überlebensfragen der Menschheit gemeinsam zu analysieren und Lösungen aus der Sicht des Glaubens zu finden. Ist es dort nicht vielfach bei bloßen Deklamationen bzw. bei der Artikulation von Betroffenheit angesichts von Notsituationen geblieben?

Held: Diese Einschätzung teile ich nicht. Die Weltversammlung von Seoul war der bislang noch nie in dieser Form unternommene Versuch eines Gesprächs zwischen den Kirchen aus allen Weltgegenden über die großen sozialethischen Herausforderungen der Gegenwart. So etwas hatte es bisher jedenfalls im Rahmen des Ökumenischen Rates noch nicht gegeben. Es war für mich überhaupt nicht erstaunlich, daß in Seoul die Probleme, die jeweils aus unmittelbarer Betroffenheit heraus vorgebracht wurden, so direkt und unharmonisiert aufeinanderprallten. Die Prioritäten für die Kirchen aus den verschiedenen Regionen und Kontinenten sind nun einmal sehr unterschiedlich, und das hat sich bei der Weltversammlung massiv ausgewirkt. Aber ich finde es doch sehr erfreulich, daß man sich in Seoul auf die zehn „Affirmationen" einigte, in denen ich so etwas wie den Ansatz eines ökumenischen Katechismus von christlichen Überzeugungen, Einstellungen und Verhaltensweisen in den uns bedrängenden sozialethischen Fragen sehe. Ich kann nur hoffen und wünschen, daß die bevorstehende Vollversammlung des ÖRK in Canberra diese Texte an die Mitgliedskirchen weitergibt und daß in den Mitgliedskirchen des ÖRK und hoffentlich auch darüber hinaus ein Arbeits- und Rezeptionsprozeß in diesen Fragen in Gang kommt.

„Man muß den Erfolg und die Grenzen von Rezeptionsprozessen sehen"

HK: Aber kamen in Seoul nicht gerade die Themen zu kurz, die sich jetzt im Zug der Demokratisierung in den früher kommunistischen Ländern für das sozialethische Nachdenken in den Vordergrund schieben, also die Frage nach Grund- und Menschenrechten, der Bedeutung von Freiheit und Pluralismus, von Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit?

Held: Das Thema Menschenrechte war durchaus präsent, während man sich etwa mit Gewaltenteilung und Pluralismus nicht beschäftigt hat. Aber die Ergebnisse von Seoul sind ja kein vollständiger Katalog dessen, was der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen heute in ihrem Dienst und ihrem Zeugnis in der Gesellschaft auf den Nägeln brennt. Die Weltversammlung hatte klare thematische Vorgaben durch die Leitbegriffe Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Die Frage nach der Freiheit, sowohl im Blick auf die individuelle Freiheit wie auf die Freiheitsrechte von Gruppen und Minoritäten, hat tatsächlich nicht die Rolle gespielt, die von der Situation her angemessen und notwendig gewesen wäre. Hier haben wir im ökumenischen Lern- und Rezeptionsprozeß noch einiges vor uns.

HK: Wie realistisch sind die Hoffnungen, daß solche ökumenische Konferenzen wie Seoul oder auch Studienprojekte des ÖRK von den Kirchen auch rezipiert werden? Selbst der bisher bei weitem erfolgreichste ökumenische Rezeptionsprozeß, die Beschäftigung der Kirchen mit den Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, ist doch an deutliche Grenzen gestoßen. Die Kirchen, auch über die Mitgliedskirchen des ÖRK hinaus, haben sich zwar intensiv mit den Texten beschäftigt und offizielle Stellungnahmen verfaßt, aber die Auswirkungen blieben doch eher begrenzt, bzw. man war kaum bereit, sich als Kirche durch diese ökumenischen Anstöße wirklich herausfordern zu lassen ...

Held: Natürlich hat der Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen noch nicht den ersehnten Durchbruch in den zwischen den Kirchen und Konfessionsfamilien strittigen ekklesiologischen Fragen gebracht. Aber das mindert seine Bedeutung überhaupt nicht. Man kann auch nicht einfach sagen, die Kirchen hätten sich durch Lima nicht wirklich herausfordern lassen. Nehmen Sie das Beispiel unserer evangelischen Kirchen, wo zum Teil unter dem Einfluß von Lima gottesdienstliche Elemente, theologische Gedanken oder symbolische Handlungen Eingang gefunden haben, die bisher nicht üblich waren. Aber gleichzeitig wundere ich mich überhaupt nicht darüber, daß die Kirchen angesichts der Lima-Erklärungen auch ein Stück weit verunsichert wurden, daß sich ihnen neu die Frage nach ihrem Selbstverständnis und nach ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen stellte. Hier kommen so grundlegende Fragen ins Spiel, daß nochmals neu angesetzt werden muß. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat ja auch beschlossen, sich des Themas Kirche anzunehmen und die ekklesiologischen Grundsatzfragen zu bedenken. Man muß also den Erfolg und die Grenzen von Rezeptionsprozessen sehen.

HK: Werden die Grenzen der Gemeinsamkeit nicht sehr viel schneller erreicht, wenn es nicht um klar umrissene dogmatische Sachverhalte geht, sondern um die Suche nach gemeinsamen Antworten auf soziale und politische Herausforderungen?

Held: Zweifellos sehen die Hindernisse auf beiden Feldern verschieden aus. Aber man wird kaum sagen können, das eine sei grundsätzlich leichter und das andere schwieriger. Die Überzeugung, daß die Bewahrung der Schöpfung eine Aufgabe ist, die mit unserem Glauben zu tun hat und sich nicht nur vom Stand der wissenschaftlich-technischen Entwicklung her aufdrängt, ist doch nicht so

schwierig als gemeinsames Gut aller Kirchen und aller Christen zu formulieren. Die entscheidende und unter Umständen dann auch wieder trennende Frage ist doch erst, wie man diese Grundüberzeugung in konkrete Verhaltensweisen umsetzt, so daß Wissenschaft, Technik und Lebensführung wirklich der Bewahrung der Schöpfung dienen.

HK: Sind damit aber ökumenische Dachorganisationen wie der ÖRK nicht eigentlich überfordert?

Held: Die Umsetzung von solchen Grundüberzeugungen und Postulaten kann tatsächlich nur im jeweiligen konkreten Kontext der einzelnen Kirchen eines Landes oder einer Region erfolgen. Hier ist die Lage in Europa oder Nordamerika natürlich anders als in Lateinamerika oder in Afrika.

„Die Kirchen im östlichen Europa sind vor bisher ungewohnte Fragen gestellt"

HK: Im europäischen Kontext ist der ökumenische Austausch zwischen den Kirchen nach den Veränderungen der letzten Jahre sowohl leichter als auch dringlicher geworden. Mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel, die jedenfalls atmosphärisch ein Erfolg war, wurde an Pfingsten 1989 auch schon ein beachtlicher Markstein gesetzt. Damals stand der Systemwandel im kommunistisch beherrschten Europa noch am Anfang bzw. war für Länder wie die damalige DDR oder die Tschechoslowakei noch gar nicht abzusehen. Wie lassen sich die Impulse von Basel, um die es ja wieder ziemlich still geworden ist, unter den nochmals geänderten Verhältnissen weitertreiben?

Held: Basel wäre nicht denkbar gewesen ohne die jahrzehntelange ökumenische Zusammenarbeit in Europa, zunächst zwischen den reformatorischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen in der Konferenz Europäischer Kirchen. Diese Zusammenarbeit hat entscheidend dazu beigetragen, daß Verbindungen zwischen den Christen in beiden Teilen Europas trotz der politischen Trennung bestehenblieben. Ebenfalls seit vielen Jahren gibt es die regelmäßigen Europäischen Ökumenischen Begegnungen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen auf katholischer Seite. Die nächste Begegnung dieser Art wird im November dieses Jahres stattfinden. Was sich in Zukunft aus diesen Kontakten entwickeln wird, ist nicht abzusehen. Man hat den Eindruck, daß die Kirchen im östlichen Europa jetzt vor bisher ungewohnte Fragen gestellt werden, die sie sehr stark beschäftigen. Das gilt für die katholischen Ortskirchen ebenso wie für die reformatorischen Kirchen. Im Zug dieser Neuorientierung unter den gewandelten gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Verhältnissen tauchen auch neue Probleme auf, die die Zusammenarbeit der Kirchen und den Geist der Ökumene herausfordern.

HK: Woran denken Sie in diesem Zusammenhang?

Held: Nehmen Sie beispielsweise das Wiedererstehen der katholischen Ostkirchen, der sog. „unierten" Kirchen, das auf seiten der Orthodoxie ja zu erheblichen Irritationen geführt hat und das katholisch-orthodoxe Verhältnis derzeit stark belastet. Ich denke auch daran, daß die kleinen evangelischen Minderheitskirchen in Osteuropa hoffen und erwarten, daß die katholische Mehrheitskirche den Geist der Ökumene vor Ort wirksam werden läßt.

„Das Thema Europa geht alle Kirchen an"

HK: Der Papst hat eine Sondervollversammlung der Bischofssynode für Europa einberufen, auf der – vermutlich im Herbst dieses Jahres – Bischöfe aus allen europäischen Ländern über die Perspektiven für Zeugnis und Dienst der katholischen Kirche im neuen Europa beraten sollen. Auf evangelischer Seite gibt es jedenfalls in der Bundesrepublik inzwischen den Vorschlag, auch so etwas wie eine europäische evangelische Synode ins Auge zu fassen. Ist das die angemessene Reaktion auf den katholischen Synodenplan, bzw. wie ist dieses katholische Europaprojekt ökumenisch einzuschätzen?

Held: Ich würde mir wünschen, daß ähnlich wie seinerzeit beim Zweiten Vatikanischen Konzil Beobachter aus den anderen christlichen Kirchen zur europäischen Bischofssynode eingeladen würden. Schließlich geht uns das Thema Europa ja alle an, ist es eine Herausforderung für alle Kirchen. Wir können die damit zusammenhängenden Fragen nicht jeweils für uns alleine, sozusagen im geschlossenen Raum abhandeln, sondern sollten möglichst bald Vertreter anderer Kirchen mit einbeziehen. Deshalb verspreche ich mir auch nicht sehr viel von einer besonderen europäischen evangelischen Synode als einer ständigen Einrichtung. Für das Thema Europa und für alles, was damit zusammenhängt, ist ein größeres Forum notwendig, sei es das der Konferenz Europäischer Kirchen oder das einer Europäischen Ökumenischen Versammlung. Andererseits haben natürlich alle Kirchen bzw. Konfessionsfamilien das Recht und die Pflicht, für sich über die entsprechenden Probleme nachzudenken. Aber sie sollten es dann immer mit offenen Fenstern tun, unter Berücksichtigung der Schwesterkirchen.

HK: Im Blick auf die Ökumene im neuen Europa gibt es sowohl orthodoxe wie protestantische Ängste hinsichtlich der Rolle der katholischen Kirche. In beiden Fällen fürchtet man – wenn auch mit verschiedenem Hintergrund – eine problematische katholische Vormachtstellung. Wie begründet sind Ihrer Ansicht nach solche Ängste?

Held: Von den Zahlenverhältnissen her kann man die protestantischen Ängste durchaus verstehen und auch auf dem Hintergrund des wenig einheitlichen und dementsprechend wenig ausstrahlungskräftigen Bildes, das die reformatorische Kirchenfamilie macht. Demgegenüber

erscheint die katholische Kirche fast zwangsläufig als eine einheitliche und machtvolle Größe. Ob dem wirklich so ist, möchte ich dahingestellt lassen. Aber im Grunde genommen geht es doch gar nicht darum, wie groß oder klein eine Kirche zahlenmäßig ist, sondern vielmehr darum, was eine Kirche oder eine Gruppe von Kirchen an Überzeugungen und Positionen einzubringen versteht und ob die anderen Kirchen diesen Beitrag anzunehmen bereit sind. Die evangelischen Kirchen sind in Gesamteuropa eine Minderheit; das heißt aber nicht, daß sie nichts zum Aufbau Europas beitragen könnten. Das Europa der Zukunft wird ja insgesamt ein Europa von Minderheiten sein, wie groß auch die einzelnen Völker oder Kirchen sein mögen. Deshalb müssen wir in Europa ein Denken und eine Ordnung entwickeln, die die Stimmen, das Recht und den Platz von Minderheiten berücksichtigen. Der Fülle der verschiedenen Sprachen, Kulturen und geschichtlichen Erfahrungen, auch der Fülle der verschiedenen konfessionellen Traditionen müssen wir in der neuen Gemeinschaft Europas Rechnung tragen.

HK: Wie verhält sich diese Akzentuierung der europäischen Vielfalt gerade auch der Kirchen und Konfessionen mit ihrer jeweiligen Eigenprägung zum Streben nach Einheit der Kirche, das der ökumenischen Bewegung von Anfang an zugrunde liegt? Läßt sich beides miteinander verbinden, ohne daß der ökumenische Impuls Schaden nimmt?

Held: Einheit kann doch nicht Uniformität bedeuten, weder politisch noch kirchlich. Meint denn Einheit, daß wir uns zu einer einzigen, einheitlichen kirchlichen Organisation zusammenschließen? Wir haben uns im Ökumenischen Rat seit Jahrzehnten immer wieder mit verschiedenen Modellen und Vorstellungen von Einheit beschäftigt. Aus diesen Überlegungen kristallisiert sich neuerdings immer stärker das Konzept heraus, daß das Ziel eine Gemeinschaft von Gemeinschaften sein sollte. Es braucht natürlich Übereinstimmung in den Grundüberzeugungen, die für Kirchesein wesentlich sind. Aber die Einzelgestalten des kirchlichen Lebens oder des Gottesdienstes müssen nicht einheitlich sein. Wir stehen vor der Herausforderung, ein Einheitsverständnis zu entwickeln, das nicht Gleichmacherei bedeutet, sondern den gewachsenen kirchlichen Strukturen gerade auch in den verschiedenen Teilen Europas Rechnung trägt. Einheit hat auch wesentlich mit unserer Gemeinschaftsfähigkeit zu tun.

HK: Die Kirchen in Deutschland haben für dieses neue Europa und für die ökumenische Zusammenarbeit in diesem Europa schon wegen ihrer Lage in der Mitte des Kontinents sicher eine besondere Verantwortung. Können und sollen sie mehr sein als der Zahlmeister der Ökumene, der sie aufgrund ihrer Finanzausstattung ja bisher in erheblichem Umfang sind?

Held: Es ist kein schlechter Dienst der deutschen Kirchen an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen, daß sie ihre finanziellen Mittel zugunsten dieser Gemeinschaft einsetzen. Die deutschen Kirchen haben dazu eine einzigartige Möglichkeit, und es wäre nicht richtig, darauf zu verzichten. Aber das kann natürlich nicht ihr einziger ökumenischer Beitrag sein. Es ist beispielsweise auch gesamteuropäisch von Interesse, wie jetzt die Kirchen in den beiden Teilen Deutschlands, die bisher in verschiedenen Gesellschaftssystemen gelebt haben, zusammenfinden. Sie müssen miteinander einen neuen Anfang machen, gerade nicht unter Verleugnung der bisherigen Erfahrungen der Kirche im Westen wie im Osten.

„Ohne die katholische Kirche kann es keine ökumenische Bewegung geben"

HK: Sehen Sie unmittelbare Auswirkungen der Vereinigung der beiden deutschen Staaten auf die ökumenische Situation, vor allem die katholisch-evangelische Ökumene in Deutschland? Inzwischen redet man ja kaum noch davon, daß Deutschland durch Beitritt der DDR und damit einstiger evangelischer Stammlande protestantischer werde ...

Held: Die Zahlen haben sich nach dem Beitritt der bisherigen DDR etwas zugunsten der Protestanten verschoben. Aber die Statistik ist nicht so wichtig. Mir scheint, die evangelische wie die katholische Kirche sind sich bei uns darüber im klaren, daß sie beide vor der gleichen Aufgabe stehen. Sie müssen die christliche Botschaft im vereinigten Deutschland mit neuer Überzeugungskraft verkündigen und sie vielen Menschen nahezubringen versuchen, die der Kirche fremd geworden sind oder gar nichts mehr von ihr halten oder wissen. Das ist keine rein konfessionelle Aufgabe mehr, sondern eine Herausforderung, an der alle Kirchen gemeinsam arbeiten müssen. Im Blick auf diese missionarische Aufgabe wird die evangelisch-katholische Zusammenarbeit in der jetzt größeren Bundesrepublik noch wichtiger und noch dringlicher als bisher.

HK: Auf nationaler und regionaler Ebene ist die katholische Kirche ökumenisch auch institutionell durchweg eingebunden, durch Kirchenräte, Arbeitsgemeinschaften der christlichen Kirchen usw. Demgegenüber ist es immer noch nicht gelungen, einen Modus zu finden, wie die katholische Weltkirche in die weltweite ökumenische Bewegung strukturell integriert werden kann. Sie ist nach wie vor nicht Mitglied des ÖRK und wird es vermutlich in absehbarer Zeit auch nicht werden, arbeitet mit dem Ökumenischen Rat aber in verschiedenen Teilbereichen und in einer Gemeinsamen Arbeitsgruppe zusammen. Kann man hier einen Schritt weiterkommen?

Held: Wir sollten versuchen, die bestehenden Arbeitsverbindungen zwischen der katholischen Kirche und dem ÖRK zu stärken und zu vertiefen. Das gilt für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, aber auch für die Gemeinsame Arbeitsgruppe. Ob es später einmal zu einer anderen Form verbindlicher Zusammenarbeit kommt, wage ich nicht vorauszusagen. Zweierlei scheint mir klar: Ohne die katholische Kirche kann es im Grunde keine ökumenische Bewegung geben, die diesen Namen

verdient. Die katholische Kirche ist ein so gewichtiger Partner auf dem ökumenischen Feld, daß wir auch auf Weltebene intensiver mit ihr zusammenarbeiten müssen. Auf der anderen Seite ist die katholische Kirche nicht nur von der Zahl ihrer Gläubigen, sondern auch von ihrem ekklesiologischen Anspruch her ein schwieriger Partner für die Weltökumene; sie empfindet diese Schwierigkeiten ja durchaus selbst und bringt sie dem Ökumenischen Rat gegenüber zum Ausdruck. Aber wir müssen nach Wegen suchen, um das theologische wie das sozialethische Gespräch mit der katholischen Kirche zu intensivieren.

„Wir sind einander nähergekommen, aber wir sind uns noch nicht wirklich einig"

HK: Das lange Tauziehen um die Beteiligung der katholischen Kirche an der Weltversammlung über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stimmt aber in dieser Hinsicht nicht gerade verheißungsvoll. War Seoul nicht eher ein Lehrstück für noch nicht bewältigte alte und neue Schwierigkeiten und Spannungen zwischen dem ÖRK und Rom als für neue Chancen der Zusammenarbeit?

Held: Die katholische Minimalbeteiligung an Seoul war in der Tat eine herbe Enttäuschung für den ÖRK bzw. für alle im Ökumenischen Rat, die sich für eine möglichst enge Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche gerade bei diesem wichtigen Projekt eingesetzt haben. Es fällt nicht leicht, diese Enttäuschung zu verarbeiten, nachdem der ÖRK die katholische Kirche ja offiziell zur Mitträgerschaft eingeladen hatte. Wir sollten aber im ÖRK nicht auf der eigenen Frustration sitzenbleiben, sondern uns ernsthaft und intensiv fragen, welche Wege wir beschreiten und was wir selber tun können, um in Zukunft neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu eröffnen.

HK: Sie setzen also darauf, daß sich im Zug der intensiveren Zusammenarbeit auf den verschiedenen Gebieten, der möglichst umfassenden Konsultation und der gegenseitigen Rücksichtnahme dann schließlich auch neue verbindlichere Strukturen der ökumenischen Partnerschaft zwischen der katholischen Kirche und dem ÖRK herausbilden werden ...

Held: Wir müssen vor allem die wirklich grundlegenden theologischen Fragen, die zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen strittig sind, in intensiven Gesprächen weiter zu klären versuchen, und wir brauchen ebenso das Gespräch über die sozialethischen Fragestellungen. Die katholische Kirche hat auf beiden Feldern gewichtige Äußerungen vorgelegt, denken Sie nur etwa an die sehr umfangreiche und gründliche Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. Es gibt auf der anderen Seite die Tradition der katholischen Soziallehre, die demnächst durch eine neue Sozialenzyklika des gegenwärtigen Papstes fortgeschrieben werden soll. Es ist wichtig, daß die verschiedenen Kirchen ihre jeweiligen Einsichten und Ressourcen zusammenbringen und miteinander konfrontieren.

HK: Während die katholische Kirche ungeachtet ihrer Nichtmitgliedschaft im ÖRK auf vielfältige Weise in der ökumenischen Bewegung engagiert ist, gibt es in der Weltchristenheit sehr viele Kirchen bzw. kirchliche Gemeinschaften und Gruppierungen, die nicht nur dem Ökumenischen Rat nicht angehören, sondern mit ihm wie mit den Grundgedanken der ökumenischen Bewegung überhaupt nichts zu tun haben wollen. Gerade die nichtökumenisch ausgerichteten Gemeinschaften und Gruppierungen haben aber ein besonders starkes Wachstum zu verzeichnen, seien es unabhängige Kirchen in Afrika oder fundamentalistische Sekten in Lateinamerika. Was bedeutet das für die Zukunft der ökumenischen Bewegung?

Held: Wir müssen im Ökumenischen Rat diese von Ihnen beschriebene Entwicklung als eine eminente Herausforderung an uns selber verstehen. Wir müssen auch versuchen, soweit es uns möglich ist, Gemeinschaft mit solchen Kirchen, etwa den sogenannten unabhängigen Kirchen, herzustellen oder zumindest Arbeitsverbindungen mit ihnen zu pflegen. Teilweise hat dieses Bemühen ja auch schon Erfolg gehabt; es gibt Kirchen, etwa unabhängige Kirchen in Afrika oder auch lateinamerikanische Pfingstkirchen, die inzwischen dem ÖRK als Mitglieder angehören. Aber es wäre natürlich verhängnisvoll für den Ökumenischen Rat, wenn sich das dynamische Geschehen der missionarischen Ausbreitung des Evangeliums weithin an seinen Mitgliedskirchen vorbei abspielen würde.

„Zwischen den Kirchen ist vieles gemeinsam gewachsen"

HK: Wäre das nicht ein besonders drängendes Feld für die Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und der katholischen Kirche, die ja vor allem in Lateinamerika große Probleme mit dem schnellen Wachstum und den Missionierungsmethoden solcher Sekten hat?

Held: Ich meine schon. Es hat dazu auch schon gemeinsame Beratungen gegeben. In Lateinamerika sind ja die „klassischen" evangelischen Kirchen genauso von der Herausforderung durch die fundamentalistischen Gemeinschaften betroffen wie die katholische Kirche. Wichtig scheint mir vor allem, daß man sich auf beiden Seiten, in der katholischen Kirche wie in den evangelischen Kirchen, den Anfragen stellt, die sich aus dem Erfolg der unabhängigen Kirchen und Sekten ergeben. Das bedeutet aber wiederum nicht, daß wir mit allem einverstanden sein müßten, was sich dort tut.

HK: Der Ökumenische Rat bietet derzeit kein besonders überzeugendes und anziehendes Bild, so sehr in einzelnen Bereichen gute Arbeit geleistet wird. Liegt das nur daran, daß die verschiedenen Abteilungen zu sehr nebeneinander

arbeiten oder auch daran, daß man sich nicht so recht darüber im klaren ist, in welche Richtung und mit welchen Schwerpunkten sich der Rat überhaupt weiterentwickeln soll? Ist es mit organisatorischen Veränderungen getan, wie sie seit Jahren überlegt werden?

Held: Zweifellos hat der ÖRK mit organisatorischen Problemen zu kämpfen. Bisher sind im Ökumenischen Rat die verschiedenen Programmschwerpunkte im Laufe der Jahre mehr oder weniger additiv zusammengewachsen, wobei die dadurch entstandene Struktur nicht mehr in allen Fällen den heutigen Anforderungen der ökumenischen Situation entspricht. Man muß sich beispielsweise fragen, ob die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ohne Berücksichtigung der Bereiche Gottesdienst und Spiritualität betrieben werden kann, die im ÖRK bislang in einer anderen Einheit angesiedelt sind. Ein anderes Beispiel: Der ÖRK hat eine Abteilung für Kirche und Gesellschaft und eine andere Abteilung, in der es um die Entwicklungsarbeit geht. Beides gehörte aber eigentlich zusammen. Im übrigen zwingt nun auch die schwierige Finanzsituation des Ökumenischen Rates zur Konzentration auf die wesentlichen Arbeitsschwerpunkte.

HK: Braucht es nicht über mögliche Strukturreformen im Genfer Stab auch eine inhaltliche Neubestimmung des Auftrags des ÖRK innerhalb der ökumenischen Bewegung? Hat der ÖRK derzeit überhaupt ein einigermaßen klar umrissenes Selbstverständnis?

Held: Nach seiner Verfassung ist der ÖRK eine Gemeinschaft von Kirchen. Aber wir müssen uns heute wieder fragen, welcher Art diese Gemeinschaft eigentlich ist. In den vierzig Jahren der Zusammenarbeit im ÖRK ist zwischen den Kirchen sehr vieles gemeinsam gewachsen. Wir kommen bei Vollversammlungen und Konferenzen nicht nur zusammen, um zu diskutieren. Wir feiern zusammen Gottesdienst, beten zusammen, wir formulieren gemeinsame theologische Überzeugungen und verabschieden Erklärungen zu politischen Fragen. Es existiert ein ausgedehntes Netz zwischenkirchlicher Hilfe. Die Kirchen leben nicht mehr einfach getrennt voneinander oder gar gegeneinander. Wir sind einander nähergekommen, aber wir sind uns noch nicht wirklich einig. Auf diesem Hintergrund ist neu zu fragen, welche Qualität, welche Verbindlichkeit die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat hat. Die Antwort fällt hier sicher nicht leicht. Aber wir stehen jetzt vor der Aufgabe, in den nächsten Jahren in diesem Erfahrungs- und Denkprozeß weiterzukommen.

HK: Wo sehen Sie die durchlaufende Perspektive, die in allen Einzelaktivitäten des Ökumenischen Rates hervortreten müßte, um ihm mehr Profil zu geben?

Held: Mit unseren Aktivitäten im ÖRK können wir uns durchaus sehen lassen. Wenn man den Rechenschaftsbericht über die Zeit zwischen den Vollversammlungen von Vancoucer 1983 und Canberra 1991 liest, ist man erstaunt darüber, wieviel sich im Ökumenischen Rat in diesen Jahren getan hat. Aber wir müßten einen Weg finden, damit die Leidenschaft für die Einheit der Kirche wieder stärker mit dem ÖRK verbunden wird. Dabei meine ich nicht nur die Einheit der Kirche im Sinn dogmatischer Übereinstimmung, so unverzichtbar und grundlegend diese ist. Darüber hinaus müßten wir auch mit Leidenschaft in den Konflikten füreinander eintreten, in die wir in der Welt verwickelt sind. Das können Menschenrechts- oder Entwicklungsfragen sein oder auch Probleme, die sich aus dem religiösen Pluralismus in der Welt ergeben. Vor allem aber müssen wir uns gemeinsam darum bemühen, das Evangelium von Jesus Christus mit größerer Überzeugungskraft zu vertreten. Ich kann nur hoffen, daß auf der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates sich das Bewußtsein von einer Gemeinschaft von Kirchen, die in gegenseitiger Verpflichtung um des Bekenntnisses zum Evangelium willen füreinander einstehen, stärker Geltung verschafft.

„Ich glaube nicht, daß sich in nächster Zeit ökumenisch nichts bewegen wird"

HK: Aber es bleibt doch die entscheidende Schwierigkeit für den weiteren ökumenischen Weg, nicht nur im Rahmen des ÖRK, daß die Vorstellungen über die angestrebte Einheit und ihre Bedingungen bei den einzelnen Kirchen bzw. Konfessionsfamilien so weit auseinanderliegen, daß eine Überwindung dieser Barrieren kaum vorstellbar erscheint. Die orthodoxen Kirchen oder die katholische Kirche sehen Einheit anders als reformatorische Kirchen. Stößt damit Ökumene ungeachtet oder gerade wegen der bisher erreichten Annäherung an eine fast unüberwindliche Grenze?

Held: Wir sind in unseren ökumenischen Beziehungen tatsächlich an Grenzen gekommen. Diese Grenzen lassen sich weder einfach durch Beschlüsse noch durch Aktionen beseitigen. Aber ich glaube nicht, daß sich ökumenisch in nächster Zeit nichts bewegen wird. Es gibt doch das Wirken des Heiligen Geistes, und wir können durch die Kraft des Heiligen Geistes, den wir mit dem Thema der Vollversammlung von Canberra anrufen, weitergeführt werden. Es hat sich doch in den vergangenen Jahrzehnten zwischen den reformatorischen Kirchen sehr viel getan, und auch das Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche hat sich verändert. Ich zweifle ebenfalls nicht daran, daß in Zukunft auch in den orthodoxen Kirchen einiges in Bewegung geraten wird. Warten wir erst einmal ab, was die große Synode aller orthodoxen Kirchen bringen wird, die sich seit geraumer Zeit in der Vorbereitung befindet. Keine Kirche kann sich den neuen Herausforderungen in unserer Welt entziehen. Allerdings rechne ich nicht mit kurzfristigen ökumenischen Durchbrüchen. Wir brauchen vielmehr einen langen Atem. Es gibt zwar eine durchaus verständliche Ungeduld, aber es gibt auch die Notwendigkeit, auf geduldige Art ungeduldig zu sein.

Offensive für die Armen

Das ZdK fordert eine Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik

Bei seiner Herbstvollversammlung 1990 (vgl. HK, Januar 1991, 12ff.) verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein Grundsatzpapier zur Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik, das wir im Wortlaut dokumentieren. Als vorrangige politische Gestaltungsaufgabe plädiert das ZdK für eine armuts- und beteiligungsorientierte Entwicklungszusammenarbeit. Die Bundesregierung solle jene Länder in ihrer Entwicklungshilfe bevorzugen, die sich zu einer rechtsstaatlichen Ordnung, einem sozial und ökologisch verpflichteten Wirtschaftssystem und zu einer partizipatorischen Politik bekennen.

Präambel

Die Aufgabe der Entwicklung ist neu gestellt, obwohl Entwicklungspolitik längst national und international zu den Aufgabenfeldern der Politik gehört. Große Anstrengungen sind in den vergangenen Jahrzehnten unternommen worden, um die Armut in der sogenannten Dritten Welt zu bekämpfen. Aufs Ganze gesehen konnte die Kluft zwischen Arm und Reich nicht verringert werden; die Armut in der Dritten Welt hat sogar absolut zugenommen. Zugleich haben sich Voraussetzungen und Faktoren, die für die internationale Entwicklungsstrategie bestimmend waren, tiefgreifend verändert. Angesichts dieser neuen Herausforderungen hält das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik für notwendig.

In den Industrieländern wächst die Erkenntnis, daß technischer und wirtschaftlicher Fortschritt auf den bisherigen Grundlagen an seine Grenzen stößt. Wirtschaft und Technik werden in Zukunft nur dann grundlegende Lebensmöglichkeiten für alle Menschen sichern können, wenn die natürlichen Ressourcen verantwortungsvoll genutzt und möglichst wiederhergestellt werden. Es ist das Verdienst des konziliaren Prozesses für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", auf diese Zusammenhänge in der Öffentlichkeit nachhaltig aufmerksam gemacht zu haben.

Die Neubesinnung auf die Aufgaben der Entwicklungspolitik kann durch die Ost-West-Entspannung, durch die sich verstärkende gesamteuropäische Zusammenarbeit und durch die Vereinigung Deutschlands weitere, entscheidende Anstöße erhalten. Der Ost-West-Konflikt hat in der Vergangenheit nicht nur politische Priorität beansprucht, sondern allzuoft auch die Entwicklungszusammenarbeit überlagert und Konflikte innerhalb der Dritten Welt verschärft. Sein Abbau bietet nun neue Chancen: – den Ländern des Nordens, indem sie freiwerdende Mittel für verstärkte und verbesserte Hilfe aufwenden; – den Ländern des Südens, indem sie ihr Verhältnis untereinander und zu den Ländern des Nordens neu gestalten, die Lasten militärischer Rüstung verringern und die Vorteile freier Entfaltung des einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen nutzen; – der Entwicklungszusammenarbeit insgesamt, indem sie unmittelbarer den Interessen der Armen dienen kann.

Die Umwälzungen in Europa bringen aber auch neue Probleme. Die Mitbürgerinnen und Mitbürger in der ehemaligen DDR erheben mit Recht Anspruch auf unsere besondere Solidarität. Auch die Länder Mittel- und Osteuropas bedürfen zur Umgestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft wirksamer Unterstützung. Daher sind kurz-, mittel- und längerfristig neue Prioritäten festzulegen, vielfältige Interessen abzuwägen.
Aufgrund dieser Umwälzungen haben die Länder Europas und damit wir Deutsche jetzt eine neue Möglichkeit, mehr als bisher für die Überwindung der Armut und für die Bewahrung der Schöpfung zu tun. Die Antwort auf die wachsende weltweite Interdependenz ist weltweite Solidarität. Sie entspricht nicht nur dem Gebot der Nächstenliebe, sie liegt auch in unserem wohlverstandenen Eigeninteresse.
Weltweite Allianzen der Solidarität zu schließen, ist darum die eigentliche Herausforderung der vierten Entwicklungsdekade. Dazu haben sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Gemeinsame Aktionsausschuß katholischer Christen in der DDR sowie Vertreter des Laienapostolats aus den Jurisdiktionsbezirken der Berliner Bischofskonferenz am 23. Mai 1990 in der „Berliner Erklärung deutscher Katholiken" bekannt. Wir wollen diese Forderungen konkretisieren und zu ihrer Umsetzung beitragen. Weltweit wächst trotz mancher Rückschläge die Erkenntnis von der Würde und Einmaligkeit eines jeden Menschen. Je mehr die Menschenwürde und die Menschenrechte geachtet werden, je mehr die Menschen frei leben, sich entfalten und mitgestalten können, um so mehr sind sie in der Lage, für sich selbst, für ihre Familien und für ihre kleinen und großen Lebensgemeinschaften zu sorgen.

Eine Neuorientierung der deutschen Entwicklungspolitik muß vorrangig an dem Ziel der Armutsbekämpfung und der umfassenden Beteiligung der Armen ausgerichtet sein. Eine wirksame Armutsbekämpfung wird aber nur dann gelingen, wenn sich auch die Rahmenbedingungen zugunsten der Armen verändern. Die Armen müssen selbst Träger der Entwicklung werden. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken begrüßt daher den Beschluß des Deutschen Bundestages vom 10. Mai 1990 zur „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe". Diese Initiative ist nicht nur ein Zeichen gemeinsamer Verantwortung und übereinstimmender entwicklungspolitischer Zielsetzungen der großen Mehrheit des Deutschen Bundestages. Sie ist auch ein ermutigendes Zeichen, daß der politische Wille vorhanden ist, dieses Ziel zu erreichen.

Mit seinen Forderungen wendet sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken an die Bundesregierung und an die Abgeordneten in den deutschen Parlamenten und im Europäischen Parlament. Wir verstehen unsere Forderungen zugleich als Verpflichtung für die katholischen Verbände und Gremien der Laienarbeit sowie an die kirchlichen Gremien und Institutionen der Entwicklungsarbeit. Wir verstehen sie zugleich als Appell an jeden einzelnen, im Sinne dieser Erklärung zu handeln.

I. Merkmale und Ausmaß der neuen Situation

1. Es ist in den vergangenen drei Jahrzehnten nicht gelungen, die absolute Armut in der Welt zu verringern. Im „Weltentwicklungsbericht 1990" weist die Weltbank aus, daß mehr als 1,1 Mrd. Menschen – ein Fünftel der Weltbevölkerung – heute weniger als einen Dollar täglich zum Leben haben. Die Zahl der ärmsten Länder (nach den Kriterien der Weltbank: äußerst geringes Pro-Kopf-Einkommen; Industrieanteil am Bruttosozialprodukt weniger als 10%; Alphabetisierungsrate unter 20%) stieg im letzten Jahrzehnt von 31 auf 42. Afrika ist besonders von der Zunahme der Armut betroffen. Auch in manchen Ländern Lateinamerikas ist der Lebensstandard auf das Niveau der 60er Jahre zurückgefallen.
Während das letzte Jahrzehnt für die Armen dieser Länder als verloren gilt, kann die Weltbank gleichzeitig feststellen: „Angesichts der enormen Zahl der Armen in den Entwicklungsländern darf der erreichte Fortschritt nicht übersehen werden." Die Weltbank stellt einen „bemerkenswerten Rückgang" des Prozentsatzes der Armut fest in Südostasien, so in Indonesien, Indien und Pakistan, dann auch in Lateinamerika, genannt werden Brasilien, Costa-Rica und Kolumbien. Eine erschreckende Lage ergibt sich dagegen in der Region der südlichen Sahara Afrikas.
Diese unterschiedliche, ja widersprüchliche Entwicklung hat verschiedene Ursachen: Ein wesentlicher Faktor ist die ungebrochene Bevölkerungszunahme. Obwohl die zum Teil hohen Geburtenraten auf der Welt überall sinken, nimmt die Bevölkerungszahl zunächst noch zu. Das erklärt sich nach dem Weltbevölkerungsbericht 1990 vor allem aus dem Rückgang der enorm hohen Kindersterblichkeit und dem Anstieg der Lebenserwartung. Mit dieser Zunahme hat in manchen Entwicklungsländern die Nahrungsmittelproduktion und -versorgung nicht Schritt halten können. Die Zunahme der Weltbevölkerung verschärft vielerorts die ohnehin dramatischen Umweltprobleme.

Interne Faktoren der Armut sind außerdem Naturkatastrophen, Verteilungsprobleme und Ressourcenmangel, die Aufrüstung und die Bürgerkriege. Nicht unerheblich wirkt sich ferner der Verlust oder die Mißachtung kultureller Werte und religiöser Traditionen aus, deren Stelle nicht durch andere Maßstäbe ausgefüllt wird. In der Folge haben Korruption und Rücksichtslosigkeit zugenommen. Oft sind nur Bruchteile der Entwicklungshilfe den tatsächlich Bedürftigen zugute gekommen. Falsche politische Vorgaben verhinderten nicht selten einen wirksamen Mitteleinsatz. So blieb der erhoffte „Sickereffekt" aus den Investitionen aus. Die Kluft zwischen Arm und Reich hat sich nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern auch unter den Entwicklungsländern und innerhalb dieser Länder weiter geöffnet. Dieser soziale Sprengstoff bedroht zunehmend den Frieden in der Welt.
Auch von außen kommende Ursachen wirken mit: Die Industrieländer des Westens und Ostens ließen sich zu sehr von eigennützigen Interessen leiten. Die Verschlechterung der Austauschverhältnisse zwischen Export- und Importpreisen (terms of trade) in Verbindung mit finanzpolitischen und handelsprotektionistischen Maßnahmen des Nordens haben zu Handelsverlusten der meisten Entwicklungsländer geführt. Ihre ohnehin prekäre Lage wird durch die Schuldenkrise und neuerdings durch die Auswirkungen der Konfrontation im Nahen Osten dramatisch verschärft. Die Lasten der Verschuldung werden auf die Schultern der Armen abgewälzt.

2. Die in Mittel- und Osteuropa stattfindenden Umbrüche haben unterschiedliche Auswirkungen auf die Länder der Dritten Welt:
Die politische Entspannung setzt jetzt Kräfte frei, die der Ost-West-Gegensatz bisher gebunden hat. In manchen Entwicklungsländern macht sich bereits eine Besinnung auf notwendige Reformen bemerkbar, weil bisherige Hilfen ausbleiben. Erste Anstöße wirken darauf hin, demokratische Strukturen durchzusetzen, private Initiativen zu fördern und bürokratisch aufgeblähte Verwaltungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das alles kann den Armen helfen.
Auf wirtschaftlichem Gebiet ist im Zusammenhang mit der Neuordnung der Verhältnisse in Mittel- und Osteuropa mittelfristig auch mit einer steigenden Nachfrage nach Rohstoffen, Industriewaren und Konsumgütern aus den Entwicklungsländern zu rechnen. Zunächst besteht allerdings eher die Gefahr eines zurückgehenden Einsatzes des Nordens für den Süden, weil Investitionen der Industrieländer im bisherigen Ostblock rentabler erscheinen. Darum müssen die Entwicklungsleistungen gesteigert werden, um die Dritte Welt in dieser Situation der Schuldenbelastung und der Ölpreissteigerungen nicht allein zu lassen.

3. Die Industrieländer sind in den vergangenen Jahren immer stärker mit der Erkenntnis konfrontiert worden, daß sie als Produzenten und Konsumenten im Verhältnis zur Mehrheit der anderen Völker die „Natur" sehr häufig in unverantwortlicher Weise „verbrauchen" und die Umwelt mit irreparablen Schäden – auch für die kommenden Generationen – belasten. Es muß verhindert werden, daß die Entwicklungsländer aus Not, aber auch aus unkritischer Orientierung an Verhaltensweisen in den Industrieländern, diese rücksichtslose Ausbeutung natürlicher Ressourcen weitertreiben. Die ökologischen Folgen, die dann zu erwarten wären, machen den umfassenden und

globalen Charakter der gegenwärtigen Herausforderung deutlich.

4. Nicht mehr zu übersehen ist, daß Frauen die Hauptlast der Entwicklung tragen. Verarmung und Verelendung trifft Frauen, die für das (Über-)Leben ihrer Familien sorgen müssen, mehr als Männer. In den bisherigen Entwicklungsprojekten wurde zu wenig die Rolle von Frauen in den jeweiligen Gesellschaften, auch in wirtschaftlicher Hinsicht (z. B. in Landwirtschaft, Handel und Handwerk), berücksichtigt. Dieser folgenreiche „blinde Fleck" der Entwicklungshilfe trug auch zum Scheitern mancher Projekte bei. Entwicklungsprogramme sind aber nicht geschlechtsneutral. Viele Projekte, die beanspruchen, allen Armen helfen zu wollen, bevorzugen tatsächlich die Männer. In allen Programmen sollten in Zukunft die Rolle von Frauen und Auswirkungen auf sie von Anfang an berücksichtigt werden.

5. Uns wird immer mehr bewußt, daß aus der Vielzahl der unterschiedlichen Welten die Eine Welt geworden ist. Diese neue Wirklichkeit läßt uns einsehen, daß die Überwindung der Armut, die Erhaltung des Friedens und die Bewahrung der Schöpfung in unserem ureigenen Interesse liegen. Dies erfordert z. B., den Menschen in den Entwicklungsländern Perspektiven einer Existenzsicherung zu eröffnen, die sie nicht zur Flucht, zum Drogenanbau oder zu heutigen Formen der Umweltzerstörung zwingen.

II. Folgen für das Verständnis von Entwicklung

1. Die Vielfalt der Kulturen in anderen Kontinenten, die Unterschiede im sozialen und wirtschaftlichen Entwicklungsstand sowie in den politischen Leit- und Wertvorstellungen verlangen von uns ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen und an Anpassungsbereitschaft; eine Forderung, die allzuoft vernachlässigt worden ist.
Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich signalisiert auch das Versagen einer technisch-ökonomisch verengten, einseitig auf die Steigerung wirtschaftlicher Ergebnisse angelegten Entwicklungskonzeption. Entwicklungspolitik muß erkennen, wie sehr Entwicklung auch von den jeweiligen geistig-kulturellen und religiösen Traditionen und Werten der Menschen geprägt ist. Eine auf Kooperation und Dialog angelegte Entwicklungszusammenarbeit muß den Partner in seiner Eigenart ernst nehmen. Nur aus der verantwortlichen Mitwirkung der Betroffenen selbst kann Entwicklung fruchtbar werden.

2. Der Zusammenbruch der sozialistischen Gesellschaftssysteme hat erneut bestätigt, daß wirtschaftliche Dynamik die Freiheit der einzelnen und der Gesellschaft voraussetzt. Das Potential an produktiven Kräften und Begabungsreserven eines jeden Volkes muß sich frei entfalten können. Die Wirtschaft kann nur den Bedürfnissen der Menschen voll entsprechen, wenn alle – auch die Armen – ihre Interessen artikulieren, sich organisieren und Einfluß nehmen können. Darum vertritt die Kirche ihren ganzheitlichen Begriff von Entwicklung: Je mehr die religiös-kulturelle, die sozio-ökonomische und die politische Dimension menschlichen Lebens zusammengesehen werden, um so eher wird der Entwicklungsprozeß den Menschen gerecht.

3. Eine sozial orientierte marktwirtschaftliche Verfassung der nationalen Wirtschaften und der Weltwirtschaft kann dazu beitragen, daß die Wirtschaftsergebnisse allen zugute kommen und auch dem Gemeinwohl dienen. Voraussetzung ist die Entwicklung wirtschaftlicher Strukturen, die es ermöglichen, daß der Wettbewerb fairen Regeln unterliegt und die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit gefördert wird. Da, wo allerdings Latifundien in einer Hand sind, Privilegien die Freiheit anderer erdrükken, Monopole und Kartelle wirtschaftliche Macht auf sich konzentrieren, kann der Marktmechanismus – auf nationaler wie internationaler Ebene – nicht zu wirtschaftlich vernünftigen noch sozial befriedigenden Ergebnissen führen.
Die Sozialgeschichte der vergangenen hundert Jahre in Deutschland hat gezeigt, wie wichtig es ist, daß der Staat mit seiner Rechtsordnung die Freiheit zum Wettbewerb in sozial verträglicher Form sichert, statt ihn durch systemwidrige Eingriffe in das Marktgeschehen, durch Währungsmanipulation und Interventionen zu verfälschen. Das hat Eigeninitiativen und planvolles Wirtschaften gelähmt und Ausbeutung durch Privilegierte möglich gemacht. Darum gehört es zu den wichtigsten Anforderungen an die Wirtschaftspolitik – auch in den Entwicklungsländern –, daß sie die Freiheit, die Initiative und die Selbsthilfe der Bürgerinnen und Bürger fördert und sichert. Wirtschaftliches Handeln wäre ohne Beachtung sozialer und ökologischer Bedingungen nicht zu verantworten und letztlich auch nicht wirtschaftlich. Auch international muß verhindert werden, daß auf den Weltmärkten einflußreiche Zusammenschlüsse und der Handelsprotektionismus der Staaten die Bemühungen der Entwicklungsländer um einen größeren Anteil am Welthandel erschweren oder unmöglich machen.

4. Entwicklungspolitik wird künftig nicht nur das Zuteilen von Geld und Know-how und die Abwicklung von Projekten in anderen Kontinenten bedeuten, sondern auch sehen müssen, welche ökologischen Auswirkungen unsere Technik und Wirtschaft für die Eine Welt haben werden. Aus ethischen Gründen, aber auch aus Eigeninteresse müssen wir noch mehr auf die ökologischen Grenzen des technischen Fortschritts, der Verbrauchsgewohnheiten und der Naturbeherrschung bei uns achten und daraus Konsequenzen ziehen.

III. Armuts- und beteiligungsorientierte Entwicklungszusammenarbeit als vorrangige politische Gestaltungsaufgabe

Die Bewältigung der Armut in der Dritten Welt stellt die zentrale Herausforderung für jede Entwicklungspolitik

dar. Sie muß in der Weise verwirklicht werden, daß allen Menschen – besonders den Armen – die Möglichkeit eröffnet wird, sich an dem politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gestaltungsprozeß der Gesellschaft zu beteiligen. Dieses Ziel verlangt strukturelle Veränderungen, die erfahrungsgemäß gegen massiven Widerstand durchgesetzt werden müssen.

So ist es einigen Entwicklungsländern – laut Weltentwicklungsbericht der Weltbank – gelungen, durch gezielte Grundausbildung und Alphabetisierungsmaßnahmen, durch Verbesserungen im Gesundheitswesen sowie durch Unterstützung der wirtschaftlichen Kräfte und des politischen Engagements der Armen den Prozeß der Verarmung zu stoppen. Diese Erfolge, die von den kirchlichen Werken bestätigt werden, sind ein Beweis dafür, was die Strategie der Armutsbekämpfung durch Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten vermag.

1. Die bisherigen entwicklungspolitischen Anstrengungen wie Schuldenerlasse, Strukturanpassungsprogramme, Maßnahmen der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds, aber auch internationale Abkommen zur Regelung des Welthandels und nicht zuletzt auch Pakte zur Sicherung der Menschenrechte wirken sich immer direkt oder indirekt auch auf die Armen aus. Zudem kann die Entwicklungspolitik die Machtverhältnisse zugunsten der Armen verändern, wenn es ihr gelingt, auf wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Zusammenhänge und auf Strukturen einzuwirken, die vor Ort, auf regionaler Ebene, im nationalen Bereich oder auf internationaler Ebene bestehen. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es der internationalen Partnerschaft und neuer Allianzen der Solidarität.

2. Die wirtschaftlich führenden Nationen und deren Zusammenschlüsse stehen vor der Frage, ob sie sich ihrer globalen Verantwortung des sozialen Ausgleichs und der ökologischen Umorientierung stellen oder ob sie sich als „Wohlstandsfestungen" abschotten und absichern wollen. Auf dem Weg zum Gemeinsamen Markt muß Europa und müssen die Regierungen der europäischen Staaten wissen, daß die wirtschaftliche Abschließung gegen die Konkurrenz aus Niedriglohnländern je länger, je mehr mit enormem Immigrationsdruck erkauft werden müßte. Den gewaltigen Wanderungsbewegungen aus den armen Ländern des Südens und des Ostens, die für die nächsten Jahrzehnte vorausgesagt werden, können die reichen Staaten der Welt nur begegnen, wenn sie rechtzeitig bereit sind zu teilen und die Lebensbedingungen in den Ländern des Südens und Ostens so verbessern zu helfen, daß die Menschen dort menschenwürdig leben und also bleiben können.

3. Bei der Änderung der erwähnten internationalen Rahmenbedingungen kommt es vor allem darauf an sicherzustellen, daß diese im Sinne der Armen sozialverträglich sind. Regierung und gesellschaftliche Gruppen sind aufgefordert, in diesem Sinne die Bemühungen um den Abbau des Protektionismus (besonders der Agrarsubventionen in der EG) und der Handelshemmnisse, die Anstrengung zur Überwindung der Schuldenkrise und die von den Industrieländern einzufordernden Maßnahmen zur Beendigung der Umweltzerstörung und der übermäßigen Ausbeutung natürlicher Ressourcen zu unterstützen. Auch wenn die Mitverantwortung und Mitwirkung der Entwicklungsländer unverzichtbar ist, bleibt es eine drängende Pflicht der Industrieländer, jetzt einen neuen Anfang zu setzen. Dabei sollte Deutschland in der EG Initiativen ergreifen. Das gleiche gilt für die Unterstützung von Maßnahmen, bei denen die Bundesregierung aufgrund ihres Einflusses und zusammen mit anderen Staaten dazu beitragen kann, Konfliktsituationen und Aggressionspolitik zu überwinden und korrupte „Eliten" und diktatorische Regime in der Dritten Welt zurückzudrängen. Dazu gehört auch eine wirksame Eindämmung des Waffenexportes.

4. Der Entwicklungszusammenarbeit der Bundesrepublik Deutschland mit den Regierungen der Dritten Welt bietet sich die Möglichkeit, durch Änderung der nationalen Rahmenbedingungen eine Politik für die Armen zu verwirklichen. Die Bundesregierung sollte jene Länder in ihrer Entwicklungshilfe bevorzugen, die sich zu einer rechtsstaatlichen Ordnung, zu einem sozial und ökologisch verpflichteten Wirtschaftssystem und zu einer partizipatorischen Politik bekennen. Dies sind Voraussetzungen für die Armutsbekämpfung durch Hilfe zur Selbsthilfe. Sie ermöglichen die individuelle und gesellschaftliche Befreiung von Armut und Unterdrückung und somit eine eigenständige Entwicklung. In diesem Zusammenhang erscheint die geltende Länderquotenregelung als wenig sinnvoll, nach der die deutsche Entwicklungshilfe zu unterschiedslos vergeben wird.
Ein wirksames Instrument der staatlichen Entwicklungszusammenarbeit ist der regelmäßige Dialog zwischen den Regierungen. Er muß partnerschaftlich und gleichberechtigt gestaltet werden, sollte Mißstände offen ansprechen und muß sich ferner niederschlagen bei der Planung, der Durchführung und Unterhaltung entwicklungspolitischer Projekte. Bisher sind die Armen von der bilateralen und multilateralen Zusammenarbeit kaum erreicht worden. Es ist daher zu begrüßen, wenn im Beschluß des Deutschen Bundestages zur „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt als Hilfe zur Selbsthilfe" ein jährlich von der Bundesregierung zu erstattender „Selbsthilfebericht" über die staatliche und nichtstaatliche Entwicklungszusammenarbeit gefordert wird; so ist die Chance größer, daß die geforderte Akzentverschiebung die konkrete Projektarbeit auch tatsächlich verändert.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hält eine aufmerksame, ständige Begleitung und Unterstützung einer solchen Politik durch die gesellschaftlichen Kräfte für geboten und erfolgversprechend. Auf diese Weise können die Politiker ermutigt und veranlaßt werden, die Hilfe für die Dritte Welt nicht den drängenden Aufgaben im eigenen Land und in Mittel- und Osteuropa nachzuordnen. Es muß möglich sein, den geringen Anteil der

staatlichen finanziellen Hilfe (4,5 % der Gesamtausgaben) und der technischen Hilfe (17 %), die derzeit als Förderung der Eigeninitiative der Armen ausgewiesen werden, spürbar zu erhöhen. Die angesprochene Begleitung und Unterstützung einer armutsorientierten Entwicklungspolitik bedarf auch intensiverer Anstrengungen entwicklungsbezogener Bildungsarbeit hierzulande.

5. Gleichermaßen wichtig ist die Entwicklungszusammenarbeit gesellschaftlicher (nichtstaatlicher) Organisationen. Über vorhandene kirchliche Werke, Verbände, Diözesen, Orden, Pfarrgemeinden und kirchliche Gruppen und über andere gesellschaftliche Organisationen lassen sich aufgrund ihrer Erfahrungen noch gezielter Konzepte und Programme entwickeln und die vorhandenen überprüfen. Sie können so die Projekte und Partnerschaften unmittelbar auf die eigenständige Entwicklung der Armen und den Aufbau autonomer und demokratisch legitimierter Verbände benachteiligter Gruppen in den Ländern des Südens hinlenken.
Nichtstaatliche Organisationen sind besonders geeignet, vor Ort tätig zu werden. Sie kennen die Bedürfnisse der Armen. Es hat sich auch herausgestellt, welche entscheidende Rolle die Frauen im Entwicklungsprozeß spielen. Erfahrungsgemäß tragen diese die Hauptlast der Erziehung und Versorgung in der Familie, aber auch der Hilfe in Notfällen. Sie sind am offensten für Veränderungen und in stärkerem Maße als vielfach die Männer bereit, Möglichkeiten zu erkennen und zu nutzen, die Lebensbedingungen der Armen zu verbessern.
Weiter hat sich gezeigt, welche Bedeutung Selbsthilfeorganisationen der Armen und Kreditprogramme haben. In diesen Fällen kommt es darauf an, immer wieder die Barrieren zu erkennen, die den vorhandenen Selbsthilfewillen lähmen und die Instrumente zu entwickeln, die den Armen mehr Handlungsspielraum verschaffen.
Die Probleme weltweiter Entwicklung tatkräftig anzugehen, wird innergesellschaftliche Spannungen bei uns zur Folge haben. Die Angst vor Konflikten darf uns nicht von der Lösung zentraler Zukunftsaufgaben abhalten. Gerade die Folgen wirtschafts-, umwelt- und entwicklungspolitischer Maßnahmen werden sich um so leichter tragen lassen, wenn sie im Sinne eines gesamtgesellschaftlichen Lastenausgleichs nicht einseitig den Schwächeren auferlegt werden.

So verstanden, erhält Entwicklungspolitik eine innenpolitische Dimension. Sie kann nicht mehr Aufgabe nur eines Ressorts der Bundesregierung bleiben. Wenn die Stabilität Europas, die eigene Zukunftssicherung, die Abwehr der Umweltzerstörung, die Beseitigung der Drogengefahr und die Lösung der Asylprobleme so eng mit der Bewältigung des Armutsproblems in den Entwicklungsländern zusammenhängen, müssen sich alle Politikbereiche diesen Aufgaben stellen. Solidarische Verpflichtung und Eigeninteresse verschränken sich.
Die Erfahrung in unserer eigenen Sozialgeschichte, aber auch die Erfahrungen in Entwicklungsländern beweisen, daß zurückgehende Armut und steigender Wohlstand wesentliche Bedingungen der Gerechtigkeit und des sozialen Friedens sind. Das sind nicht unwichtige Voraussetzungen für eine Verringerung des Bevölkerungsproblems und der Umweltbelastung.

IV. Konkrete Erwartungen und Forderungen

1. An Parlamente und Regierungen:
Aufgrund dieser Überlegungen richtet das Zentralkomitee der deutschen Katholiken an die Abgeordneten in den deutschen Parlamenten, im Europäischen Parlament und an die Bundesregierung die Erwartung, daß sie die Förderung der Selbsthilfe und die umfassende Beteiligung der Armen am Entwicklungsprozeß zu einem zentralen Gestaltungsprinzip der Entwicklungszusammenarbeit machen und sich dafür einsetzen, den Anteil dementsprechender Projekte an den Ausgaben substantiell zu steigern. Auch erwarten wir, daß der Entwicklungs-Etat endlich das 0,7-Prozent-Ziel am Bruttosozialprodukt (1989: 0,41 %) erreicht.

Die staatliche und die europäische Entwicklungszusammenarbeit haben besondere Möglichkeiten, die gerechtere Gestaltung der internationalen Rahmenbedingungen als konkrete Aufgabe zu verfolgen. Die bilaterale Entwicklungszusammenarbeit mit den Regierungen muß darauf ausgerichtet werden, Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die die Beteiligung der Armen auf welche Weise auch immer blockieren. Wir fordern, daß die Bundesregierung Instrumente entwickelt, um die Möglichkeiten in diesen Handlungsfeldern wirksamer zu nutzen. Das gilt ebenso für die Unterstützung der Tätigkeit von Nichtregierungsorganisationen.

Schließlich erwarten wir, daß Parlament und Regierung solche Faktoren der deutschen Politik überprüfen, die sich nachteilig auf die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Dritten Welt auswirken. Das gilt insbesondere für die Wirtschafts- und Strukturpolitik, für die Regelungen des Europäischen Binnenmarktes und für die Umweltpolitik. Wie bei der Umweltverträglichkeit fordern wir bei den einzelnen Projekten der Entwicklungszusammenarbeit eine Prüfung ihrer Sozialverträglichkeit.

2. An die katholischen Verbände und an die Gremien der Laienarbeit:
Die katholischen Verbände, die Gremien der Laienarbeit und auch die kirchlichen Werke können noch mehr tun, um „den berechtigten Interessen der Menschen der Entwicklungsländer bei uns Geltung zu verschaffen". Diese Forderung hat bereits der Beschluß der Gemeinsamen Synode 1975 über „Entwicklung und Frieden" erhoben. Jetzt müssen die heutigen Probleme der globalen Armut und der ökologischen Sackgassen und ihre Verknüpfung mit der Zukunft unseres Landes und Europas verständlich gemacht werden. Insbesondere sollten Fragen einer gerechten Weltwirtschaftsordnung stärker in der Arbeit der Gemeinden Berücksichtigung finden. Bei der Darstellung

dieser Probleme sollten bedeutende kirchliche Stellungnahmen im Kontext „Entwicklung" stärker als bisher in die inhaltliche Auseinandersetzung einbezogen werden.
Verbände, Diözesen, Orden, Pfarrgemeinden, Schulen und Bildungseinrichtungen tragen heute durch ihr Engagement für die Dritte Welt auf vielfältige Weise zum interkulturellen Austausch bei. Wir fordern sie auf, diesen Austausch zu intensivieren und sich dafür einzusetzen, daß in unseren Medien und in der Bildungsarbeit ein umfassendes Bild der Lebenswirklichkeit und der Fähigkeiten der Menschen in der Dritten Welt vermittelt wird.
Noch stärker sollten sie ihre Möglichkeiten nutzen, die Eigenständigkeit ihrer Partnerorganisationen zu fördern und sich für die Verwirklichung der Menschenrechte einzusetzen. Gerade Verbände haben aufgrund ihrer eigenen Erfahrung und Kompetenz die Aufgabe, den Aufbau von Selbsthilfegruppen und demokratisch legitimierten Interessenverbänden der Armen in Entwicklungsländern zu fördern und auch politisch zu unterstützen.

3. An die Verantwortlichen in der kirchlichen Entwicklungsarbeit und an alle Bürger:
Die kirchlichen Hilfswerke haben bisher schon mit Spenden und mit staatlicher Hilfe zur Bekämpfung der Armut, der Krankheit und der Not, aber auch zur eigenständigen Entwicklung der Dritten Welt beigetragen. Wir rufen alle auf, in dieser Hilfe nicht nachzulassen und gerade jetzt zu zeigen, daß die immer wieder geäußerten Sorgen um nachlassende Hilfsbereitschaft für die Menschen in den Entwicklungsländern unbegründet sind.
Aufgrund ihrer bisherigen Erfahrungen sollten die kirchlichen Hilfswerke ihrerseits Programme und Projekte überprüfen, wie diese noch gezielter im Sinne dieses Anliegens der Beteiligung der Armen und der Förderung ihrer Eigenständigkeit ausgerichtet werden können. Wir erwarten schließlich, daß der Anteil der kirchlichen Haushaltsmittel für Entwicklungshilfe und entwicklungsbezogene und weltkirchliche Bildungsarbeit gesteigert wird.
Diese Erwartungen an die Bundesregierung, an die Gremien der kirchlichen Entwicklungsarbeit, an gesellschaftliche Gruppen und nichtstaatliche Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit drücken unsere Hoffnung aus, daß wir damit in unserer Gesellschaft eine Allianz der Solidarität zugunsten der Armen in der Dritten Welt bewirken können. Eine auf Dialog und gegenseitige Ergänzung sich stützende Entwicklungszusammenarbeit wird die Möglichkeiten voller ausschöpfen können, die Rahmenbedingungen für die Armutsbekämpfung durch Hilfe zur Selbsthilfe in der Dritten Welt zu verbessern und die aktive Beteiligung der Armen am gesellschaftlichen Prozeß sicherzustellen.

So gibt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken seiner Hoffnung Ausdruck, daß die Entwicklungszusammenarbeit im Bewußtsein der Öffentlichkeit einen höheren Stellenwert und mehr Glaubwürdigkeit erhalten wird. Wir vertrauen darauf: Wo wirtschaftliche Eigenständigkeit und Teilhabe an der Gestaltung der Gesellschaft für die Armen Wirklichkeit wird, dort wird auch ein konkreter Schritt zu mehr sozialer Gerechtigkeit, zu einem verantwortungsbewußten Umgang mit der Schöpfung und zu einem friedvolleren Zusammenleben getan.

Evangelium und Dialog

Ein Vortrag von Bischof Karl Lehmann zum Konzilsjubiläum

Am 8. Dezember 1965 ging das Zweite Vatikanum zu Ende. Aus Anlaß des fünfundzwanzigjährigen Jubiläums des Konzilsabschlusses (vgl. ds. Heft S. 59) hielt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, einen Vortrag in Graz, in dem er eine differenzierte Analyse des Ereignisses Konzil, seines Umfelds und seiner Wirkungen unternimmt. Lehmann plädiert dafür, Dienst und Dialog als vom Konzil grundgelegte Vollzugsweisen von Kirche weiterzuführen und sich durch Enttäuschungen und Schwierigkeiten bei der Konzilsrezeption nicht von der Treue zu Geist und Buchstaben des Zweiten Vatikanums abbringen zu lassen. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Wer vom „Konzil" spricht, darf nicht nur auf die vier höchst eindrucksvollen Jahre 1962 bis 1965 schauen. Freilich war dies der Höhepunkt: das Zusammentreffen von 2400 Konzilsvätern aus aller Welt, die stürmischen Ereignisse vom Oktober und November 1962, die 220 Konzilsreden, die 500 Abstimmungen und die 16 verabschiedeten Dokumente. Die Beobachter und Delegierten der nichtkatholischen Kirchen spielten – auch ohne Stimmrecht – eine große und einflußreiche Rolle als Katalysatoren in einem umfassenden Gespräch. Es genügt auch nicht, an die unerwartete Konzilsansage durch den unvergeßlichen Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 in der Basilika St. Paul vor den Mauern zu denken. Von den 70 Entwürfen der Vorbereitungskommission für Konzilsdokumente blieb nur eine Handvoll übrig, und dabei blieb kaum ein Stein auf dem anderen. Das umfangreichste Dokument, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", war überhaupt nicht vorher geplant. Papst Johannes XXIII. hatte ausdrücklich einen solchen Text gewünscht.

Heute erkennen wir deutlicher, daß der Gedanke an ein solches Konzil sich schon länger immer wieder rührte – so z. B. von Pius XII. auch während des Krieges erwogen

wurde –, aber die Zeitläufte waren der Durchführung nicht günstig gesonnen. Das Konzil hat so Geschichte gemacht, daß wir die Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte gerne in „vorkonziliar" und „nachkonziliar" einzuteilen gewohnt sind. Gewiß kann man damit in einem ersten Zugriff bestimmte Mentalitäten und Verhaltensweisen kennzeichnen. Aber diese Schemata sind doch recht grobschlächtig. In Wirklichkeit kann man sich dadurch auch viel verstellen. Denn gerade die große Theologie und die umfassenden Bewegungen zur Erneuerung der Liturgie und des Laienapostolates, genährt durch eine vertiefte Kenntnis der Bibel, haben schon seit den zwanziger Jahren einen Aufbruch geschaffen, ohne den das Konzil schlechthin nicht denkbar ist. Ähnliches gilt für die ökumenische Bewegung. Daß das Konzil trotz aller Auseinandersetzungen am Ende so einmütig begrüßt wurde, setzt eine lange intellektuelle und spirituelle Bereitung voraus. Darum können auch heute noch viele Impulse aus der Zeit vor Konzilsbeginn origineller und schöpferischer sein als manches, was sich nach Konzilsende bis zum heutigen Tag so progressiv ausgibt. Mit derselben Deutlichkeit freilich muß man auch sagen, daß sich längst nicht alles, was das Konzil an Wegweisendem hervorgebracht hat, aus der Theologie und Kirchenerfahrung der Vorzeit ableiten läßt. Es gibt auch viele Impulse, die selbst für Fachleute relativ überraschend kamen. Ich denke z. B. an die Aussagen zum Atheismus oder zu den Heilsmöglichkeiten für die Nichtchristen.

„Ein wirklicher Dialog ist recht anspruchsvoll"

Was ist eigentlich geschehen? Wo sind die Schlüsselereignisse zu dieser Kirchenversammlung und vor allem auch zu ihrer Wirkung? Zunächst sind es vor allem drei Bezugsfelder, die im Mittelpunkt des konziliaren Geschehens liegen: die innerkirchliche Erneuerung, die neue ökumenische Nähe und das gewandelte Weltverhältnis. Die 16 Dokumente lassen sich auf diese Bereiche verteilen: Grundvollzüge im Leben der Kirche, neue Beziehungen zu den übrigen christlichen Kirchen sowie zu den Weltreligionen, erneuerte Sendung in die Welt hinein, wobei vor allem folgende Themen im Vordergrund standen: Würde der menschlichen Berufung, Rang der menschlichen Person und ihrer personalen Rechte, Ehe und Familie, Kultur und Fortschritt, soziale und ökonomische Fragen der Völkergemeinschaft, Frieden in der Welt.

Was war aber nun maßgebend geworden, um auf diesen drei Feldern sach- und zeitgerechte Aussagen zu machen, die auch eine gewisse innere Einheit aufweisen? Es sind wohl zwei Angelpunkte, die einen beherrschenden Einfluß hatten: *Dienst und Dialog. Dienst* ist nicht bloß eine Beschreibung der letzten Zielsetzung des kirchlichen Amtes, sondern ist zuvor eine Grundkategorie im Verständnis des Handelns der Kirche in der Welt. Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern besinnt sich auf ihre ureigene Aufgabe, „Instrument" des Heils für die ganze Welt zu sein. Dieser Dienst kann nur Früchte bringen, wenn ein unheilvoller Gegensatz zwischen dem Amt und den Laien überwunden wird, selbstverständlich ohne den jeweils eigenen Auftrag preiszugeben. Das zweite Stichwort heißt *Dialog. Dialog* ist niemals als harmlose Weltverbrüderung und naives Sichanpassen an die Welt gedacht. Dialog ist auch kein unverbindliches Gerede. Im Unterschied zum Wort „Gespräch" dient der Dialog dem gemeinsamen Finden und Anerkennen der Wahrheit und – und dies ist nun das Wichtigste – benutzt zu diesem Zweck auch institutionalisierte Verfahrensweisen. Ein Dialog ist also entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsensus bezogen. Der Dialog strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Mißverständnis oder einem Streit ein Ende macht, mindestens sucht er eine Verständigung, die aufgetretene Gegensätze ausgleicht. Dabei können auch problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden.

Diese durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation wird im neueren philosophischen Denken auch „Diskurs" genannt. „Dialog" ist etwas weiter gefaßt, hat aber eine ähnliche Struktur. Er zielt auf eine Einigung in einer strittigen Sache, wobei es nicht zuletzt um die solide Haltbarkeit eines erreichten Konsensus geht, damit der Streit nicht bei nächster Gelegenheit wieder ausbricht. Andere Formen des Gesprächs haben eine lockere Fügung, sind direkt auf die Sache bezogen, wobei sich die angestrebte Einigung mehr auf verborgene Weise vollziehen kann. Der Dialog verläuft, wenn er sich selbst recht versteht, nach den Prinzipien der Wahrheit und der Freiheit. Im gemeinsamen Dialog hat jeder Teilnehmer gleiche Chancen. „Das Gespräch gelingt nur durch die Antizipation, daß beide Parteien auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit in voller Offenheit miteinander zu sprechen bereit sind. Das erfordert nicht nur, daß derjenige, der es eingeht, diese Voraussetzungen bei sich selber realisiert, sondern das hängt auch davon ab, ob der Partner auf ein unter diesen Voraussetzungen geführtes Gespräch einzugehen bereit ist. Das Eingehen des Gesprächs ist also immer ein Wagnis und erfordert von den Beteiligten Mut und Überwindung der natürlichen Selbstbezogenheit" (*O. F. Bollnow*, Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975, 66). Äußere Überlegenheit und der Zwang des Mächtigeren dürfen bei der Wahrheitsfindung des Dialogs keine Rolle spielen. Wer sich auf einen Dialog einläßt, muß ferner ein gewisses symmetrisches Verhältnis von Hören und Sprechen zu wahren wissen und auf jede Form von „Gewaltanwendung" außer der Kraft der Argumente verzichten. Damit ein solcher Dialog überhaupt gelingen kann, muß eine hohe Solidarität vorausgesetzt werden. Ein wirklicher Dialog ist also recht anspruchsvoll, wird allzu leicht verletzt und gelingt darum gar nicht so oft, wie man vielleicht denkt.

Dienst und Dialog als Vollzugsweisen des Kircheseins kreisen nicht um sich selbst. Sie verdoppeln nicht einfach

das, was die Welt schon selber weiß. Sie bringen eine eigene Botschaft. Wir nennen heute mit einem biblisch-theologischen Grundbegriff den Inhalt und auch die Form der Vermittlung dieser Botschaft „Evangelium". Das Evangelium ist „die Einladung zum Glauben an Gottes geschichtliche Nähe in Jesus Christus. Diese Einladung ergeht in der Botschaft der Bibel und hat als solche heilschaffende Kraft" (*O. H. Pesch,* Evangelium/Gesetz, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe I, hrsg. v. P. Eicher, München 1984, 321). Es ist eine Botschaft, die dem Menschen Heil und Glück, Ganzheit und Vollendung bringen kann. „Evangelium" ist natürlich nicht nur die Chiffre für ideologische Wünsche und Forderungen einzelner, ganzer Gruppen oder des Zeitgeistes. Das Evangelium von der rettenden Nähe Gottes ergeht in Jesus Christus, dem „treuen Zeugen" des Vaters. In ihm, dem Sohn, ist grundsätzlich alles gesagt, was Gott dem Menschen von sich selbst enthüllt und mitteilt. Es ist die Botschaft von einem Gott, der voll und ganz, nicht mehr überholbar und reuelos in unsere Geschichte eingetreten, selbst geschichtlich geworden ist. Das Evangelium ist die wirkmächtige und befreiende Botschaft Gottes selbst, so daß es nicht in seiner Kraft entleert wird, wenn es in unsere endliche, sterbliche Wirklichkeit kommt. Darum ist es auch ein heilschaffendes Wort, das nicht nur in diesem Leben gilt, sondern das in Jesus Christus durch den Abgrund des Todes gegangen ist und durch den Sieg über den Tod in der Auferstehung in allen Situationen des Lebens und des Sterbens einen letzten Halt bietet. Diese Botschaft behält Gottes Kraft, auch wenn sie in unsere Schwachheit kommt und die Welt zu durchdringen sucht.

„Das Evangelium ist auch der kritische Maßstab für die Kirche"

Dieses Evangelium ist zu allen Menschen gesagt. Es lebt zwar in der Kirche und hat hier so etwas wie eine angestammte Heimat. Hier wird es elementar gehört und bewahrt, verkündigt und ausgerichtet. Aber das wirkmächtige Wort des Heils soll an alle gehen. Die Einladung ist unbeschränkt. Eine andere Sache ist es, wer diese Einladung Gottes wirklich im Leben annimmt. Es liegt auf der Hand, daß die Kirche, auch wenn sie die angestammte Heimat des Evangeliums ist, sich mit diesem nicht einfach deckt. Das Evangelium ist selbst auch das Maß für die Kirche, der kritische Maßstab, an dem sie selbst gerichtet wird. So wird es bis zur Vollendung der Welt ein stetiger Prozeß sein, daß die Kirche über sich hinausgeht und immer wieder allen Menschen diese Frohbotschaft verkündet. Kirche gibt es nur unter diesem Auftrag und in dieser Sendung, das Evangelium allen Menschen zu verkünden. Man kann von der Kirche nicht reden, ohne sie als Botin und Zeugin des Evangeliums für alle Welt darzustellen; man kann aber auch vom heilschaffenden Wort Gottes nicht reden, ohne die Kirche als konkret verantwortliche Trägerin dieser Botschaft im Auge zu behalten. „Evangelium" ist dabei ein Grundwort des Alten und des Neuen Testamentes. Es soll frohmachen und befreien, nicht Angst einjagen und knebeln. So ist deutlich geworden, in wie hohem Maß „Evangelium" die wahre Gabe des christlichen Glaubens darstellt. „Evangelien" und „Evangelisierung" verstehen sich nun besser.

Das Evangelium ist also das, worum sich alles dreht. Letztlich ist es in der Person Jesu Christi begründet und bezeugt zugleich die von ihm der ganzen Welt mitgeteilte Botschaft. Dienst und Dialog sind die Weisen, wie das Evangelium in die Welt kommt. Das Evangelium hat also grundlegend etwas mit Dienst und Dialog zu tun: es ist ganz und gar Dienst an dem, was als verloren gilt und gerettet werden soll; es ergeht besonders wirksam im Dialog mit der Welt. Der Dialog ist nicht die einzige Form, in der das Evangelium wirksam wird. Dies kann auch anders geschehen: durch eine Mahnung, ein Lied, die Klage, die Erzählung, einen Protest, einen Befehl ... Aber ganz gewiß ist der Dialog eine besonders ausgezeichnete Weise, wie das Evangelium seine Adressaten erreicht. Der Dialog wurzelt bereits im Geheimnis der Menschwerdung: Gott selbst tritt als das in die Geschichte gesandte Wort in die Welt ein. Wie Jesus Christus sich den Mächten dieser Welt aussetzte und gar auslieferte – das Wagnis des Dialogs annehmend –, ähnlich muß sich die Kirche der ihr entfremdeten Welt stellen und sich mit ihr in liebendem Streit auseinandersetzen. Anders kann man die Mauern der Trennung und des Mißverständnisses nicht durchstoßen. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab ... Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird" (Joh 3, 16 f.). Darauf zielte alles konziliare Geschehen: alle subtile Theologie, alle Institution, alle heilige Liturgie, alle mutige Mission.

Papst Paul VI. hat sich in seiner ersten Enzyklika „Ecclesiam suam" vom 6. August 1964 über die Kirche, ihre Erneuerung und ihre Sendung in der Welt ganz und gar diesem Programm verpflichtet. Diese Enzyklika ist auch heute noch und gerade wiederum heute ein großes und wichtiges Dokument. Wenn Kirche und Welt verschieden sind, jedoch nicht voneinander getrennt werden dürfen, ist dieses Gespräch zwischen Kirche und Welt lebensnotwendig. „Die Kirche muß zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog" (Nr. 60). Die Heilsgeschichte wird im ganzen dialogisch begriffen: Gott lädt ein, aus freier Initiative, von der Liebe geleitet, ohne Berechnung, unter Wahrung der Freiheit, alle ohne Unterschied, in wohlwollender Gesinnung, in missionarischer Verantwortung (vgl. Nr. 64–75). Der Dialog kann uns nicht von der Verpflichtung gegenüber unserem Glauben entbinden, befiehlt uns jedoch ständig auch, uns voll und ganz auf die Sorgen und Nöte der Welt einzulassen. Die Weite des Dialogs erzeugt einen eigenen Geist des wahren Gesprächs. „Im Dialog entdeckt man, wie verschieden die Wege sind, die zum Lichte des Glaubens führen, und wie es möglich ist, sie alle auf dasselbe

Ziel hinzulenken. Auch wenn sie voneinander abweichen, können sie doch zur Ergänzung beitragen, weil sie unsere Überlegungen auf ungewohnte Bahnen lenken und uns zwingen, unsere Forschungen zu vertiefen und unsere Ausdrücke neu zu gestalten. Die Dialektik dieses Denkens und dieser Geduld läßt uns auch in den Meinungen der anderen Wahrheitselemente entdecken; sie wird uns zwingen, unsere Lehre möglichst unparteiisch vorzutragen und als Lohn für die Mühe, daß wir auf die Einwände der anderen eingegangen sind, wird sie uns die allmähliche Annäherung schenken. Sie wird uns weise und zu Meistern machen" (Nr. 78).

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein einziger großer Dialog dieser Art auf den schon genannten drei Bezugs- und Handlungsfeldern: innerkirchlich, ökumenisch, welthaft-gesellschaftlich. Die Kirchen in aller Welt haben nach dem Konzil versucht, diesen Aufbruch durch eine lebendige Vergegenwärtigung ins Heute (aggiornamento) jeweils auf ihrem geschichtlichen und kulturellen Boden aufzunehmen und zu übersetzen. Ich möchte nur das Erwachen der lateinamerikanischen Kirche in Medellín im Jahre 1968 und die Synoden der zentraleuropäischen, besonders deutschsprachigen Länder Ende der 60er und zu Beginn der 70er Jahre erwähnen. Schließlich wäre das immense Reformwerk vor allem Papst Pauls VI. zu erwähnen, das die vielen Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils in konkrete Münze für das Leben der Kirche umzuformen versuchte. Das Ende des Konzils war zugleich gekennzeichnet durch die Ergebnisse einiger Gespräche über besondere Konfliktsituationen, so der Briefwechsel mit der Versöhnungsbotschaft zwischen den deutschen und den polnischen Bischöfen und die Aufhebung des Bannes von 1054 zwischen den Kirchen in Ost und West. Das Konzil wurde bekanntlich dann zum Startschuß für einen weit verzweigten ökumenischen Prozeß, der die verschiedenen Kirchen auf mehreren Ebenen miteinander ins Gespräch brachte, bilateral und multilateral. Das Konzil machte rasch Schule.

„Die ‚Schleifung der Bastionen' setzte verdrängte Probleme frei"

Das Konzil hat viele neue Initiativen, Bewegungen und Institutionen im kirchlichen Leben geschaffen. Es gibt zweifellos auch spirituelle Neuaufbrüche. Die Kirche hat ihr Antlitz, besonders für Außenstehende, erheblich verändert. Für viele sind Reformen Wirklichkeit geworden, für die sie ein Leben lang gekämpft haben. Der Geist Gottes hat eine Beweglichkeit und eine Kraft zur Erneuerung geschenkt, wie sie vor dem Konzil weder von innen noch von außen für möglich gehalten wurden. Im Grunde haben viele der Kirche eine solche Kraft der Erneuerung und Verjüngung überhaupt nicht zugetraut. Nicht wenige, die von außen schauten, haben ähnlich gedacht wie manche, die sogar an herausragender Stelle das Konzil mitvorbereitet haben: es fehlten im festen Gefüge des nahezu perfekten „Systems" Kirche nur einige wenige Steine. So glaubte man an ein kurzes Konzil, das die vorbereiteten Entwürfe rasch annehmen wird. Es sollte jedoch ganz anders kommen.

Warum ist aber dieser Aufbruch im Lauf der Jahre und Jahrzehnte spärlicher geworden, ja nach dem Eindruck mancher geradezu versiegt? Ich brauche die verschiedenen Krisen nach dem Konzil hier nicht aufzuzählen, angefangen von den Ereignissen des Jahres 1968 bis in die jüngste Gegenwart. Heute empfinden es viele so, als ob wir nach 25 Jahren vor einem Scherbenhaufen enttäuschter Hoffnungen stehen. Müdigkeit, Resignation und Verweigerung sind nicht selten das Ergebnis.

Es wäre der größte Fehler, wenn man die Ursachen für diese Krise zu schnell dingfest machen wollte. So erblikken die einen die ganze Schuld bereits im Konzil selbst, die anderen im Verlust kirchlicher Disziplin. In Wirklichkeit muß man anders ansetzen: Das Konzil mußte von einer Kirche ausgehen, die sich in den Kämpfen und Schwierigkeiten der Neuzeit durch Verteidigungsstellung und Rückzug einigermaßen unversehrt bewahrt hatte – und dies ist keineswegs gering einzuschätzen, wenn man die Stürme betrachtet, die über die Kirche seit dem 18. Jahrhundert hinwegbrausten. Freilich mußte dafür auch ein hoher Preis gezahlt werden, denn die Kirche hat die lebendige Begegnung mit der jeweiligen zeitgenössischen Kultur und den gesellschaftlichen Fragen in dieser Zeit eher eingebüßt. Der neuzeitliche Katholizismus war eine feste Burg geworden, die im Inneren der Kirche den wahren Glauben und eine erstaunliche organisatorische Schlagkraft bewahrte, dennoch aber von den großen kontroversen Lebensproblemen sich eher abgeschnitten empfinden mußte. Im Grunde kann man fast alle Herausforderungen zwischen Glaube und Kultur, Kirche und Gesellschaft in der Neuzeit als elementare Konfliktsituationen zwischen Bewahrung der Identität und Dialogfähigkeit mit der Welt beschreiben, angefangen vom Galilei-Konflikt bis zu den erbitterten Kämpfen um das Heimatrecht der kritischen Methode in der Theologie während der Modernismus-Krise zu Beginn unseres Jahrhunderts. So hatten sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in immer neuen Schüben viele Konfliktherde gestaut: Verhältnis zur Demokratie, Gewährung von Religionsfreiheit, Antwort auf soziale Fragen, neue philosophische Probleme, Rolle des mündigen Laien, Naturwissenschaften und Theologie, Einschätzung der Technik und Verhältnis zur modernen Zivilisation. Eine Erneuerung des Katholizismus war nicht möglich, ohne daß man aus dieser wohlbehüteten und wohlbehütenden Verteidigungsstellung herausging und im Dialog mehr Zuwendung zur Welt und ihren Sachgebieten wagte. *Hans Urs von Balthasar* hat bereits 1952 mit dem Titel seiner kleinen Programm-Schrift „Schleifung der Bastionen" den Nagel auf den Kopf getroffen. Vieles, was schon lange im Untergrund rumorte und nach Antworten verlangte, schoß nun an das Tageslicht. Die „Schleifung der Bastionen" setzte viele verdrängte Probleme frei. Was nun an Fragen und Problemen sichtbar wurde, war nicht nur eine momentane

Enttäuschung, sondern erwies sich nicht selten als ein Problem, das weit herkam und schon in der Aufklärung nach Antworten verlangt hatte. Ich denke an alle Konflikte zwischen Vernunft und Glaube, Freiheit und Autorität, Wissenschaften und Glaubensverständnis bzw. Theologie. Mit einem oberflächlichen Gerede, das einem einen modischen Anstrich gibt, wird man mit diesen Fragen nicht fertig. Es gibt also in der nachkonziliaren Erbmasse Problemkinder, deren Ursprung über mehrere Generationen zurückreicht. Hier hilft nur ein sorgfältiges und differenziertes, mühsames und kluges Aufarbeiten der Vergangenheit. Diese Aufgabe kann man nicht ersetzen durch Schlagworte, unverbindliche Gespräche oder Stimmungen. Freilich auch nicht nur durch disziplinäre Weisungen oder Gesetze allein.

„Die unfruchtbaren Grabenkämpfe haben dem Konzil geschadet"

Bald nach dem Konzil kam es zu einschneidenden gesamtgesellschaftlichen Wandlungen, die nicht leicht voraussehbar waren. Kurze Zeit nach dem Konzil war die Welt erheblich anders geworden. Ich brauche nur das Jahr 1968 zu nennen mit den Ereignissen des Vietnam-Krieges, des Biafra-Konfliktes, des Einmarsches der Russen in die Tschechoslowakei und der Studentenunruhen. Aber auch hier darf man nicht alles auf das Jahr 1968 schieben. Manches wackelte schon in den Jahren vorher, wie man z. B. am Rückgang geistlicher Berufungen, kirchlicher Publikationen und der Zugehörigkeit zu Vereinen und Verbänden unmittelbar vor und während des Konzils zeigen könnte. Vielleicht hat auch eine gewisse Konzilseuphorie dazu beigetragen, daß die tiefe Erosion des Säkularisierungsprozesses, die immer mehr auch das Denken und Verhalten der Menschen in der Kirche erfaßte, verkannt worden war. Mir geht dies immer wieder auf im Blick auf die Unbefangenheit, mit der das Konzil von Gott spricht, und der Wucht, mit der bald nach dem Konzil die Gottesfrage aufbrach.

Niemand wird deswegen Ein- und Umbrüche in der Kirche dieser Zeit leugnen wollen. Vorkonziliare Disziplin ist rasch verlorengegangen, aber offenbar war sie schon innerlich labil und in Krisen nicht mehr tragfähig genug. Das Bußsakrament hätte nicht so rasch an Kraft verloren, wenn es nicht irgendwie schon morsch gewesen wäre. Hat man hier die Erneuerung trotz aller Bemühungen nicht zu spät angesetzt? Die zahlreichen Amtsniederlegungen und Protestaktionen gegen das kirchliche Amt geben eine traurige Bilanz. Vieles, was theologisch heute noch als „vorkonziliar" gilt, geriet zu Unrecht in Vergessenheit. Die theologischen Moden schwappen nun stärker auch in die katholische Theologie hinüber, wie man an der rasch sich ablösenden Beschäftigung mit z. B. Entmythologisierung, Säkularisierung, politischer Theologie, Befreiungstheologie usw. unschwer feststellen kann. Falsch ist dabei nicht, daß man sich mit diesen Themen befaßte, die der Zeitgeist freilich überaus bevorzugte, sondern wie man solche schwierigen Themen anging: zuwenig gerüstet, auf Effekt und öffentliches Aufsehen bedacht, rasch bereit zum Abbrechen, wenn sich eine andere Woge nähert.

Die unfruchtbaren Grabenkämpfe zwischen mehr und mehr substanzloser werdenden Progressisten und immer mehr sich überheblich gebärdenden Traditionalisten haben dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr geschadet. Geschichtslos gewordene Anpasser und unglückselige Bewahrer haben über Jahre die wahre Aufgabe des Konzils in gleicher Weise verstellt. Ob man mit beiden in der richtigen Weise ins Gespräch kam, darf bezweifelt werden. So ist es z. B. legitim zu fragen, ob die Einführung der erneuerten liturgischen Bücher theologisch und pastoral nicht hätte besser begleitet werden müssen, ob man nicht doch zu viel der juristischen Inkraftsetzung allein vertraut hat. Jeder wirklich mit der Realität der Kirche Vertraute könnte noch mehr Defizite und enttäuschte Hoffnungen aufzählen als in den nachkonziliaren Sündenkatalogen vieler kritischer Beobachter, vor allem im äußersten rechten Lager. Aber es geht nicht um die Aufzählung solcher Fakten, sondern um die Diagnose der Situation und die Therapie des Kranken.

Immer waren es eigentlich Verletzungen der Dialogbereitschaft. Man zieht sich wieder in ein Schneckenhaus zurück und meint, in dieser Rückzugssituation vor Anfechtungen gesichert zu sein. Man verweigert den Dialog miteinander, weil bestimmte Feindbilder ihn gar nicht mehr fruchtbar erscheinen lassen. Man respektiert zu wenig die Eigen-ständigkeit eines Partners und bricht den Dialog ab, indem man einseitige Entscheidungen trifft. Aber „mächtig" ist in unserer Gesellschaft nicht nur der, der eine amtliche Stellung besitzt und Autorität ausübt. Ein notwendiger Dialog kann in der Öffentlichkeit leicht verzerrt werden, besonders wenn es sich schon um Konfliktlagen handelt. Man spricht dann selten unmittelbar miteinander, sondern meist über die Medien von Anfang an gegeneinander. Die Verführung, den Dialog durch berechnende Wirkung von Kampfworten und Diskriminierung zu gewinnen, ist außerordentlich groß. Differenzierungen sind nicht beliebt. Es ist zwar gut, daß Fragen des Glaubens nicht bloß Spezialisten angehen, sondern alle betreffen, also auch von allen darüber geredet werden kann und muß. Aber um urteilen zu können, bedarf es sorgfältiger Information und eines angereicherten Sachverstandes. Wir sind heute oft so rasch im Reden und wenig geübt im Zuhören. Dies ist nicht nur ein Problem von Kirche und Theologie, sondern eine Frage unserer Kommunikationskultur.

„Aus den Fehlern der bisherigen Rezeptionsgeschichte lernen"

Das Zweite Vatikanische Konzil ist und bleibt das geistliche Ereignis der Kirche im 20. Jahrhundert und ist schlechterdings nicht daraus wegzudenken. Papst Johannes XXIII. ist der Mann des Aufbruchs, der seine Einbe-

rufung gewagt hat. Papst Paul VI. hat das begonnene Konzil nicht nur entschlossen weitergeführt, sondern mit fast unvorstellbarer Mühe das Reformwerk in relativ kurzer Zeit bis in viele Verästelungen hinein verwirklicht. Johannes Paul I., fast nur eine Art Komet für die Kirche, und Johannes Paul II. haben schon durch ihre Namensgebung sichtbar gemacht, wie sehr sie dem Konzils-Erbe ihrer Vorgänger verpflichtet bleiben.

Dieser Hinweis auf die überragende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist aber nicht nur eine historische Aussage. Ein Konzil ist überhaupt nie nur historisch zu verstehen, sondern lebt in der jeweils aktuellen Geschichte der Kirche weiter. Es gibt darum auch keine andere Lösung krisenhafter Phänomene und der Rezeptionsschwierigkeiten als eine entschlossene Zuwendung zu dem, was das Konzil gewollt hat. Allerdings werden wir dabei aus den Fehlern der bisherigen Rezeptionsgeschichte lernen müssen. Aus vielen Gründen, die ich anderswo erläutert habe (vgl. *K. Lehmann,* Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung. Die nachkonziliare Aufnahme der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989, hrsg. von *D. Bader,* München/Zürich 1989, 153–170; zur Analyse im ganzen vgl. auch *K. Lehmann,* Neuer Mut zum Kirchesein, Freiburg i. Br. [3] 1985), muß eine neu ansetzende Rückkehr zu den wirklichen Quellen des Konzils überzeugender als bisher einige Erkenntnisse beachten:

1. Die Konzilstexte selbst sind vielen fremd geblieben oder bereits fremd geworden. Vielerorts beruft man sich bei allen denkbaren Wünschen und Absichten grundlos und oft sogar gegen den Sinn der Entscheidungen selbst auf das Zweite Vatikanum. Oft spielt man den Geist des Konzils gegen seine Buchstaben aus, und natürlich auch umgekehrt: Man kann natürlich auch den wahren Geist durch einen unbeweglichen Buchstaben ersticken. Dieses Konzil stirbt in unserem Bewußtsein ab, wenn wir – vor allem die Bischöfe, Theologen, Priester, Diakone, hauptamtlichen Laien und alle, die interessiert sind – nicht immer wieder die großen Texte konsultieren und meditieren. Man kann heute jeden Text mit Hilfe fast unzähliger Untersuchungen gut erschließen. Beschäftigen sich Lehrveranstaltungen in unseren Universitäten und Veranstaltungen der Kirchlichen Erwachsenenbildung wirklich genügend mit diesen Texten? Und wie steht es mit der Fortbildung?

2. Es gibt nicht das chemisch reine Konzil, das die christliche Botschaft keimfrei, gleichsam vakuumverpackt anbieten könnte. Die meisten Konzilstexte zeugen bei näherem Zusehen selbst von vielen Tiefenschichten, mehrdeutigen Anspielungen und Aufgabenbeschreibungen. So sind sie nicht selten spannungsreich und signalisieren eine nicht mehr vom Konzil, sondern von der Theologie zu lösende Aporie. Sie enthalten jedenfalls sehr viel mehr solche mehrschichtigen Dimensionen und bieten meist eben nicht jene einfachhin fertigen Lösungen, die wir gerne haben möchten. Darum darf man aber auch nicht Textfetzen herausrupfen, isolieren und zu Schlagwörtern machen. Immer ist auch die Aufgabe gegeben, die Ergebnisse des Konzils im Ganzen der Konzilstexte selbst und der großen Überlieferung der Kirche zu integrieren und zu lesen. Ich denke z. B. an die „Rangordnung der Wahrheiten" (hierarchia veritatum: UR 11) und an das, was daraus oft abgeleitet wird.

3. Wir sprechen vom Evangelium, das durch den Dialog, zu dem die Kirche einlädt, Wirklichkeit werden soll in der Welt. Wer einen Dialog führen will, setzt sich – wie wir eingangs erklärt haben – Risiken aus. Dies läßt sich gar nicht vermeiden. Es bedeutet aber, daß man zum Dialog befähigt sein muß und eine Einübung dazu braucht. Es genügt also nicht einfach, sich zu öffnen und dialogbereit zu sein. Wir haben diesen Dialog vielfach – weil unerfahren – naiv geführt. Dies hat zwei Gründe. Einmal waren wir oft zuwenig im Evangelium als Wahrheit unseres Lebens begründet und verwurzelt. Wer nämlich sich im Dialog gerade einem starken Partner aussetzt, muß selbst ausreichend in der Lage sein, nicht nur Fragen standzuhalten, verlockende Alternativen hinnehmen zu können, sondern er muß auch aus der Kraft und Tiefe der eigenen Überzeugungen Antworten anbieten, die einen Andersdenkenden wenigstens intellektuell überzeugen. Dazu gehört aber die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister. Nur allzu leicht gerät man in den Sog der Kräfte des Dialogpartners. Aus der naiv gemeinten „Öffnung" kann leicht ungewollte Anpassung, ja schließlich Umklammerung werden. Man braucht einen verläßlichen eigenen Standort im Dialog, der einem Gewißheit schafft und zugleich ermöglicht, sich vorbehaltlos auf den anderen einzulassen. Dies ist viel schwieriger, als wir dachten. Da wir so sehr auf Verteidigung und Abwehr eingestellt waren, waren die Fähigkeiten zum selbständigen Aushalten des Dialogs wenig entwickelt.
In der Zwischenzeit haben wir gemerkt, daß man im Gespräch höchst verwundbar ist. Wenn dies so ist, heißt die Alternative nicht Rückzug in ein Ghetto, um die eigene Identität zu sichern, aber auch nicht schleichende Anpassung, in der wir nur aufgesogen werden. Dies gilt besonders für den praktischen Dialog mit der Welt, wo es nicht leicht ist, den versucherischen Kräften und dem Geist der Zeit standzuhalten. Daß wir uns nicht mißverstehen: Auch der Bereich des Zeitgeistes fordert uns heraus, ist ein Ort der Bewährung für den Glauben und seine verwandelnde Kraft, aber es ist viel mühsamer, dabei sein eigenes Gesicht nicht zu verlieren.

Das Konzil wollte die Kirche aus der Haltung des bloßen Widerspruchs zur Moderne herausholen und sie zum Dialog öffnen. Aber dies sollte nicht nur ein einmaliger Akt der Reform sein, vielmehr eine grundsätzliche Erneuerungsbereitschaft, welche sich in veränderten Situationen immer wieder den Herausforderungen stellt. Johannes XXIII. hatte das Konzil einberufen, weil er zutiefst überzeugt war, daß die Probleme unserer Zeit bei aller Notwendigkeit von Weisung und Orientierung nicht

allein durch Dekrete und Gesetze gelöst werden, sondern durch die gemeinsame Beratung mit allen, die Verantwortung tragen.
Gewiß, es gab auf dem Weg der Verwirklichung Schwächen und Inkonsequenzen, manchmal auch Irrwege. Aber warum reden wir denn so wenig von den vielen positiven Errungenschaften, die auf der Hand liegen? Was wäre denn die Kirche heute ohne die im ganzen erstaunlich gelungene Erneuerung des Gottesdienstes und der Sakramente, ohne die ökumenische Annäherung der Christenheit, ohne das Friedensethos des Konzils, ohne das Erwachen so vieler ehrenamtlicher Mitarbeiter in vielen Gemeinden, ohne das neue Leben in vielen geistlichen Bewegungen, Gemeinschaften und auch teilweise Orden? Dies darf man nicht einfach verschweigen. Warum sind wir nicht mutiger, wenn es um die Verteidigung dessen geht, was wir im Geist des Konzils neu gelernt haben? Warum haben wir uns von den notorischen Miesmachern so entmutigen lassen? Aber es gibt natürlich auch eine Gewissenserforschung in anderer Richtung: Warum sind wir den geschichtsvergessenen Veränderern um jeden Preis nicht mehr in die Parade gefahren? Warum haben wir nicht mehr mit jenen gerungen, die das Konzil durch Übereifer desavouiert haben?

„Wir sagen uneingeschränkt ja zu diesem Konzil"

Wer feiert, tut dies nicht folgenlos. Auch wenn es „nur" 25 Jahre seit dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils sind, wollen wir uns in aller Eindeutigkeit zu dieser Kirchenversammlung und ihren Aufgaben bekennen. Wir sagen uneingeschränkt ja zu diesem Konzil: zu seinem Geist, den man allerdings nicht ohne die buchstäbliche Mühe um die Texte gewinnen kann; zum ganzen, unverkürzten Konzil mit allen seinen Dimensionen und Schattierungen; auch zu den Problemen, den noch aufzulösenden Knoten, dem Unvollkommenen und auch zu den Lücken. Dabei steht das Wort „Konzil" für zwei Dinge zugleich: die in mühseliger Auseinandersetzung gewonnenen und mit fast unvorstellbar hohen Zustimmungen verabschiedeten Aussagen *und* das geistliche Ereignis dieser Kirchenversammlung, das einen eigenen Stil des Miteinanderumgehens in der Kirche ausprägte. Konzil – das ist diese umfassende und begeisternde, nüchtern-heilige Wirklichkeit, kein Deckname nur für unsere eigenen Wünsche und Projektionen. Dabei wissen wir, daß kein großes Konzil schlagartig und problemlos in der Geschichte der Kirche verwirklicht werden konnte. Auch ein vom Geist Gottes geführtes Konzil trägt die Signatur der Endlichkeit, Begrenztheit und Brüchigkeit des menschlichen Lebens. Um wieviel mehr gilt dies von der Rezeption eines Konzils!

Wir lassen uns an ein geistiges und geistliches Erbe erinnern, das wir der Vergeßlichkeit einer Wegwerf-Gesellschaft entreißen und in Dankbarkeit neu annehmen wollen. Solche Erinnerung führt uns durch Verkrustungen aller Art wieder zurück zu den unverbrauchten Quellen christlichen Lebens, vor allem zum Wort Gottes selbst. So kann die Erinnerung neue schöpferische Kräfte entbinden, die faszinierender und mutiger sind als die neuesten Moden, die morgen wieder von gestern sind. Das Gedächtnis des Konzils schenkt uns zu diesem Abenteuer neuen Mut. Lassen wir uns am Schluß von Papst Paul VI. diese Vision von Kirche vor Augen führen: Die Kirche muß bereit sein, „den Dialog mit allen Menschen guten Willens innerhalb und außerhalb ihres eigenen Bereiches zu führen. – Niemand ist ihrem Herzen fremd. Niemanden betrachtet sie, als hätte er mit ihrer Aufgabe nichts zu tun. Niemand ist ihr Feind, der es nicht selbst sein will. Nicht umsonst nennt sie sich katholisch, nicht vergebens ist sie beauftragt in der Welt Einheit, Liebe und Frieden zu fördern ... Der Glaube ist ein Geschenk Gottes, und Gott allein bestimmt in der Welt das Ausmaß und die Stunden seines Heils. Aber die Kirche ist sich bewußt, Same, Sauerteig, Salz und Licht der Welt zu sein. Die Kirche nimmt die umwälzenden Neuerungen der modernen Zeit zur Kenntnis. Aber mit aufrichtigem Vertrauen schaut sie auf die Wege der Geschichte und sagt den Menschen: Ich habe das, was ihr sucht und was euch fehlt" (Enzyklika „Ecclesiam suam", Nr. 86–88).

Bischof Karl Lehmann

Die Kirche und die Erneuerung Europas

Impulse aus „Gaudium et spes"

Die Aussagen der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" über Freiheit, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität bieten eine ausgezeichnete Grundlage für das Engagement der christlichen Kirchen beim Aufbau des neuen Europa. Hans Langendörfer SJ, selbst in verschiedenen Funktionen beim kirchlichen Einsatz für Europa engagiert, zeigt in seinem Beitrag, daß die Kirchen aus ihrer Sozialethik heraus wichtige Impulse zur Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Ordnung für ganz Europa geben können. Sie müssen sich dazu allerdings intensiver als bisher auf das Ethos der politischen und sozialen Entwicklung Europas einlassen.

Welches Erscheinungsbild zeigen die Kirchen in Anbetracht des Wandels in Europa? Sie verstehen ihn zum einen als pastorale und ethische Herausforderung. Ein gutes Beispiel ist dafür die Basler Ökumenische Versamm-

lung für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung (vgl. HK, Juli 1989, 297), die ein erstes, bewegendes Treffen von Christen aus *ganz* Europa geworden ist. Ein anderes Beispiel sind verschiedene kirchliche Ost-West-Treffen im vergangenen Jahr. So fand im April 1990 in Genf eine Sondertagung für europäische Kirchenleiter aus den Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen statt. Wenige Tage später hatte Kardinal *Carlo Maria Martini* als Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) einige Bischöfe aus den bisher sozialistischen Ländern und aus Westeuropa nach Wien gebeten. Dort wurde mit Blick auf die katholische Kirche Mittel- und Osteuropas erwogen, wie die Chancen etwa für die stärkere Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben, den Wiederaufbau eines Apostolates der Orden und geistlichen Gemeinschaften, den Neubeginn in der Caritas- oder auch Medienarbeit stehen. In Deutschland enthielt das Programm des Katholikentages in Berlin (vgl. HK, Juli 1990, 316ff.) eine Reihe europäischer Akzente. Die Deutsche Bischofskonferenz hat (endlich) entschieden, bei der Vollversammlung im kommenden Herbst ihren traditionellen Studientag dem Thema Europa zu widmen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat jüngst ein ausführliches Thesenpapier „Zur Zukunft der europäischen Integration" beschlossen.

Die Analyse der Gesamtentwicklung kommt zu kurz

Schließlich dürften manche Erwartungen auch mit der *Spezialsynode* verbunden sein, die *Johannes Paul II.* für den Herbst angekündigt hat. Sie wird sich auf die Vorarbeit stützen können, die in Form der seit 1967 insgesamt sieben Symposien für europäische Bischöfe besonders vom CCEE geleistet wurde. Das Thema „Säkularisierung" und Evangelisierung hat diese Symposien stark geprägt, so daß sich die Bischöfe über die Erfordernisse einer Art europäischer Inkulturation des Glaubens bereits intensiv austauschen konnten.

Damit ist eine andere Seite des Erscheinungsbildes berührt, das die europäischen Kirchen gegenwärtig zeigen. Wenn die fällige Neubestimmung der pastoralen Prioritäten, des gesellschaftlichen Engagements und der institutionellen Ordnung der Kirchen nicht oberflächlich und einseitig pragmatisch sein soll, dann braucht sie *die konzeptionelle Grundlegung durch eine christliche Analyse der europäischen Gegenwart und eine konkrete Benennung der kirchlichen Sendung.* Die Begriffe „Neuevangelisierung Europas" und „Mission in Europa" weisen in diese Richtung. Daß sie nicht nur in der katholischen Kirche, sondern genauso in der Ökumene als wegweisend gelten, beweist die Tatsache, daß die 5. Ökumenische Europäische Begegnung im kommenden November unter dem Thema „Mission und Evangelisierung in Europa heute" steht.

Allerdings: Bislang sind *Unsicherheit* und *Ratlosigkeit* der bestimmende Ton, wenn es um die Klärung kirchlicher Präsenz in Europa geht. Die „Zeichen der Zeit" zu verstehen und gläubig auf sie einzugehen, zwingt die Kirchen zunächst einmal in eine Phase des Suchens, vor allem nach einem sozialethischen Zugang zur europäischen Erneuerung. Man sollte angesichts der kirchlichen Soziallehre meinen, daß hier die Unsicherheit weniger groß ist. Doch ist das Gegenteil häufig der Fall.

So hat zwar die Europäische Ökumenische Versammlung in Erinnerung gerufen, daß die Kirchen glaubwürdige Zeugen Christi nur sein können, wenn sie den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Herausforderungen nicht ausweichen. Anders herum: wenn die Reformländer Mittel- und Osteuropas zu politischer und wirtschaftlicher Freiheit, zu Wohlstand und gesellschaftlichem Pluralismus aufbrechen, in der Europäischen Gemeinschaft schrittweise eine wirtschaftliche, soziale und politische Union intendiert wird und es im Bereich sowohl der Abrüstung als auch der KSZE-Kooperation große Fortschritte gibt, dann gelangt darin ganz sicher *auch* ein ethischer Impuls zur Geltung, den eine „Kirche in der Welt" erkennen und zum Gegenstand einer kritischen Auseinandersetzung machen muß. Und doch lehrt die Erfahrung, daß es wohl in allen Kirchen bislang schwerfällt, sich mit dem Ethos der politischen Entwicklung in Europa auseinanderzusetzen. Trotz mancher Detailarbeit z. B. der kirchlichen Hilfswerke bleibt es allzuoft bei einer allgemeinen Klage, das Europa der Zwölf sei „nur wirtschaftlich orientiert" und treibe bloß die armen Länder in immer größere Armut. *Darüber kommt der Versuch einer eingehenden ethischen Analyse der Gesamtentwicklung rasch zu kurz.*

Daß dies kein unausweichliches Schicksal ist, sondern von der Soziallehre für den Dialog Stichworte gegeben werden, wird hier am Beispiel der *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"* gezeigt, die vor 25 Jahren verkündet worden ist.

Dabei drängt sich *als ein erstes Stichwort die Freiheit auf,* die ein Leitmotiv des Wandels in ganz Europa ist. Für die Reformen in Mittel- und Osteuropa ist der Abbau von Unfreiheit und Zwang entscheidend. Die Menschen haben begonnen, das politische Leben selbst zu bestimmen. Sie fühlen sich durch eine staatlich verordnete Wirtschaft um ihre Chancen betrogen und wollen eine Welt, in der Denken, Reden und Handeln frei sind. Ein Zugewinn an Freiheit ist auch das Ziel im Europa der Zwölf. Freiheit von Menschen, Kapital, Waren und Dienstleistungen sind die vier zentralen Ziele des Binnenmarktes.

Freiheit hat ihre Risiken

Dieser *Aufbruch zu mehr Freiheit schafft freilich ambivalente Folgen.* Es gibt die positiven Seiten der Entwicklung, wie z. B. den *KSZE-Prozeß.* Die KSZE ist ja das Forum, das alle europäischen Staaten – außer Albanien – und die Demokratien Nordamerikas um einen Tisch versammelt. Allen Antagonismen zum Trotz hat sie in der Vorbereitung der Helsinki-Erklärung und in den drei Folgekonferen-

zen Wege europaweiter Kooperation gefunden. Um so besser ist diese Möglichkeit gegenwärtig gegeben!
So brachte die KSZE-Wirtschaftskonferenz, die im Frühjahr 1990 in Bonn stattfand, einen völligen Stimmungswandel und substantielle Fortschritte in Richtung einer ökonomischen Zusammenarbeit der Signatarstaaten. Ähnlich konnte letztes Jahr das Treffen der Konferenz über die „Menschliche Dimension der KSZE" in Kopenhagen einen Durchbruch erleben. Es gelang, der Menschenrechtspolitik eine neue, weiterführende Dimension zu geben. Sie zeigt sich im Konsens über das Demokratieprinzip, das bis zu Fragen der politischen Parteien, regelmäßiger Wahlen und der staatlichen Gewaltenteilung ausformuliert und zur moralisch verbindlichen Richtschnur der weiteren Entwicklung gemacht wurde. Zudem fand die westeuropäische, vor allem auch bundesdeutsche Auffassung Gehör, daß im Europa der Zukunft die Rechte der vor- und substaatlichen Formationen – vor allem der nationalen und religiösen Minderheiten – einen stärkeren Schutz genießen müssen.

Man kann sagen, daß die *KSZE* Nutznießer des europäischen Wandels und *Träger der Hoffnung auf ein Zusammenwirken freier Staaten* geworden ist. Folgerichtig hat das Partiser Gipfeltreffen der KSZE vor einigen Wochen eine festere Verankerung gegeben (Einrichtung des Rates, eines Ausschusses hoher Beamter und eines Sekretariats sowie eines Konfliktverhütungszentrums). Außerdem wurden für dieses Jahr ein Expertenseminar über demokratische Institutionen und ein Expertentreffen über nationale Minderheiten einberufen.

Es gibt aber auch *die anderen, schwer zu ertragenden Folgen der Entwicklung in Europa,* wie z. B. die *Verunsicherung der Menschen,* die als Folge der Freiheit unvermeidbar scheint. An sie hat Präsident Havel gedacht, als er bei der Eröffnung der Salzburger Festspiele 1990 davon sprach, sein Land sei über Nacht von einer Angst vor der Freiheit befallen worden. Er meinte damit: der politische und wirtschaftliche Wandel in den Reformländern bewirkt so große Verwerfungen im Sozialgefüge, daß Angst und lähmende Verunsicherung die Freude an der Freiheit zu ersticken drohen. Vor allem sind im Osten Deutschlands häufig Skepsis, Unsicherheit und – gerade unter kirchengebundenen Christen – ein tiefes Gefühl von Fremdheit gegenüber der „ alten Bundesrepublik" deutlich zu spüren.
Doch sind auch in Westeuropa *Einbußen an persönlicher Sicherheit und gesellschaftlicher Orientierung* zu einer weitverbreiteten Erfahrung geworden. Liberalisierung und Modernisierung bedeuten für die Betroffenen vielfach Unsicherheit. Zudem sind ganze Staaten – als Beispiel sei die Schweiz genannt – ihres politischen Weges nicht mehr so gewiß wie noch vor kurzem. Niemand wird also ernstlich bestreiten können, daß Freiheit eine Fülle von Gefährdungen mit sich bringt. Dazu bedarf es nicht einmal des Schreckgespenstes westlicher Freiheitsprobleme, das gerade auch in kirchlichen Kreisen oft genug beschworen wird. Die Risiken und ethischen Herausforderungen eines Lebens in Freiheit sind eben bewegend *und* bedrükkend. Nur stellt sich die Frage, *ob dies dazu Anlaß gibt, die Freiheit selbst und das Ethos der Moderne abzulehnen.*

Das Konzil läßt keinen Zweifel daran, daß es für die Freiheit Partei ergreift – ohne doch die Explikation der theologischen und ethischen Dimension der Freiheit schuldig zu bleiben. Dieser abwägend-differenzierende Begriff der Freiheit schafft eine Verbindungslinie zwischen kirchlicher Lehre und europäischem Wandel.
Denn: politische, rechtlich verfaßte *Freiheit* – wie sie ein Ziel der europäischen Erneuerung ist – *gilt dem Konzil als Forderung der menschlichen Personenwürde.* Es ist richtungweisend in der katholischen Soziallehre, wenn „Gaudium et spes" die Menschenwürde zum Ausgangs- und Zielpunkt der Sozialordnung macht. Zustimmend konstatiert das Konzil, es wachse „das Bewußtsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie die ganze Dingwelt überragt und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist" (GS 26). Die menschliche Person gilt als „Wurzelgrund ..., Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen" (GS 25).

Ethische Komponenten europäischer Politik

Was gemeint ist, verdeutlicht die Konstitution, wenn sie neben der Gewissens- und Religionsfreiheit auch z. B. das Recht auf „Nahrung, Kleidung und Wohnung" sowie „das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und ... geziemende Information" (GS 26) ins Gespräch bringt.
Noch deutlicher in den Bereich der politischen Ordnung vorstoßend, unterstützt das Konzil das „aus dem ... Bewußtsein der menschlichen Würde" erwachsende Bestreben, „eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind, etwa das Recht auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit und das Recht auf privates und öffentliches Bekenntnis der Religion" (GS 73). Diese Ordnung gilt dem Konzil als Bedingung dafür, „daß die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen können" (GS 73, vgl. GS 31).

Freiheit beweist sich besonders deutlich in der Möglichkeit zur politischen Teilhabe, für die „Gaudium et spes" eintritt. Folgerichtig fällt – an die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. des Jahres 1942 anknüpfend – das Votum für die Demokratie sehr klar aus: das Konzil befürwortet die „Entwicklung von ... Strukturen, die ... allen Staatsbürgern ... die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens ... und an der Wahl der Regierenden" (GS 75).

Gewiß ist die Einstellung der katholischen Kirche zur Demokratie sehr wechselvoll. Dies zeigt in jüngster Zeit er-

neut das umstrittene Wort der spanischen Bischöfe zu Fragen der Politik (vgl. HK, Januar 1991, 48). In Deutschland bedauert mancher, daß die Katholiken nicht über eine Erklärung verfügen, die der Demokratieschrift der EKD (vgl. HK, Dezember 1985, 547) gleichkäme. Zumindest aber läßt „Gaudium et spes" keinen Zweifel an der praktischen *Entschiedenheit der katholischen Kirche für die partizipative Demokratie,* deren konkrete Formen dann durchaus variieren mögen.

Wenn also das Europa der KSZE oder eines erweiterten Europarats als zum Europa der Demokratie und der in Menschenrechten konkretisierten Freiheit wird, dann können Katholiken dabei engagierte und entscheidende Weggefährten sein. Sie sollten, wo es *Defizite der Möglichkeit zur politischen Mitwirkung* gibt, nach Möglichkeiten einer Verbesserung suchen. Hochaktuell ist dieses Thema – um nur ein Beispiel zu geben – in der Europäischen Gemeinschaft selbst, wo der Weg zur Stärkung des Europäischen Parlaments dringend beschritten werden muß, um der europäischen Politik verstärkt eine demokratische Legitimität zu geben. Die am 14. 12. 1990 eröffnete Regierungskonferenz zur Politischen Union wird diesem Problem nicht ausweichen dürfen.

Indessen muß die erwähnte *Ambivalenz der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Freiheit* beachtet werden. Dazu ist es hilfreich, den ethischen Charakter der Freiheit zu betrachten, den das Konzil deutlich darlegt. Freiheit steht immer – individuell *und* sozial – unter dem Anspruch von Gut und Böse. Dieser Anspruch hat aus christlicher Sicht darin seinen Grund, daß jeder Mensch „nach dem Abbild Gottes" geschaffen und auf Gott bezogen ist und mit „allen Menschen guten Willens" der Auferstehung entgegengeht (GS 22). Er manifestiert sich in der Forderung nach Liebe und Gerechtigkeit den anderen Menschen gegenüber, reicht aber bis in das Verhalten zur nichtmenschlichen Schöpfung hinein. Daß sie beanspruchte Freiheit ist, konstituiert den ethischen Charakter der Freiheit.

Ihn meint die Konstitution, wenn sie vom Gewissen spricht und es den Ort nennt, wo Menschen „zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen" aufgefordert werden (GS 16). Dieser ethische Anspruch weist den Weg, auf dem Menschen „zur vollen ... Vollendung" finden, „in Einheit mit Gott" (GS 17).

Oder: Das Konzil anerkennt bekanntlich die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten". „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Worte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern". (GS 36) Doch hat diese Autonomie ihren Ort in der sittlichen Bezogenheit des Menschen auf Gott, seine Mitmenschen und alle „geschaffenen Dinge". Sie ist alles andere als Willkürfreiheit oder bloß ökonomische Freiheit.

Diese Analyse menschlicher Freiheit durch „Gaudium et spes" *hat eine große Bedeutung auch für die politische Erneuerung Europas.* Sie verneint – in theologischer Perspektive – die Auffassung, die Freiheit sei ganz und gar ungebunden. Freiheit findet ihr Maß nicht etwa nur in Geld und disponibler Zeit. Ihr Maß sind für Individuum *und* politisch verfaßtes Spezialgefüge in erster Linie die anderen Menschen, aber auch die gesamte Schöpfung. Folgerichtig erteilt „Gaudium et spes" jeder „rein individualistischen Ethik" (GS 30) eine klare Abfuhr.

Diesen Begriff der Freiheit zur Geltung zu bringen ist aus sozialethischer Sicht das Gebot der Stunde, um die Angst vor der Freiheit mildern zu können. Je mehr im individuellen Verhalten *und* im politischen und wirtschaftlichen Wandel – in Ost *und* West – die innere Bindung der Freiheit Anerkennung findet, desto besser wird man das Ziel dieses Wandels erreichen können. Daß dieser Zusammenhang in der europäischen Politik durchaus erkannt ist, zeigen ethische Komponenten wie das Eintreten für die Menschenrechte, der Ausbau der sozialen Dimension der Europäischen Gemeinschaft, die Suche nach Solidarität mit den europäischen Reformstaaten oder die Diskussion über gerechte Handelsbeziehungen in der Außenwirtschaft der Gemeinschaft. Solche Ethosbestände sollten nicht übersehen werden. Sie geben für die kirchlich-ethische Betrachtung des europäischen Wandels einen Anknüpfungspunkt. Generell gilt: Wenn man es *als Ziel und ethischen Kern der europäischen Entwicklung betrachtet, daß Freiheit wachsen soll,* dann ist ein Fundament für das Gespräch mit der katholischen Sozialethik gewonnen.

Das Gemeinwohldenken konkretisieren

Vermag die Pastoralkonstitution der europäischen Politik einige konkrete Impulse zu geben?

Die „politische Gemeinschaft" besteht *um des Gemeinwohls willen,* sagt das Konzil. „Gaudium et spes" gibt zweimal eine Definition dieses in der politischen Debatte zurückhaltend benutzten Begriffs. So heißt es: „Das Gemeinwohl ... begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten" (GS 74). Zu diesen Bedingungen zählt das Konzil wohl „eine Autorität, welche die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt", eine „Ordnung des positiven Rechts" oder auch die schon erwähnten Strukturen zur Ermöglichung politischer Teilhabe der Bürgerinnen und Bürger. Auch werden die politischen Parteien erwähnt. Schließlich finden sich Hinweise auf die Notwendigkeit z. B. einer Sozial-, Wirtschafts- und Kulturpolitik (GS 75). Dies alles reflektiert – im Rahmen einer personalistisch konzentrierten Argumentation – die bewährte Lehre der Kirche.

Das Konzil äußert gar den sehr aktuellen Gedanken, daß das Gemeinwohl „heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen"

(GS 26). Gleichwohl wird *die Idee des Gemeinwohls für den internationalen Bereich oder gar die europäische Ebene* nicht entfaltet. Statt einen Beweis wirklichen Weitblicks zu geben, verharrt die Konstitution hier praktisch ganz in einzelstaatlichem Denken.

In Anbetracht der jetzt klärungsbedürftigen Entwicklung in der Europäischen Gemeinschaft ist dieses vielleicht zeitbedingte Defizit eine Schwäche. So hat z. B. im Oktober auf Einladung der Bertelsmann-Stiftung in Rom eine Konferenz zum Thema „Kultur und Verfassung des Kontinents" stattgefunden. Unter Vorsitz des Mainzer Politologen *Werner Weidenfeld* hatte eine international besetzte Expertengruppe *Vorschläge für eine Europäische Verfassung* ausgearbeitet, die einen Grundrechtekatalog, ein parlamentarisches Zweikammersystem und die Möglichkeit einer handlungsfähigen europäischen Regierung fordern. Dabei folgt die Verteilung der Kompetenzen einer strikt föderalen Grundstruktur. Das Kernproblem ist hierbei nach wie vor die weitere Verlagerung der Souveränität von Mitgliedsstaaten auf die Union.
In der Gemeinschaft selbst fällt – im Anschluß an den Europäischen Rat von Dublin – die Ideenbildung etwas vorsichtiger aus. Gleichwohl soll in der jetzt begonnenen Regierungskonferenz zur Politischen Union über eine stärkere Mitwirkung des Europäischen Parlaments an der Gesetzgebung und an den Außenbeziehungen der Gemeinschaft gesprochen werden. Seine Kontrollrechte könnten erhöht werden, ebenso die demokratische Legitimität anderer Gemeinschaftsorgane. Frankreich bringt – über Europäisches Parlament und Ministerrat hinaus – eine weitere Kammer aus Vertretern der nationalen Parlamente ins Gespräch, ohne bisher viel Zustimmung zu diesem Vorschlag zu erhalten.

Andere Stichworte zum europäischen Gemeinwohl könnten die weitere *Verfestigung der KSZE* sowie die *Vergrößerung des Europarates* samt eines Ausbaus der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs oder auch des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte sein. Als Beispiel politischer Sachgebiete, deren Ausgestaltung Teil des europäischen Gemeinwohls sein dürfte, ist der *Umweltschutz* zu nennen. Sowohl in der Europäischen Gemeinschaft als auch in den Beziehungen zu den Staaten Mittel- und Osteuropas und zur Sowjetunion hat die umweltpolitische Zusammenarbeit an Bedeutung sehr gewonnen, doch bleibt sie hinter dem Ausmaß der Probleme noch oft zurück. Für diese Ambivalenz sind auch die eher bescheidenen Aufgaben der neuen Europäischen Umweltagentur ein Beispiel.
Diese Beispiele zeigen insgesamt, daß eine Konkretisierung des Gemeinwohldenkens, das fester Bestandteil von „Gaudium et spes" und der katholischen Soziallehre ist, gegenwärtig größte Aktualität genießt. Gefragt sind Ideen, wieweit im Interesse der Einzelnen, ausgehend von einem normativen Freiheitsbegriff, die politische Ordnung Europas stärkere Konturen erhalten muß. Die Spannung zwischen individueller Freiheit und sozialer Bindung in der europäischen Gegenwart zu klären ist ein dringliches Bewährungsfeld christlichen und kirchlichen Denkens und Handelns.
Im Kontext des europäischen Gemeinwohls ist ein föderaler Aufbau der Union als zentrales Baugesetz genannt worden. Der *Föderalismus* bringt *im Bereich der politisch-staatlichen Architektur das Prinzip der Subsidiarität zur Anwendung.* Der befreiende Sinn des Prinzips ist gerade in Deutschland während der vergangenen Monate sehr deutlich zu erfahren gewesen, als die Überwindung des totalitär-zentralistischen SED-Regimes begann. In den neuen Bundesländern hat der Wiederaufbau einer Gesellschaft und politischen Ordnung begonnen, in der die kleineren Sozialgefüge ihre eigene Verantwortung tragen und die größere Einheit nur subsidiär eintritt.

Europa und seine Sozialordnung

Die *Regierungskonferenz* über den Ausbau der Europäischen Gemeinschaft zur Politischen Union wird nur dann zu Ergebnissen führen können, wenn *ein föderaler Aufbau Europas ihre Verhandlungsprämisse bleibt.* Die Bundesrepublik möchte – es gibt auch anderslautende Vorschläge – die Subsidiarität in Form eines allgemeinen Grundsatzes im EWG-Vertrag fixieren.
Man kann noch folgende Beobachtung hinzufügen: Das neue Werden Europas im Zeichen der Freiheit wird begleitet vom wachsenden Bedürfnis nach freier Entfaltung sub- und nichtstaatlicher Identitäten, z. B. in Form eines eigenständigen Lebens der Volksgruppen. In diese Richtung weist auch das schon erwähnte Begehren nach besserem *Schutz von Minderheiten,* der übrigens in „Gaudium et spes" ausdrücklich genannt wird (GS 73). Seine Erfordernisse ausgehend *auch* vom Subsidiaritätsprinzip zu bestimmen und gegenüber Fehlformen des Nationalismus Grenzen zu ziehen ist gleichfalls ein sozialethisches Problem.

An die Subsidiarität knüpft *ein weiteres Paar von Stichworten* an, für das die Pastoralkonstitution sensibilisiert: *Gerechtigkeit und Solidarität.* Sie sind dort gefordert, wo das eigene Tun die Probleme nicht mehr lösen kann.
Das Konzil spricht von tatkräftiger Hilfe für die, die Not leiden, „ob es sich nun um alte, von allen verlassene Leute handelt oder um einen Fremdarbeiter, der ungerechter Geringschätzung begegnet, um einen Heimatvertriebenen oder um ein uneheliches Kind ... oder um einen Hungernden ... (GS 27). Es verlangt Gerechtigkeit für die Frauen, den Abbau von „allzu großen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ungleichheiten" und immer wieder die Achtung der Personenrechte. Es klammert schließlich auch den makrosozialen Bereich nicht aus, indem es Hilfe zum „Aufstieg der Entwicklungsländer" oder zur Minderung der Leiden von „Flüchtlingen in der ganzen Welt" ins Gespräch bringt (GS 84).

Nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa sind Solidarität und Gerechtigkeit Inbegriff einer massierten Herausforderung. In Deutschland ist das überdeutlich. Für Europa bieten sich vor allem zwei Beispiele an.

Zunächst: Vielfältige Hilfe ist unumgänglich zum *Aufbau leistungsfähiger Volkswirtschaften in den europäischen Reformländern und der Sowjetunion.* Die Europäische Gemeinschaft koordiniert die Hilfsaktion der Gruppe der „24" für Polen, Ungarn, die Tschechoslowakei, Bulgarien und Jugoslawien. Sie reicht von der Investitionsförderung bis zur Förderung der beruflichen Bildung. Eine Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung soll die wirtschaftliche und strukturelle Erneuerung dieser Staaten erleichtern. Doch ist über diese Maßnahmen hinaus durch Assoziationsabkommen eine Solidarität des Westens mit dem Osten nötig. Das Ziel ist die Errichtung eines gesamteuropäischen Wirtschaftsraums, der Wohlstand und gerechten Ausgleich für alle Teile Europas bringt. Den Gang der Entwicklung so gut als möglich durch dieses Ziel bestimmt sein zu lassen, gehört zu den Anliegen, denen aus christlicher Sicht hohe Priorität zukommt.

Sodann: Zur *Gestaltung der sozialen Komponente* sind *im Inneren der Europäischen Gemeinschaft* gewisse Schritte schon getan worden. Zu denken ist an die Strukturfonds oder Maßnahmen zur Verbesserung der Sicherheit und des Gesundheitsschutzes am Arbeitsplatz. Doch ist *eine große Ambivalenz nicht zu übersehen,* wenn man etwa an das Schicksal der Sozialcharta denkt, die über den Status einer politischen Absichtserklärung nicht hinausgekommen ist.

Der sozialpolitische Zündstoff, den die vier Freiheiten des Binnenmarktes zur Folge haben können, zeigt sich u. a. in folgenden Fragen: Werden im Zuge freieren Wettbewerbs soziale Besitzstände (etwa im Bereich der Mitbestimmung) angetastet werden? Wird sich das Entwicklungsgefälle in der Gemeinschaft möglicherweise nicht nur verringern, sondern sogar vergrößern? Welche regionalen sozialen Folgen würde das bewirken? Wird der Binnenmarkt auf Dauer – dies muß in Anbetracht der hohen Arbeitslosigkeit gefragt werden – tatsächlich signifikante Beschäftigungsimpulse freisetzen? Antworten sind darauf schwierig. Um so wichtiger ist es (auch für Kirche und Christen), im Vorfeld zentraler Entscheidungen und bei der konkreten Ausformung des Liberalisierungsprozesses das Anliegen der Gerechtigkeit und gemeinschaftsweiten Solidarität zu Gehör zu bringen, in kritischer und detailfreudiger Sympathie für die Entwicklung.

Ein beunruhigendes Defizit

Damit gelangt der Gang der Gedanken wieder an den Punkt zurück, wo angedeutet wurde, daß eine pauschalisierende Einstellung zum europäischen Wandlungs- und Modernisierungsprozeß – weder im Gewand unterschiedsloser Ablehnung noch in Form euphorischer Zustimmung – nicht genügt. Es hat sich gezeigt: Wenn es ein Teil des Erscheinungsbildes der Kirche ist, daß die sozialethische Analyse und Bewertung der europäischen Entwicklung bisher wenig ausgearbeitet wurde oder gar ein Schattendasein führt, dann ist dies *ein beunruhigendes Defizit.* Denn in Europa ist die Entwicklung ohne Zweifel durch ein Ethos mitbestimmt, das viel Nähe zu christlich-sozialethischen Ideen aufweist. Dies zu erkennen und auf dieser Grundlage die normative Vorarbeit der Soziallehre, für die „Gaudium et spes" ein Beispiel ist, in das Ringen um die Klärung weiterer Schritte einzubringen, ist gewiß der Mühe einer „Kirche in der Welt von heute" wert. *Es geht um die Freiheit in ihrer modernen, im heutigen Europa möglichen Form.*

Manche Wege sind schon gefunden worden, sie zum Thema in der Kirche zu machen. Dazu gehören Arbeiten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und der Brüsseler „Commission des Épiscopats de la Communauté Européenne", die freilich beide noch Verstärkung nötig haben. Vielleicht kann auch der Ökumenische Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung seinen Beitrag leisten. Andere Wege – der einzelnen Christen wie auch ihrer Verbände und Institutionen – sind mit etwas Phantasie gewiß zu finden und zu entwikkeln. Sie sind als integraler Bestandteil einer Neuevangelisierung Europas dringend nötig. *Hans Langendörfer*

Kurzinformationen

Gewissensfreiheit als Thema der Papstbotschaft zum Weltfriedenstag

In seiner Botschaft zum diesjährigen Weltfriedenstag am 1. Januar hob Johannes Paul II. die Bedeutung der *Gewissensfreiheit,* aber auch die Notwendigkeit der *Gewissensbildung* hervor. Keine menschliche Autorität habe das Recht, in das Gewissen eines Menschen einzugreifen, das auch gegenüber der Gesellschaft Zeuge für die Transzendenz des Menschen und als solches unantastbar sei. Gleichzeitig wird betont, das Gewissen sei nicht ein über die Wahrheit und den Irrtum gestelltes Absolutes, sondern seine innerste Natur schließe die Beziehung zur objektiven, allgemeinen und für alle gleichen Wahrheit ein. Niemand könne das Recht, nach dem Gewissen zu handeln, fordern oder in Anspruch nehmen, ohne „gleichzeitig die Pflicht anzuerkennen, sich um die Bildung des Gewissens nach der Wahrheit und dem Gesetz zu bemühen, das von Gott selber in unsere Herzen eingeschrieben worden ist". Die Botschaft verurteilt deutlich die sich in der Ablehnung der Gewissensfreiheit äußernde Intole-

ranz und nimmt dabei, ohne konkrete Beispiele zu nennen, offenbar besonders *islamische Staaten* aufs Korn: Besonders heikel seien die Situationen, „wo eine eigentlich religiöse Bestimmung Gesetz des Staates wird oder werden soll, ohne daß dabei der Unterscheidung zwischen den Kompetenzen der Religion und jenen der politischen Gemeinschaft gebührend Rechnung getragen wird". Ausdrücklich angesprochen wird der *Fundamentalismus* als Gefährdung der Religions- und Gewissensfreiheit. Johannes Paul II. dringt auf bessere *rechtliche Garantien* der Gewissensfreiheit auf internationaler Ebene und bekräftigt die Bereitschaft der katholischen Kirche zu Zusammenarbeit und Gespräch mit den anderen Religionen. Die *Christen* werden ermahnt, ihr Gewissen nach der Wahrheit zu bilden. Der Christ solle seinem „begrenzten Licht mißtrauen", schnell beim Lernen und zurückhaltend beim Verurteilen sein.

Österreichs Katholiken wurden über das Ansehen ihrer Bischöfe befragt

In Österreich hat die Auswertung einer religionsdemoskopischen Studie Aufsehen erregt, in der u. a. auch nach dem *Bekanntheitsgrad und dem Ansehen der katholischen Bischöfe* gefragt worden war. Es stellte sich heraus, daß dabei die Bischöfe „neuer Ernennung", deren Bestellung bzw. deren Einsetzung durch Rom in den letzten Jahren zu scharfen öffentlichen Kontroversen unter Österreichs Katholiken geführt hatte, besonders schlecht abschnitten. Das weitaus größte Ansehen genießt danach nach wie vor der Alterzbischof von Wien, der 85jährige Kardinal *Franz König*. Die Studie, die den Bischöfen Ende Oktober übermittelt und von dem Wiener Pastoraltheologen *Paul M. Zulehner* betreut wurde, fußt auf einer seit 1970 zum drittenmal durchgeführten Umfrage über „Religion im Leben der Österreicher". Auf diese Weise werden alle 10 Jahre neue religionsstatistische Daten ermittelt. Durchgeführt werden die Umfragen von dem Wiener Fessel-Institut. In die Frageerhebung 1990 wurden auch einige Fragen zur neueren Entwicklung in der katholischen Kirche Österreichs aufgenommen, darunter die Fragen zu den Bischöfen. Sie sollten vertraulich behandelt werden, gelangten aber durch Berichte in der Wiener Tageszeitung „Die Presse" und in der Zeitschrift „Kirche intern" an die Öffentlichkeit. Dies führte zu zum Teil deutlichen Reaktionen nicht der von der Umfrage betroffenen Bischöfe, sondern auch unter führenden katholischen Laien. So warnte z. B. *Eduard Ploier,* lange Präsident der Katholischen Aktion und heute Leiter des Katholischen Zentrums für Massenkommunikation, vor einem publizistischen „Scherbengericht" über die Bischöfe. Der für die Auswertung der Studie zuständige Professor Zulehner wandte sich scharf gegen „Schneewittchenspiele" mit den Bischöfen und drohte den veröffentlichenden Presseorganen gar mit einer Klage. Über der Auseinandersetzung um das Ansehen der Bischöfe gingen die für das Gegenwartsbild des österreichischen Katholizismus substantielleren Informationen der Umfrage so gut wie unter, auch die über Reaktionen der katholischen Bevölkerung auf den durch Rom und die Bischofsernennungen bewirkten „neuen Kurs" in Österreichs Kirche. Um hier nur ein Datum zu nennen: Nur ganze 8 Prozent sympathisieren nach der Umfrage mit dem „neuen Kirchenkurs". Das noch entscheidendere Datum war allerdings eine alarmierende Gleichgültigkeit nicht nur diesen Ereignissen gegenüber, sondern gegenüber kirchlichen Vorgängen überhaupt. Deutlich erkennbar: ein zunehmender *Auszug der Bildungsschichten aus der Kirche.*

Die Spannungen um den Churer Bischof Wolfgang Haas halten an

Die von der Schweizer Bischofskonferenz an ihrer Herbstvollversammlung eingesetzte Kommission zur Behebung der Spannungen im Bistum Chur (HK, Oktober 1990, 491) hat ihre Arbeit abgeschlossen, ohne einen Durchbruch erzielt zu haben. Nach der Wintervollversammlung teilte die Bischofskonferenz mit, daß sie die Verhandlungsergebnisse ihrer Kommission mit Bischof *Wolfgang Haas* besprochen und dieser erklärt habe, „er nehme die dargelegten Fragen, Probleme und Empfehlungen ernst und werde sie mit seinen engsten Mitarbeitern besprechen". Die Bischofskonferenz ihrerseits erwarte von Bischof Haas wie von den ihn ablehnenden Kreisen „signifikante Zeichen eines echten Entgegenkommens". Unmittelbar vorher hatte Bischof Haas in Offenen Briefen der katholischen Bevölkerung der Kantone Nidwalden und Obwalden mitgeteilt, er verzichte aus Rücksicht auf die Stimmung auf die Firmspendung; um ihren Pfarreien Streit wegen des Firmspenders zu ersparen, hatte die Pfarrerkonferenz von Nidwalden die für 1991 vorgesehenen Firmungen abgesagt und jene von Obwalden beschlossen, weder den Bischof noch ein Mitglied des Ordinariats als Firmspender zu akzeptieren. Im Anschluß an die Versammlung der Bischofskonferenz erklärte sich Bischof Haas in einem Offenen Brief an alle Seelsorger und Seelsorgerinnen im Kanton Zürich bereit, die Dekanenwahlen unter der Leitung nicht des von der Mehrheit der Zürcher Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht akzeptierten Generalvikars *Christoph Casetti,* sondern des bereits gewählten Dekans *Martin Kopp* durchführen zu lassen. Zugleich erklärte er diese Nichtakzeptanz als „der normalen Kirchlichkeit bzw. der kirchlichen Normalität" zuwiderlaufend. Das Dekanat Zürich Stadt wählte mit 48 Stimmen gegen 1 Stimme für einen anderen Kandidaten bei 17 Enthaltungen den von Bischof Haas nicht bestätigten Generalvikar *Gebhard Matt* zum neuen Dekan. Zugleich verabschiedete es eine Offene Antwort an Bischof Haas, die seinen Offenen Brief ungewöhnlich scharf kritisiert. Eine umgehende Stellungnahme der Bischöflichen Kanzlei warf den Zürcher Seelsorgern und Seelsorgerinnen vor, ihre Antwort lasse „eine gläubige Haltung" gegenüber dem Bischof vermissen. Eine von der Zentralkommission (der Exekutive) der römisch-katholischen

Kirche des Kantons Zürich, der öffentlich-rechtlichen Gebietskörperschaft, in Auftrag gegebene Repräsentativbefragung hatte vorher schon ergeben, daß die Seelsorger und Seelsorgerinnen in ihrer ablehnenden Haltung von der Mehrheit der Katholiken und Katholikinnen unterstützt werden: 70,6 % sind der Meinung, Bischof Haas sollte von seinem Amt zurücktreten; 45 % sprachen sich zudem für eine möglichst rasche, 20 % für eine spätere Errichtung eines Bistums Zürich aus.

Die polnischen Bischöfe veröffentlichen einen Hirtenbrief zum Antisemitismus

Am Sonntag, dem 20. Januar, wurde in den Kirchen Polens ein Hirtenbrief der polnischen Bischöfe zum Antisemitismus verlesen. Äußerer Anlaß der Veröffentlichung war der 25. Jahrestag der Verabschiedung des Konzilsdekrets „Nostra aetate" am 27. Oktober 1965. Zu lesen ist der Hirtenbrief jedoch auch vor dem Hintergrund antisemitischer Vorkommnisse beim *Präsidentschaftswahl*kampf im vergangenen Herbst (vgl. ds. Heft, S. 69 ff.). Die Bischöfe bringen in ihrem Schreiben ihr „aufrichtiges Bedauern über alle Vorfälle zum Antisemitismus" zum Ausdruck, „die sich auf polnischem Boden, wann und durch wen auch immer, zugetragen haben. Wir tun dies in tiefster Überzeugung, daß jedwede Erscheinungsformen von Antisemitismus unvereinbar sind mit dem Geist des Evangeliums" und – wie es kürzlich erst der Papst gesagt habe – in „absolutem Widerspruch zur christlichen Sicht von der Würde des Menschen" stehen. Die Bischöfe wenden sich auch dagegen, daß von einem „polnischen Antisemitismus" als von einer besonders gefährlichen Form von Antisemitismus gesprochen werde und dabei der Anschein erweckt werde, als seien Polen die eigentlichen Urheber der nazideutschen Konzentrationslager gewesen. Wenn man von der beispiellosen Ausrottung der Juden spreche, so dürfe nicht vergessen werden, daß „auch Polen als Nation eines der ersten Opfer derselben rassistischen und verbrecherischen Ideologie des Hitlerschen Nazismus war". Die polnischen Bischöfe erinnern auch an die Leiden und Ungerechtigkeiten, die den Juden von den kommunistischen Regierungen der Nachkriegszeit, denen auch Personen jüdischer Abstammung angehörten, widerfahren seien. Die Beweggründe für dieses Handeln habe in der kommunistischen Ideologie gelegen, durch die Juden selbst viel Ungerechtigkeit erfahren hätten.

Bischof Gijsen von Roermond leitet seine Diözese nur noch formell

Mit Wirkung vom 1. Januar übertrug Bischof *Johannes Gijsen* von Roermond seine Vollmachten zum größten Teil Generalvikar *René Maessen* und Bischofsvikar *Jan Punt*. Der seit seiner Amtsübernahme 1972 umstrittene Bischof der südlichsten niederländischen Diözese zog mit dem weitgehenden Verzicht auf die Ausübung seiner Leitungsfunktion die Konsequenzen angesichts immer größerer Schwierigkeiten und Spannungen, die sich aus seiner Amtsführung im Bistum und in der niederländischen Kirchenprovinz ergaben. Unmittelbarer Auslöser war die Entwicklung des Priesterseminars Rolduc, das Gijsen seinerzeit als Gegengewicht zur seiner Meinung nach zu liberalen Priesterausbildung in den übrigen Bistümern gegründet hatte. In einem Artikel für die Bistumszeitung „ De Sleutel" gab Gijsen im Herbst 1990 bekannt, daß im Studienjahr 1989/90 siebzehn Kandidaten das Seminar verlassen hätten und Absolventen von Rolduc schon kurz nach ihrer Priesterweihe der priesterlichen Lebensweise untreu geworden seien. Die Verantwortung für Berufungspastoral, Priesterausbildung und Priesterfortbildung liegt jetzt bei Bischofsvikar Punt. Bischof Gijsen wird 1991 keine Priester- und Diakonatsweihen spenden; hier werden vorläufig Weihbischof *Castermans* und der Nuntius in den Niederlanden, Erzbischof *Audrys Backis*, einspringen. Nuntius Backis war auch an der jetzt gefundenen Lösung für die vorläufige Leitung des Bistums Roermond maßgeblich beteiligt. Bischofsvikar Punt deutete in einer Fernsehsendung an, daß sich in bestimmten Bereichen Veränderungen bei der Leitung des Bistums ergeben würden; er und Generalvikar Maessen stünden zwar auf dem gleichen Glaubensfundament wie der Bischof, aber man könne andere Akzente setzen.

Bücher

WALTER GUT, **Politische Kultur in der Kirche.** Universitätsverlag Freiburg/Schweiz, 210 S. 29,– SFr.

Dieser Sammelband enthält Gelegenheitstexte verschiedenster Art und auch von sehr unterschiedlichem sachlichen Gewicht des ehemaligen Luzerner Erziehungsdirektors und kantonalen Regierungsrates *Walter Gut*. In einer Zeit, in der die Nichttheologen unter den Laien in der Kirche immer weniger zu Wort kommen, bilden diese Texte von daher schon eine Gattung mit bedauerlichem Seltenheitswert. Von geradezu zeitgeschichtlichem Wert ist darunter vor allem das Rechtsgutachten zur *Ernennung eines Koadjutors des Bischofs von Chur* durch den Apostolischen Stuhl, eine Auseinandersetzung, die auch nach dem Amtsantritt von Bischof Haas als Nachfolger von Bischof Vonderach bis heute nicht zur Ruhe gekommen ist (vgl. ds. Heft, S. 96). In diesem unaufgefordert erarbeiteten Gutachten kommt Gut, als Basler Diözesane nicht unmittelbar betroffen, zu dem Ergebnis, daß die Ernennung von Bischofskoadjutor Haas *widerrechtlich* sei; der direkten Ernennung durch Rom stehe geltendes Sonderrecht entgegen. Das Churer Domkapitel hätte die Möglichkeit

haben müssen, von seinem Wahlrecht Gebrauch zu machen. Des damit verbundenen Dilemmas ist Gut sich durchaus bewußt: Mit Hilfe von Konkordaten *innerkirchliche Mitwirkungsrechte sichern* zu wollen hält er für überaus zweischneidig. Priorität hat für ihn der Wunsch des Konzils, weltlichen Autoritäten bei Bischofswahlen keine Rechte mehr einzuräumen. Aber unabhängig vom Fall Haas: Für die weitere innerkirchliche Auseinandersetzung auf diesem Gebiet ist ein anderer Artikel von einigem Gewicht, der auch den Titel des Sammelbandes abgibt: Gut plädiert auf eine theologisch unverdächtige Weise dafür, Kirche als *Gemeinwesen* ernst zu nehmen, einschließlich der damit gegebenen Eigengesetzlichkeiten, Lenkungs- und Regelungsbedürfnisse, einer angemessenen politischen und Rechtskultur, einem Platz für Pluralität und dezentrale Kompetenzverteilung. *K. N.*

EDWARD SCHILLEBEECKX, **Menschen. Die Geschichte von Gott.** Verlag Herder Freiburg–Basel–Wien 1990. 326 S. 69,– DM.

In seinen beiden großen Werken aus den siebziger Jahren ging es Schillebeeckx um eine Rekonstruktion der Botschaft Jesu und ihrer urchristlichen Wirkungen („Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden") bzw. der neutestamentlichen Aussagen über Heil und Erlösung („Christus und die Christen") als Grundlage für ein heutiges Sprechen vom Heil, das sich von Gott her unüberbietbar in Jesus ereignet hat. In seinem neuen Buch verzichtet der niederländische Theologe auf die Durcharbeitung eines immensen exegetischen bzw. dogmengeschichtlichen Materials. Er entfaltet stärker essayartig, in einer lockeren, aber durchaus konsequenten Gliederung einige Grundfragen des christlichen Glaubensverständnisses. Es geht dabei um den Zusammenhang von Offenbarung und menschlichen Heils- bzw. Unheilserfahrungen, um einen auch für säkularisierte Agnostiker zugänglichen Weg zum sinnvollen Reden von der Wirklichkeit Gottes, um Jesus Christus als das Spezifikum des christlichen Glaubens in seiner Begegnung mit den anderen Religionen, schließlich um das Kirchenbild des Zweiten Vatikanums und seine Konsequenzen für Verständnis und Praxis der Amtsausübung in der Kirche. Schillebeeckx kommt es dabei immer auf zweierlei an: auf die *Kommunikationsfähigkeit des Christentums* (in Solidarität mit den säkularisierten Zeitgenossen wie angesichts des heutigen religiösen Pluralismus), ebenso aber auch auf die Wahrung des *spezifisch Christlichen.* So macht er etwa die Grenzen einer Deutung des Christentums als einer mystischen Religion sichtbar: Trotz der auch im Christentum vorhandenen negativen Theologie lege das neutestamentliche Christentum den Nachdruck darauf, daß Gott uns im Menschen Jesus sein Antlitz gezeigt habe (S. 228). Wer Gott als Gott in seiner inneren Eigenart finden wolle, könne die Geschöpfe nicht ausschließen. Ein weiteres Grundanliegen des Buches, das teilweise locker geschrieben ist, in anderen Passagen aber ein genaues Mitdenken verlangt: Gott ist immer größer als unsere Vorstellungen, er bleibt auch in seiner unüberbietbaren Selbsterschließung im Menschen Jesus nochmals Geheimnis. Kritik an verkürzten Gottesbildern zieht sich wie ein roter Faden durch das Buch, das für die heutige Glaubenssituation wichtige Klärungen bereithält.

U. R.

WOLFGANG KLAUDER, **Ohne Fleiß kein Preis. Die Arbeitswelt der Zukunft.** Edition Interfrom Zürich-Osnabrück 1990. 184 S. 14,– DM.

Wie entwickelt sich in den nächsten Jahrzehnten die Arbeitswelt? Diese Frage ist das Thema des reichlich mit Projektionen und Prognosen bestückten Bandes. Bearbeitet wird sie von einem herausragenden Kenner der Beschäftigungsstrukturen und der Rahmenbedingungen ihres technologischen wie wertebedingten Wandels. Klauder ist leitender Direktor am Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg. Er verarbeitet umfassend Informationen über Arbeitsmarkt und Arbeitsgestaltung unter Struktur- und Verhaltensgesichtspunkten, die teils von den verschiedenen Prognoseagenturen, teils im Nürnberger Institut selbst erarbeitet wurden. Seine Prognoseperspektive ist erkennbar von Optimismus getragen. Allerdings ist dieser insofern als „Zweckoptimismus" erkennbar, als der Autor damit das Ziel verfolgt, politisch und psychologisch Entscheidungen und Verhaltensweisen zu befördern, die möglichen, aber nicht zwangsläufig negativen Wirkungen des Wandels zuvorkommen sollen. Die Grundthese Klauders: Der Wandel der Arbeitswelt ist mit marktwirtschaftlichen Mitteln gestaltbar, ohne daß es zu einer Kluft zwischen Angebot und Nachfrage kommt, also ohne daß Massenarbeitslosigkeit verbunden zugleich mit einem Mangel an Fachkräften in manchen Sparten zum Dauerzustand wird. Die negativen Wirkungen der Bevölkerungsentwicklung gleichen sich im Dreieck von Geburtenrückgang, Zuwanderung – die jedoch in politischen Grenzen bleiben müsse – und verbesserter Ausbildung aus. Weitestgehende Flexibilisierung mit weiterer Entkoppelung von Betriebs- und Arbeitszeiten sind selbstverständlicher Teil des Wandels; die Tarifpartner müßten sich nur dementsprechend darauf einstellen. Der Schlüssel zu seiner rechten und rechtzeitigen Gestaltung sind für Klauder Bildung und Ausbildung, die auf einer breit angelegten Grundbildung basieren und in lebenslanges Lernen münden müssen. Der Band ist in einer für Beschäftigungsprognose schwierigen Umbruchszeit entstanden. Die ehemalige DDR wird zwar bereits einbezogen, soweit dies in Form von Schätzungen möglich ist. Aber die Umstrukturierungsschwierigkeiten in den neuen Bundesländern erweisen sich bereits jetzt schon als größer, als sie in dem Band angedeutet werden. Auch neue Mobilitätsbarrieren, die sich z. B. familiär aus der (quantitativen) Angleichung in der Berufstätigkeit von Männern und Frauen ergeben, werden nur angedeutet, aber kaum gewichtet. *D. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

CHAUVET, LOUIS-MARIE. **Ritualité et Théologie.** In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 78, Heft 4 (Oktober-Dezember 1990) S. 535–564.

Der Beitrag beschäftigt sich mit einer Grundfrage gegenwärtiger Sakramententheologie: Wie weit trägt ein Zugang zum Verständnis der Sakramente von menschlich-geschichtlichen Ritualen und Symbolen aus, inwiefern ist eine Ausweitung des Sakramentenbegriffs von den Einzelvollzügen auf die Kirche und die Schöpfungswirklichkeit sinnvoll? In beiden Fällen plädiert Chauvet für eine differenzierte Sicht. Demnach war und ist ein Sakramentenverständnis, das mit Hilfe der Sozialwissenschaften und der Linguistik nach den Ritualen und Symbolen fragt, ohne die es kein sakramentales Zeichen geben kann, notwendig und hilfreich, weil damit eine isolierte Sicht der Sakramente überwunden wird. Das gilt auch von der Rede von der Kirche als Sakrament und vom sakramentalen Charakter schon der Schöpfung. Allerdings muß auch die Gefahr solcher Ansätze gesehen werden, vor allem die der Einebnung der nur aus ihrem christologischen Bezug heraus zu verstehenden Sakramente auf den Ausdruck der „normalen" christlichen Praxis. Jedes Herausstellen der Besonderheit der Sakramente ist zwar in der Gefahr, sie magisch und materialistisch als „heilige Dinge" mißzuverstehen; gleichzeitig ist die „Materialität" der Sakramente (etwa die Präsenz Christi in den eucharistischen Gaben auch außerhalb der Kommunion) aber Ausdruck der „Nichtreduzierbarkeit Gottes, Christi, des Evangeliums auf unsere Vorstellungen, Diskurse, Ideologien oder Erfahrungen".

PRÖPPER, THOMAS. **Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 170, Heft 4 (1990) S. 267–289.

Der Münsteraner Dogmatiker setzt sich mit der Anthropologie von Wolfhart Pannenberg auseinander, die den Versuch unternimmt, in Verarbeitung der einschlägigen humanwissenschaftlichen und philosophischen Daten und Überlegungen die religiöse Dimension als unerläßlichen Teil der menschlichen Lebenswirklichkeit herauszuarbeiten und so die allgemeine Relevanz des christlichen Glaubens neu zu verankern. Pröppers Hauptkritik an diesem Ansatz, die er exemplarisch an Pannenbergs Aussagen zur Sünde und ihrem Ursprung verdeutlicht: Pannenberg unterschätze die transzendental-philosophische Reflexion als unerläßliche Vermittlung zwischen humanwissenschaftlichen Ergebnissen und den Aussagen des Glaubens. So verzichte Pannenberg völlig auf eine Verbindung des Ursprungs der Sünde mit der menschlichen Freiheit. Demgegenüber bricht Pröpper eine Lanze für ein transzendentales Freiheitsdenken, um damit sowohl Kurzschlüsse bei der theologischen Inanspruchnahme humanwissenschaftlicher Befunde zu vermeiden wie auch die Möglichkeit autonom-ethischen Argumentierens zu wahren und eine angemessene Vermittlung des Glaubens in einer säkularisierten Gesellschaft zu gewährleisten.

Kultur und Gesellschaft

DELOOZ, PIERRE. **Les politiques en faveur de la natalité.** In: Etudes 374, Nr. 1 (Januar 1991) S. 29–40.

Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Frage, inwieweit sich die Geburtenrate in den industriell entwickelten Ländern aufgrund von bevölkerungspolitischen Maßnahmen beeinflussen läßt. Dabei wird deutlich, wie wenig man faktisch über die Gründe und Hintergründe des generativen Verhaltens weiß, wie wenig sich letztlich bei bevölkerungs- bzw. familienpolitischen Maßnahmen über die konkreten Auswirkungen bei der Geburtenrate aussagen lasse. Soviel sei sicher, so der Autor: auf der Basis einer einzelnen Variablen lasse sich keine erfolgversprechende Bevölkerungspolitik aufbauen. Wirtschaftliche Krisensituationen könnten in vielen Situationen Geburtenrückgang nach sich ziehen, müßten dies aber keineswegs. Während allgemein das Generationsverhalten von Katholiken sich von dem der Protestanten unterscheide, liege die Geburtenrate des protestantischen Schweden heute beträchtlich über derjenigen des katholischen Italien. Auch der Zusammenhang zwischen der Geburtenrate und dem Anteil der Frauen, die einer außerhäuslichen Erwerbsarbeit nachgehen, könne nicht als allgemeine Gesetzmäßigkeit gelten – noch bis in die 60er Jahre sei der Anteil der Frauen, die außerhäuslich arbeiteten, ebenso gestiegen wie die Geburtenrate. Eine liberale Scheidungs- und Abtreibungsgesetzgebung müsse gleichfalls nicht notwendigerweise eine niedrige Geburtenrate nach sich ziehen.

HENGSBACH, FRIEDHELM. **Flexible Arbeitszeit im Interesse der Familien.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 116, Heft 1 (Januar 1991) S. 53–61.

Zur Diskussion um eine Flexibilisierung der Arbeitszeit skizziert Hengsbach Maßstäbe, die dabei entscheidend berücksichtigt werden müßten: Entsprechende Veränderungen müßten im Interesse der *Frauen,* die jeweils mitbetroffenen (Ehe-)*Partner* und schließlich im *gesamtgesellschaftlichen* Interesse vorgenommen werden. So sollte die Flexibilisierung der Arbeitszeit der „souveränen Entscheidung der Arbeitnehmerinnen entspringen" und nicht einfachhin „von außen" bestimmt werden. Zu einer Arbeitszeitregelung, die Partnerinteressen berücksichtige, gehörten unterschiedliche Arbeitszeitmuster im Verlauf der Erwerbsbiographie, eine variable Gestaltung der Dauer und Lage täglicher, wöchentlicher, monatlicher, jährlicher und lebenslanger Arbeitszeit. Auch müsse die „Scheinwelt einer öffentlich geschätzten totalen Identifikation" gerade von Männern in Führungspositionen mit ihrer Berufstätigkeit aufgedeckt werden, die nicht selten zu einer Art Selbstzerstörung führe. Der Streit um die Arbeitszeitflexibilisierung beziehe sich im übrigen auf mehr als nur den Teilbereich betrieblicher Arbeitszeitregelungen: In Wirklichkeit stehe eine umfassende zeitliche Neugliederung der ganzen Gesellschaft auf dem Spiel.

Kirche und Ökumene

ROEGELE, OTTO B. **In der nachkonziliaren Landschaft – von unten gesehen.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 19, Heft 6 (November 1990) S. 527–540.

Im Rahmen eines Heftes, das verschiedene Beiträge zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum des Konzilabschlusses enthält, macht sich Roegele Gedanken über den nachkonziliaren Katholizismus. Er beklagt dabei u. a. negative Begleiterscheinungen des größeren innerkirchlichen Pluralismus und die Verlagerung des Engagements von der früheren Missions-Verpflichtung zum „Eine Welt"-Gefühl. In der heutigen Gesellschaft werde bedauert, wer Hunger nach Brot habe; wer nach dem Wort Gottes hungere, werde eher als Außenseiter betrachtet. Ein besonders kritisches Augenmerk gilt der Liturgiereform bzw. ihren Folgen für die Gestaltung des Gottesdienstes: Der Traditionsbruch in der Liturgie habe der Willkür und dem „ Eigenbau" die Tür geöffnet. Das „verzweifelte Mehr an Belehrung und Zuspruch" könne nicht den Geist des Ganzen ersetzen. Roegele lehnt einfache Ursachen- und Schuldzuweisungen an die Adresse des Zweiten Vatikanums ab; man müsse jedoch einräumen, daß es in Anlage und Durchführung des Konzils einige Elemente gegeben habe, „die in einer gewissen Unterschätzung noch latenter Gefahren eingebaut wurden und sich später als riskant erwiesen". Als wichtigste Gegenwartsaufgabe vor allem im Blick auf das vereinte Deutschland mit seinen vielen Nichtchristen nennt Roegele die Entwicklung von Ansätzen für eine missionarische Strategie.

Notizen

Am 22. Januar wurde die *Missionsenzyklika* „Redemptoris Missio" Johannes Pauls II. veröffentlicht. Grundanliegen des umfangreichen Schreibens ist es, die Unverzichtbarkeit und gegenwärtige Dringlichkeit der Mission als Verkündigung des Glaubens an die Nichtchristen neu ins Bewußtsein zu rufen. Der Papst warnt vor der Verkürzung des Missionsauftrags auf Dialog oder sozialen Einsatz, befürwortet aber gleichzeitig den Dialog mit den anderen Religionen als Element der Mission. Das Schreiben erteilt auch jedem Zwang eine deutliche Absage und bekennt sich zur Gewissensfreiheit. (Wir werden auf die Enzyklika bzw. die von ihr angesprochenen Themen noch ausführlicher zurückkommen.)

Für eine *Neuordnung der Diözesangrenzen in Deutschland* und die „baldige Einrichtung eigener Diözesen" in Magdeburg, Erfurt-Meiningen und Hamburg-Schwerin hat sich der bekannte Erfurter Neutestamentler *Heinz Schürmann* ausgesprochen. Der Zwischenzustand, wie er nach der Aufhebung der Berliner Bischofskonferenz entstanden sei, so Schürmann in einem Beitrag im „Rheinischen Merkur – Christ und Welt", rufe geradezu nach einer solchen Neuordnung. Durch den Zusammenbruch des atheistischen Staatssozialismus und die Desorientierung und zugleich Offenheit weiterer Bevölkerungskreise sei eine ganz besondere pastorale Situation entstanden. Auf sie müsse reagiert werden, wenn man die Gunst der Stunde nicht verpassen wolle. Der Wunsch nach Schaffung neuer Diözesen sei in diesem pastoralen Rahmen zu sehen. Würden die bisherigen Apostolischen Administratoren zu bischöflichen Kommissaren der Bischöfe ihrer Ursprungsdiözesen, so müßten wichtige gemeinsame pastorale Einrichtungen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR notwendig darunter leiden.

Mitte Dezember fand in Mainz ein drittes Gespräch zwischen *Bischöfen* aus der Bundesrepublik, Österreich und der Schweiz und den *Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaften der theologischen Disziplinen* im deutschen Sprachraum statt. Ein erstes Gespräch dieser Art hatte Ende Mai 1989 stattgefunden, als Versuch einer gemeinsamen Klärung strittiger Fragen im Verhältnis von Theologie und Lehramt nach der Veröffentlichung der „Kölner Erklärung" (vgl. HK, März 1989, 127). In einer Pressemitteilung über das jüngste Gespräch hieß es u. a., Theologen und Bischöfe hätten die Aufgabe, „fundamentalistische Verkürzungen" in der kirchlichen Verkündigung abzuwehren. Anstatt der Versuchung zu vereinfachenden Lösungen zu unterliegen, müsse es darum gehen, die in einer komplizierten Welt notwendigen differenzierten Aussagen der Theologie so zu vermitteln, daß sie unverfälscht als die einfache Botschaft des Evangeliums verstanden und aufgenommen werden könnten.

Kardinal *Ugo Poletti* (76), der Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom und vom Papst ernannter Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz, ist aus Altersgründen von seinen Ämtern zurückgetreten. Sein Nachfolger als Generalvikar des Papstes wurde der bisherige Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Camillo Ruini* (60). Es wird vermutet, daß Ruini – nach einer Phase des Übergangs – auch neuer Vorsitzender der Bischofskonferenz wird. Als kommissarischer Vorsitzender wurde vom Papst inzwischen der Erzbischof von Palermo, Kardinal *Salvatore Pappalardo* (72), eingesetzt.

Über den Jahreswechsel hinweg trafen sich auf Einladung der *ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé/Frankreich* rund 80 000 Jugendliche aus allen Teilen Europas für sechs Tage in Prag. Es war das erste Mal, daß ein Treffen dieser Art in der Tschechoslowakei stattfand. Mehr als 30 000 Teilnehmer kamen allein aus Polen. Frühere Taizé-Treffen in osteuropäischen Ländern fanden in Polen, Ungarn und der früheren DDR statt.

In der seit Jahren andauernden Auseinandersetzung um die Erarbeitung neuer Konstitutionen für die *Unbeschuhten Karmelitinnen* (vgl. HK, April 1987, 157 ff.) ist es zu einer ersten Entscheidung durch den Papst gekommen: Im Dezember vergangenen Jahres wurde bekannt, daß Johannes Paul II. Konstitutionen von etwa 92 Klöstern vor allem in Spanien, die sich nachkonziliaren Veränderungen in ihrem Orden seit langem widersetzen, approbiert hat. Damit werden diese Klöster aus der Gemeinschaft der Unbeschuhten Karmelitinnen ausgegliedert und jedes von ihnen einzeln direkt Rom unterstellt. Die Konstitutionen für den übrigen Orden (rund 700 Klöster) liegen seit Monaten in Rom zur Approbation vor. Eine Entscheidung ist aber noch nicht gefallen. Der Generaloberе der *Unbeschuhten Karmeliten, Felipe Sainz de Baranda,* dem auch die Karmelitinnen unterstehen, äußerte in einem Brief an Ordensmitglieder seine „Besorgnis" über die Handlungsweise des Apostolischen Stuhls.

Der Erzbischof von Laibach, *Alojzij Šuštar,* hat eindringlich *vor einer gewaltsamen Lösung der politischen Spannungen in Jugoslawien* gewarnt. In einem Interview mit der Kärntner Kirchenzeitung sagte Šuštar, der zugleich Metropolit der slowenischen Kirchenprovinz ist, Gewaltanwendung würde die totale Selbstzerstörung bedeuten. Deswegen bleibe auch dort, wo ein Dialog am Ende sei, nichts anderes übrig, als wieder neu damit anzufangen. Voraussetzung sei, daß die Rechte der kleineren Nationen anerkannt werden. Sich einfach der Mehrheit beugen zu müssen, wäre kein Dialog, sondern ein Diktat. Der Erzbischof warnte zugleich vor „nationalistischen Tendenzen", stellte sich aber noch einmal nachdrücklich hinter das Ergebnis der *Volksabstimmung vom 23. Dezember.* Dieses bedeute aber noch keine Abspaltung von Jugoslawien. Dennoch meinte er: Wieso solle Slowenien nicht ein Staat werden wie Liechtenstein oder Luxemburg?

Die *Serbisch-Orthodoxe Kirche* hat einen neuen Patriarchen. Vom Heiligen Synod wurde der 76jährige Bischof *Pavle* von Raska und Privren zum Nachfolger des 91jährigen Patriarchen *German* gewählt, der sein Amt schon seit Monaten aus Krankheitsgründen nicht mehr ausüben konnte. Die Entscheidung für Bischof Pavle als neuen Patriarchen wurde in den anderen christlichen Kirchen Jugoslawiens vielfach begrüßt; der neue Patriarch gilt als ökumenisch offen.

Erstmals seit über zwanzig Jahren fanden in *Albanien* an Weihnachten 1990 wieder Gottesdienste statt. In der nordalbanischen Stadt Shkodr (Scutari), dem früheren Zentrum des Katholizismus in Albanien, kamen mehr als zehntausend Gläubige zu einem katholischen Weihnachtsgottesdienst unter freiem Himmel. Die Gottesdienste an Weihnachten wurden von Priestern geleitet, die bis vor kurzem noch wegen Verstößen gegen das Verbot jeglicher Religionsausübung in Albanien im Gefängnis saßen. Im Zug der politischen Liberalisierung hatte die kommunistische Führung in Albanien im vergangenen Jahr auch den Religionsgemeinschaften erste Erleichterungen verschafft.

Der Erzbischof von Milwaukee (US-Bundesstaat Wisconsin), *Rembert Weakland,* hat öffentlich erklärt, er sei bereit, verheiratete Männer zu Priestern zu weihen. In einem Schreiben an die Priester seiner Diözese kündigte Weakland an, daß er vor einer möglichen Weihe den Papst um Erlaubnis bitten werde. Als Begründung für diesen Entschluß nannte er den grassierenden *Priestermangel.* Kritisch äußerte sich Weakland gegenüber von Laien geleiteten Wortgottesdiensten bzw. sogenannten priesterlosen Gottesdiensten mit Austeilung der Kommunion durch Laien. Wort und Sakrament gehörten zusammen und dürften als solche nicht an Gewicht einbüßen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind das Jahresregister 1990, eine Verlegerbeilage und einem Teil der Auflage ein Prospekt des Johannes-Verlages, Einsiedeln/Freiburg, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 3 · 45. Jahrgang · März 1991

Wie lang ist der Weg zur wahrhaften Liebe auch unter den Fahnen Gottes!

Gottfried Bachl

Warum Teilen schwerfällt

Das Mißverhältnis ist nicht zu übersehen: Als Ende des vergangenen Jahres angesichts zunehmender Versorgungsengpässe in der Sowjetunion zur Unterstützung der dortigen Bevölkerung mit Geld- und Sachspenden aufgerufen wurde, ging durch die Bundesrepublik, vor allem deren wohlhabenden westlichen Teil, eine ungeheure Welle der Hilfsbereitschaft. Gleichzeitig war und ist aber die Bereitschaft der Menschen in den alten Bundesländern, durch höhere Steuern und Abgaben, Subventionskürzungen oder geringere Lohnzuwächse den Aufbau in der ehemaligen DDR zu beschleunigen, ziemlich schwach ausgeprägt, überwiegen Vorbehalte und Widerstände. Zweifellos liegen die beiden Dinge nicht auf einer Ebene, aber gerade deshalb läßt sich der Befund verallgemeinern. Es ist verhältnismäßig leicht, in bestimmten akuten Notsituationen bei entsprechender Unterstützung und Begleitung durch die Medien kurzfristig hohe Spendenbeträge zusammenzubringen und spontane Hilfsbereitschaft wachzurufen. Es fällt aber sehr viel schwerer, politische Entscheidungen durchzusetzen bzw. plausibel zu machen, die – sei es zugunsten der Angleichung der Lebensverhältnisse im vereinten Deutschland, der Hilfestellungen für das nachkommunistische Mittel- und Osteuropa oder der Überwindung von Armut und Unterentwicklung in der Dritten Welt – in vorhandene Besitzstände eingreifen.

Schuld ist nicht einfach der Materialismus

Warum ist dem so? Eine Antwort kommt nicht nur kirchlichen Kreisen schnell über die Lippen. Daß man sich in unserer Gesellschaft mit dem Teilen so schwertut, daran ist demnach die grassierende *Konsummentalität* schuld. Wurzel allen Übels wäre also der verbreitete Materialismus, der nur auf Geld, Besitz und Lebensstandard schaut und höchstens an Weihnachten oder bei Naturkatastrophen größeren Ausmaßes zur Beruhigung des schlechten Gewissens bzw. zur Komplettierung der Feststimmung eine Spende für gute Zwecke erlaubt. Es liegt auch nahe, Klagelieder über einem immer narzißtischer werdenden Individualismus anzustimmen, eine Lebenshaltung, die primär um das eigene Wohlbefinden kreist und kein Verständnis für elementare Regeln gesellschaftlicher oder gar internationaler Solidarität aufbringt.

Man sollte sich die Sache allerdings nicht zu leicht machen. Natürlich gibt es in Deutschland (wie in anderen Wohlstandsgesellschaften auch) Formen des Luxuskonsums, des Runs auf teure Statussymbole von der Uhr über das Modellkleid bis zum Auto, die an der sozialen Sensibilität der Betreffenden zweifeln lassen. Aber deswegen sind die (West-)deutschen nicht einfach ein Volk von genußsüchtigen Sybariten, die gemäß der Devise „Nach uns die Sintflut" und ohne Rücksicht auf Verluste von einem Konsumerlebnis zum anderen jagen. In den Wohlstandskonsum mischen sich vielmehr Ängste, nicht zuletzt im Blick auf die möglichen oder sogar wahrscheinlichen ökologischen Folgen unserer Lebensführung, oder auch sehnsüchtige Beschwörungen vergangener Lebenszusammenhänge, in denen es weniger hektisch zuging und dafür die mitmenschliche Solidarität noch funktionierte. Die gleichen Illustrierten, die Woche für Woche genau registrieren, welche teuren „lifestyle"-Attribute gerade „in" oder „out" sind, veröffentlichen auch reichlich besorgte Berichte über Umweltgefahren oder soziale Mißstände im eigenen Land oder anderswo in der Welt und unterstützen entsprechende Spendenaktionen.

Die Frage nach Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Teilens in einer Wohlstandsgesellschaft läßt sich also nicht mit Hilfe einiger weniger Schlagworte klären. Vorwürfe an die Adresse einzelner, bestimmter Gruppen oder auch *der* Gesellschaft als ganzer haben wenig Sinn, wenn man sich nicht die *Voraussetzungen* und *Bedingungen* vergegenwärtigt, unter denen in unseren gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen geteilt oder auch nicht geteilt wird bzw. werden kann.

Ein erster wichtiger Punkt: Es macht einen gewaltigen Unterschied, ob Appelle zu tatkräftiger Solidarität und zu großzügigem Teilen mit Benachteiligten in einem Staat ausgesprochen werden, der nur über ein rudimentäres Sy-

stem sozialer Absicherungen verfügt, oder in einem Wohlfahrts- bzw. Sozialstaat, wie er sich vor allem in Europa entwickelt hat. Der moderne Wohlfahrtsstaat hat das Teilen, das früher einmal vor allem Sache privater oder kirchlicher Mildtätigkeit war, längst institutionalisiert und zu einem komplizierten System von Transferleistungen ausgebaut. Zum „sozialen Netz" im engeren Sinn kommen erhebliche Subventionen für einzelne Wirtschaftsbereiche, die Arbeitsplätze sichern und strukturelle Nachteile ausgleichen sollen. Der Bürger, den man zum Teilen auffordert, kann also mit Recht darauf verweisen, daß er schon durch seine Steuern und Sozialabgaben die verschiedensten Hilfeleistungen für sozial Schwache finanziert.

Darüber hinaus provoziert gerade ein so gut ausgebautes Sozialsystem wie das der Bundesrepublik oder vergleichbarer europäischer Länder fast zwangsläufig die Frage, ob auf diesem Gebet inzwischen nicht schon des Guten zuviel getan werde bzw., ob sich manche Sozialleistung nicht eher kontraproduktiv auswirke. Das Thema *Grenzen und Mißbrauch des Sozialstaats* wird nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen abgehandelt, sondern ist auch im Alltagsbewußtsein durchweg präsent. Praktisch jedermann kennt doch Beispiele für Auswüchse im sozialen Netz oder glaubt sie jedenfalls zu kennen: sei es die Familie, die sich von der Sozialhilfe offenbar mehr leisten kann als der kleine Arbeitnehmer von seinem Verdienst, sei es der Zeitgenosse, der lieber von der Arbeitslosenhilfe lebt, als sich ernsthaft um eine Stelle zu bemühen. Gleich ob es sich im einzelnen um wirklichen Mißbrauch von gesetzlichen Regelungen oder um das rechtlich nicht zu beanstandende Ausnutzen von Schlupflöchern handelt, es ist ein Stück weit nachzuvollziehen, wenn Menschen auf diesem Hintergrund auf Forderungen nach höheren Leistungen zugunsten Schwacher und Bedürftiger skeptisch oder ablehnend reagieren.

Spannung zwischen Eigennutz und Solidarität

Das Problem verschärft sich nochmals bei Hilfeleistungen, die nicht im eigenen Land bleiben, sondern zur Verbesserung der Lebensbedingungen in anderen Teilen der Welt dienen sollen. Es ist schwer, die Menschen zu größeren finanziellen Opfern zugunsten unterentwickelter Länder zu motivieren, wenn gleichzeitig bekannt ist, daß in den letzten Jahrzehnten viele staatliche Entwicklungsgelder in den Sand gesetzt wurden, weil die Voraussetzungen für einen effektiven Einsatz der Mittel in den betreffenden Ländern nicht vorhanden oder die Geber mit den Usancen der Empfänger zu wenig vertraut waren. Warum mehr Hilfe für die Dritte Welt, wenn sie entweder nur der sprichwörtliche Tropfen auf den heißen Stein ist oder aber die Anstrengungen der Betroffenen zur Verbesserung ihrer Situation eher blockiert als fördert? Solche und ähnliche Fragen (auch im Blick auf Hilfe für Osteuropa) können Ausfluß von Ressentiments sein, aber auch legitime Reaktionen angesichts gutgemeinter, aber nicht hieb- und stichfest begründeter Appelle zum Teilen. Schließlich macht sich in diesem Zusammenhang eine Spannung bemerkbar, die dem System der sozialen Marktwirtschaft grundsätzlich inhärent ist. Zum einen gilt in einem privatkapitalistischen Wirtschaftssystem das Prinzip des Wettbewerbs auf dem Markt: Das System lebt davon, daß das einzelne Wirtschaftssubjekt um größtmögliche Effizienz bemüht ist und seine Marktchancen optimal auszunutzen versucht. Konkurrenz belebt das Geschäft; dementsprechend ist die konsequente Verfolgung des jeweils eigenen Interesses (als einzelner oder als Unternehmen) keine lästige Begleiterscheinung, sondern unerläßlicher Bestandteil einer freien Marktwirtschaft. Gleichzeitig ist das Prinzip des wirtschaftlichen Eigennutzes und Konkurrenzstrebens aber eingebunden in einen politischen Ordnungsrahmen, zu dem die Gemeinwohlverpflichtung, die Hilfe für Schwache und Benachteiligte im eigenen Land sowie die übernationale Solidarität gehören. Das Ausbalancieren dieser beiden Elemente ist ein schwieriges und spannungsreiches Geschäft, wie sich nicht zuletzt bei Auseinandersetzungen um Möglichkeiten und Grenzen des Teilens zeigt. Oft redet man aneinander vorbei: Was für die einen Wahrnehmung legitimer wirtschaftlicher Interessen ist, wird von den anderen als bloße Profitgier ohne Berücksichtigung des Gemeinwohls gesehen.

Es bleibt also die Grundfrage, wie sich in einem demokratischen Staat mit marktwirtschaftlicher Ordnung, ausgebautem Sozialsektor und einem pluralen gesellschaftlichen Interessenspektrum die Notwendigkeit des Teilens zugunsten Benachteiligter begründen läßt, ohne die Eigengesetzlichkeiten der politischen und wirtschaftlichen Strukturen zu vernachlässigen oder aber die großen Herausforderungen für solidarisches Handeln herabzusetzen. Eine ganz oder weitgehend *utilitaristische Begründung* (etwa nach dem Motto: Wir müssen den neuen Bundesländern jetzt unter die Arme greifen, weil das zu einem neuen Wirtschaftswunder für ganz Deutschland führt; oder: Wir müssen Osteuropa oder der Dritten Welt stärker helfen, weil wir damit die eigenen Marktchancen erhöhen und das unserem Wohlstand zugute kommt) ist zwar verständlich und auch legitim. Sie greift aber zu kurz. Wenn sich der versprochene Effekt der eigenen Hilfsbereitschaft nicht in der erwarteten Zeitspanne oder im prognostizierten Umfang einstellt, kann sie leicht in sich zusammenfallen.

Es genügt aber auch nicht, vor allem auf die unmittelbare *Betroffenheit* der Menschen zu setzen. Solche Betroffenheit sollte man zwar nicht geringschätzen oder von vornherein als bloß emotionale Rührung ohne Tiefgang abqualifizieren. Schockierende Berichte und vor allem Bilder von einer Hungerkatastrophe in Afrika oder vom Elend breiter Bevölkerungsschichten in einem lateinamerikanischen Land können durchaus ein Auslöser sein, der Menschen nicht nur kurzfristig zu einer Spende veranlaßt, sondern sie darüber hinaus auch für die Probleme

von Armut und Unterentwicklung und die eigene Verantwortung ihnen gegenüber sensibler macht. Punktuelle Betroffenheit kann aber ebenso dazu führen, daß andere Notlagen (sei es im eigenen Land, anderswo in Europa oder in Ländern der Dritten Welt), die durch die Medien nicht ins Rampenlicht gerückt werden, weil sie weniger spektakulär sind und sich für entsprechende Kampagnen nicht eignen, kein Interesse finden.

Die Frage nach dem Teilen läßt sich generell nicht auf individuelle, *private Hilfsbereitschaft* reduzieren, so unverzichtbar solche Hilfsbereitschaft gerade angesichts eines hochspezialisierten und professionalisierten Sozialsystems ist. Ein solches System fördert teilweise die Tendenz, die Verantwortung angesichts von Notsituationen in der unmittelbaren Umgebung vorschnell zu delegieren. Demgegenüber ist eine Reaktivierung der Nachbarschaftshilfe, eine Stärkung des sozialen Engagements im jeweiligen Nahbereich dringend geboten. Ebenso sinnvoll und hilfreich können Partnerschaften und Solidaritätsaktionen sein, durch die Gruppen oder Gemeinden im direkten Kontakt mit Betroffenen etwa mit Entwicklungsproblemen vertraut werden und gezielt Hilfe zu leisten versuchen. Aber ohne den entsprechenden politischen Rückhalt und ohne ein dafür günstiges gesellschaftliches Klima hängen solche Initiativen in der Luft.

Entscheidend ist letztlich, wie ernst eine Gesellschaft die *ethischen Grundüberzeugungen* nimmt, auf denen ihre politischen, rechtlichen und sozialen Institutionen und Verfahren beruhen, die in Parteiprogrammen, Regierungserklärungen und Festansprachen herausgestellt werden. In „normalen" Zeiten, wenn Rechts-, Wirtschafts- und Sozialordnung einigermaßen funktionieren und nicht durch besondere Entwicklungen und Ereignisse herausgefordert werden, bleiben die tragenden Grundwerte mehr oder weniger implizit, müssen nicht ständig beschworen und eingefordert werden. Die Probe aufs Exempel kommt erst in Krisen- oder Ausnahmesituationen, sei es eine schwere Wirtschaftskrise, die Verteilungskämpfe provoziert und den sozialen Frieden und das Wohlfahrtssystem in Mitleidenschaft zieht, oder auch ein grundlegender Wechsel der außenpolitischen Konstellation. Unter solchen und ähnlichen Umständen wird die Frage akut, was Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität für ein Gemeinwesen wirklich bedeuten, wie sehr sie die konkreten politischen Entscheidungen und das Handeln der gesellschaftlichen Großorganisationen bestimmen.
Das gilt gerade auch für die beiden Ausnahme- bzw. Umbruchsituationen, mit denen die Bundesrepublik derzeit fertig werden muß, die Bewältigung der kommunistischen Erblast und den Aufbau des Rechts- und Sozialstaats und der Marktwirtschaft in den neuen Bundesländern und die Neubestimmung der Rolle des vereinten Deutschlands in Europa und in der Welt. In beiden Fällen hat sich inzwischen gezeigt, daß es nicht genügt, nach der Parole „business as usual" zu verfahren und auf den gewohnten Gang der Dinge zu vertrauen. Der Golfkrieg (vgl. ds. Heft S. 104 f.) wirft Grundfragen der deutschen Friedens-, Verteidigungs- und Bündnispolitik auf. Angesichts der Tatsache, daß der bisherige finanzielle und personelle Transfer zugunsten der neuen Bundesländer nicht ausreicht, muß den Bürgern in der alten Bundesrepublik in verstärktem Maß deutlich gemacht werden, daß Teilung wirklich nur durch Teilen überwunden werden kann.

Eine solche Sondersituation bietet durchaus *Chancen.* So könnte sie dazu Anlaß sein, unter der Leitperspektive Solidarität die verschiedensten Besitzstände im wirtschaftlichen und sozialen Bereich kritisch zu durchforsten, um dabei obsolet gewordene Privilegien abzubauen und die wirklich vorrangigen Aufgaben im notwendigen Umfang angehen zu können. Dazu braucht es allerdings zwei entscheidende Voraussetzungen: Es muß offensiv dafür geworben werden, daß sich Solidarität mit den Schwachen und Benachteiligten nicht in Lippenbekenntnissen erschöpfen darf und ihr auch nicht mit gelegentlichen oder regelmäßigen Spenden für gute Zwecke Genüge getan ist, sondern daß das Teilen in diesem elementaren Sinn zu den konstitutiven und unverzichtbaren Grundprinzipien unseres gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens gehört und nicht durch Nützlichkeits- oder Opportunitätsgesichtspunkte ausgehebelt werden darf. Gleichzeitig muß aber mit offenen Karten gespielt werden: Die Erinnerung an das Grundprinzip Solidarität und der Appell zum Teilen dürfen nicht als Allheilmittel ausgegeben werden. Sie ersetzen weder eine kritische Bestandsaufnahme des Systems sozialer Sicherheit mit seinen Stärken und Schwächen noch die offene Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen entwicklungspolitischer Strategien.

Mit den christlichen Pfunden wuchern

Die Kirchen können und dürfen sich beim Thema Teilen nicht heraushalten, schon gar nicht in der *Fastenzeit,* in der sie besonders nachdrücklich zum Verzicht zugunsten Schwacher und Benachteiligter im eigenen Umkreis und in verschiedenen Notstandsgebieten der Welt auffordern. Tätige Solidarität mit dem hilfsbedürftigen Nächsten gehört zum unverzichtbaren Kern der christlichen Botschaft, wie sich besonders nachdrücklich am Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder an der Weltgerichtsrede Mt 25 ablesen läßt. Verkündigung und öffentliche Stellungnahmen der Kirche auf diesem Feld gleichen zwar oft einer *Gratwanderung* zwischen dem Appell zum großzügigen Teilen, der den Adressaten überfordert, weil er an den realen gesellschaftlichen Bedingungen dieses Teilens vorbeigeht, und einer Angleichung an die Mechanismen unseres Sozial- und Wirtschaftssystems mit seinen Besitzständen, die den notwendigen kritischen Stachel vermissen läßt. Aber der moderne Sozialstaat ist nicht nur geschichtlich in beträchtlichem Umfang aus christlichen Impulsen und Bewegungen hervorgegangen. Auch heute gehört die Zuwendung zum Nächsten nach dem Vorbild Jesu und im Vertrauen auf die Liebe Gottes zu den entscheidenden Pfunden, mit denen Christen zum Wohl aller wuchern sollen.

Ulrich Ruh

Deutlich

Johannes Paul II. schärft den Missionsauftrag ein

Ungeachtet ihrer Länge und der vielen Einzelthemen, die sie anspricht, hat die Ende Januar veröffentlichte Missionsenzyklika Johannes Pauls II. ein klares *Grundanliegen.* Der Papst betont in „Redemptoris Missio" immer wieder mit großem Nachdruck die Unverzichtbarkeit und Dringlichkeit des missionarischen Auftrags der Kirche gegenüber den Nichtchristen. Dabei möchte er das spezifische Profil der Mission „ad gentes", in Abgrenzung zur Neuevangelisierung in Ländern mit christlicher Tradition, gewahrt sehen. Ebenso deutlich stellt er den *Primat der Verkündigung* in der Mission heraus. Die Kirche, so heißt es an einer für den Duktus des Gesamttextes charakteristischen Stelle (Nr. 44), dürfe sich dem ausdrücklichen Auftrag Christi nicht entziehen; sie dürfe den Menschen die gute Nachricht nicht vorenthalten, daß sie von Gott geliebt und gerettet seien.

Diese Akzentsetzungen kommen nicht überraschend. In den letzten Jahren hatte der Präfekt der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Kardinal *Jozef Tomko,* mehrmals kritisch gegenüber einer Vernachlässigung der missionarischen Verkündigung zugunsten des Dialogs mit den anderen Religionen Stellung genommen (vgl. HK, Februar 1989, 79). Johannes Paul II. betonte Mitte 1990 in einem Brief an die Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen, die Tatsache, daß Angehörige anderer Religionen außerhalb der von Gott eingesetzten „ordentlichen" Mittel Gnade erlangen und durch Christus gerettet werden könnten, mache den Ruf zu Taufe und Glaube nicht entbehrlich. Schließlich mußte dem Papst auch daran gelegen sein, mit einem Lehrschreiben zu Begründung und Formen der Mission den Irritationen entgegenzuwirken, die das medienwirksame Friedensgebet von Assisi vom Herbst 1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 556) im Blick auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihren Missionsauftrag mancherorts ausgelöst hatte.

Das Treffen von Assisi wird in der Missionsenzyklika ausdrücklich erwähnt (Nr. 28), in dem Kapitel, das von der Gegenwart des Heiligen Geistes nicht nur in der Kirche, sondern auch in den Kulturen und Religionen handelt. Auch werden die *Neuansätze* der letzten Jahrzehnte, die das traditionelle, ganz am exklusiven Heilsanspruch der Kirche orientierte Missionsverständnis verändert haben, in dem Schreiben grundsätzlich anerkannt. So bekennt sich Johannes Paul II. zum Prinzip der Inkulturation, zum *interreligiösen Dialog* mit seinen vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen, zum Zusammenhang von Evangelisierung und Entwicklungsarbeit wie zur Bedeutung der Ökumene für die Missionstätigkeit. Ausdrücklich betont die Enzyklika auch (Nr. 39), daß die Kirche bei der Verfolgung ihres missionarischen Auftrags *vorschlage* und nichts *aufdränge,* daß sie Menschen und Kulturen respektiere und vor dem „Heiligtum des Gewissens" haltmache.

Johannes Paul II. redet in „Redemptoris Missio" also nicht der Rückkehr zu fragwürdigen Missionskonzepten oder -methoden das Wort. Das Grundproblem der Enzyklika liegt vielmehr darin, daß sie die Schwierigkeiten der Mission heute zu sehr auf mangelnden Elan und falschen Relativismus bei den Christen zurückführt und demgegenüber die Probleme des *religiösen und sozialen Kontexts* unterbewertet. So kommen die *Religionen,* auf die das Christentum mit seiner missionarischen Verkündigung stößt und mit denen es konkurriert, als solche kaum in den Blick. Aber kann man heute noch eine Theologie der Mission entwerfen, ohne sich gleichzeitig um eine *Theologie der Religionen* zu bemühen?

Die Enzyklika hält zu Recht fest, die Christen müßten „bei aller Achtung für andere Überzeugungen und andere Auffassungen" vor allem den Glauben an Jesus Christus, den alleinigen Erlöser der Menschen, zum Ausdruck bringen (Nr. 11). Sicher ist: Wer an diesem Spezifikum des christlichen Glaubens vorbei oder mittels seiner Relativierung den Dialog mit den anderen Religionen zu führen versucht, greift zu kurz; der Missionsbefehl ist vom Christentum auf keinen Fall abzuziehen. Mit dieser Feststellung fangen die – theologischen und praktischen – Fragen der Mission und des Verhältnisses zu den Religionen aber erst an. „Redemptoris Missio" beschwört zwar emphatisch einen „großen christlichen Frühling" vor dem Anbruch des dritten Jahrtausends (Nr. 86), dessen Morgenröte man jetzt schon erkennen könne. Aber die Hilfestellungen, die das Schreiben für diesen prognostizierten Frühling gibt, reichen nicht aus. *ru*

Ausweglos?

Kirchliche Stimmen und Urteile zum Golfkrieg

Seit dem Ausbruch des Golfkrieges flattern täglich Stellungnahmen, Erklärungen und Meldungen über Erklärungen kirchlicher Persönlichkeiten und Organisationen auf den Schreibtisch.

Sehr variantenreich sind die entsprechenden Wortmeldungen in der Regel nicht. Der besorgte Appell übersetzt in den moralischen Imperativ: der Krieg sei eine Katastrophe mit wahrscheinlich noch katastrophaleren Folgen und müsse raschestens beendet werden, herrscht vor. Aber was sollen Christen und insbesondere Kirchenführer in einer solch unseligen Situation auch anderes tun, als der Welt und den verantwortlich Beteiligten immer wieder einzuhämmern: Krieg sei gegen Gottes Willen, Krieg dürfe nicht sein und deswegen gelte es, unverzüglich „an den Verhandlungstisch zurückzukehren"?

Freilich, wo versucht wird, etwas konkreter zu werden, ist auch das kirchliche Meinungsspektrum *alles eher als einheitlich,* und zwar in keiner Reli-

gionsgemeinschaft, nicht nur in den christlichen Kirchen nicht, sondern angesichts des Phänomens Saddam und seiner unterschiedlichen Wirkungen auf die muslimische Bevölkerung im arabischen Raum auch im *Islam* nicht. Und selbst unter *Juden* beurteilen Theologen und Rabbiner – je nach Einstellung zum Staat Israel und zum Nahostproblem – insgesamt den Krieg keineswegs einheitlich.

Auch *katholische Bischöfe* – Ergebnis einer beachtlichen friedensethischen Sensibilisierung seit dem Zweiten Vatikanum – äußern sich nicht nur reichlich in Interviews und Hirtenworten, sondern formulieren keineswegs nur kompatible Positionen, zeigen beträchtlich Temperament und machen unterschiedliche politische Standorte sichtbar. Während z. B. der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* vor vorwiegend soldatischem angelsächsischem Publikum vor „zu einfachen Parolen" warnte und feststellte, der Golfkrieg sei „kein Krieg der Amerikaner", sondern „eine Verstrickung, in die alle hineingenommen sind, die im Namen der UNO kämpfen", griff nicht nur der evangelische Bischof *Gottfried Forck* (Berlin-Brandenburg – Region Ost) auf der großen Friedenskundgebung in Bonn nicht nur die amerikanische Führung, sondern auch die UNO heftig an und warf Präsident *Bush* indirekt vor, Maßstäbe *Saddam Husseins* anzuwenden oder ihnen wenigstens zu erliegen. Aber – viel auffallender – schon Tage vorher rief der Vorsitzende der amerikanischen Pax-Christi-Bewegung, Weihbischof *Thomas Gumbleton,* heftig dazu auf, die „Unmoralität" am Golf zu beenden und ermunterte amerikanische Soldaten zur Wehrdienstverweigerung. Und größere kirchliche Gruppen, in denen auch katholische Bischöfe vertreten waren, folgten ihm darin.

Was für Seitenverkehrtheiten, möchte man da meinen angesichts mancher Diskussionen über „Antiamerikanismus" unter deutschen Rednern und Demonstranten, wüßte man nicht, was diesseits und jenseits des Atlantik wirkliche Volksmeinung ist. Aber solche Seitenverkehrtheiten gibt es in noch größerem Stil auch andersherum. Während *der Papst* als der unermüdlichste und unerbittlichste Warner vor dem und Mahner während des Golfkriegs sich keineswegs auf die Formulierung ethischer Grundsätze beschränkte, sondern von Anfang an zu erkennen gab, die Amerikaner und ihre Verbündeten seien auf dem falschen Weg („Abenteuer ohne Wiederkehr", „überstürzte Kriegstermine"), fand der *Rat der EKD* anders wiederum als der Ökumenische Rat der Kirchen, dessen Vollversammlung im australischen Canberra (vgl. ds. Heft, S. 144) in den ersten Tagen gegen alle Planung völlig in das Spannungsfeld des Golfkrieges geriet, zu einer auffallend mäßigenden, stark auf die Bedrohung Israels gerichteten Haltung.

Neben solchen nach Temperament und politischem Standort religiöser Führer und kirchlicher Gremien unterschiedlichen Appellen fallen freilich die alten, wohlbekannten gesinnungsethischen Stereotypen auf: *Der* Krieg ist zu verwerfen, *dieser* Krieg ist ein *gerechter* Krieg, nichts rechtfertigt *diesen* Krieg, Krieg sei heute kein Mittel der Politik mehr usw., und auch scheinbar präzise, kasuistisch erarbeitete moralische Beurteilungen („Dieser Krieg war vermeidbar", „Der Zeitpunkt für den Krieg als letztes Mittel war noch nicht gegeben"), die eine moraltheologische Urteilskraft ausstrahlen, von der man sich fragt, worauf sie sich stützt.

War denn ein Krieg je gerecht? Waren Kriege, auch solche mit minderer Zerstörungskraft als sie heute mit der fortgeschrittenen Waffentechnologie auch „konventionelle Kriege" entwikkeln, jemals ein Mittel zur Lösung politischer Konflikte? Und wer kann so glasklar mit moraltheologischer oder kirchenamtlicher Autorität sagen: dieser Krieg war vermeidbar, das Embargo hätte bewirkt, was es bewirken sollte: die Zähmung des Aggressors? Und was heißt vermeidbar? Jeder Krieg ist letztlich vermeidbar, fragt sich nur, mit welchen Folgen, was umgekehrt für den Fall des Krieges natürlich auch gilt. Waren da der Erzbischof von Westminster, *Basil Kardinal Hume,* der im Gegensatz zum Oberhaupt der Anglikanischen Gemeinschaft, Erzbischof *Robert Runcie,* sich aller Rechtfertigungsattribute enthielt und den Golfkrieg als „bestenfalls eine tragische Notwendigkeit" bezeichnete, und der hannoversche Landesbischof *Horst Hirschler,* der öffentlich danach fragte, ob der Golfkrieg womöglich nicht ein „schrecklicherweise nötiger" sei, und von evangelischen Pfarrern dafür verbal gesteinigt wurde, nicht näher am Kern des moralischen Problems?

Natürlich dürfen Kriege nach Gottes Willen und menschlicher Einsicht nicht sein, und dennoch verhalten sich einzelne Machtausübende und die erbsündlich belastete Menschheit in ihren verschiedenen Populationen immer wieder so, daß, um möglicherweise Schlimmeres zu verhüten, einem Aggressor auch bewaffnet begegnet werden muß, ohne daß im letzten die Folgen so abgeschätzt werden können, daß moralisch eine Rechtfertigung oder gar Gewißheit daraus werden kann, das Richtige – und sei es auch im Sinne des geringeren Übels – getan zu haben. Wer das nicht bedenkt, wird immer in Gefahr sein, moralische Autorität zu verlieren und politische nicht zu gewinnen, ob er nun redet oder schweigt. *se*

Reformunwillig?

Die Schwierigkeiten mit der Reform deutscher Diözesangrenzen

Nachdem Anfang Januar zunächst der emeritierte Erfurter Neutestamentler *Heinz Schürmann* in einem Beitrag für den „Rheinischen Merkur/Christ und Welt" mit nachdrücklicher pastoraler Begründung eine möglichst baldige Neuregelung für den Bereich der ehemaligen DDR angemahnt und für die Einrichtung eigener Diözesen in den Jurisdiktionsbezirken plädiert hatte (vgl. HK, Februar 1991, 100), die im Auftrag Roms von mit bischöflichen Vollmachten ausgestatteten Apostolischen Administratoren geleitet werden, die aber formalrechtlich noch Teil westdeutscher Diözesen sind, hat

Berlins katholischer Bischof *Georg Sterzinsky* sich kurz darauf noch deutlicher geäußert. Nach einem nachgeholten Rombesuch deutete er in einem Gespräch mit seinem Bistumsblatt Mitte Januar an, Rom plane „eine Neuordnung der Diözesen in Deutschland" und „die Bildung einer Kirchenprovinz in den neuen Bundesländern".

Damit legte Bischof Sterzinsky aus Berliner Blickwinkel offen, worüber in Rom und notgedrungen auch in Bonn und in den davon direkt betroffenen Diözesen nachgedacht wird: Über die Neuordnung deutscher Diözesangrenzen. Indirekte Reaktionen aus dem Vatikan und aus der Deutschen Bischofskonferenz bestätigen solche Überlegungen. Zugleich wurde zu erkennen gegeben, daß man über die öffentlichen Bekundungen Sterzinskys nicht besonders glücklich ist. Zwar ist allen klar, daß im Falle der Jurisdiktionsbezirke in der ehemaligen DDR der heutige Zustand getrennter bischöflicher Vollmachten in formalrechtlich ein und derselben Diözese nicht dauern kann. Aber Interessen und Blickwinkel sind nach wie vor verschieden. Die einen wollen die Verselbständigung, die anderen die möglichst rasche Wiedereingliederung von Erfurt-Meiningen, Magdeburg und Schwerin in die Mutterdiözesen, damit die Wiederherstellung des status quo ante.

Schon diese Frage ist delikat, so daß man selbst in den betroffenen Jurisdiktionsbezirken die Hinweise Sterzinskys herunterzuspielen suchte. Noch delikater ist jede Verbindung einer Regelung in den östlichen Bundesländern mit einer *gesamtdeutschen Neuordnung*. Zwar ist auch eine solche seit langem im Gespräch. Schon im Rahmen der Gemeinsamen Synode in Würzburg in den siebziger Jahren waren Vorschläge ausgearbeitet worden. Sie wurden damals aber mit dem Argument abgewiesen, eine solche Neuregelung sei angesichts der Teilung Deutschlands schon aus politischen Gründen inopportun. Nach der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands entfällt dieses Argument. Aber die Bereitschaft, an eine Gesamtreform zu gehen, ist kaum größer geworden.

Der Bischofskonferenzvorsitzende, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, hat vor einiger Zeit die Möglichkeit einer Gesamtneuordnung zwar mit viel Vorsicht einmal angedeutet und im Norden beginnend ein schrittweises Vorgehen empfohlen. Aber bald war auch von solchen Andeutungen nichts mehr zu hören. Der deutsche Episkopat hat sich auf der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung (vom 18. bis 21. Februar in Bensberg bei Köln) u. a. auch mit den Diözesangrenzen befaßt. Er beschränkte sich aber auf die Einsetzung einer Studiengruppe, die den „Status der Jurisdiktionsbezirke im Bereich der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz" prüfen soll. Offenbar ist an eine septisch reine „kleine Lösung" gedacht, die sich auf das ehemalige DDR-Territorium beschränkt. Auch wenn jederzeit eingestanden wird, die deutschen Diözesanumschreibungen seien weitgehend Zufallsprodukte geschichtlicher Willkür, am Volumen der je eigenen Diözese will keine Diözesanverwaltung und auch kein Bischof rütteln.

Die Aussichten, daß es in absehbarer Zeit zu einer Gesamtreform kommt, sind also nach wie vor nicht großartig. Dennoch sollte die Sache nicht ewig auf die lange Bank geschoben werden. Die Gelegenheit ist einmalig günstig. Wenn eine Gesamtreform, dann jetzt, wo die Jurisdiktionsbezirke im östlichen Teil Deutschlands ohnehin neu geregelt werden müssen. Sonst wird man sich für absehbare Zeit zu keinem ähnlichen Schritt mehr entschließen.
Die Umschreibung von Diözesen ist gewiß nicht das Wichtigste im kirchlichen Leben. Und wir sind die letzten, die kirchliche Organisationsstrukturen überschätzen. Aber erstens geht es nicht nur um Grenzkorrekturen zwischen einzelnen Diözesen, sondern um die eminent pastorale Frage, *in welcher Größenordnung* eine Ortskirche sich noch als solche erfährt. Die meisten deutschen Diözesen sind nach Bevölkerung oder nach Ausdehnung oder nach beidem zu groß. Die Vermehrung von Weihbischöfen ist keine Lösung. Der mögliche Weg über Regionalbischöfe wird überwiegend nicht genutzt. Um so mehr empfiehlt sich *Aufteilung und Verkleinerung*. Das Argument, kleinere Diözesen seien nicht lebensfähig, sie könnten sich alle für eine Ortskirche notwendigen Einrichtungen gar nicht leisten, ist kein Argument dagegen. Priesterseminare, Akademien u. a. können auch im Verbund unterhalten werden.

Zweitens gerät eine Kirche, die schon an ganz praktischen Aspekten einer Organisationsreform, wie es eine Neuumschreibung von Bistumsgrenzen ist, scheitert, leicht in Verdacht, überhaupt *reformunwillig* zu sein. Positiv formuliert: Organisationsreformen sind oft ein Test für Reformfähigkeit überhaupt. Die Kirche in Deutschland, deren Stärke mehr in Organisation und Verwaltung als in geistiger und geistlicher Lebendigkeit liegt, tut sich da besonders schwer. Um so wichtiger ist der Test.

Und drittens wird kein Bischof sich gerne dem so fast nur auf Deutschland(-West) beziehbaren Vorwurf aussetzen, er zögere bei Grenzverschiebungen oder Neuaufteilungen z. B. deshalb, weil es je nach örtlicher Wirtschafts- und Sozialstruktur kirchensteuerträchtigere und kirchensteuerschwächere Landstriche gibt. Möglicherweise ist aber überhaupt nur ans Ziel zu kommen, wenn im Einvernehmen mit Rom eine unabhängige Kommission eingesetzt würde, auf deren Votum sich die Bischöfe im wesentlichen vorweg verpflichteten. Vermutlich ist anders eine pastoral wünschenswerte und grundlegende Reform überhaupt nicht möglich. *se*

Geistesgegenwärtig

Zum Tode des früheren Jesuitengenerals Pedro Arrupe

Der am 5. Februar 83jährig in Rom verstorbene ehemalige Jesuitengeneral *Pedro Arrupe* war – vielleicht neben dem Prior der Gemeinschaft von Taizé, *Roger Schutz* – der bekannteste und angesehenste Ordensobere der letzten 25 Jahre. Das lag auch an sei-

nem *Orden* und an der Stellung Arrupes an dessen Spitze. Die Jesuiten stehen als kirchliche Elite, die sie allerdings nur sehr bedingt sind, mit ihrer verzweigten Tätigkeit in Erziehung, Wissenschaft, Seelsorge und Sozialeinsatz seit je stärker im Blickfeld öffentlicher Aufmerksamkeit als andere Orden. Und der Jesuitengeneral gilt schon wegen der besonderen Nähe des Ordens zum Papsttum als ein Mann von besonderem gesamtkirchlichem Gewicht. Mehr noch als damit hatte das besondere Ansehen Arrupes aber mit seiner *Persönlichkeit* zu tun. Er war ein Mann von ungewöhnlicher Ausstrahlung. Seinem Ordensgründer bis in die Physiognomie hinein auf geradezu frappierende Weise ähnlich, verkörperte er wie kein anderer Herkunft *und* Gegenwärtigkeit des Ordens. Zugleich erlebte er am eigenen Leibe alle Spannungen einer in eine neue Universalität aufbrechende und nach innen zugleich schrumpfenden Kirche. Diese konnte er in den neun Jahren, durch einen Schlaganfall teilweise gelähmt, nur noch als Leidender, aber, wie Augenzeugen immer wieder berichteten, in ungebrochener Zuversicht durchstehen.

In die Wiege gelegt war dem Spanier baskischer Herkunft sein Leitungsamt im Orden nicht. Und obwohl er fast während seines ganzen Ordenslebens Vorgesetztenfunktionen wahrzunehmen hatte, war er nie der Prototyp des reserviert strengen Oberen, wie er einer langen Tradition des Ordens, zumindest seit dessen Neuzulassung 1814 entsprach.

Wenn seine Amtsführung auch im eigenen Orden mit verhaltener und gelegentlich auch lauter Kritik begleitet wurde, dann waren es gerade immer wieder Zweifel an seinem mehr durch Motivierung und Ausgleich als von eiserner Disziplin bestimmten Führungsstil. Aber sein Lebensgeschick und eine unbedingte Offenheit hatten ihn weit in der Welt herumgeführt. Besonders ein 27jähriger Aufenthalt in Japan machte ihn aufgeschlossen für weit auseinanderliegende Zivilisationen und Religionen. Die Erfahrungen mit den unterschiedlichsten Kulturen prägten sich bei ihm in einer reichen und sich spontan mitteilenden Menschlichkeit aus, gepaart mit hoher Sensibilität für die unterschiedlichen Lebenslagen und soziale wie kulturbedingte Konfliktfelder.

Wie kein anderer in den oberen kirchlichen Rängen verkörperte er einen *neuen Typus von Autorität:* führen durch Überzeugungsarbeit in Kenntnis der Probleme, in denen der einzelne jeweils zu handeln hat, mit großem Spielraum für Eigenentscheidung. Das konnten Jesuiten in Deutschland, in Spanien, wo er sie in den Jahren nach dem Konzil vor akut drohender Spaltung bewahrte, wie am Kongo oder in Lateinamerika auf je eigene Art erleben.

Arrupe hat auf diese Weise viel Bewegung zugelassen, aber auch selbst *viel Bewegung in den Orden gebracht,* nicht durch obrigkeitliche Weisungen, sondern durch Öffnung auf neue Entwicklungen und veränderte Aufgabenstellungen. Mancher richtungweisende Brief an die Ordensmitglieder und so manche (auch in Deutschland gehaltene) öffentliche Rede von ihm (vgl. z. B. seine Katholikentagsrede in Trier in: HK, November 1970, 525–534), wurde zum beachteten Zeitdokument. Schon früh, unmittelbar nach dem Konzil und noch vor der Bischofsversammlung von Medellín, leitete er in einem Schreiben an die Jesuiten in Lateinamerika die den ganzen Orden dann immer stärker bestimmende Hinwendung zu sozialen Problemfeldern und Einsatz für soziale Gerechtigkeit als notwendigem Bestandteil der Glaubensverkündigung ein, die dann in dem berühmt gewordenen und teilweise angefochtenen Dekret der von Arrupe einberufenen 32. Generalkongregation des Ordens (1974/75) über „Unsere Sendung heute: Dienst am Glauben und Förderung der Gerechtigkeit" sich endgültig durchsetzte (vgl. HK, September 1975, 472 ff.). Und er wies später in einem Brief an die lateinamerikanischen Provinziale (vgl. HK, Mai 1981, 242–246) auch dann klarsichtig den Weg, als es auch unter Jesuiten zu Vermengungen von marxistischer Gesellschaftsanalyse und christlicher Heilsbotschaft kam.

Er machte sich anders als manche seiner Kritiker keine Illusionen über die Gegenwartswelt, schon gar nicht über ihre *tendentielle Gottlosigkeit,* aber er sah auch die Chancen des Christentums „im Angesicht einer sich wandelnden Welt" (ein bekannter Buchtitel von ihm). Er war mit der Mehrheit der Mitglieder des Ordens davon überzeugt, daß mehr Glaubensbereitschaft nicht anders wachsen könne als über den Einsatz gegen das in der Welt verbreitete Unrecht, von dem geschichtlich so manches zu Lasten des Christentums geht. Darin mochte Arrupe sich getäuscht haben. Aber er vermochte den Jesuiten, die in der Nachkonzilszeit eine krisenhafte Entwicklung genausowenig vermeiden konnten wie andere Orden, so eine *Zukunftsperspektive* zu vermitteln.

Spannungen und Anfeindungen blieben nicht aus. Verweltlichungstendenzen im Orden und legerer Umgang von Jesuiten mit Lehramtsdirektiven wurden ihm zur Last gelegt und von manchen auch die schrumpfenden Mitgliederzahlen. Ihn fochten sie nie an, weil er in großer Geistesgegenwart sich seines Glaubens sicher war. Die Päpste, die während seines Generalats die Kirche führten, bedachten den Orden mit Sympathie und zugleich mit wachsendem Mißtrauen. *Konflikte* mit der obersten kirchlichen Autorität blieben dem wenig kurien-, aber um so welterfahreneren Ordensgeneral nicht erspart; besonders nicht der große letzte, als Johannes Paul II. 1981 kurz nach der schweren Erkrankung Arrupes und nachdem dieser mit dem Plan, eine Generalkongregation einzuberufen, bereits vorher seine Rücktrittsabsicht kundgetan hatte, die Jesuiten quer zu allen ordensrechtlichen Verfahren vorübergehend unter päpstliche kommissarische Leitung stellte.

Formell trat Arrupe erst 1983 auf der 33. Generalkongregation zurück. Unter seinem stark von seiner Tätigkeit im Libanon geprägten Nachfolger, dem Niederländer *Peter Hans Kolvenbach,* fährt der Orden wieder in ruhigen Gewässern. Die Abstimmung mit der Kurie ist lautloser. Aber den von Arrupe vorgezeichneten Weg hat der Orden nicht mehr verlassen. *se*

Gerechtfertigt?

Das delikate Verhältnis des Apostolischen Stuhls zu Israel

Der Golfkrieg war eine Woche alt, als der Sprecher des Vatikans, *Joaquin Navarro-Valls,* mit einer dreiseitigen bemerkenswerten Erklärung vor die Presse trat. Ihr Inhalt: Erläuterung, Verdeutlichung, vor allem aber Rechtfertigung der Tatsache, daß der Apostolische Stuhl über 40 Jahre nach der Gründung des Staates Israel mit diesem immer noch keine diplomatischen Beziehungen unterhält, und dies, obwohl es an israelischer bzw. jüdischer Bereitschaft dazu nicht mangelte.
Der Vatikansprecher sah sich zunächst einmal zu begrifflichen Klärungen genötigt: Er erläuterte den Unterschied zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat der Vatikanstadt, zwischen den Beziehungen von katholischer Kirche und Judentum einerseits und Apostolischem Stuhl und Staat Israel andererseits. Letzterem fügte er hinzu, der Apostolische Stuhl sei sich durchaus bewußt, daß die Bindung an das Land der Väter und an den Staat Israel für die Juden in aller Welt von großer Bedeutung sei. Politische Fragen in bezug auf Existenz und Entscheidungen des Staates Israel wolle man davon aber klar unterschieden wissen.

Vor allem eines wollte Navarro-Valls ein für allemal klarstellen: Die Tatsache, daß keine diplomatischen Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel bestehen, beinhalte nicht, daß dieser den Staat Israel nicht *anerkenne.* Er fügte eine lange Liste von Vorgängen bei – Predigten und Begegnungen der letzten Päpste, Besuche israelischer Regierungsvertreter im Vatikan –, die dies belegen sollen. Im übrigen verwies der Vatikan-Sprecher auf eine Reihe anderer Länder, zu denen der Apostolische Stuhl keine diplomatischen Beziehungen unterhält (Südafrika, Jordanien), zu denen solche Beziehungen erst seit relativ kurzer Zeit bestehen (Polen, USA u. a.) oder erst in Vorformen vorhanden sind (Mexiko, UdSSR).

In der Sache bekräftigte Navarro-Valls die seit langem bekannte römische Haltung, indem er auf die Schwierigkeiten verwies, die nach vatikanischer Ansicht der Aufnahme von diplomatischen Beziehungen weiterhin entgegenstehen: die Präsenz Israels in den besetzten Gebieten, die Beziehungen zu den Palästinensern, die Annexion der „Heiligen Stadt Jerusalem" sowie die Lage der katholischen Kirche in Israel und den von Israel verwalteten Gebieten.
Bemerkenswert an der vatikanischen Stellungnahme ist weniger ihr Inhalt als die Tatsache, daß Rom sich angesichts der Ereignisse am Golf genötigt sah, für Klarheit zu sorgen. Angesichts der heimtückischen Raketenangriffe von *Saddam Hussein* drohte der Apostolische Stuhl in eine Nähe zu all jenen zu geraten, die es in diesen für das Land und seine Menschen schweren Wochen zumindest an der gebotenen Unterstützung fehlen lassen. Die ungewöhnliche Erklärung von Navarro-Valls war insofern in erster Linie ein Versuch, in dieser Hinsicht für *Entlastung* zu sorgen.

Ob dies gelungen ist, ob der Vatikan also die kritischen Stimmen im Judentum besänftigen konnte, darf indes bezweifelt werden. Für viele nicht nur der lautstarken jüdischen Kritiker des Vatikans hat die Frage der Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zu Israel eine über diesen politischen Vorgang weit hinausreichende *symbolische* Bedeutung bekommen. Solange der Apostolische Stuhl diesen Schritt nicht tut, sehen sie sich bestätigt in ihren Zweifeln am ernsten Willen der katholischen Kirche, ihr Verhältnis zu den Juden und zum Judentum zu bereinigen. Theologische und völkerrechtliche Differenzierungsbemühungen werden sie davon nicht abhalten. Demgegenüber hätte es für diejenigen Juden, die ohnehin ein gewisses Verständnis für die völkerrechtlichen Bedenken des Vatikans zeigen, weil sie auch ein differenzierteres Verhältnis zum Staat Israel haben, die Stellungnahme von Navarro-Valls nicht gebraucht. Ihnen ist auch so klar, daß die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum gerade unter Johannes Paul II. sehr viel besser sind, als es nach außen hin gelegentlich erscheint.

Mit der juristischen Belehrung aus dem Munde von Navarro Valls ist es andererseits so wie mit vielen anderen juristischen Begründungen: So „wasserdicht" sie in rechtlicher Hinsicht auch sein mag, die politische Begründung ist die entscheidende. Je länger der Vatikan versucht, an den staatlichen Realitäten im Nahen Osten vorbeizusehen – das betrifft auch Jordanien –, desto mehr gerät diese Haltung einerseits in die Nähe einer Rechtsfiktion. Andererseits nicht erst seit Beginn der sogenannten „Intifada" würde die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel von den Palästinensern und den arabischen Anrainerstaaten Israels – darauf wies auch die „Civiltà cattolica" in einem Kommentar hin – als eine „Parteinahme" sondergleichen aufgefaßt. Die Stellung Roms jenseits der Parteiungen wäre dahin. Weil die Lage der christlichen Minderheiten in diesen Ländern z. T. ausgesprochen prekär ist, würde der Vatikan mit einem solchen Schritt obendrein seine religiösen Interessen gefährden. Möglicherweise hat man in der Vergangenheit Zeitpunkte verpaßt, an denen die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel unproblematischer gewesen wäre – aber diese Einsicht ändert an der gegenwärtigen Lage nichts.

Insofern sieht es ganz danach aus, als würde alles so bleiben, wie es ist: Für viele Juden bedeutet die Aufnahme diplomatischer Beziehungen die Nagelprobe schlechthin für das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum, während man auf katholischer Seite mit Verweis auf das Völkerrecht das Gesicht zu wahren sucht, um sich nicht entscheiden zu müssen, wo man sich nicht entscheiden müssen will. Für klare Verhältnisse sollen die sorgen, die sich in diesem Konflikt gegenüberstehen, aber weiter denn je von einer Lösung entfernt sind: Israelis und Palästinenser. *nt*

Caritas: Herausforderungen durch die neuen Bundesländer

Die diesjährige Fachtagung des Deutschen Caritasverbandes – vom 30. Januar bis 1. Februar in Erfurt – fand unter besonderem Vorzeichen statt. Ihr wurde deshalb auch mehr Aufmerksamkeit zuteil, als es üblicherweise der Fall ist. Thema und Ort wurden mit Bedacht gewählt. „Caritas im geeinten Deutschland" – damit wollte sich der Verband vor allem den ihm durch die Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands neu zugewachsenen Aufgaben stellen, nicht minder aber Verständnis unter den eigenen Mitarbeitern und in der Öffentlichkeit für die besondere Situation wecken, vor die sich die Caritasarbeit in den neuen Bundesländern gestellt sieht. Entsprechend prominent waren die für den öffentlichen Teil der Tagung vorgesehenen Referenten. Neben dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz sollte auch der Bundeskanzler sprechen. Wegen der gleichzeitig in Bonn laufenden Haushaltsdebatte mußte er jedoch vom Staatsminister im Bundeskanzleramt, *Anton Pfeifer,* vertreten werden.

Bewährung in der Vergangenheit

Zunächst galt es aber schlicht, sich zwischen West und Ost näher kennenzulernen, um alte Fremdheiten, die nicht nur in Politik und Gesellschaft, sondern auch im kirchlichen Leben weiterbestehen, abzubauen und neue in der gegenwärtigen Umbruchphase mit ihren besonderen Anforderungen an öffentliche und private Wohlfahrt und angesichts der sehr unterschiedlichen Erfahrungen, Weltsichten und Mentalitäten erst gar nicht aufkommen zu lassen. Eine noch nicht ganz ausgereifte, aber im Prinzip beschlossene Solidaritätsaktion der Caritas-Mitarbeiter-West zugunsten ihrer Kollegen und deren Arbeit in den neuen Bundesländern sollte dies zeichenhaft zum Ausdruck bringen. Caritas West und Caritas Ost waren zwar trotz des Eisernen Vorhangs und der Behinderung jeglicher verbandlicher Caritasarbeit unter DDR-Bedingungen nie völlig „getrennt". Ein beträchtlicher Teil der Kosten der Caritasarbeit im DDR-Bereich konnte durch Hilfe aus dem Westen gedeckt werden. Der Neuzusammenschluß bzw. die Wiederangliederung der östlichen (diözesanen) Verbände war ganz unspektakulär noch vor dem 3. Oktober 1990 und praktisch mit der Neugründung der Caritasverbände in den östlichen Diözesen und Jurisdiktionsbezirken erfolgt. Und auch beim „Wiederaufbau" der Caritasarbeit in den neuen Bundesländern mußte nicht neu angesetzt werden. Im Gegenteil! Trotz der Unmöglichkeit, Caritas verbandlich zu organisieren, gab es in engem Anschluß an die Gemeinden und Jurisdiktionsbezirke jederzeit eine wirksame karitative Tätigkeit. Mit Recht wurde in Erfurt von östlichen wie von westlichen Verantwortlichen darauf hingewiesen, daß – bedenkt man die kleine Schar von Katholiken in der DDR und deren bei einem Anteil von etwa 5 Prozent an der Gesamtbevölkerung extreme Diasporasituation – mit (gegenüber 14 000 der Diakonie) ca. 11 000 hauptamtlichen Mitarbeitern (davon 7638 Vollzeitbeschäftigte) und 1288 Ausbildungsplätzen (Stand von 1989) die DDR-Caritasarbeit auch in den Größenordnungen sich neben der alten Bundesrepublik mit ihren knapp 350 000 Beschäftigten (davon 250 000 Vollzeitbeschäftigte) durchaus sehen lassen konnte.

Thüringens (katholischer) Ministerpräsident *Josef Duchac* vergaß denn auch nicht, absichtsvoll herauszustellen, die Caritas habe nicht erst seit der Wiedervereinigung im Osten Deutschlands „einen guten Klang". Und sieht man sich die kirchliche Berufskarriere so mancher östlicher Caritasdirektoren, in der Regel robuste und hochangesehene Kleriker, an, dann kann man sich auch von der personellen Seite her unschwer ein Bild von der Bedeutung der Caritasarbeit machen.

Die Aufgaben, die jetzt im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbruch der neuen Bundesländer mit seinen sozialen Friktionen und existentiellen Verunsicherungen auf die Caritas zukommen, überfordern allerdings deren Kräfte in einem Maß, daß neu über deren Sinn, Zuschnitt und zumutbaren Umfang nachgedacht werden muß. Es wunderte deshalb niemand, daß in Erfurt trotz Golfkrieg und der noch größeren Nöte in den osteuropäischen Ländern weniger über Mitverantwortung „über die Grenzen hinaus" – nur einer von sieben Arbeitskreisen beschäftigte sich mit übernationaler Caritasarbeit –, sondern vor allem über deutsch-deutsche Zusammenhänge und über Problemfelder in den neuen Bundesländern geredet wurde. Dabei zeigte es sich, daß selbst mancher Caritasprofi aus dem Westen und aus der Freiburger Zentrale es mit Neuheitserlebnissen zu tun bekam oder jedenfalls Mühe hatte, östliche Situationen, Erfahrungen und Einstellungen zu verstehen. Die Begegnung mit den konkreten Alltagsschwierigkeiten, mit denen Caritasmitarbeiter im Osten gerade in der gegenwärtigen Phase der Neuorientierung und der gesetzlichen Angleichung des Wohlfahrtswesens an das der Bundesrepublik zu kämpfen haben, erwies sich durchwegs als lehrreich.

Der gegenwärtige kirchliche Hintergrund

Spannend war diesbezüglich bereits der als Einleitung plazierte Vortrag des in der Vorphase des Umbruchs in der DDR nach außen vor allem durch seine Beiträge zu den Gesprächen Marxismus-Christentum bekannt gewordenen Philosophen am Erfurter Theologischen Studium, *Konrad Feiereis,* über „Kirche im geeinten Deutschland". (Das Theologische Stu-

dium, in dessen Räumen am Dom der interne Teil der Tagung stattfand, hat noch in der Ära de Maizière das staatliche Promotions- und Habilitationsrecht erhalten. Man hofft dort übrigens trotz offenbar bestehender römischer Bedenken, sich als historisch älteste katholisch-theologische Fakultät in Deutschland als staatliche Fakultät in eine noch neu zu schaffende Universität Erfurt eingliedern zu können.) In Feiereis hatten die Veranstalter einen Referenten gewonnen, der unprätentiös, aber doch deutlich DDR-Spezifisches nicht nur in seiner weiterwirkenden Bedeutung für das kirchliche und gesellschaftliche Selbstverständnis von Katholiken in den östlichen Bundesländern und das dortige kirchliche Leben verständlich zu machen suchte, sondern auch im Blick auf die gemeinsame kirchliche Zukunft in Gesamtdeutschland reichlich Stoff zum Nachdenken aufgab.

Drei „Erfahrungen" skizzierte Feiereis besonders prägnant: Erfahrungen mit der politischen Macht, Erfahrungen mit dem staatlichen Zwangsatheismus und DDR-spezifische Erfahrungen mit der Kirche selbst.

Säkularisierte Diaspora

Zum ersten Punkt: Charakteristisch für die Katholiken in der DDR war nach Feiereis deren *größere Distanz zur politischen Macht,* Ergebnis nicht allein der 40 Jahre SED-Staat, sondern der 57 Jahre Totalitarismuserfahrung. Die in der Zeit des Nationalsozialismus und dann des DDR-Sozialismus gewonnene und durchgehaltene Distanz zur politischen Macht verleihe der Kirche trotz aller in der Vergangenheit in Kauf genommenen und in ihren Wirkungen ambivalenten Enthaltsamkeit in gesellschaftspolitischen Fragen besondere Glaubwürdigkeit weit über die kleinen katholischen Gemeinden hinaus. Diese unter schwierigen Bedingungen neu gewonnene Glaubwürdigkeit dürfe nicht verspielt werden und habe Konsequenzen nicht nur im Verhältnis zum Staat, sondern „noch viel mehr" für die Nähe oder Ferne zu politischen Parteien. Dazu Feiereis wörtlich: „Ist es vermessen, die Frage zu stellen, ob die neuralgischen Punkte im bisherigen Vereinigungsprozeß der Kirche dem Urteil der Geschichte standhalten werden: die sofortige Einführung der Kirchensteuer, das westliche Modell der Militärseelsorge hier und jetzt, der Religionsunterricht an den Schulen ohne Wenn und Aber? Wird es möglich sein, geschwisterlich nach einer gemeinsamen Lösung zu suchen, wenn es um die Diözesangrenzen geht? Werden wir dem, der zu einem anderen Urteil gelangt [in Anspielung auf „Gaudium et spes" 43], zugestehen, daß er vielleicht den schwierigeren, vom Realpolitiker zwar belächelten, aber von der Glaubwürdigkeit der Kirche her gebotenen Weg gehen will?"

Zum zweiten Punkt: Der *vom Staat aufgezwungene Atheismus* war in der DDR das verbindliche Welt- und Menschenbild. Erziehungsziel war die „sozialistische Persönlichkeit". Dazu gab es keine Alternative außer dem in Nischen geduldeten Christentum. Der Verlust des verordneten Weltbildes führe vor allem bei jungen Menschen zu existentiellen Krisen, Sinnlosigkeitserfahrungen, zu Aggressivität, Kriminalität und politischem Radikalismus. Gerade in einem solch schwierigen Übergang müsse Kirche nicht nur durch religiös-weltanschauliche Orientierung einwirken, sondern auch deutlich machen: „Die Qualität einer Gesellschaft bemißt sich nicht allein von ihrem wirtschaftlichen Wachstum her, sondern zuerst nach der Qualität der sozialen, kulturellen und geistigen Verhältnisse, deren Förderung die Wirtschaft zu dienen hat."

Zum dritten Punkt: *Kirche* wurde in der DDR erlebt als „kleine Herde" zusammen mit den evangelischen Christen *in einer säkularisierten Diaspora.* Sie lebte in erster Linie vom Zeugnis der „anonymen" Christen in der Welt, die bereit waren, trotz widriger Verhältnisse als Christen auszuharren. Dabei richtete sich – „überspitzt gesagt" – der (relativ privilegierte) Klerus am Glauben der „Laien" auf, nicht umgekehrt. Aus der Erfahrung der säkularisierten Diaspora entstand ein DDR-spezifisches gemeinchristliches Bewußtsein. Man sah im anderen nicht in erster Linie den Protestanten oder den Katholiken, sondern den Christen. Das Getauftsein war maßgebend. Daraus erwuchs trotz unterschiedlicher kirchlicher Strategien Ökumene mit einem stärker friedensethischen Akzent, aber auch einer nach außen beispielhaften Opferbereitschaft der Christen beider Kirchen. Auf dieser Grundlage könne und müsse Ökumene weiterwachsen in einem „neuen gemeinsamen ethischen Bewußtsein", aber auch in gemeinsam getragenen Werken der Caritas.

Akute Nöte und erkennbare Irritationen im Osten

Die Bewertung der kirchlichen Situation einst in der DDR und jetzt in den neuen Bundesländern durch Feiereis verfehlte insbesondere bei westlichen Teilnehmern nicht ihre Wirkung. Spürbar wurde sie, da eine eigene Diskussion darüber nicht angesetzt war, allerdings mehr in den vielen Gesprächen am Rande als im Tagungsverlauf selbst. Grundfragen aus dem Referat von Feiereis wurden kaum aufgegriffen, und manchen praktischen Vorschlägen begegnete der Großteil der Teilnehmer eher mit Skepsis. Der Forderung z. B. nach *ökumenischen Trägerschaften* in den verschiedensten Bereichen der Wohlfahrtspflege vom Krankenhaus über die Sozialstation bis zum Kindergarten wurde deutlich vernehmbar, wenn auch nicht einmütig mit der handlicheren Maxime begegnet: weitestgehende Kooperation ja, aber gemeinsame Trägerschaft jedenfalls im Regelfall nein.

Aber auch das *Verlangen nach stärkerer zwischenkirchlicher Zusammenarbeit* im diakonisch-karitativen Bereich blieb eher eine Frage am Rande. Kernpunkt der Erfurter Tagung waren vielmehr *praktische Probleme,* wie sie der gegenwärtige, von vielen Mitarbeitern in der Caritas östlich der Elbe als ziemlich abrupt empfundene Übergang vom alten Ausgrenzungszustand zur bundesrepublikanischen Sozial- und Wohlfahrtsgesetzgebung mit seiner Doppeltendenz zur Vereinnahmung und Abstoßung stellt. Zahlreich waren die

Klagen über die *Nichtanerkennung kirchlicher Ausbildungsgänge* im Bereich Fürsorgewesen und Sozialarbeit. Dem in kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen tätigen Personal waren unter DDR-Bedingungen staatliche Abschlüsse nicht möglich. Die kirchlichen Ausbildungsgänge wurden zwar, soweit möglich, an westlichen Programmen und Standards ausgerichtet. Jetzt jedoch werden als Folge des Einigungsvertrages die staatlichen Abschlüsse von ehemals anerkannt, Fürsorger der Caritas indessen stehen ohne anerkannten Abschluß da und sollen sich nach einem halben Menschenalter praktischer Erprobung unter für sie oft riskanten Bedingungen Zusatzqualifizierungen unterziehen. Die Betroffenen empfinden sie, ganz davon abgesehen, daß gerade jetzt angesichts akuten Personalmangels und überbordender Aufgaben ihr voller Einsatz gebraucht wird, als besonders demütigend.

Eine andere, häufig wiederkehrende Frage war: Was jetzt, wo sich viele *Möglichkeiten erweiterten Wirkens* bieten, übernehmen, z. B. an einst von gesellschaftlichen Organisationen des alten Systems geführten Einrichtungen wie Freizeitklubs, Altenklubs oder jetzt feilgebotene Betriebskindergärten: aus welcher Notlage heraus, mit welchem Personal und unter welchen Bedingungen? Welche Rückwirkungen auf das Gemeindeleben würde eine nach westlichem Muster stärker von der Gemeindearbeit losgelöste, wenn auch kirchlich getragene Wohlfahrtspflege insgesamt haben? Eine Ost und West gleichermaßen, wenn auch unterschiedlich betreffende Frage war die nach dem Verhältnis der Großorganisationen der freien Wohlfahrtspflege zu den aus dem Boden schießenden, vielfach noch als lästige Konkurrenz empfundenen *Selbsthilfegruppen.*

Deutlich wurde der unterschiedliche „Sitz im Leben" der Selbsthilfegruppen in Ost und West. „Notstandsselbsthilfegruppen" seien sie durchwegs in den östlichen Bundesländern, „Wohlstandsselbsthilfegruppen", formulierte jemand spitz, seien sie dagegen vielfach im Westen. Eine Antwort, nach der in der alten Bundesrepublik schon lange gesucht wird, wurde auch in Erfurt nicht gefunden. Es wurde daran erinnert, daß Caritas ursprünglich sich selbst aus dem Selbsthilfemotiv herleitete. Auch räumte man ein, daß die Selbsthilfegruppen weithin eine praktische Antwort auf die *zu weit gehende Professionalisierung der Wohlfahrtsverbände und der Bürokratisierung ihrer Arbeit* sind. Aber mehr als ein paar knappe Sätze zu einem konstruktiveren Auskommen miteinander („Organisierte Hilfe darf Selbsthilfe nicht einengen oder gar zurückhalten.") formulierte auch der einschlägig damit befaßte Arbeitskreis nicht.

Welche Perspektiven für die gesamtdeutsche Caritas?

Bestimmend für die Diskussion waren neben solchen praktischen Fragen der Arbeitsgestaltung, der Ausbildung und Fortbildung, der Zusammenarbeit und der Prioritätensetzung vor allem drei Grundperspektiven. Die erste: Macht der vielfach apostrophierte „Wandel der Not" von primär materiellen Nöten zu seelischen und sozialen Nöten nicht eine zunehmende *Bevorzugung der offenen Caritasarbeit* gegenüber den stationären Einrichtungen nötig? Es gab einen Konsens darüber, daß neben dem Neuaufbau von Sozialstationen in den neuen Bundesländern künftig das Schwergewicht auf Beratung und nicht auf den Ausbau von Kindergärten oder gar Krankenhäusern zu legen ist.

Widersprüchliches war auf die Frage zu hören, wieweit kirchliche Beratungsstellen, z. B. solche für Frauen in Schwangerschaftskonflikten – inzwischen insgesamt 18 in katholischer Trägerschaft in den neuen Bundesländern –, von der Bevölkerung überhaupt angenommen werden. Nicht diskutiert wurde darüber, ob eine stärkere *Verlagerung der Caritasarbeit auf Beratungs- und Orientierungshilfen* gerade auf dem Hintergrund einer stärker gemeindebezogenen Caritasarbeit, wie sie bisher für den Bereich der neuen Bundesländer typisch war, nicht zu einer neuen, der kirchlichen Sendung entsprechenderen Annäherung von Caritas und Seelsorge bzw. von Seelsorge und Lebenshilfe führen könnte.

Eine zweite Perspektive eröffnete immer wieder die Frage nach dem *katholischen Profil kirchlicher Wohlfahrtseinrichtungen.* Fast alle, die sich dazu zu Wort meldeten, waren sich einig, daß sich das Profil aller karitativen und Wohlfahrtseinrichtungen letztlich an der *Personalfrage* entscheidet. Eine befriedigende Antwort darauf war aber offensichtlich nur schwer zu finden. Am Konzept der „Dienstgemeinschaft" wurde festgehalten, der Begriff wurde jedenfalls nicht problematisiert (vgl. auch ds. Heft, S. 130). Klar war man sich auch darüber, daß künftig eher mehr denn weniger nichtkatholische, auch nichtchristliche Mitarbeiter aufgenommen werden müssen. Offen blieb, wie dann eine solche kirchlich grundierte Dienstgemeinschaft auszusehen hat.

Die schlechthin zentrale Frage war aber eine dritte: Welcher Strategie künftig zu folgen sei: *weiterer Ausbau oder bewußte Selbstbeschränkung?* Ein Arbeitskreis über Caritas in der Diaspora, der sich mit dem Thema zu beschäftigen hatte „Wieviel können wir – wieviel wollen wir tragen?" kam zu keinem eindeutigen Ergebnis, wohl aber zu der Einsicht, daß „die Fragestellung nicht nur die Diaspora in den östlichen Bundesländern, sondern die gesamte Kirche in Deutschland betrifft". Nach wie vor scheint aber die Bereitschaft zur Erhaltung von Einrichtungen und in den neuen Bundesländern zum Aufbau von neuen ausgeprägter zu sein als der *Wille zur Selbstbeschränkung.*

Das ist vordergründig mehr als verständlich. Die östlichen Caritasverbände wurden mehrfach aufgefordert, von sich aus auf die Kommunen zuzugehen. Und diese lassen sich angesichts akuter Nöte und übermäßiger Finanzsorgen nur allzugern entlasten. Kirchliche Caritas wird gerade im Osten gegenwärtig an allen Ecken und Enden von der Altenpflege bis zur Alkoholikerbetreuung gebraucht. Die Worte sowohl des thüringischen Ministerpräsidenten wie des Vertreters des Bundeskanzlers klangen denn auch entsprechend freundlich.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz warnte allerdings vor beidem: sich durch ein Übermaß an Einrichtungen zu übernehmen und sich allzu eng in den Bezugsrahmen öffentlicher Leistungsgewährung einspannen zu lassen. „Es ist der freien Wohlfahrtspflege nicht einfach erlaubt, sich aus dem Mitwirken im öffentlichen Sozialsystem zurückzuziehen und sich in frei gewählten Nischen einzelner Notlagen aufzuhalten. Aber das Einbezogensein in das gesamte soziale Sicherungssystem darf nicht dazu führen, daß gerade die Kirche in eine zu enge Abhängigkeit gerät, daß sie der Pflicht kaum noch nachkommen kann, Anwalt für die Notleidenden zu sein, und daß sie durch ihre Abhängigkeit das kritische Urteilsvermögen verliert." Einig aber waren sich alle in *einem:* Caritas darf auf keinen Fall Einrichtungen unterhalten oder übernehmen, nur weil sie (durch die öffentliche Hand) bezahlt werden.

D. S.

Ukraine: Schritte zur kirchlichen Normalisierung

Die siebte Synode der ukrainisch-katholischen Bischöfe, die vom 3. bis 10. Februar im Vatikan tagte, war die erste nach der Teillegalisierung dieser größten katholischen Ostkirche in ihrem Mutterland durch die sowjetischen bzw. ukrainischen Behörden Ende 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 12ff.). Schon im Sommer vergangenen Jahres waren zehn geheim geweihte Bischöfe aus Galizien und der Karpatoukraine zu einer Begegnung mit Johannes Paul II. nach Rom gekommen, um gemeinsam mit ihren Mitbrüdern aus der amerikanischen und europäischen Diaspora über den Neuaufbau ihrer 1946 auf staatlichen Druck aufgelösten Kirche in der Ukraine zu beraten (vgl. HK, August 1990, 359ff.).

Zehn Geheimbischöfe bestätigt

Ein wichtiger Schritt für diesen Neuaufbau erfolgte jetzt kurz vor der Synode: Der Papst bestätigte Mitte Januar formell die griechisch-katholische Hierarchie in der Westukraine und ernannte gleichzeitig fünf Bischöfe für ukrainische Bistümer des lateinischen Ritus. Außerdem besetzte Johannes Paul II. auch das ukrainisch-katholische Bistum Przemysl in Polen (vgl. Osservatore Romano, 17.1.91).

Alle jetzt vom Papst bestätigten ukrainisch-katholischen Bischöfe wurden während der Jahrzehnte der Illegalität geheim zum Bischof geweiht, der älteste von ihnen, Erzbischof *Volodymir Sterniuk* (Jahrgang 1907), 1964, der jüngste, Bischof *Irynej Bilyk* (Jahrgang 1950) erst im August 1989. Teilweise verbrachten sie nach 1946 Jahre im Gefängnis; ihren Lebensunterhalt verdienten sie sich während der Zeit der Unterdrückung ihrer Kirche in den verschiedensten Berufen, vom Automechaniker bis zum Arbeiter in einem landwirtschaftlichen Betrieb. Die drei Diözesanbischöfe, die Johannes Paul II. in ihrem Amt formell bestätigte, leiteten ihre Bistümer schon bisher: Erzbischof Sterniuk war seit 1972 im Erzbistum Lemberg Stellvertreter des in Rom lebenden Großerzbischofs, Bischof *Sofron Dmyterko* von Ivano-Frankivsk (früher Stanislaviv) leitet sein Bistum seit 1973, und Bischof *Ivan Semedij* von Mukačevo-Užhorod (Karpatoukraine) war dort seit 1983 im Amt. Für das Erzbistum Lemberg wurden drei Weihbischöfe bestätigt, jeweils zwei für Ivano-Frankivsk und Mukačevo.

Lemberg war bis zur zwangsweisen Auflösung der ukrainisch-katholischen Kirche Sitz von gleich drei katholischen Erzbischöfen, einem ukrainischen, einem lateinischen und einem armenischen. Im Unterschied zu den Katholiken des ukrainischen Ritus blieben lateinische Gemeinden in der Stadt und ihrem Umland nach 1945 bestehen; auch die lateinische Kathedrale von Lemberg „arbeitete". Allerdings wurde damals der lateinische Erzbischof *Eugeniusz Baziak* zum Verlassen der Sowjetunion gezwungen und ließ sich in der ostpolnischen Stadt Lubaczów nieder, von wo aus er den kleinen polnisch gebliebenen Teil seines Bistums leitete. Nach seinem Tod wurde das lateinische Erzbistum Lemberg von Apostolischen Administratoren verwaltet; der seit 1984 amtierende Administrator, Bischof *Marian Jaworski,* wurde jetzt zum lateinischen Erzbischof von Lemberg ernannt. Vermutlich wird der neue Erzbischof vorerst aber weiter in Polen residieren. Darauf deutet jedenfalls die Tatsache hin, daß zusammen mit ihm zwei lateinische Weihbischöfe für Lemberg ernannt wurden, jeweils mit dem Zusatz „für das Bistumsgebiet in der Ukrainischen Sowjetrepublik". Einer der Weihbischöfe war bisher Pfarrer der lateinischen Kathedrale von Lemberg.

Anders als das Territorium des Erzbistums Lemberg gehörten die Territorien der beiden lateinischen Bistümer Kamieniec und Zytomir auch schon vor dem Zweiten Weltkrieg zur Sowjetunion. Beide Diözesen waren seit der Oktoberrevolution nicht mehr besetzt. Daß die jetzt ernannten Bischöfe für Kamieniec und Zytomir, *Jan Olszanski* und *Jan Purwanski,* polnische Namen tragen, ist kein Zufall. Die Mehrzahl der lateinischen Katholiken in der Westukraine ist *polnischer Herkunft.* Ihre Zahl ging nach dem Krieg durch die von der Sowjetunion erzwungene Übersiedlung vieler Polen aus den an die UdSSR abgetretenen polnischen Ostgebieten stark zurück. Insgesamt gibt es in der Ukraine derzeit etwa 100 katholische Gemeinden des lateinischen Ritus, die von ca. 50 Priestern betreut werden.

Die jetzt erfolgten Bestätigungen bzw. Ernennungen für die griechisch-katholische und lateinische Hierarchie in der Westukraine lassen einige Fragen offen, die auf das Gesamtproblem der

Neustrukturierung der katholischen Hierarchie für weite Teile der Sowjetunion verweisen. So waren die beiden Diözesen Kamieniec und Zytomir früher dem Erzbistum Mohilev (in Weißrußland) als Suffraganbistümer zugeordnet, das nicht besetzt ist. Vor allem aber sind die Bistumsgrenzen bisher noch nicht dem Grenzverlauf zwischen Polen und der UdSSR bzw. der Ukrainischen Sowjetrepublik angepaßt. Das lateinische Erzbistum Lemberg umfaßt ebenso Gebiete in beiden Ländern wie das ukrainisch-katholische Bistum Przemysl. Der jetzt zum ukrainisch-katholischen Bischof von Przemysl ernannte *Jan Martyniak* war seit 1989 Weihbischof des polnischen Primas, Kardinal Glemp, für die griechisch-katholischen Gläubigen in Polen.

Bald ein neuer Großerzbischof von Lemberg

Auch an der Spitze der ukrainisch-katholischen Kirche steht eine Veränderung bevor. Zwar wurde jetzt der vierundachtzigjährige Erzbischof Sterniuk von Johannes Paul II. als Stellvertreter des in Rom lebenden, seit 1981 amtierenden Großerzbischofs von Lemberg, Kardinal *Myroslav Ivan Lubachivsky,* bestätigt. Kardinal Lubachivsky selber kündigte an, er werde an Ostern in seiner Lemberger Kathedrale einen Gottesdienst feiern und anschließend Pastoralbesuche in den großen Städten der Westukraine machen. Aber auf der Tagesordnung der ukrainisch-katholischen Synode im Vatikan stand jetzt u. a. die Zusammenstellung einer Dreierliste für die Nachfolge des Kardinals als Großerzbischof von Lemberg. Johannes Paul II. wird in absehbarer Zeit einen der drei Kandidaten auf dieser Liste zum neuen Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche ernennen.

Kardinal Lubachivsky hat das Rücktrittsalter für Bischöfe erst knapp überschritten (er wird im Juni 77 Jahre alt); es wäre nach gegenwärtigen Gepflogenheiten nicht ungewöhnlich gewesen, ihn noch einige Jahre im Amt zu belassen. Aber offenbar setzt man in der Kurie auf einen Neuanfang für die ukrainisch-katholische Kirche, die inzwischen als dominierende Glaubensgemeinschaft in der Westukraine wieder fest etabliert ist (in Lemberg bekennen sich nach Schätzungen etwa 70 Prozent der Bevölkerung zur ukrainisch-katholischen Kirche), aber in einem Umfeld religiöser, nationaler und politischer Spannungen ihr Profil gewinnen muß. Diese entscheidende Aufgabe möchte man einem neuen Großerzbischof anvertrauen, der wohl nicht aus den Reihen der Auslandsbischöfe kommen wird.

Bei der Papstaudienz zum Abschluß der Synode wiederholte Kardinal Lubachivsky die schon oft vorgetragene Bitte an den Papst, die ukrainisch-katholische Kirche in den Rang eines *Patriarchats* zu erheben. Dieser Wunsch hat allerdings auch weiterhin kaum Aussichten auf Realisierung. Die Schaffung eines katholischen Patriarchats in der Ukraine würden die Spannungen mit der Orthodoxie weiter verschärfen, die selber gespalten ist: Neben dem ukrainischen Exarchat des Moskauer Patriarchats hat sich inzwischen die Autokephale Ukrainisch-orthodoxe Kirche etabliert, deren Patriarch aus dem amerikanischen Exil nach Kiew zurückgekehrt ist. Rom ist nach wie vor viel am Erhalt und Ausbau der Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche gelegen; diese ökumenischen Kontakte sollen durch das Engagement für die Belange der ukrainisch-katholischen Kirche möglichst wenig in Mitleidenschaft gezogen werden.

Dementsprechend laufen die vatikanischen Bemühungen um eine einvernehmliche Lösung der Probleme zwischen der russischen Orthodoxie und den ukrainischen Katholiken des byzantinischen Ritus weiter. Anfang Dezember des vergangenen Jahres hielt sich der Präsident des Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Cassidy,* eine Woche in Moskau und Lemberg auf. Der Besuch, so hieß es in einem Beitrag des „Osservatore Romano" (27. 1. 91), habe es erlaubt, „die Kontakte mit Katholiken und Orthodoxen auf der Suche nach einer dauerhaften Lösung im Geist kirchlicher Brüderlichkeit fortzusetzen". Bislang ist der Streit zwischen den beiden Kirchen um Gotteshäuser und andere kirchliche Gebäude in der Westukraine allerdings noch nicht ausgestanden.

Zu Beginn der Synode der ukrainisch-katholischen Bischöfe wies Erzbischof *Myroslaw Marusyn,* Sekretär der Ostkirchenkongregation, darauf hin, daß die Hilfestellungen für die ukrainisch-katholische Kirche im Geist der Ökumene erfolgen müßten. Pro-Staatssekretär *Angelo Sodano* sagte bei der ersten Arbeitssitzung der Synode, das Treffen signalisiere das Ende einer qualvollen Ära in der Geschichte der ukrainisch-katholischen Kirche. Gleichzeitig leite es aber eine neue Epoche mit „leider neuen unvorhergesehenen Schwierigkeiten" ein. Auch Johannes Paul II. sprach bei der Audienz für die ukrainisch-katholischen Bischöfe von einem „schwierigen historischen Augenblick" und mahnte sie zu Demut, Milde und Geduld. Solche Eigenschaften sind im übrigen nicht nur im Blick auf das katholisch-orthodoxe Verhältnis in der Ukraine gefordert, sondern auch innerkatholisch für die Beziehungen zwischen lateinischen und ukrainisch-katholischen Gläubigen in der Ukraine wie auch in Polen. Die Ernennung sowohl eines lateinischen Erzbischofs von Lemberg wie eines ukrainisch-katholischen Bischofs in Polen ist in dieser Hinsicht vermutlich als *Kompromiß* zu sehen, der den Ansprüchen beider Seiten Rechnung tragen soll.

Der mühsame Weg aus der Illegalität

Die Frage der Zusammenarbeit mit den lateinischen Bischöfen in der Ukraine stand bei der Synode ebenso auf der Tagesordnung wie die Anwendung des neuen Ostkirchenrechts (vgl. ds. Heft, S. 136 ff.) auf die ukrainisch-katholische Kirche und die pastoralen Probleme, die sich aus der veränderten Situation für die Kirche ergeben. Die Umstellung vom Leben einer offiziell verbotenen und vielfach verfolgten Untergrundkirche auf die neuen Möglichkeiten und Risiken des kirchlichen Handelns in einer sehr exponierten

Region ist mühsam. Galizien ist der Hort der ukrainischen National- und Autonomiebewegung; aber auch hier ist der erste Elan inzwischen dahin. Die nichtkommunistischen Kräfte sind in eine Vielzahl von Gruppen und Parteien aufgesplittert und verzetteln sich vielfach in nebensächlichen Fragen. Die wirtschaftlichen Probleme schlagen auch im unter sowjetischer Herrschaft stark industrialisierten Galizien voll durch. In dieser spannungsreichen Umbruchsituation lastet gerade auf der ukrainisch-katholischen Kirche eine besondere Verantwortung. *U. R.*

Osteuropa: Antisemitismus und die Furcht davor

Als die polnischen Bischöfe Ende November des vergangenen Jahres ihren *Antisemitismus-Hirtenbrief* verabschiedeten (vgl. HK, Februar 1991, 97), nahmen sie als offiziellen Anlaß dazu den 25. Jahrestag der feierlichen Schlußabstimmung zum Konzilsdekret „Nostra aetate" über die nichtchristlichen Religionen, mit dem das Zweite Vatikanum die Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum auf eine neue Grundlage stellte. Den eigentlichen Anlaß des Schreibens, das in Teilen bereits vor Weihnachten bekannt, aber erst am 20. Januar in den Kirchen des Landes verlesen wurde und für das die polnischen Bischöfe von jüdischer Seite mehr als nur ein „Pflichtlob" erhielten, übergingen sie allerdings schamhaft: Durch verschiedene antisemitische Vorkommnisse der jüngsten Zeit, gerade auch im Vorfeld der ersten freien Präsidentschaftswahlen (vgl. HK, Februar 1991, 71), waren die Bischöfe in der polnischen Öffentlichkeit unter Druck geraten. So sahen sie sich gezwungen, sich unmißverständlich dazu zu äußern.

Ein Antisemitismus, der sich als Antizionismus tarnt

Bereits im Mai 1990 hatte die Kommission der Polnischen Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Judentum (Vorsitzender: Bischof *Henryk Muszyński* von Włocławek) ihre Besorgnis darüber zum Ausdruck gebracht, daß von bestimmten Gruppierungen zum Erreichen ihrer politischen Ziele antisemitische Slogans eingesetzt würden. U. a. war versucht worden, prominente Solidarność-Vertreter wie *Adam Michnik, Bronislaw Geremek* und *Jan Litynski* mit dem Hinweis auf ihre jüdische Abstammung zu diskreditieren.

In Polen, wo heute nur noch eine geringe Zahl von Juden (12 000) lebt, soll der Hinweis auf die tatsächliche oder vermeintliche jüdische Abstammung Zusammenhänge mit der Zeit suggerieren, in der Juden z. T. Schlüsselstellungen in Arbeiterpartei und Sicherheitspolizei innehatten und als wichtige Stützen des stalinistischen Systems galten.

Nach seinen z. T. unglücklichen Äußerungen zu antisemitischen Vorfällen im Präsidentschaftswahlkampf nutzte unterdessen Staatspräsident *Lech Wałesa* Ende Januar den Besuch einer Delegation der internationalen jüdischen Organisation *B'nai B'rith* in Polen dazu, Mißverständnisse in bezug auf seine eigene Haltung in dieser Frage auszuräumen. Wałesa betonte gegenüber der Delegation, er werde Antisemitismus in Polen nicht dulden. Kein Christ könne Antisemit sein. Das jüdische und das polnische Volk müßten alle Erscheinungsformen von Haß bekämpfen.

Sosehr Polen deswegen in den letzten Monaten im Mittelpunkt des internationalen öffentlichen Interesses stand, auf dieses Land beschränkt sind antisemitische Tendenzen in Osteuropa gegenwärtig nicht. Antisemitische Tendenzen zeigen sich mehr oder minder ausgeprägt auch in anderen osteuropäischen Ländern.

Allen voran in der *Sowjetunion.* In ihrem russischen Kernland machen sich national-populistische Strömungen breit, für die antisemitische bzw. – wie sie es selbst nennen – „antizionistische" Bestrebungen fester Bestandteil des politischen Weltbildes sind. Zu den bekanntesten Bewegungen innerhalb dieser neuen russischen Rechten gehört die 1983, also bereits vor dem Beginn von *Perestroika* und *Glasnost,* gegründete russisch-patriotische Bewegung *Pamjat* (zu deutsch: Erinnerung, Gedächtnis). Sie ist inzwischen zu einem ernst zu nehmenden politischen Faktor im Lande geworden, ohne sich im eigentlichen Sinn als politische Partei zu verstehen. Nach außen durch Uniformierung gekennzeichnet und nach innen durch das Autoritätsprinzip strukturiert und damit manchen westlichen neonazistischen Gruppierungen zum Verwechseln ähnlich, ist diese Bewegung unter ihrem „Führer", *Dimitrij Wassiljew,* in Rußland nicht etwa nur ein „Außenseiter als eher schon ein Trendsetter" (*Gerd Koenen,* in: Osteuropa-Archiv, März 1990).

Für Pamjat und andere ist Antisemitismus Teil einer breiteren Abwehrhaltung gegen alles, was als dem „russischen Wesen" vermeintlich zuwiderlaufend bekämpft wird: *westlicher Liberalismus, Pluralismus, Demokratie.* Antisemitisch wird diese Haltung vor allem dann, wenn antirussische Kräfte im Sinne eines weltweit inszenierten *Komplotts* am Werk gesehen werden. Auch das Zerrbild einer verschwörerischen *Freimaurerei* lebt dabei wieder auf. Der Klassenfeind von einst wird so durch die „Russophoben" ersetzt – ein Begriff, der anwendbar ist „auf den ‚geistlosen' Westen, der, vom Gift der Pornographie und der Drogen durchsetzt, dem russischen Volk, der reinsten Verkörperung des Gewissens, den Garaus machen will, sowie auf die inneren Feinde – Liberale und Demokraten, Intelligenzler und Spekulanten, Dissidenten und Juden" (*Andrej Sinjawski,* in: FAZ, 23. 12. 89).

„Erinnerung" meint für Pamjat die Absage an jede Form von *Kosmopoli-*

tismus und Emigrantentum, die die Juden mit ihrer weltweiten Zerstreuung in der Diaspora gewissermaßen exemplarisch verkörpern. Politisch bedeutet dies die Orientierung an einer „organischen", sprich: *monarchischen* Staatsstruktur. Offene Sympathie zeigt man für verwandte Bewegungen auch im Westen, etwa den nationalpopulistischen französischen *Front National* unter *Jean-Marie Le Pen* (vgl. HK, November 1987, 518 ff.).

Die Liberalisierung brachte es zutage

Zielscheibe der Kritik aus patriotisch-populistischen Kreisen der russischen Gesellschaft sind die Juden aber auch deshalb, weil sie offensichtlich zu denjenigen zählen, die die sich liberalisierenden wirtschaftlichen Verhältnisse in der Sowjetunion besser als andere zu nutzen verstehen – andere Bevölkerungsgruppen, die in diesem Zusammenhang auch gerne genannt werden, sind *Georgier* und *Balten* – und damit verbreitete *ethnische Rivalitäten* zusätzlich schüren. So gehört die Pamjat-Bewegung auch zu denen, die die vergleichsweise starke Präsenz von Juden in akademischen, freien sowie künstlerischen Berufen kritisieren.

Wirklich neu sind solche antijüdischen Einstellungen in der Sowjetunion nicht – neu ist jedoch, daß sich Vertreter dieser Position im Zuge der inneren Liberalisierung und Pluralisierung der sowjetischen Gesellschaft frei und ungehindert äußern können. Im übrigen dürfen aber solche Tendenzen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lage der Juden in der Sowjetunion sich insgesamt *verbessert* hat – verschiedene, bislang übliche offizielle Diskriminierungen wurden auf gesetzlichem Wege beseitigt. Wenn gegenwärtig dennoch die jüdische *Auswanderung* aus der Sowjetunion bisher unbekannte Ausmaße annimmt – allein 1990 kehrten rund 200 000 Juden der Sowjetunion den Rücken –, hat dies zum einen schlicht mit der Liberalisierung der Auswanderung durch die sowjetischen Behörden zu tun, zum anderen aber vor allem mit den ungewissen wirtschaftlichen Aussichten und den ungelösten und in ihren langfristigen Folgen unabsehbaren Nationalitätenkonflikten. Auch jüdische Beobachter weisen darauf hin, daß als Motiv für die Ausreise bisher mehr die *Furcht vor Antisemitismus* eine Rolle spiele als die persönliche Erfahrung von und mit Antisemitismus. Man will offenbar das Land verlassen, bevor der Antisemitismus eine reale Chance erhält, sich zu entfalten. Paradoxerweise zieht die Ausreisewelle ihrerseits antisemitische Reaktionen innerhalb der sowjetischen Bevölkerung nach sich.

In *Ungarn* – mit 80 000 bis 100 000 Juden nach der Sowjetunion das osteuropäische Land mit der stärksten jüdischen Bevölkerungsgruppe – traten antisemitische Äußerungen vor allem anläßlich der ersten freien Parlamentswahlen seit 1947 im März/April 1990 zutage. Vertretern des *Bundes der Freien Demokraten* (BFD), der aus den Wahlen als zweitstärkste politische Kraft hervorging und dem auch Staatspräsident *Arpád Göncz* angehört, wurden verschiedentlich als „heimatlose Kosmopoliten" bzw. „Fremde" apostrophiert und ihnen wurde die Qualität, „wahre Ungarn" zu sein, abgesprochen. Der starke Anteil von Juden an der Parteiführung des BFD führte dazu, daß der BFD als „jüdische Partei" beschimpft wurde. Nationalistische und z. T. als betont christlich firmierende Kreise geben hierbei den Ton an.

Kompromittiert durch die Zusammenarbeit mit dem alten Regime

Dennoch scheinen auch in Ungarn Befürchtungen in bezug auf den Antisemitismus bislang noch größer zu sein als dessen aktuelle Erfahrung. Die ungarische Verfassung wurde ergänzt durch den Straftatbestand der „Erregung von rassischem und religiösem Haß". Außerdem wird erwartet, daß Ungarn schon im Blick auf das Schicksal *ungarischer Minderheiten* in den Nachbarländern (vor allem in Rumänien) bemüht sein wird, die Rechte von Minderheiten, und damit auch der Juden, vergleichsweise befriedigend zu gewährleisten.

Die Situation der rund 23 000 Juden in *Rumänien* hängt demgegenüber vor allem von der Frage ab, inwieweit man ihnen weiterhin ihre Nähe zum verhaßten Ceauşescu-Regime vorhält. Ceauşescu hatte es verstanden, die Bedürfnisse der jüdischen Minderheit geschickt für seine politischen Ziele zu nutzen. Rumänien war das einzige Land des Ostblocks, das nach dem Sechstagekrieg von 1967 die *diplomatischen Beziehungen zu Israel* nicht abbrach. Dem Obersten Rabbiner des Landes, *Moses Rosen*, wird nach dem Ende der Ceauşescu-Herrschaft verstärkt vorgehalten, er habe sich durch seine Bereitschaft zur Zusammenarbeit *kompromittiert*. Antisemitische Graffiti gegen Premierminister *Petre Roman*, der selbst – wie auch einige seiner Minister – jüdischer Abstammung ist, weisen auf Emotionen hin, die unter anderen politischen Umständen leicht größeren Schaden anrichten könnten.

Aus Ländern wie der *Tschechoslowakei*, *Bulgarien* und *Jugoslawien* wurden bislang keine oder politisch weniger bedeutende antisemitische Vorfälle bekannt. Ob es auch dort zu ernsteren Tendenzen dieser Art kommen wird bzw. in den bisher davon betroffenen Ländern diese weiter zunehmen, hängt entscheidend von der weiteren politischen und wirtschaftlichen Entwicklung ab, vor allem davon, ob nationalistische bis hin zu faschistischen Strömungen an Raum gewinnen oder nicht.

Die Beseitigung des staatlich sanktionierten Antisemitismus in Osteuropa unter vielen kommunistischen Regimen bedeutet jedenfalls noch längst nicht auch die Bannung entsprechender Neigungen in der Bevölkerung. Osteuropa insgesamt durchlebt gegenwärtig eine – wie es der Jerusalemer Soziologe *Shmuel N. Eisenstadt* nennt – „fluktuierende Periode", in der „die Gesellschaft nicht genügend entwikkelt ist, um nationalistischen Exzessen oder religiösen Vorurteilen entgegenzuwirken, was zu Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und unter gewissen Umständen zu neuen Diktaturen ausarten kann" (Frankfurter Rundschau, 31. 1. 91). *K. N.*

Krisenherd Nahost

Politische, soziale und religiöse Strukturen

Nicht erst durch den gegenwärtigen Golfkrieg ist der Nahe Osten ein Konfliktherd erster Ordnung geworden. In der ganzen Region verbinden sich soziale Ungleichgewichte, politische Instabilität und religiös-ideologische Aufbrüche zu einem brisanten Gemisch. Obwohl Europa dieser Krisenzone benachbart ist, fehlt es bei uns doch weithin am Wissen über die geschichtliche Entwicklung, das ethnische wie das religiöse Profil des arabischen Raumes. Der Münsteraner Islamwissenschaftler Peter Heine *zeigt, welche Faktoren im Hintergrund für die gegenwärtigen Auseinandersetzungen bestimmend sind: Das Erbe des europäischen Kolonialismus, Spannungen zwischen dem Islam und der westlichen Welt, eine noch weitgehend auf Klientel-Beziehungen beruhende politische Struktur.*

Die kriegerischen Auseinandersetzungen, die sich zur Zeit am Golf abspielen, haben erneut die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf eine Region gelenkt, in der sich die meisten Kriege seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ereignet haben. Es ist die Region, in der eine Vielzahl von ungelösten Konflikten auf eine Beilegung warten. Es ist auch die Region, die von der Annäherung der Supermächte und den Unabhängigkeits- und Demokratiebewegungen in Osteuropa nicht profitieren konnte, weil sich das geo-strategische Feld durch die Veränderung der beiden Bündnissysteme, Nato und Warschauer Pakt, nun völlig anders darstellt, als das bisher der Fall war. Dies hat bei vielen Politikern und Militärs in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens zu Verunsicherungen geführt. Bei Gesprächen, die man mit Geo-Strategen in den verschiedenen arabischen Hauptstädten führen konnte, wurde immer wieder eine gewisse Ratlosigkeit deutlich. Einmal darüber, wie es trotz enormer Sicherheitsapparate zu Volksbewegungen wie in der Tschechoslowakei oder der ehemaligen DDR kommen konnte, und ebenso bei der Frage, wie sich die Veränderungen auf den Nahen und Mittleren Osten auswirken würden. Ein auf gegenseitiger Abschreckung beruhendes Sicherheitssystem, wie es sich in Europa in positiver Weise aufgelöst hatte, hatte in dieser Region nie bestanden, sie war vielmehr ein Appendix des europäisch-nordatlantischen Sicherheitssystems gewesen.

Die Erbmasse des Osmanischen Reiches

Dabei wäre angesichts des enormen Konfliktpotentials ein derartiges System dringend erforderlich. Die Konflikte, die immer wieder ausbrechen, haben historische, wirtschaftliche, vor allem aber gesellschaftliche Ursachen. Die historischen Ursachen reichen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges zurück. Zu den Verlierern dieses Krieges hatte auch das *Osmanische Reich* gehört, das 1915 auf der Seite der Mittelmächte in den Krieg eingetreten war. Sein Staatsgebiet umfaßte die heutigen Staaten Algerien, Tunesien, Libyen, Ägypten, Sudan, Syrien, Israel, Libanon, Iraq, die Staaten der Arabischen Halbinsel mit Ausnahme von Oman und das Gebiet der heutigen Türkischen Republik sowie (bis 1913) einen Teil der heutigen Balkan-Staaten. Schon seit Beginn des 19. Jahrhunderts war die osmanische Zentralregierung nicht mehr in der Lage, diesen riesigen Vielvölkerstaat zu kontrollieren. Das Zeitalter des Nationalismus brach auch im Osmanischen Reich an. Versuche, einen osmanischen Nationalismus zu etablieren, scheiterten. Statt dessen suchten die einzelnen Völker ihr Heil in *Partikulärnationalismen,* wobei jedoch relativ große nationale Einheiten zusammengefaßt wurden, sei es im Panslawismus oder im arabischen Nationalismus.

Die Alliierten des Ersten Weltkrieges hatten aus politischen und militärischen Motiven mit den Hoffnungen arabischer Nationalisten gespielt. Sie hatten dem Scherifen Husain von Mekka zugesagt, einen einheitlichen arabischen Staat zu schaffen, um ihn zu einem Aufstand gegen die osmanische Herrschaft zu bewegen und auf diese Weise osmanische Truppen zu binden. Im *Sykes-Picot-Abkommen* hatten sich die beiden großen europäischen Kolonialmächte England und Frankreich schon über eine Aufteilung des Osmanischen Reiches geeinigt. Demnach sollte Frankreich die Kontrolle über das Gebiet von Groß-Syrien, also Syrien und Libanon erhalten, während der Iraq, Palästina und Transjordanien unter britische Herrschaft gelangen sollten. Die beiden Staaten ließen sich dafür vom Völkerbund einen Mandatsauftrag erteilen. Innerhalb der britischen Einflußsphäre waren darüber hinaus zunächst unterschiedliche Administrationen zuständig, für den Iraq das India Office, für die anderen Gebiete das Colonial Office.
Vor allem die Bewohner des Iraq wehrten sich gegen dieses Vorgehen mit einem Aufstand, der insofern erfolgreich war, als sich die Kolonialmacht gezwungen sah, einen arabischen König, Faisal I., einen Sohn des Scherifen Husain, einzusetzen. Britische „Berater" kontrollierten jedoch weiterhin die Politik des Landes. Die Tatsache, daß sie sich in einem bewaffneten Befreiungskampf die Unabhängigkeit ihres Landes erstritten, hat für die Iraqer bis heute eine besondere Bedeutung. Sie fühlen sich deshalb den Bewohnern anderer arabischer Staaten überlegen.

Zu ständigen Spannungen führte auch die Einwanderung europäischer und amerikanischer Juden nach Palästina, die in der Folge der sogenannten „Balfour-Deklaration" von 1917 dort für sich eine „Heimstatt" reklamieren konnten. Es soll in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß orientalische Juden in vielen Teilen der arabischen Welt von Marokko bis Iraq bis zur Entste-

hung des Staates Israel ein relativ unbehelligtes Leben führen konnten. Im Iraq war ihnen die Mitarbeit im parlamentarischen Rahmen gewährleistet, und in zahlreichen Kabinetten waren Bagdader Juden als Minister vertreten. Dies sollte sich nach der Gründung des Staates Israel ändern.
Noch Kontakte zwischen dem späteren iraqischen König Faisal I. und dem Zionistenführer Weizmann hatten den Eindruck erweckt, ein Zusammenleben zwischen Juden und Arabern in Palästina sei möglich, kam es doch infolge der jüdischen Einwandererwellen vor allem aus dem Deutschland der Nazi-Zeit und der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg innerhalb und außerhalb Palästinas zwischen Arabern und Juden zu Konflikten unterschiedlicher Heftigkeit. Die Ausrufung des Staates Israel im Jahre 1948 war dann der Anlaß für den ersten arabisch-israelischen Krieg, dem noch eine Reihe weiterer folgen sollten. Die Niederlagen in diesen Kriegen bedeuteten für die Araber einen beträchtlichen Ehrverlust und führten zu Verbitterung und Ablehnung des Westens, der den jüdischen Staat unterstützte. Erst der von den Arabern als Sieg interpretierte Ausgang des Oktoberkrieges 1973 stellte eine Situation her, die es dem ägyptischen Präsidenten Sadat 1979 gestattete, das Existenzrecht Israels anzuerkennen.

Der arabischen Welt erschien die offenkundige Verachtung, mit der die europäischen Mächte gegen sie vorgingen, als erniedrigend, als eine Verletzung der nationalen Ehre. Der Vorgang hat bei den Arabern Wunden hinterlassen, die für lange Zeit schmerzen werden. Dabei spielt die Tatsache eine gewichtige Rolle, daß sich zahlreiche historische Vorgänge und Personen einem Araber so darstellen, als ob sie der unmittelbaren Gegenwart angehörten. Zum Beispiel wird der islamische Prophet Muhammad von vielen arabischen Muslimen so lebhaft gesehen, als ob er ein Zeitgenosse wäre. Die Zeit der Kreuzzüge ist in dieser Sicht kaum vergangen, und alle Formen des Kolonialismus und des Neokolonialismus werden als Fortsetzung der mittelalterlichen europäischen Angriffe auf den Orient angesehen. Die politischen und militärischen Aktivitäten der europäischen Kolonialmächte nach dem Ersten Weltkrieg sind in der arabischen Welt immer noch sehr präsent. Diese Tatsache muß man sich bei der Beurteilung der politischen und militärischen Aktionen arabischer Führer immer vor Augen halten.

Die arabische Welt und ihre Minderheiten

Der Raum, in dem sich die zahlreichen nahöstlichen Krisen abgespielt haben und abspielen, wird gemeinhin als „arabische Welt" apostrophiert. Dies ist kein von Europa an die Region herangetragenes Etikett, sondern eine Eigenbezeichnung. Es gibt die „Liga der arabischen Staaten" mit zahlreichen Unterorganisationen, und man kann davon ausgehen, daß sich viele Menschen in der arabischen Welt selbst als Araber bezeichnen. Dabei gerät allerdings leicht außer acht, daß eine Vielzahl ethnisch verschiedener Gruppen in dieser Region zu Hause sind. In Nordafrika sind es die *Berber*, die dort bis zu einem Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Die verschiedenen, teilweise gewalttätigen Bemühungen der *Kurden* um staatliche Eigenständigkeit rufen immer wieder ins Bewußtsein, daß in der arabischen Welt eine iranische Minderheit lebt. Weitgehend unbekannt ist dagegen die Tatsache geblieben, daß auch verschiedene *Turkvölker* hier ihre Heimat haben.

Damit sind jedoch nur die größeren ethnischen Gruppen genannt. Daneben gibt es noch weitere iranische Völkerschaften, Gruppen kaukasischer, indischer und schwarzafrikanischer Herkunft. Sie alle unterscheiden sich in ihrer physischen Erscheinung, in ihrer Sprache und in vielen anderen Kulturzügen von der arabischen Mehrheit. Das relativ spannungsfreie Zusammenleben in einer derartigen multi-ethnischen Gesellschaft beruht vor allem darauf, daß eine Anzahl von Kulturzügen und gesellschaftlichen Normen allen nahöstlichen Völkern gemeinsam sind. Dazu gehört zum Beispiel die Vorstellung von Ehre und Schande, die sich vor allem in der gesellschaftlichen Situation der orientalischen *Frauen* verdeutlichen läßt. Solche Vorstellungen haben wenig mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit zu tun, sondern finden sich bei allen Religionsgruppen des Orients, aber auch in manchen Gesellschaften der nördlichen, der europäischen Anrainerstaaten des Mittelmeers. Sie sind Teil einer mediterranen Kultur.

Aktuelle Verlautbarungen führender Politiker der arabischen Welt lassen den Eindruck entstehen, Arabertum und Islam seien identisch. Dabei ist sicherlich richtig, daß der Islam in der arabischen Welt seinen Ursprung hat und die überwiegende Mehrheit der Araber sich tatsächlich zum Islam bekennt. Genauso richtig aber ist auch, daß sie mit ca. 150 Millionen Menschen nur eine Minderheit der Weltmuslimbevölkerung ausmachen, die nach Schätzungen 810 Millionen Menschen beträgt, also rund 18 Prozent der Weltbevölkerung. In einigen der arabischen Staaten finden wir eine einheitliche muslimische Bevölkerung. Das gilt vor allem für die Maghrebstaaten und für die arabische Halbinsel. In Ägypten und den Staaten des fruchtbaren Halbmondes leben aber auch *beträchtliche christliche Minderheiten*. So geht man von einem Bevölkerungsanteil von Christen im Iraq von 5 Prozent, in Ägypten von 10 Prozent und in Syrien sogar von 13 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Die Christen gehören vielen verschiedenen Kirchen und Konfessionen an, die ihre Geschichte entweder wie die ägyptischen Kopten oder die Maroniten im Libanon auf die vorislamische Zeit zurückführen können oder sich in größeren Gruppen erst nach dem Ersten Weltkrieg in den arabischen Staaten angesiedelt haben. Für den Iraq sind die Armenier und die Assyrer zu nennen, die zugleich auch ethnische Minderheiten darstellen.
Traditionell waren die Christen in bestimmten Berufszweigen tätig, die den Muslimen angesichts religiöser

Vorschriften verschlossen waren. Dazu gehört z. B. der Umgang mit Edelmetallen, sei es als Händler oder als Handwerker. Aufgrund der größeren Offenheit der orientalischen Christen gegenüber dem Westen war es ihnen leichter möglich, Innovationen in den wirtschaftlichen, technologischen und politischen Bereichen, in denen der Westen der arabischen Welt überlegen war, anzunehmen, während Muslime hier oft eine deutliche Zurückhaltung an den Tag legten. So konnten die Christen in bestimmten, mit neuen Technologien verbundenen Bereichen eine führende Stellung erreichen, beispielsweise die Armenier in der Eisenbahnverwaltung. Wie jede andere Minorität – das tragische libanesische Beispiel kann hier folglich nicht herangezogen werden – haben sie jedoch darauf zu achten, daß der vorhandene Einfluß nicht zu deutlich wird, um nicht die Animositäten der Mehrheit auf sich zu ziehen.

In arabischen Staaten wie Iraq, Syrien oder Ägypten gab es auch immer wieder christliche Politiker, die es zu wichtigen Positionen brachten. Ihr Feld war häufig die Außenpolitik, wobei sich auch hier die größere Weltoffenheit der Christen auswirkte. Die Beispiele des iraqischen Außenministers *Tariq Aziz* oder des ägyptischen Staatsministers im Außenministerium, *Butrus Ghali,* sind nichts Ungewöhnliches. Es hat immer wieder orientalische Politiker christlicher Herkunft gegeben, die den religionsbedingten Minderheitenstatus zu überwinden trachteten. In Staaten, in denen der Islam eine wichtige Rolle in allen Bereichen des öffentlichen Lebens spielte, war das kaum möglich. So waren Christen häufig die Initiatoren oder Verfechter säkularer Ideologien, mit deren Hilfe die Benachteiligung religiöser Minoritäten überwunden werden sollte. Zu nennen ist diesbezüglich z. B. der Mitbegründer der Arabischen Sozialistischen Baath-Partei, *Michel Aflak,* der durch die Betonung eines arabischen Nationalismus auch die gesellschaftliche und politische Position der arabischen Christen zu verändern trachtete. Ferner sei darauf hingewiesen, daß vor allem Armenier eine wichtige Rolle in der kommunistischen Bewegung in der arabischen Welt gespielt haben. Hier konnte, jedenfalls in der Theorie, mit dem Hinweis auf den internationalistischen Charakter des Kommunismus auch das ethnische Moment überwunden werden.

Der Islam ist keine einheitliche Größe

Diesen christlichen Minderheiten und einigen sehr kleinen religiösen Sonderformen wie den Yezidi vor allem in Syrien und im Iraq, die sich z. B. auf vorislamische iranische Religionen zurückführen lassen, steht eine islamische Mehrheit gegenüber, die allerdings kein so einheitliches Bild darstellt, wie es zunächst den Anschein haben mag. Gerade in dem Land, das zur Zeit im Fokus des Weltinteresses steht, wird das sehr deutlich. Obwohl die schiitische Sonderform des Islam im Iraq die Bevölkerungsmehrheit ausmacht, wird die Politik doch weitgehend von Personen sunnitischer Herkunft bestimmt, so daß die iraqischen Schiiten den Eindruck hatten, sie seien eine Mehrheit, die wie eine Minderheit behandelt wird. Dies hat im Verlauf der Geschichte des modernen Iraq zu Spannungen geführt, die die herrschende Baath-Partei durch eine ausgesprochen säkular ausgerichtete Politik auszugleichen trachtete. Sie stieß dabei auf den heftigen Widerstand führender schiitischer Rechtsgelehrter, die die Vorstellung vertraten, daß ein Gemeinwesen von Muslimen durch die Einheit von Religion und Politik gekennzeichnet sein müsse.

Diese Position, die gemeinhin als Grunddogma des islamischen Fundamentalismus gilt, wurde in der *islamischen Revolution im Iran* auf eine die Welt verblüffende Weise Realität. Der säkulare Iraq reagierte auf die iranischen Veränderungen mit militärischen Mitteln, die zu einem der längsten Kriege der neueren Geschichte, dem iraqisch-iranischen Krieg, führten. Beobachter haben sich immer wieder die Frage gestellt, warum die iraqischen Schiiten sich in dieser Auseinandersetzung nicht die Partei ihrer Glaubensbrüder im Iran ergriffen haben, wo die schiitische Form des Islam seit 1501 Staatsreligion ist. Neben einem sehr starken iraqischen Sicherheitsapparat, der auch gegen die kleinsten Anzeichen einer Opposition mit drakonischen Maßnahmen vorzugehen pflegt, hat dabei sicherlich auch die Tatsache eine Rolle gespielt, daß der Iraq die Kulturgrenze zwischen der arabischen und der iranischen Welt bildet. Das Zweistromland war von jeher der Schauplatz der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Kulturen. Die arabischen Schiiten des Iraq haben sich während des iraqisch-iranischen Krieges offenbar mehr ihrer ethnisch-nationalen als ihrer religiösen Identität verpflichtet gefühlt. Dennoch bestehen die Spannungen zwischen den beiden Religionsgruppen weiter.

Dies wird sich jedoch aktuell im Golfkonflikt nicht auswirken, da in diesem Fall eine alte Feindschaft zwischen den Schiiten des Iraq, ja der gesamten schiitischen Welt, und der Monarchie von Saudi-Arabien ins Spiel kommt. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts hatte sich auf der arabischen Halbinsel eine fundamentalistische Bewegung, die *Wahhabiten,* eingerichtet, die einen besonders kargen und rigiden Islam vertraten. Ihnen war jede Veränderung des Islams seit dem Tode des Propheten Muhammad suspekt. Vor allem bekämpften sie heftig den in der islamischen Volksreligion und im schiitischen Islam gepflegten Grabkult. Die wahhabitischen Beduinenkrieger gelangten brandschatzend und plündernd auch nach Mesopotamien, wo mit den Grabmoscheen von Ali, dem Neffen und Schwiegersohn Muhammads, und des Prophetenenkels Husain die größten Heiligtümer der schiitischen Welt stehen. Sie zerstörten diese Heiligtümer und zogen sich dadurch den fortdauernden Haß aller Schiiten zu.
Vorfahren der gegenwärtig herrschenden Dynastie in Saudi-Arabien waren die treibenden Kräfte der wahhabitischen Bewegung. Die Spannungen zwischen Saudi-Arabien und dem Iraq sind in der Folge immer wieder einmal aufgeflackert, und in der gegenwärtigen Situation spielen auch diese alten Antipathien eine wichtige Rolle. Verstärkt werden sie noch durch die Tatsache, daß die „Öl-

scheichs" von Kuwait und Saudi-Arabien mit ihren Einkommen aus der Ölproduktion in einem Maße verschwenderisch umgegangen sind, das man angesichts der Armut und Verzweiflung in anderen Teilen der arabischen Welt nur als moralisch verwerflich bezeichnen kann. Gerade die Kuwaitis waren und sind wegen ihrer Arroganz und Überheblichkeit in vielen Staaten der arabischen Welt sehr unbeliebt.

Die Politik gehorcht dem Klientel-System

Europäische Beobachter sind immer wieder verwundert darüber, daß die Mehrzahl der arabischen Staaten diktatorisch regiert wird und die Bevölkerung sich dagegen kaum zur Wehr zu setzen scheint. Es gibt ein ganzes Bündel von sich zum Teil widersprechenden Ursachen, die diese vermeintliche lethargische politische Haltung verständlich machen können.

Die arabische Gesellschaft wird gerne als *segmentäre Gesellschaft* bezeichnet. Das bedeutet, daß sich die Araber auf einen natürlich fiktiven gemeinsamen Stammvater zurückführen, der Söhne, Enkel und weitere Nachkommen hatte, die auf den einzelnen Generationsebenen den gleichen Abstand vom Urvater haben. Die einzelnen Ebenen halten sich daher untereinander für gleichberechtigt. Dieses *Prinzip der Egalität* gilt auch innerhalb der einzelnen verwandtschaftlichen Gruppen. Das bedeutet, daß zum Beispiel ein Stammesführer nicht durch Befehle regieren kann; vielmehr muß er durch Klugheit der Argumente, Beredsamkeit und vor allem durch Verhandlungsgeschick dafür sorgen, daß ihm seine Stammesangehörigen folgen. Nun gibt es auch in der arabischen Gesellschaft Menschen mit unterschiedlichen Talenten, Arme und Reiche usw. Wie in anderen traditionalen Gesellschaften schließen sich in arabischen Gesellschaften die materiell und geistig weniger Bemittelten den besser Gestellten an, folgen ihnen bei politischen Entscheidungen und unter Umständen auch bei militärischen Auseinandersetzungen. Sie bilden eine *Klientel,* eine Anhängergruppe. Der Patron, dem sie folgen, hat für die Loyalität seiner Anhänger jedoch gewisse Leistungen zu erbringen. Dabei handelt es sich vor allem um Schutz und wirtschaftliche Unterstützung in Notfällen. Ist der Patron nicht in der Lage, diese zu gewährleisten, verliert er die Loyalität seiner Klienten, die sich einem anderen Patron zuwenden. Die verschiedenen Patrone stehen also untereinander in ständiger Konkurrenz um politischen und wirtschaftlichen Einfluß und damit auch um Anhänger.

Auf diesem traditionellen ungleichen Beziehungssystem beruht auch heute noch die politische Struktur in den Staaten des Nahen Ostens. Jeder bemüht sich, in diesem Beziehungsgeflecht seinen Platz, sei es als Patron oder als Klient, zu finden, um sich gegen die Wechselfälle des Lebens zu schützen. Dieses sehr rationale, man möchte sagen utilitaristische System hat sich als sehr lebensfähig erwiesen. Änderte sich durch technologische, ideologische oder sonstige Innovationen die Position eines Patrons oder einer Gruppe von Patronen, suchten sich die Klienten andere, weitgehend unabhängig von den sich ergebenden inhaltlichen Veränderungen. So schlossen sich manche Araber nach der Besetzung ihrer Länder durch die Kolonialmächte zunächst britischen oder französischen Patronen als Gruppe oder als Einzelpersonen an, was von den Kolonialverwaltungen fälschlich als Zustimmung zu ihrer Politik gewertet wurde. Als sich dann herausstellte, daß die Engländer und Franzosen nicht in der Lage waren, für die politische und wirtschaftliche Sicherheit zu sorgen, die ihre Klienten erwartet hatten, ging ihnen deren Unterstützung rasch verloren.

Auch nach der Unabhängigkeit der einzelnen arabischen Staaten setzte sich dieses Patronats-Klientel-System weiter fort. Eine Mobilisierung für die eine oder andere aus dem Westen importierte Ideologie konnte in arabischen Gesellschaften daher kaum stattfinden, oder sie fiel nur sehr oberflächlich aus. Heute sind die Patrone nicht mehr allein Stammeschefs, Unternehmer oder islamische Rechtsgelehrte, sondern auch und in wachsendem Maße Parteisekretäre, Berufspolitiker und Militärs.

Importierte Ideologien und Rückbesinnung auf den Islam

Letztere, die *Militärs,* haben übrigens in der Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens seit je eine beherrschende Rolle gespielt. Häufig handelte es sich dabei um Angehörige von Prätorianergarden, die aufgrund ethnischer oder religiöser Unterschiede und daraus resultierender fehlender Loyalitätsbeziehungen zur Bevölkerung für den Schutz der Herrscher ausgesucht worden waren. In vielen Fällen gelang es ihnen, selbst die Macht zu übernehmen.

Das Ergebnis dieser Praxis war, daß die arabische Welt über viele Jahrhunderte hinweg von *Fremden* beherrscht wurde, angefangen bei den häufig aus Kaukasien stammenden Mamluken über die osmanischen Türken bis hin zu den europäischen Kolonialverwaltungen. Häufig waren diese Kriegerkasten in ständige interne Auseinandersetzungen verwickelt. Die Bevölkerung verfolgte diese mit Interesse, allerdings aus einer sehr distanzierten Position. Diese distanzierte Haltung hat sie auch nach der Unabhängigkeit und dem bald darauf folgenden Übergang der Macht von großbürgerlichen Politikern auf die Militärs beibehalten. Das Volk verfolgt deren interne Intrigen und Auseinandersetzungen häufig mit amüsiertem Interesse, noch öfter jedoch mit einiger Furcht, da die Möglichkeit besteht, daß es unter den Folgen zu leiden hat. Den Menschen bleibt nur die Möglichkeit, sich durch den Anschluß an einen Patron der jeweils siegreichen Gruppe vor Schaden zu bewahren.

Angesichts dieser politischen Grundkonstellation ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die verschiedensten Ideologien, die aus Europa in den Nahen Osten impor-

tiert wurden, keinen tiefgreifenden Eindruck auf die Bevölkerung machten. Allerdings setzten sich die Intellektuellenschichten der arabischen Welt mit liberalen, nationalistischen und sozialistischen Vorstellungen auseinander, mit dem Ziel, sich dem Westen anzunähern. Man erhoffte, durch die Übernahme westlicher Vorstellungen eine günstigere Entwicklung zu nehmen. Dabei waren wirtschaftsliberale Vorstellungen den Traditionen der islamischen Welt noch am ehesten kompatibel. Nationalistische oder sozialistische Ideen konnten dagegen mit einer islamischen Perspektive nur unter großen intellektuellen Verrenkungen in Übereinstimmung gebracht werden. Kombinationen der beiden großen Ideologien, wie wir sie in dem Slogan der Baath-Partei „Einheit, Freiheit, Sozialismus" finden, waren nicht viel überzeugender.

Für kurze Zeit gelang mit derartigen Schlagworten eine Politisierung und Mobilisierung der Massen, die allerdings unter Sozialismus schlicht ein gerechtes und menschenwürdiges Leben verstanden. Diese Erwartung ließ sich mit der Realitäten in vielen arabischen Staaten nicht in Übereinstimmung bringen. Die Versprechen einer umfassenden Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation in den arabischen Staaten, die von sozialistischen oder nationalistischen Politikern immer wieder vorgetragen worden waren, erwiesen sich als nicht realisierbar. So setzte denn nach der Niederlage der arabischen Staaten im Juni-Krieg 1967 gegen Israel eine Besinnung auf die eigenen Werte der arabischen Nation ein, als deren Basis der Islam angesehen wurde. Ehemalige kommunistische Intellektuelle wandten sich nun mystischen und arabische Nationalisten fundamentalistischen Formen des Islams zu. Säkulare Politiker versuchten ihre Sache zu retten, indem sie den Islam als einen integralen Teil der arabischen Identität propagierten. In dieser Perspektive sind die wiederholten Meldungen über die Konversion von baathistischen Politikern aus christlichem Milieu zum Islam zu sehen.

Für die große Masse der Bevölkerung in den arabischen Staaten hat sich im Grunde wenig geändert. Sie ist seit je und über alle politischen Aufgeregtheiten des Tages hinweg dem Islam fest verbunden, bekommt jetzt allerdings in stärkerem Maß die Möglichkeit, ihre islamische Lebensweise auch nach außen hin zu dokumentieren. Die gegenwärtige Welle des islamischen Fundamentalismus, wie wir sie im Maghreb und in Jordanien beobachten können, ist sehr viel mehr ein Ausdruck sozialer und wirtschaftlicher Not als eine Hinwendung zu radikalen Formen des Islams. Die Gefahr in der augenblicklichen Situation ist, daß auch die Führer fundamentalistischer Gruppen und Parteien nicht in der Lage sein werden, bei den wirtschaftlichen Schwierigkeiten, in denen sich viele Länder der islamischen Welt befinden, die richtigen Rezepte für eine Verbesserung der Lage zu finden. Die sozialen Verwerfungen, die sich aus einem Scheitern eines fundamentalistischen Modells ergeben werden, sind nicht abzusehen. Sie werden unmittelbar und in großem Ausmaß Auswirkungen auf Westeuropa haben. Es bleibt zu hoffen, daß sich ein Wirtschafts- und Sicherheitssystem etablieren läßt, das den Anspruch der Bevölkerung vieler arabischer Staaten auf ein menschenwürdiges Dasein realisieren kann. Ansätze zu einem solchen System sind allerdings bisher nicht zu erkennen. *Peter Heine*

„Der Glaube an Okkultes signalisiert Widersprüchliches in der menschlichen Natur"

Fragen an Professor Johannes Mischo zum Jugendokkultismus

Die Faszination des Okkulten scheint – davon zeugen gegenwärtig allerlei Meldungen und Berichte – nicht gering zu sein, vor allem auch bei Jugendlichen. Ob es sich dabei um mehr als nur um Spielereien mit Nervenkitzel handelt, welche Jugendlichen zu solchen okkulten Praktiken greifen und welche nicht, darüber unterhielten wir uns mit Johannes Mischo, *Professor für Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie an der Universität Freiburg. Mischo befaßt sich seit Jahren mit empirischen Erhebungen zu diesem Thema. Im Frühsommer erscheint bei Grünewald (Mainz) sein Buch: Okkultpraktiken bei Jugendlichen. Ergebnisse empirischer Untersuchungen. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.*

HK: Herr Professor Mischo, im „Zeitalter des Wassermanns" hat es zuweilen den Anschein, als sei das Okkulte das Natürlichste von der Welt. Was ist aber, wenn man es genau nimmt, mit Okkultismus bzw. okkulten Praktiken überhaupt alles gemeint?

Mischo: Unter Okkultismus wird die praktische und theoretische Beschäftigung mit den geheimen, verborgenen, von der Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens verstanden, die die gewohnten Gesetzmäßigkeiten zu durchbrechen scheinen und vielfach als „übernatürlich" angesehen werden. Okkulte Praktiken sind spezifische Verfahren, durch die versucht wird, mit dem „Übersinnlichen", mit Verstorbenen oder „Geistern" in Verbindung zu treten. Es sollen Erkenntnisse vermittelt werden, die über das „normale" Sinnesvermögen der Menschen hinausgehen. So wird

z. B. versucht, verschwundene Personen und verborgene Dinge aufzufinden, die Zukunft zu entschleiern, Ratschläge von diesen „Wesen einer höheren Welt" zu empfangen oder einen Blick in das „Leben nach dem Tod" zu werfen. Ferner wird anhand spezifischer Verfahren versucht, die okkulten Kräfte zu beherrschen und mit Hilfe der Magie für sich dienstbar zu machen.

„Nur ein Drittel der Befragten hat praktiziert oder praktiziert noch"

HK: Wie sehr sind solche Praktiken unter Jugendlichen tatsächlich verbreitet, bzw. wie „intensiv" beteiligen sich Jugendliche daran?

Mischo: Eine für das Bundesgebiet repräsentative Gesamterhebung zu diesem Thema gibt es nicht. Wir befragten lediglich Schülerinnen und Schüler im Alter von 12 bis 20 Jahren in Rheinland-Pfalz, und zwar im späten Frühjahr 1989. Von den Befragten gaben etwa 30 Prozent an, praktiziert zu haben oder noch zu praktizieren. Nur 7,3 Prozent der von uns befragten Schülerinnen und Schüler gaben an, gar nichts über das Thema Okkultpraktiken zu wissen – die restlichen Jugendlichen, 92,7 Prozent, wissen darum: 31,4 Prozent kennen ein bis zwei Praktiken, 24,4 Prozent drei Praktiken, 19,2 Prozent vier und noch 17,2 Prozent fünf Praktiken. Bei den von uns Befragten gehört dieses Wissen also allem Anschein nach zum alltagsmäßigen Bildungswissen. Aber ich möchte betonen: nur ein Drittel der Befragten hat praktiziert oder praktiziert noch. Und von denen gaben 80 Prozent an, nur einmal oder selten praktiziert zu haben. Nur ein kleinerer Teil führt mehrmals wöchentlich oder fast täglich „Geisterbeschwörungen" durch und übt z. T. mehrere Praktiken nebeneinander aus. Nur bei den letzteren wird man von einer sich verfestigenden Abhängigkeit im engeren Sinn sprechen können.

HK: Wie kommen Jugendliche in Kontakt mit derartigen Praktiken?

Mischo: Vor allem über Freunde und Mundpropaganda, aber auch über Bücher. Die familiäre Sozialisation spielt eine untergeordnete Rolle. Massenmedien wie Hörfunk und Fernsehen liefern zwar Wissen, sind aber für die Praktizierenden nicht ausschlaggebend. Die nichtpraktizierenden Jugendlichen beziehen jedoch ihre Information vorwiegend aus diesen Quellen.

HK: Nun ist die Variationsbreite okkulter Angebote recht groß. Welche davon haben die größte Anziehungskraft?

Mischo: Allen voran das automatische Buchstabieren in Form von Glasrücken oder das Schreiben mit der Planchette. Dabei wird ein dreibeiniges Tischchen verwendet, von dem zwei Beine auf Kugeln laufen, das dritte bildet ein durch die Platte gesteckter Bleistift oder Kugelschreiber. Ein oder mehrere Teilnehmer legen die Finger (oder Hand) leicht auf das Tischchen. Dieses schreibt fortlaufend Worte oder Sätze auf die jeweilige Unterlage. Da dies zumeist in der Gruppe ausgeübt wird, vor allem zu Hause oder bei Freunden, entsteht ein Gemeinschaftserlebnis, das sowohl Angst abbauen als auch steigern kann, je nach Zusammensetzung der Gruppe. Von den Jugendlichen werden diese Praktiken mit dem Sammelbegriff „Geisterbeschwörung" bezeichnet ...

HK: Wie kommen heutige Jugendliche dazu, die Ursache für das „Gelingen" solcher Praktiken ausgerechnet bei „Geistern" zu suchen?

Mischo: Aus mehreren Gründen. Die Jugendlichen versichern sich zunächst, daß niemand am Glas oder der Planchette rückt oder drückt, und schlußfolgern daraus, daß die Bewegung nicht von ihnen stamme. Zweitens entstehen auf diese Weise mehr oder weniger intelligente Produktionen – wenn es „klappt". Drittens zeigt der dabei ablaufende psychische Prozeß die Tendenz zur Personifikation – ähnlich wie im Traum. Zum Teil mag dies mit den Regieanweisungen zusammenhängen: wenn die Finger der Gruppenteilnehmer mit erwartungsvoller Aufmerksamkeit eine Zeitlang auf dem Glas ruhen und durch unbewußte Muskelbewegungen sich das Glas etwas verschiebt, will man wissen, „wem man dran hat". Taucht ein Name auf und werden dann noch einige banale „Kontrollfragen" halbwegs richtig beantwortet, dann ist die spiritistische Interpretation implantiert.

„Je höher der Bildungsgrad, desto kritischer der Umgang mit Okkultpraktiken"

HK: Meine Frage zielte weiter: Warum ist ein spiritistisches Verständnis für manche Jugendliche naheliegender als eine physikalisch-naturwissenschaftliche Erklärung, die doch bei den allgemeinen Lebensumständen, auch der schulischen Ausbildung, viel plausibler wäre?

Mischo: Zunächst einmal: je höher der Bildungsstand, desto kritischer der Umgang mit dem Okkulten und Okkultpraktiken. In der Gruppe der Wissenden, aber nicht Praktizierenden finden wir signifikant mehr Schülerinnen und Schüler von Gymnasien als erwartet. Wenn sie praktizieren, so erwägen sie physikalisch-psychologische Interpretationen. Da die Schulart (Hauptschule, Realschule/Berufsschule, Gymnasium) nicht unabhängig vom Alter gesehen werden darf, haben wir auch diese Frage überprüft. Dabei zeigte sich: die Gruppe der 12- bis 14jährigen Schülerinnen und Schüler ist unkritischer im Umgang mit derartigen Praktiken. Theodor Adorno hat einmal gesagt, Okkultismus sei „die Metaphysik der dummen Kerle". Diesen Satz möchte ich nicht so im Raum stehen lassen. Versetzen Sie sich in die Situation der Jugendlichen: das automatische Schreiben oder Buchstabieren hat geklappt, mehr oder weniger intelligente Produktionen sind zustande gekommen. In einzelnen Fällen verrät sich darin ein „unerklärliches Wissen". Wie das funktioniert, können die Jugendlichen durch Beobachtung nicht herausfin-

den. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse gehören zu einem „versunkenen Kulturgut", können infolgedessen nur unzureichend vermittelt werden. Da die Produktionen den Teilnehmern ichfremd erscheinen, sucht man nach einer einfachen Erklärung – und das sind eben „Geister".

HK: Der Okkultismus wird seit einiger Zeit nicht nur als Thema der Kulturgeschichte aufgewertet. Übersehen unsere heutigen Gebrauchsokkultisten nicht allzu leicht, daß es eben doch nicht dasselbe ist, wenn Zeitgenossen heute dieselben okkulten Praktiken ausüben wie Menschen in vormoderner Zeit?

Mischo: Dem kann ich nur zustimmen. Wenn im Mittelalter Astrologie und Astronomie noch miteinander verzahnt waren oder auch Volksmedizin und Medizin mit wissenschaftlichem Anspruch, dann hatte beides seinen bestimmten Stellenwert innerhalb des gesamten Kulturgefüges. Der renommierte französische Psychopathologe *Pierre Janet* hat das einmal sehr treffend formuliert: Jede Wissenschaft muß durch eine „Periode bizarren Aberglaubens" hindurch: Astronomie und Chemie waren zunächst Astrologie und Alchemie; die experimentelle Psychologie hat als eine Art animalischer Magnetismus und Spiritismus begonnen. Und Janet fügte hinzu: „Vergessen wir das nicht und machen wir uns über unsere Vorfahren nicht lustig." Inzwischen ist das Okkulte längst entmythologisiert worden – und zwar über die Disziplinen der Physik, der Klinischen Psychologie und auch der Psychopathologie. Was früher okkult anmutete, ist es heute nicht mehr. Das weiß der Wissenschaftler, der sich damit beschäftigt, nicht aber der Mann auf der Straße, und erst recht nicht wissen es die Jugendlichen. Hier stellte sich ein Problem für die Mediatoren. Nach unseren Umfragen fühlten sich drei Viertel der psychosozialen Beratungsstellen und 82 Prozent der Lehrer unzureichend informiert.

HK: Welche Bedürfnisse sind es, die die Jugendlichen mit Hilfe von okkulten Praktiken befriedigen wollen? Sucht man sich die Praktiken aus, die diesen Bedürfnissen am ehesten gerecht werden?

Mischo: Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nennt man den Typ von Okkultpraktiken, mit denen wir es hier vor allem zu tun haben, „motorische Automatismen". Dem, der sie praktiziert, eröffnen sie einen quasi-metaphysischen Selbstbedienungsladen. Damit tun sich Fragen auf über die unterschiedlichsten Lebensbereiche, über Gegenwart und Zukunft, auch über das frühere Leben des „Geistes". Es ergibt sich damit ein ungeheuer großes Spektrum an Möglichkeiten: von ernsthaften Fragen über das Leben nach dem Tod, darüber, wie lange man leben wird, über Erfolg oder Mißerfolg in Schule, Beruf und Partnerschaft bis hin zu den nächsten Fußballergebnissen. Das die Jugendlichen Faszinierende liegt darin, daß sie meinen, sie hätten jetzt aus eigener Erfahrung etwas entdeckt, was die Wissenschaft nicht erklären könne.

HK: Welcher Typ von Jugendlichen ist besonders „anfällig" für Praktiken dieser Art? Läßt sich für denjenigen, der auf derartige Praktiken zurückgreift, ein besonderes Persönlichkeitsprofil ausmachen?

Mischo: Im Rahmen unserer Befragung der Jugendlichen lassen sich drei Gruppen unterscheiden: Als Gruppe 3 bezeichnen wir diejenigen, die zwar um konkrete Okkultpraktiken wissen, sie aber nicht ausüben. In der Gruppe 2 befinden sich Jugendliche, die um die Praktiken wußten, sie praktiziert hatten bzw. noch praktizierten, während die Gruppe 1 Jugendliche umfaßt, die ebenfalls praktizieren, die aber angaben, es habe ihnen Angst gemacht. Allen drei Gruppen wurden die gleichen Fragen gestellt bezüglich bestimmter überdauernder Persönlichkeits- und Einstellungszüge. Der Mittelwert über alle drei Gruppen hinweg bildete sozusagen die Basislinie, und wir haben gefragt: Unterscheiden sich die drei Gruppen signifikant voneinander? Es hat sich dabei eindeutig bestätigt, daß die beiden praktizierenden Gruppen ein eigenes Profil zeigen und sich von der Gruppe der Nichtpraktizierenden abheben. Die massivsten Unterschiede zeigten sich in der Dimension „magisch-irrationales Denken" mit dem Glauben an Spiritismus/Reinkarnation, Hexen und magische Kräfte, Psi sowie Astrologie. Am leichtgläubigsten erwies sich in dieser Dimension die Gruppe 1: sie unterschied sich signifikant von der Gruppe 2 und diese wiederum von der Gruppe 3. Mit anderen Worten: die wissenden, aber nicht praktizierenden Schülerinnen und Schüler der Gruppe 3 verhielten sich in dieser Dimension sowie gegenüber dem Glauben an Astrologie am kritischsten.

„Langeweile – Ausbruchsversuche – Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen"

HK: Weisen die Praktizierenden bestimmte psychische, psychosoziale Auffälligkeiten auf, und wenn ja, wie groß ist der Anteil dieser Gruppen unter den Praktizierenden insgesamt?

Mischo: Die Jugendlichen der Gruppe 1 – 10,3 Prozent der befragten Jugendlichen – zeigen zusätzlich zu ihrer Bereitschaft für irrational-magisches Denken ein hohes Maß an psychischer Labilität, was ein Indikator für neurotische Reaktionen ist. Außerdem eine überdurchschnittliche Unzufriedenheit mit dem Leben. Dies unterscheidet die Jugendlichen der Gruppe 1 von den beiden anderen Gruppen. Beide praktizierenden Gruppen heben sich im übrigen von den Nichtpraktizierenden durch ein höheres Maß an erlebter Langeweile und Ausbruchsversuchen ab sowie durch die Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen. Keine Unterschiede bestehen bezüglich des Leistungsverhaltens.

HK: Gilt dies gleichermaßen für Jungen wie für Mädchen, oder ergeben sich signifikante Unterschiede zwischen den Geschlechtern?

Mischo: Selbst auf die Gefahr hin, eine ohnehin bereits hitzig geführte Diskussion über die Koedukation weiter anzuheizen, kann ich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur sagen, was sich bei unserer empirischen Untersuchung ergab, nämlich daß die Gruppe 1, also die Gefährdeten, zu fast 75 Prozent aus Mädchen bestand – das ist das erste. Zweitens zeigen diese Mädchen im Vergleich zu den Jungen derselben Gruppe eine signifikant geringere Leistungsbereitschaft, suchen aber erheblich weniger nach außergewöhnlichen Erfahrungen.

HK: Bringt der einzelne Jugendliche diese pathologisch anmutenden Auffälligkeiten schon mit, wenn er sich zum Praktizieren entschließt, oder rufen die Praktiken diese Auffälligkeiten womöglich erst hervor bzw. verstärken sie?

Mischo: Dazu kann ich nur meine persönliche Einschätzung wiedergeben. Aus der Interview-Studie wissen wir, daß die Angehörigen dieser Gruppe besonders empfänglich sind für magisch-irrationales Denken. Es dominiert ein starkes Neugierbedürfnis. In einzelnen Fällen können auch traumatische Erfahrungen dazu motivieren, die Grenzen des normalen Alltags zu überschreiten. In der Auseinandersetzung mit diesem „Neuen" herrscht jedenfalls ein hohes Maß an Kritiklosigkeit. Innerhalb des sich etablierenden Systems werden „Geister" als jenseitige Mächte oder Kräfte verstanden. Überlegungen über die Tätigkeit des Unterbewußtseins werden kategorisch zurückgewiesen. Aus diesen Prämissen ergibt sich folgerichtig eine „Geistergläubigkeit" mit vielfachen Abhängigkeiten und dem Wunsch, immer mehr auszuprobieren. Man sieht, wie sich vor allem innerhalb einer „gläubigen" Gruppe Störungen verstärken, emporschaukeln können.

„Welchen Stellenwert okkulte Praktiken für Erwachsene haben, wissen wir derzeit nicht"

HK: Wirkt eine Gruppe auf den einzelnen in dieser Situation eher entlastend, oder verstärkt sie die Abhängigkeiten eher noch?

Mischo: Inwieweit solche gruppendynamischen Prozesse eine Realitätsfindung eher begünstigen oder den einzelnen weiter von ihr wegführen, darüber liegen keine empirischen Befunde vor. Die Soziodynamik der Gruppe dürfte aber letztendlich entscheidend sein für den Ausgang derartiger „Experimente". Andererseits haben Psychiater seit der Jahrhundertwende auf die Gefahr einer „mediumistischen Psychose" hingewiesen und vor dem Psychographismus und seinen Folgen gewarnt. In dem international anerkannten diagnostischen Manual psychischer Störungen (DSM) ist erstmals die Diagnose „Dissoziative Persönlichkeitsstörung" eingeführt worden: Gerade bei leicht suggestiblen Menschen, die auch besonders empfänglich sind für Hypnosen, kann es zu Abspaltungsprozessen kommen, bei denen sich Komplexe aus dem Unterbewußtsein heraus zu autonomen „Persönlichkeiten" entwickeln, d. h. zu einer Verselbständigung von „Geistern" und damit einer Desintegration führen.

HK: Unter welchen biographischen Umständen greifen Jugendliche, vor allem die gefährdeten unter ihnen, zu Okkultpraktiken? Welche Ziele verfolgen sie damit? Welche Qualität hat dies für den einzelnen: Handelt es sich um etwas, das ihn existentiell stark bewegt, oder macht man dies, weil es im Moment interessant erscheint, Nervenkitzel verspricht, exotisch anmutet?

Mischo: Hier müssen wir zwischen den beiden Gruppen der Praktizierenden unterscheiden. Aus unserer Interview-Studie wissen wir, daß bei den Jugendlichen, die wir der Gruppe 2 zuordnen, Okkultpraktiken ein Übergangsphänomen darstellen. Die Schülerinnen und Schüler diskutieren neben der spiritistischen Hypothese auch die Möglichkeit, daß die erhaltenen Informationen durch unterbewußte Muskelbewegungen zustande kommen können. Auch die Atmosphäre, in der das geschieht, ist eine andere. Eine Befragte charakterisierte dies so: „Es ist, wie wenn man am Lagerfeuer Gruselgeschichten erzählt." Damit ist die Distanzierung deutlich charakterisiert. Zwar wird schon einmal Elvis Presley gerufen, oder man läßt sich durch die „Geister" die Fußballresultate der Bundesliga für das kommende Wochenende durchgeben ...

HK: Ihre Untersuchung bezog sich ausschließlich auf Jugendliche. Bedeutet dies, daß es sich bei diesen Okkultpraktiken um ein ausgesprochenes Jugendphänomen handelt, oder hatte es forschungstechnische Gründe, daß Sie sich auf Jugendliche beschränkt haben?

Mischo: Wir haben uns auf Jugendliche konzentriert, weil auf diesem Gebiet frühzeitig Informationsbedarf angemeldet wurde: von Lehrern, gerade auch Religionslehrern, psychosozialen Beratungsstellen und auch von Jugendlichen selbst. Welchen Stellenwert okkulte Praktiken für Erwachsene haben, wissen wir derzeit nicht. Die Jugendlichen jedoch sind, und das dürfen wir nicht vergessen, die Erwachsenen von morgen. Anstelle von Mutmaßungen möchte ich auf empirisch gesicherte Befunde zurückgreifen können. Diese fehlen uns aber bislang.

HK: Dennoch aber werden Sie Vermutungen darüber haben, ob sich das Verhalten der Erwachsenen diesbezüglich wesentlich von dem Jugendlicher unterscheidet ...

Mischo: Nach den Erfahrungen, die wir im Bereich des Jugendokkultismus gemacht haben, halte ich es für verhängnisvoll, wenn Zahlen, Schätzungen oder Hochrechnungen genannt werden, ohne daß dafür hinreichende empirische Befunde vorliegen. Schon bei der Diskussion über die Situation bei den Jugendlichen hat dies zu Problemen geführt. Von kirchlichen Sektenbeauftragten sind zuweilen Schätzungen genannt worden, z. T. weil die Betreffenden von den Medien schlicht und einfach „gelöchert" wurden. Bestimmte Massenmedien sind an Schlagzeilen interessiert. Wenn es um Erwachsene geht, kann ich nur vorbeugend sagen: wir wissen es nicht.

HK: Sind Okkultpraktiken für Jugendliche etwa das, was für die Erwachsenen die breite Angebotspalette von „New Age" ist?

Mischo: Was im Rahmen von „New Age" angeboten wird, ist zumeist nicht so kostengünstig wie das, was Jugendliche an Okkultpraktiken betreiben. Eine Planchette hat man schnell gebastelt, ein Glas hat jeder. Das New Age-Angebot können eigentlich nur Erwachsene nutzen, weil dazu Geld erforderlich ist: ob sie auf einen Kurs für Traumdeutung gehen, ob sie sich Bio-feedback-Techniken aneignen wollen oder eine Reinkarnationstherapie möchten, ganz gleich, an welchem Punkt man ansetzt. Wir haben es gewissermaßen mit zwei Supermärkten zu tun: der eine bietet an, was für Jugendliche erschwinglich ist, der andere, der für Erwachsene, hat nur das kostspieligere Angebot auf Lager.

„Traditionelle Religiosität immunisiert den Jugendlichen gegenüber diesen Praktiken nicht"

HK: In welchem Verhältnis stehen Okkultpraktiken bzw. das Wissen um sie zu christlicher Religiosität: Öffnet christliche Religiosität den einzelnen für diese Praktiken, macht sie ihn unempfänglich, oder hilft sie ihm gar, notwendige Unterscheidungen vorzunehmen?

Mischo: Beide praktizierenden Gruppen hoben sich von der nicht praktizierenden Gruppe dadurch ab, daß sie stärker religiös ausgerichtet waren, und zwar sowohl in dem, was wir im Rahmen dieser Untersuchung „traditionelle", als auch in dem, was wir „alternative Religiosität" genannt haben. Bei der Hypothesenbildung vor unserer Untersuchung waren wir davon ausgegangen, daß vor allem traditionelle Religiosität den einzelnen Jugendlichen gegenüber diesen Praktiken immunisieren würde. Diese Annahme hat sich aber nicht bestätigt. Im Gegenteil: die Gruppe der Nicht-Praktizierenden, aber Wissenden zeigt sowohl gegenüber der traditionellen als auch der alternativen Religiosität eine kritische Distanzierung.

HK: Mit anderen Worten: Okkultpraktiken tauchen nicht – wie man vielleicht annehmen könnte – vor allem bei Jugendlichen mit alternativer oder nicht vorhandener christlicher Religiosität gewissermaßen als Ersatz auf, sondern gerade auch bei denen mit traditionellen, christlich-religiösen Vorstellungen ...

Mischo: So ist es. Aber ich bin mir auch bewußt, daß eine solche Feststellung einigen Sprengstoff für voreilige Interpretationen in sich birgt. Lassen Sie mich deshalb die Aussage präzisieren: Bei der Formulierung der Behauptungen für die Unterskala „traditionelle Religiosität" haben wir uns an international etablierten Vorbildern orientiert. Für die „alternative Religiosität" gab es keine entsprechenden Vorgaben; hier mußten wir improvisieren. Es muß berücksichtigt werden, daß diese zwar statistisch hochsignifikant gesicherten Resultate sich bei *dieser Stichprobe* zu *diesem Zeitpunkt* ergeben haben. Es werden deutliche Trends abgebildet, die man nicht einfach unter den Teppich kehren kann. Da alle drei Gruppen in gleicher Weise offen geantwortet haben, also bereit waren, eigene Schwächen zuzugeben und auf sozial Erwünschtes zu verzichten, muß ich davon ausgehen, daß – am deutlichsten war dies bei der Gruppe 1 ausgeprägt – eine defiziente Rezeption und Verarbeitung übermittelter religiöser Inhalte einhergeht mit persönlichen Problemen, das Leben zu meistern.

HK: Auch für die Einschätzung des Zusammenhangs mit traditioneller christlicher Religiosität wäre es wichtig zu wissen, worum es sich bei den okkulten Praktiken im Kern handelt: Bildet sich bei den praktizierenden Jugendlichen so etwas wie ein okkultes, esoterisches Weltbild aus, oder handelt es sich eher um – wenn auch im Einzelfall durchaus häufige – aber im Grund doch isolierte Praktiken, die weltanschaulich im engeren Sinn kaum relevant werden?

Mischo: Im Sinne der bisher getroffenen Unterscheidung okkultpraktizierende Jugendlicher muß man differenzieren: Im Fall der Gruppe 2, bei der die Beschäftigung mit Okkultpraktiken eher ein Übergangsphänomen darstellt, handelt es sich ganz offensichtlich um begrenzte Praktiken zur Neugierbefriedigung. Anders sieht das Bild bei der der Gruppe 1 zugeordneten Jugendlichen aus. Hier haben unsere Interviews klar belegt, daß sich ein okkultes bzw. esoterisches Weltbild aufbaut, anreichert, zur eigenen Bewußtseinserweiterung immer mehr verlangt wird, also letztlich eine Suche nach Sinn in der Komplexität unserer heutigen Zivilisation zum Ausdruck kommt.

HK: Gerade in bezug auf diese Gruppe 1, wie Sie sie nennen, haben Sie wiederholt auf den pathogenen Hintergrund der Okkultpraktiken hingewiesen. Könnte nicht eine Gefahr darin bestehen, daß man den Okkultismus nur allzu sehr pathologisch deutet und damit die grundlegende Subjektivierung religiöser Bedürfnisse, wie wir sie gegenwärtig erleben, als Ursache übersieht?

Mischo: Aus der Beantwortung der Fragebögen, die im Durchschnitt etwa 30 Minuten Zeit in Anspruch nahmen, ist die von Ihnen angesprochene Metaperspektive nicht zu ersehen. Aus den Interviews mit der Gruppe 1 erkennen wir zwei Stränge. Der eine verweist ganz deutlich auf das, was Sie als grundlegende Subjektivierung religiöser Bedürfnisse bezeichnet haben. Der andere Strang führt in eine ganz andere Richtung, nämlich zum Video-Markt mit Grusel- und Horrorfilmen. In Verbindung mit Okkultpraktiken sehe ich da eher ein Wechselspiel zwischen Konsum und Eigeninitiative, beide Male auf Sensationssuche ausgerichtet.

HK: Inwieweit ist Jugendokkultismus auch eine Antwort auf bestimmte Defizite emotionaler und mystischer Art in den Kirchen, wie verschiedentlich behauptet wird?

Mischo: Wenn wir den Begriff Okkultismus durch Spiritismus ersetzen, dann kommen wir der Sache näher. An-

drew Jackson Davis, einer der Leitfiguren des Spiritismus, fragte um die Jahrhundertwende: Was ist, vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, das Bedürfnis dieses Zeitalters? Und seine Antwort lautete: „Der Mensch ist einer Überzeugung von der Gewißheit der Unsterblichkeit bedürftig." Wenn wir die quasi-metaphysische Unterhaltungsspielerei einmal beiseite lassen, dann ist dies die kardinale Frage – auch an die Kirchen.

„Vertrauen wecken, Hilfestellungen geben statt kognitiver Appelle"

HK: Wie sollten die Kirchen auf dies Phänomen reagieren? Müßten sie es nicht zunächst einmal weniger als ein religiöses und mehr als ein psychisches Problem begreifen?

Mischo: Hierin liegt ein entscheidendes Problem. Wenn man sich die Eckdaten der gefährdeten Gruppe 1 in unserer Untersuchung ansieht, wird deutlich, daß man in einem ersten Schritt Vertrauen zu diesen Personen schaffen muß, die persönlichen Probleme des einzelnen vorsichtig erkunden, raten, Hilfestellung geben und gegebenenfalls eine Therapie vermitteln. Irgendwelche kognitiven Appelle, eine rationalistische Form der „Aufklärung" auf diesem Gebiet würde zu einem frühen Zeitpunkt den Prozeß der Identitätsfindung eher blockieren denn vorantreiben. Man sollte mehr auf die individuelle Erfahrung und den Interpretationshintergrund der Betroffenen eingehen. Für besonders wichtig halte ich es, daß man sich auf die „psychische Realität" der Betroffenen wirklich einläßt und vorzeitige „Bekehrungsversuche" unterläßt. Auf eine kurze Formel gebracht: Man muß den Menschen sehen, sich einfühlend seiner Probleme annehmen und sie gemeinsam zu lösen versuchen.

HK: Es ist gelegentlich gesagt worden, daß mancher „Antiokkultismus" gerade in den Kirchen selbst okkultistische Züge annehme. Tun sich die Kirchen immer noch schwer, die notwendige Gelassenheit in dieser Frage zu zeigen?

Mischo: Solche Tendenzen sowohl in der katholischen als auch der evangelischen Kirche sind auch heute noch anzutreffen. Dazu rechne ich konservative oder ultra-konservative traditionalistische Glaubensauffassungen in der katholischen Kirche ebenso wie im evangelischen Raum bestimmte pietistische Kreise um den Theologen *Kurt E. Koch,* der sehr undifferenziert den Umgang mit okkulten oder spiritistischen Praktiken als Teufelswerk verdammt und in diesem Zusammenhang geradezu eine Schädigung über Generationen annimmt. Derartige apologetische Abwehrmechanismen wirken beim Stand unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse für die Menschen, die es betrifft, und für die Sache selbst kontraproduktiv. Sie bewirken entweder genau das Gegenteil von dem, was man sich erhofft hat, oder aber sie verwandeln die Frohbotschaft in eine Drohbotschaft. Das Evangelium Jesu und der urchristlichen Tradition ging – nach meinem Verständnis – stets auf die Menschen zu, wirkte lösend und erlösend.

HK: Kann man nicht z. T. den Eindruck haben, als machten sich – etwa unter Charismatikern, aber nicht nur dort – dem Okkulten verwandte Formen auch in den großen Kirchen breit? Gibt es einen kirchlich akzeptierten Okkultismus?

Mischo: Leider gibt es okkulte Formen der Gläubigkeit innerhalb der Kirchen. In der Volksfrömmigkeit hat es die übrigens immer gegeben, das ist das eine. Etwas anderes ist es – und da empfinde ich ein begründetes Unbehagen –, wenn etwa von der charismatischen Bewegung mit der Galionsfigur Pater *Emiliano Tardiff* Heilungsgottesdienste abgehalten werden, die mit Mitteln der Massensuggestion arbeiten und irrational-magisches Denken geradezu provozieren. Bei derartigen Versuchen werden Gottesdienste zum Zwecke von Heilung zu Massenspektakeln umfunktioniert.

HK: Als reales Problem steckt aber immerhin dahinter, daß heutige Menschen, auch Gläubige, ein gestörtes Verhältnis zur Gegenwart und zum Handeln Gottes in der alltäglichen Wirklichkeit haben – und deshalb sucht man nach Anstößen in der frühchristlichen Heilungspraxis ...

Mischo: Nur – und das wäre mein Einwand – bei diesem Versuch einer Revitalisierung des urchristlichen Glaubens fehlt eine kritische Evaluation – abgesehen davon, daß man eine jahrhundertelange Diskussion innerhalb der Theologie überspringt. Wir dürfen doch nicht vergessen, welche Hoffnungen enttäuscht werden, wenn subjektive Beschwerden auf funktioneller Basis nur vorübergehend gemildert werden; wenn Ratschläge gegeben werden, die zumindest vorübergehend auf eine Unterlassung ärztlicher Hilfeleistungen hinauslaufen. Wenn etwa einem krebskranken Patienten gesagt wird, daß die Heilung nach einem Monat feststellbar sei, dann empfinde ich dies als eine unverantwortliche Kompetenzüberschreitung gegenüber sachkundigen Experten der Medizin und – nicht zuletzt gegenüber dem Patienten.

HK: In der öffentlichen Diskussion wird das Thema Okkultismus gern als ein Modethema abgetan, von dem angenommen wird, daß es – sollte das Interesse der Medien daran erlahmen – schon bald an Bedeutung verlieren wird. Teilen Sie diese Einschätzung oder findet im Okkultismus etwas anthropologisch Bleibendes seinen Niederschlag?

Mischo: Welche Entwicklung das Interesse am Okkultismus in unserer kurzlebigen Zeit nehmen wird, weiß ich nicht. Ich bin weder Prophet noch Hellseher. Der Glaube an Okkultes, das magisch-irrationale Denken im Zeitalter des High-Tech, signalisiert Widersprüchliches in der menschlichen Natur und verweist darauf, daß ein Rückfall in entwicklungspsychologisch und menschheitsgeschichtlich frühere Einstellungs- und Handlungsmuster möglich ist. Das sollte uns – auch in der heutigen politischen Situation – zu denken geben.

Aufbruch oder Rückzug?

Stellung und Auftrag der Caritas im heutigen Sozialstaat

„Caritas im demokratischen und sozialen Rechtsstaat" nannte Hubertus Junge, *Abteilungsleiter Jugendhilfe beim Deutschen Caritasverband in Freiburg, sein Grundsatzreferat auf dem diesjährigen Fachkongreß des Verbandes vom 30. Januar bis 1. Februar in Erfurt (vgl. ds. Heft, S. 109ff.). Junge zeichnete ein Bild der Caritas, in dem er vor allem die engen Kooperationsstrukturen mit dem Staat aufgrund ihrer vielseitigen Einbettung in die sozialstaatlichen Hilfs- und Sicherungssysteme herausstellte. Zugleich machte er pointiert auf Gefahren aufmerksam, die sich aus der starken öffentlichen Stellung und den hohen Organisationsbedarf für das Selbstverständnis, das Profil und die praktische Arbeit im Dienste Hilfsbedürftiger ergeben. Der Alternative Expansion oder Rückzug stellte Junge die Forderung entgegen, neu zu prüfen, wo die hauptsächlichen Herausforderungen liegen.*

In der Bundesrepublik wird heute ein knappes Drittel des Sozialprodukts durch Einkommensumverteilungen über Steuern und Sozialversicherungsbeiträge für Sozialleistungen verwendet. Den größten Anteil hieran haben die *Sozialversicherungssysteme,* die aus den Beiträgen der Versicherten, der Arbeitgeber und z. T. auch aus Steuermitteln gespeist werden. Getragen werden, das ist ordnungspolitisch bedeutsam, die Sozialversicherungssysteme nicht vom Staat, sondern durch öffentlich-rechtliche Selbstverwaltungskörperschaften. Neben den Versicherungssystemen gehören die *sozialen Leistungsgesetze* zu den Bestandteilen des Systems der sozialen Sicherung. Hierzu zählen z. B. die Sozialhilfe, die Jugendhilfe sowie die verschiedenen Formen des Familienlastenausgleichs wie Kindergeld, Erziehungsgeld, Ausbildungsförderung u. a. m. Die Ausführung der sozialen Leistungsgesetze obliegt in der Regel den Ländern und Kommunen, teilweise erfolgt sie über Bundesverwaltungen. Auseinandersetzungen zwischen dem Bundesgesetzgeber sowie Ländern und Kommunen bei der Ausgestaltung der sozialen Leistungsgesetze und über die Verteilung der öffentlichen Finanzquellen sind damit vorprogrammiert. Dennoch hat sich diese Kompetenzverteilung im ganzen bewährt, weil sie für einen Interessenausgleich sorgt. Die Bundesrepublik Deutschland verfügt mit ihrem System der sozialen Sicherung über eine weltweit einmalige und anerkannte Struktur. Selbstverständlich hängt die Leistungsfähigkeit dieses Systems von der Produktivkraft der Wirtschaft ab. Es gilt daher noch immer der alte Satz: eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik ist die wichtigste Voraussetzung für eine leistungsfähige Sozialpolitik.

Der Ausbau des Sozialstaates ist nicht ohne Risiko

Eine im europäischen Vergleich beispiellose Besonderheit in der Bundesrepublik Deutschland ist die Mitwirkung freier Träger. Freie gesellschaftliche Kräfte, vor allem die Verbände der freien Wohlfahrtspflege, sind Träger von weit über der Hälfte aller sozialen Einrichtungen und Dienste, in einigen Bereichen beträgt ihr Anteil zwei Drittel. Bei dieser Lage ist eine enge Zusammenarbeit zwischen Staat und freien Trägern zwingend geboten. In den Sozialgesetzen ist die Zusammenarbeit im einzelnen definiert, teilweise auch institutionell abgesichert (z. B. Jugendhilfeausschuß, Vorrangigkeitsbestimmungen, Förderungsgrundsätze).

Daß unserem System sozialer Sicherung auch *Risiken und die Gefahr von Fehlentwicklungen* innewohnen, soll nicht verschwiegen werden. Die Sozialversicherungssysteme sind von der Gemeinschaft der Mitglieder getragene Solidarsysteme, die nicht alle denkbaren persönlichen Risiken absichern können. Es besteht die Gefahr, daß dieses Bewußtsein schwindet und die Vorstellung Platz greift, ein *anonymes Leistungssystem* könne alle Ansprüche, ohne Rückwirkung auf die eigene Leistung, erfüllen. Mißbräuchliches und unsolidarisches Verhalten, wie z. B. durch Schwarzarbeit, bei der Milliardenbeträge dem Sozialbudget entzogen werden, ist in einem freiheitlichen

Tab. 1:
Bevölkerung, Erwerbstätige und Arbeitslose in der Bundesrepublik Deutschland[1] (in 1000)

	1960	1970	1980	1988
Bevölkerung	55433	60651	61566	61440
darunter Ausländer	686	2600	nicht	4489
Quote	1,2	4,3	erhoben	7,3
Erwerbstätige				
in Beschäftigung	26063	26560	26980	27240
Arbeitslose	271	149	889	2242
Quote			3,8	8,7

[1] Quelle: Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland

Staat nie ganz auszuschließen. Der Rechtsstaat kann, je mehr er die Kontrollsysteme perfektioniert, leicht zum Überwachungsstaat werden. Und die *politischen Parteien* gefährden die Grundlagen des sozialen Rechtsstaates, wenn sie Wahlgeschenke verteilen. Die Vorliebe, soziale Leistungen nach dem Gießkannenprinzip zu streuen, und die Unsitte, mehr und mehr einkommensunabhängige soziale Leistungen einzuführen, ist weder wirtschafts- noch sozialpolitisch effektiv. Schlimmer noch: Sie schwächt die Leistungsbereitschaft und Eigenverantwortung der Bürger, ohne die das soziale Sicherungssystem der Bundesrepublik nicht aufrechterhalten werden kann.

Die jüngere sozialpolitische Diskussion ist von Auseinandersetzungen über Einheitsrenten, Aufhebung von Unterhaltsverpflichtungen und einkommensunabhängige Sozialleistungen geprägt. Darin liegen ebenso eindeutige wie starke Tendenzen zum Versorgungsstaat, der eine Fehlentwicklung des sozialen Rechtsstaates ist. Ein neue-

res Beispiel hierfür sind die unterschiedlichen Vorstellungen über die Absicherung des Pflegerisikos. Je nachdem, ob eine nur leistungsrechtliche oder eine versicherungsrechtliche Lösung gewählt wird, kann die Bereitschaft zu eigener Vorsorge gefördert werden. Sozialversicherungsrechtliche Absicherungen schließen eine sozial gestaffelte Eigenbeteiligung ein.
Gefahr für den sozialen Rechtsstaat erwächst ebenso aus *gruppenegoistischem Verhalten mitgliederstarker gesellschaftlicher Verbände.* Da sie zugleich Wählerstimmen repräsentieren, geraten demokratisch legitimierte Regierungen

Tab. 2:
Sozialprodukt und Sozialleistungen (Auswahl) in der Bundesrepublik Deutschland[1] (in Mrd. DM)

	1960	1970	1980	1988
Sozialprodukt	303	675	1 485 000	2 172 000
Sozialleistungen[2]	[3]	[3]	456 199	662 071
– Renten-versicherungen	20 588	54 357	150 582	207 414
– Kranken-versicherung	9 789	25 673	90 222	134 745
– Arbeitslosen-förderung	1 224	3 978	22 843	48 862
– Sozialhilfe	1 667	3 193	13 266	21 143
– Jugendhilfe	56	1 527	5 313	8 429
– Kindergeld / Erziehungsgeld	1 152	2 891	17 609	17 323

[1] Quelle: Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland
[2] Einschließlich beamtenrechtlicher Systeme und Zusatzversicherungen
[3] Als Gesamtaufwand nicht erhoben bzw. unterschiedliche Berechnungsgrundlagen

immer wieder unter Druck und in die Versuchung, unverhältnismäßige Zugeständnisse zu machen, deren Lasten von allen Bürgern „getragen" werden müssen. Andererseits haben gesellschaftliche Minderheiten, zumal dann, wenn sie nicht organisiert sind, wenig Chancen, sozialpolitisch Gehör zu finden. Der soziale Rechtsstaat kann aber nicht existieren, wenn er zur Beute der Starken wird.

Die Caritas trägt sozialstaatliche Mitverantwortung

Selbst wenn der Anteil kirchlicher Caritas an der sozialen Arbeit geringer wäre, als er sich in der Statistik darstellt, trüge sie Mitverantwortung für die Gestaltung des sozialen Rechtsstaates. Ihr kirchlicher Auftrag würde verkürzt und mißverstanden, beschränkte er sich auf die Animation der Gemeinde zum Dienst am Nächsten und den Ausbau einer gut funktionierenden Caritasorganisation. Kirchliche Caritas hat ein Mandat zum politischen Handeln in einer säkularisierten Gesellschaft. Sie muß ihre Erfahrung aus der alltäglichen Begegnung und Auseinandersetzung mit Not einbringen in die politische Gestaltungsebene. Sie muß vor Fehlentwicklungen warnen und die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit anmahnen. Dies soll mit den Stichworten Solidarität, Anwaltsfunktion und Selbsthilfe konkretisiert werden.

Solidarität ist das ethische Fundament des sozialen Rechtsstaates. Kritische Beobachter unserer Zeit registrieren einen Mangel an Solidarität. Gewiß sind Differenzierungen angebracht. Beweist nicht die Spendenbereitschaft der Deutschen für die Dritte Welt und die Länder des Ostens das Gegenteil? Wie sieht es aber in der Nachbarschaft, der Gemeinde, zwischen den Generationen, selbst in den Familien und erst recht bei der Einstellung zu den Fremden, die bei uns und nicht in anderen Erdteilen leben, aus? Ist es nicht alarmierend, daß beim plötzlichen Wegfall von 80 000 Zivildienstleistenden ein großer Teil pflegerischer Hilfsdienste – nicht die Fachdienste – zusammenbrechen würde, während die Freiwilligen Sozialen Dienste nur noch dahinvegetieren? Muß Solidarität mit Alten, Kranken, Behinderten, die sich im persönlichen Dienst bewährt, vielleicht in Zukunft gesetzlich erzwungen werden?

Die Caritas muß ein unbequemer Mahner sein, wenn in unserer Gesellschaft Solidarität schwindet. Hierzu braucht sie Bundesgenossen, die sie in Politik und öffentlicher Meinungsbildung, vor allem im Bildungswesen, gewinnen kann. Beim Bildungswesen müssen wir uns selbstkritisch fragen: welchen Stellenwert haben die ethischen Grundlagen des sozialen Rechtsstaats in unseren eigenen Ausbildungsstätten, in denen sich immerhin 53 000 junge Menschen auf einen sozialen Beruf vorbereiten? Genügt es, fachliches Wissen und methodisches Können zu vermitteln?
Politisches Handeln der Caritas bedeutet ferner, Anwalt für recht- und sprachlose Minderheiten zu sein. Mit ihrer *Anwaltsfunktion* gerät die Caritas immer in ein vielfältiges Spannungsfeld von Interessen und Vorurteilen. Sowenig sie dabei auf ungeteilten Beifall von allen Seiten rechnen darf, so sehr muß sie sich auch davor hüten, gesellschaftliche Konflikte so zu verschärfen, daß kein Dialog mehr möglich ist. Dabei kommt es neben dem Inhalt auf einen sensiblen und verantwortungsvollen Umgang mit der Sprache an. Die Caritas kann hierbei Glaubwürdigkeit gewinnen oder verspielen. Sehr direkt gesagt: Die Caritas kann nicht erwarten, daß sie von den gleichen Menschen, denen sie zuerst mangelnde Solidarität bescheinigt oder den guten Willen abspricht, dann auch noch Bereitschaft zum Mithelfen einfordern kann. Dies gilt ebenso für den Umgang mit Politikern und Parteien. Wer ihnen von vornherein Verantwortungslosigkeit unterstellt oder Kritik mit „An-den-Pranger-Stellen" verwechselt, bringt seine gute Sache nicht voran. Die Caritas darf ihre Anwaltsfunktion nicht von der Nähe oder Ferne zu politischen Parteien bestimmen lassen. Sie erhält ihr Mandat von den Menschen, denen ihr Dienst gilt. Sie muß deren Situation, deren Nöte zur Sprache bringen und dabei von Fall zu Fall auch in Kauf nehmen, unbequem zu sein oder mißverstanden zu werden.

Seit einigen Jahren hat sich in der Bundesrepublik – oft ganz bewußt als Kontrast zur Verbändewohlfahrt – eine *Selbsthilfebewegung* entwickelt. Wenn die Caritas ihrem eigenen Auftrag treu bleiben will, daß sie ihre Hilfen dort,

wo immer dies möglich ist, an der Hilfe zur Selbsthilfe orientiert, muß sie grundsätzlich eine positive Einstellung zur Selbsthilfebewegung haben.
Das bedeutet: Selbsthilfe und Wohlfahrtsverbände sind keine Konkurrenten. Unterschiedliche Hilfeansätze müssen gefördert, nicht verhindert werden. Monopoldenken verträgt sich nicht mit der geforderten Angebotspluralität in der sozialen Arbeit. Damit soll nicht zur kritiklosen Hinnahme von politischen Aktivitäten aufgefordert werden, die einen wie auch immer gearteten Vorrang der Selbsthilfe in Gesetzgebung und Förderung durchsetzen wollen. Es geht primär um die Einsicht, daß Selbsthilfe und Wohlfahrtsverbände ihre je eigenen Zielgruppen, Methoden und Aufgaben haben. Für beide muß im demokratischen und sozialen Rechtsstaat Platz sein.

Verrechtlichung und Professionalisierung gefährden das Profil

Die Mitverantwortung der Caritas für den sozialen Rechtsstaat wiegt um so schwerer, als sie selbst – zusammen mit den anderen Wohlfahrtsverbänden – ein Teil des sozialen Sicherungssystems ist. Schon der Gründer des Deutschen Caritasverbandes hat diese gesellschaftliche Mitverantwortung deutlich gesehen und bejaht. Was als Ergebnis des 40jährigen Ausbaus des Sozialstaates heute sich neu bewähren muß, haben freie Träger wesentlich mitgeschaffen. Die Mitwirkung hatte freilich auch Auswirkungen auf die freien Träger. Der Trend zur Verrechtlichung, zur Professionalisierung und zur Organisation hat bei ihnen Spuren hinterlassen.
Als 1961 mit dem Bundessozialhilfegesetz (BSHG) der individuelle Rechtsanspruch auf Sozialhilfe eingeführt wurde, war dies zwar nicht der erste, jedoch der wichtigste Schritt zur *Verrechtlichung* der Beziehungen zwischen Hilfeempfängern und Hilfeleistenden. Sozialhilfe ist seitdem kein Almosen und keine Ermessensleistung, sondern ein einklagbarer Anspruch. Das Recht auf Sozialhilfe war bei der Vorbereitung des Gesetzes umstritten. Die Caritas stand auf der Seite derer, die dieses Recht zur Sicherung eines menschenwürdigen Lebens forderten. Dagegen ist ein individueller Rechtsanspruch nur für bestimmte Leistungsarten, z. B. Erziehungshilfen, im neuen KJHG nicht enthalten. Dafür gibt es gute Gründe. In der Jugendhilfe geht es vorrangig nicht um materielle, sondern um persönliche erzieherische Hilfen. Ein allgemeiner Rechtsanspruch auf Erziehung gegen den Staat ist mit unserer Verfassung unvereinbar. Die Caritas hat sich entschieden gegen eine Verrechtlichung auf dem Gebiet der Erziehung, mit der letztlich die Elternverantwortung ausgehöhlt würde, zur Wehr gesetzt, oft gegen den Zeitgeist. Rechtsansprüche gegen den Staat, das zeigt der Vergleich zwischen Sozial- und Jugendhilfe, sind eine zweischneidige Sache. Sie bringen nicht nur Absicherung von Risiken, sondern eben auch Abhängigkeiten und Einschränkungen persönlicher Entscheidungsfreiheit mit sich. Wer heute ein Recht auf Arbeit oder ein Recht auf Wohnung fordert, das der Staat einlösen soll, übersieht die damit zwangsläufig verbundenen Eingriffe in die eigene Lebensgestaltung.
Die Verrechtlichung sozialer Hilfen wirkt sich auf die Arbeit der Caritas aus. Zwar richtet sich der Anspruch auf Hilfe gegen den Staat. Der Hilfeempfänger kann aber entsprechende Einrichtungen und Dienste freier Träger auswählen. Die Rechtsansprüche, die der Hilfeempfänger geltend macht, sind nach Art und Maß normiert und binden insoweit auch den Träger, der die Hilfen durchführt. Dies um so mehr, als leistungsgewährende Behörden immer wieder versuchen, Einrichtungen freier Träger ihrer

Tab. 3:
Institutionen, Personal und ausgewählte Einrichtungen *der Jugendhilfe* in der Bundesrepublik Deutschland – 1986[1]

	Insgesamt	darunter freie Träger	darunter Caritas
Institutionen der Jugendhilfe	50 517	34 899	11 443
Personal	300 292	189 370	52 896
Kindergärten	25 890	17 571	8 451
Plätze	1 472 819	1 011 647	549 335
Personal (Vollzeitbeschäftigte)	94 335	61 336	33 621[2]
Heime der Erziehungshilfe	1 839	1 302	363
Plätze	zum Stichtag nicht erhoben	43 855	19 029
Personal (Vollzeitbeschäftigte)	46 119	22 454	8 125[3]

[1] Quelle: Wirtschaft und Statistik, Heft 4/1988
Gesamtstatistik der Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege, Bonn 1987
Die katholischen Einrichtungen der Caritas in der Bundesrepublik Deutschland,
Caritas-Korrespondenz Heft 11/1987
[2] Darunter 1 527 Ordensangehörige
[3] Darunter 2 465 Ordensangehörige

Aufsicht zu unterstellen, sie zu Weisungsempfängern zu machen, in ihr Organisationsrecht einzugreifen. Soweit freie Träger in flächendeckende Versorgungssysteme einbezogen sind, verstärken sich diese Tendenzen.

Parallel zur Verrechtlichung brachte der sozialstaatliche Ausbau eine weitgehende *Professionalisierung* des Helfens mit sich. Die Caritas, die selbst Wegbereiterin zahlreicher sozialer Berufe war – längst bevor Berufsbilder, Zugangswege, Ausbildungspläne und staatliche Anerkennung gesetzlich festgeschrieben waren –, hatte auch hieran einen entscheidenden Anteil. Das Sozialwesen verfügt heute zwar über ein quantitativ beachtliches Spektrum verschiedener Ausbildungsgänge, teils in staatlicher, teils in freier Trägerschaft. Aber die Berufsbilder stimmen nicht immer mit den sich wandelnden Anforderungen der Praxis überein. Freie Trägerschaft im sozialen Ausbildungswesen hat so gut wie keine Chance mehr für eigene Gestaltungsmöglichkeiten. Daß die Caritas verhältnismäßig widerstandslos den Trend zur Verschulung und Akademisierung der

sozialen Berufe mitgegangen ist, daß sie große Fachhochschulen errichtet hat, die zur Anonymisierung geradezu herausfordern und in denen die für die Persönlichkeitsentwicklung so entscheidenden Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden zu kurz kommen, daß praxisbezogene Aufbauberufe, wie z. B. die Jugendleiterin, auf der Strecke geblieben sind, halte ich für recht problematische Ergebnisse der Professionalisierung.
Sie hätte zumindest auf diesem Weg ihre eigenen Organisationsformen bewahren und fortentwickeln müssen, die den spezifischen Anforderungen der sozialen Berufe besser Rechnung getragen haben. Der Preis, den die Caritas dafür zahlen mußte, besteht u. a. in erheblichen Erschwernissen für eine gezielte eigene Personalentwicklung und Personalpolitik, die durch Fort- und Weiterbildung nur unzureichend kompensiert werden können.

Am eigenständigen Auftrag muß festgehalten werden

Verrechtlichung und Professionalisierung der sozialen Arbeit führten zwangsläufig zu einem beachtlichen und zum Teil auch kritisch betrachteten Ausbau der Caritasorganisation. *Organisation* sichert die Kontinuität der Einrichtungen und Dienste, das Zusammenwirken einer fachlich immer höher qualifizierten Mitarbeiterschaft sowie ein geordnetes Wirtschafts- und Finanzwesen. Daß dies alles nicht so nebenher oder amateurhaft geleistet werden kann, sondern – wie die Facharbeit selbst – professionell geschehen muß, haben die Caritas und andere Wohlfahrtsverbände in bitteren Lektionen erst jüngst wieder erfahren. Heime und Krankenhäuser, schon die Caritasverbände in den größeren Städten sind als Non-Profit-Organisationen selbstverständlich auch betriebswirtschaftlich zu führende Unternehmen mit hohem Personal- und Finanzeinsatz. Das stellt entsprechende Anforderungen an Führungs- und Leitungskompetenzen, an ein professionelles Management. Es hat aber wenig Sinn, über die wachsende Größe der Caritasorganisation zu jammern und Vergleiche zu den guten alten Zeiten zu ziehen, als die Caritas noch ohne oder mit wenig Organisation auskam. Das Maß an Organisation wird durch die zu leistenden Aufgaben bestimmt. Caritas als Teil des Systems der sozialen Sicherung mit inzwischen über 380 000 hauptamtlichen Mitarbeitern ist ohne angemessene Organisationsformen nicht denkbar. Soweit innerkirchliche Kritik an der Organisation der Caritas laut wird, kann sie mit dem Hinweis auf den Organisationsgrad der Kirche selbst leicht relativiert werden. Im übrigen werden oft im gleichen Atemzug das angebliche Zuviel an Organisation bei der Caritas und die sogenannten Skandale kritisiert. Letztere sind aber, neben menschlichem Versagen, nicht selten darauf zurückzuführen, daß die Sicherungs- und Kontrollmechanismen, die ein wesentlicher Bestandteil von komplexen Organisationseinheiten sind, nicht dem erheblich gestiegenen Personal- und Finanzeinsatz angeglichen wurden.

Eine so weitgehende Integration in das sozialstaatliche System bringt für die Caritas erhebliche Risiken mit sich. Sie entstehen vor allem dort, wo es um die Identität eines kirchlichen Wohlfahrtsverbandes und um die Autonomie bei der Wahrnehmung des eigenen Auftrags geht. Wenn von Sozialwissenschaftlern kritisiert wird, daß sich Wohlfahrtsverbände in ihren Strukturen und in ihrem Handeln kaum noch von Behörden unterscheiden lassen, treffen sie einen kritischen Punkt. Nicht nur die Auswirkungen der Verrechtlichung und der Professionalisierung, sondern in ständig wachsendem Maß auch die Auflagen der Behörden bei der Förderung freier Träger verwischen die Unterschiede zwischen behördlicher und freier Sozialarbeit und tragen damit zum Identitätsverlust der Wohlfahrtsverbände bei. Vielleicht allzu lange hat die Caritas – beschäftigt mit dem Ausbau ihrer Einrichtungen und Dienste angesichts ständig steigender Anforderungen – die hier lauernden Gefahren nicht erkannt. Um so dringlicher stellt sich für sie die Aufgabe, ihre Identität zu bewahren. Identität verbindet sich mit den Begriffen eigenständiger Auftrag, Mitarbeiterfragen, wirtschaftliche Unabhängigkeit.
Seit seiner Gründung ist es die Aufgabe des Deutschen Caritasverbandes, im Auftrag der Kirche die Werke christlicher Nächstenliebe zu fördern, zusammenzufassen und zu vertreten. Die Caritas erfüllt damit einen *eigenständigen Auftrag* und darf sich nie als Auftragnehmer politischer oder gesellschaftlicher Kräfte mißbrauchen lassen. Ihre Mitwirkung im Sozialstaat vollzieht sich in unterschiedlichen Formen der Zusammenarbeit, deren Inhalt und Dauer unter den gegebenen gesetzlichen Rahmenbedingungen frei vereinbart werden. Die noch immer praktizierten Formen der Übertragung behördlicher Aufgaben, bei denen der freie Träger nach Weisung und unter Aufsicht der Behörde arbeitet, sind mit dem eigenständigen Auftrag unvereinbar. Sie dürfen daher nur Ausnahmefälle sein. Das Bewußtsein, einen eigenständigen Auftrag zu erfüllen, ist jedoch auch bei den anderen Formen der Mitwirkung in der Sozialhilfe, der Jugendhilfe und der Gesundheitshilfe geschwunden. Das überrascht nicht, wenn man bedenkt, daß es hier um die Durchführung von Hilfen geht, die gesetzlich oft bis in alle Einzelheiten geregelt sind. Solange die Durchführung solcher Hilfen nicht mit dem eigenen Auftrag kollidiert, entsteht daher kein Problembewußtsein. Dennoch: mehr Widerstand bei der Akzeptanz von Auflagen, mehr Durchsetzungsfähigkeit bei der Geltendmachung der eigenen Praxiserfahrungen, mehr Einflußnahme auf die Festschreibung von fachlichen Standards – insbesondere auf der örtlichen Ebene – würden dem Anspruch auf das eigene Profil mehr Glaubwürdigkeit verleihen. Es gibt den Konfliktfall, bei dem die Caritas ihre Mitwirkung versagen muß, weil Inhalt und Form der Hilfe ihrem Auftrag widersprechen. Solche Entscheidungen können in Zukunft vielleicht eher erforderlich werden. Die Caritas darf sich ihre Identität nicht abkaufen lassen. Daß die Caritas – wie bei ihrer Gründung und in den Nachkriegsjahren – fähig ist, im eigenen Auftrag und ohne rechtliche und fi-

nanzielle Absicherung Hilfen zu leisten, darf nicht nur für ihre Auslandshilfe gelten. Es gibt auch im sozialen Rechtsstaat verborgene Not, es gibt die „schmutzige Sozialarbeit", für die sich niemand zuständig fühlt.

Nicht vor der Mitarbeiterfrage kapitulieren

Wenn über den Identitätsverlust geklagt wird, kommen regelmäßig *Mitarbeiterfragen* ins Spiel. Was dazu in letzter Zeit gesagt und geschrieben wurde, halte ich für wenig hilfreich. Es werden in der Regel extreme Positionen vertreten, die den komplexen Sachverhalten nicht gerecht werden. Wenn z. B. *Rolf Zerfaß* (Die Frage nach dem Profil – kirchliche Einrichtungen und ihre Mitarbeiter, in: „Caritas in Nordrhein-Westfalen", 4/1988, S. 232 ff.) feststellt, daß die Identität der Caritas nicht an den Mitarbeitern gemessen werden darf, so ist dies nur die halbe Wahrheit. Die Identität der Caritas ist selbstverständlich nicht allein eine Sache der Mitarbeiter, aber eben auch ihre! Ebenso wenig erfaßt die pauschale Behauptung von *Heinrich Pompey* (Dienstgemeinschaft und Entfremdung von der Kirche, in: „Caritas in Nordrhein-Westfalen", 4/1990, S. 290) „Grundeinstellungen und helfendes Verhalten (der Mitarbeiter der Caritas) stimmen nicht mit den kirchlichen Vorgaben überein" die Wirklichkeit. Derartige Vereinfachungen lösen Ärger und Betroffenheit bei Mitarbeitern wie bei Trägerverantwortlichen aus. Sie erschweren bzw. verhindern das Zugehen auf angemessene Lösungen bei den zweifellos vorhandenen Konflikten. Andererseits ist Skepsis angebracht, ob die hier anstehenden Probleme ausschließlich mit rechtlichen Mitteln zu lösen sind. Dies gilt für Trägervertreter, die sich oft dann, wenn individuell angemessene Entscheidungen notwendig werden, hinter allgemeinen Normen verschanzen. Dies gilt auch für Mitarbeitervertreter, die sich z. T. wie Gewerkschaftsfunktionäre aufführen. Die Werke der Caritas sind keine Produktionsstätten, sondern wie das oft so mißverstandene Wort es treffend ausdrückt: Dienstgemeinschaften. Wer als Trägervertreter, Leitungsverantwortlicher oder Mitarbeiter zu diesen Werken gehört, leistet einen gemeinschaftlichen Dienst. Das ist mehr als ein individuelles Arbeitsverhältnis, zugleich aber auch eine große Chance zur persönlichen Entfaltung im Beruf. Für die Dienstgemeinschaften in den Einrichtungen der Jugendhilfe – und nur hier kann ich mir ein Urteil aus eigener Kenntnis erlauben – treffen jedenfalls die oben zitierten Feststellungen nicht zu. Dennoch: die Mitarbeiterfrage ist eine Existenzfrage für die Caritas.

Festzuhalten ist: a) Wer heute als Mitarbeiter zur Caritas kommt, ist so viel und so wenig mit ihrem Auftrag identifiziert wie junge Menschen heute mit der Kirche.
b) Sie abzuweisen, weil sie noch nicht „vollkommen" sind, heißt kapitulieren und resignieren. Beides sind keine christlichen Tugenden. Im Gegenteil: was würden wir von christlichen Eltern halten, die ihre Kinder aufgeben? Darf sich die Caritas der Kirche von jungen Menschen abwenden, weil sie (noch) nicht ihren Vorstellungen entsprechen?
c) Im gemeinschaftlichen Dienst der Caritas geht es auch um Lern- und Reifungsprozesse. Diese laufen nicht im Schnellgang ab, sondern erfordern viel Geduld. Haben wir es nicht immer wieder auch im eigenen Leben erfahren, daß der Glaube ein Geschenk ist?
d) Wenn Mitarbeiter der Caritas mit kirchlichen Normen in Konflikt geraten sind, sollte das Arbeitsrecht nicht das einzige, sondern nur das letzte Mittel sein. Schon deswegen, weil diese Konflikte ihre individuelle Geschichte und Gestalt haben, die mit den generalisierenden rechtlichen Normen oft gar nicht zu erfassen sind.
e) Mitarbeiterkonflikte können freilich nicht ohne Berücksichtigung der Besonderheiten des kirchlichen Arbeitsrechts behandelt und gelöst werden. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn alle Leitungsverantwortlichen in der Caritas in diesen Fragen mehr Sensibilität, Solidarität und Eigenverantwortung zeigen würden.

Wahrung der Identität der Caritas setzt auch *wirtschaftliche Unabhängigkeit voraus.* Es ist nicht zu bestreiten, daß die Integration der Caritas in das Sozialleistungssystem zu massiven finanziellen Abhängigkeiten geführt hat. Zwar kann nach wie vor von einer von staatlicher Finanzierung völlig abhängigen Caritas keine Rede sein. *Franz Spiegelhalter* errechnet die Eigenleistungsbeiträge der gesamten freien Wohlfahrtspflege mit 26 Milliarden DM jährlich (Der dritte Sozialpartner. Die Freie Wohlfahrtspflege – ihr finanzieller und ideeller Beitrag zum Sozialstaat. Lambertus, Freiburg, 1990). Anlaß zu größtem Bedenken gibt jedoch der Tatbestand, daß in diesem Betrag Anteile von Vermögensverzehr und nicht erfolgter Verzinsung des Eigenkapitals enthalten sind, was langfristig zu einer kalten Enteignung der freien Wohlfahrtspflege führen wird. Dieser Prozeß kann nur gestoppt werden, wenn sich alle Verbände solidarisch verhalten und die Forderung nach kostendeckenden Pflegesätzen politisch durchsetzen. Auf der anderen Seite bringen sich die Wohlfahrtsverbände um ihre Glaubwürdigkeit, wenn sie eine Vollfinanzierung ihrer Arbeit durch den Staat auch in den Fällen verlangen, bei denen es sich um die Durchführung von Aufgaben handelt, für die den Hilfeempfängern keine gesetzlichen Leistungsansprüche zustehen. Ein völliger Verzicht auf Eigenleistungen ist identisch mit der freiwilligen Aufgabe der wirtschaftlichen Unabhängigkeit. Deswegen muß die Caritas in Zukunft mehr denn je bei jeder Übernahme einer neuen Aufgabe kritisch prüfen, wie weit sie die damit verbundenen Verpflichtungen auch erfüllen kann.

Der Dienst der Caritas ist mehr denn je ein Zeichen der Glaubwürdigkeit der Kirche

Zu welchem Ergebnis führt eine solche Bilanz, die mehr Fragen als Antworten enthält? In der Diskussion steht die Forderung nach dem Rückzug auf die kleine, „echte" Ca-

ritas, die sich als Alternative zum staatlichen Sozialsystem versteht, vom Expansionskurs Abschied nimmt, sich aus den goldenen Fesseln der öffentlichen Finanzierung befreit, eine soziale Gegenkultur schafft, auf Selbsthilfe setzt, die institutionell gut organisierten Bereiche wie Krankenhäuser, Kindergärten und Schulen aufgibt. *Paul Zöller* (Die goldenen Fesseln sprengen, in „Publik-Forum", 21. 9. 90, S. 5) hat diese Neuorientierung bei der Vertreterversammlung des Caritasverbandes Wiesbaden gefordert. Ähnlich die Vorschläge von Heinrich Pompey (a. a. O. S. 295). Er geht von der schon erwähnten Grundthese aus, daß die mangelnde Identifikationsfähigkeit und -willigkeit der Mitarbeiter die Caritas zum Rückzug zwingt. Die vorhandenen Einrichtungen und Dienste sollten nach seinen Vorstellungen in „Dienstleistungsunternehmen für soziale Aufgaben der Gesellschaft" und „alternative soziale Einrichtungen (der Kirche) im Sinne ihrer eigenen theologischen und arbeitsrechtlichen Vorgaben" aufgeteilt werden. Die Kirche würde damit „ihre direkte communiale Sendung" und

Tab. 4:
Krankenhäuser in der Bundesrepublik Deutschland[1]

	1968		1978		1988	
	Insges.	Caritas[2]	Insges.	Caritas	Insges.	Caritas[3]
Anzahl	3618	793	3328	629	3069	534
Betten	665546	147484	714879	143612	672834	128903
Personal	449053	70987[4]	721874	104674[5]	856759	115428[6]

[1] Quelle: Wirtschaft und Statistik, Heft 5/1984
Anstalten und Einrichtungen der deutschen Caritas, Caritas Heft 6/1967
Die katholischen sozialen Einrichtungen der Caritas in der Bundesrepublik Deutschland,
Caritas-Korrespondenz Heft 9/1978 und 11/1987
[2] Zahlen von 1967
[3] Zahlen von 1987
[4] Darunter 18337 Ordensangehörige
[5] Darunter 10976 Ordensangehörige
[6] Darunter 5863 Ordensangehörige

„daraus resultierende Dienste von einer rein öffentlichen organisatorischen Vorgabe zur Durchführung sozialer Dienste in unserer Gesellschaft" trennen. Im ersten Fall sollen Gemeinden oder Bistümer mit Kommunen, Krankenkassen und Versicherungsanstalten gemeinsame Trägerschaften bilden. Im zweiten Fall sollen Caritasverbände Träger bleiben. Dort können Christen und Nichtchristen arbeiten, hier nur aktive Christen.

Solche Vorschläge wären, würden sie verwirklicht, eine Abkehr von der Geschichte der Caritas. Caritas auf dem Rückzug hat keine Zukunft. Rückzug heißt, vor den veränderten Anforderungen und den neuen Aufgaben kapitulieren. Ich wünsche mir eine Caritas, die sich mutig und in christlicher Zuversicht den Herausforderungen unserer Zeit stellt.

Ob der Expansionskurs der letzten 40 Jahre beibehalten werden kann, ist eine andere Frage. Es wird sicher notwendig werden, die Angebote in bestimmten Bereichen zu reduzieren, was übrigens schon geschieht. Hierbei handelt es sich um einen schon seit vielen Jahren festzustellenden Trend der Reduzierung stationärer Dienste zugunsten des Ausbaus ambulanter Dienste. Maßgebend dafür sind neben Kostenüberlegungen auch die Bestrebungen, diese Hilfen so zu gestalten, daß sie die familiären und sozialen Bindungen nicht abschneiden sowie schließlich fachliche Fortschritte, die insbesondere ambulante Dienste in ihrer Leistungsfähigkeit verbessert haben. Doch auch bei der Frage stationärer oder ambulanter Hilfen muß vor Vereinfachungen gewarnt werden. Die dem Hilfesuchenden angemessene Hilfeform muß Maßstab der Wahl sein, nicht vordergründig Kostenüberlegungen. Zu vermeiden sind Monopolsituationen, die das Wahlrecht der Hilfesuchenden einschränken. Solche Monopolsituationen – z. B. im Kindergartenbereich – sind historisch entstanden. Früher bezogen sich derartige Angebote auf bestimmte Bevölkerungskreise und Regionen. Heute sind daraus flächendeckende Versorgungssysteme geworden. Der Kindergartenplatz ist ein Regelangebot im sozialen Leistungsspektrum des Gemeinwesens. Damit wird aber für die caritativen Träger die Frage dringlicher, welche Angebote die Bevölkerung wünscht und ob die personellen und materiellen Ressourcen ausreichen, den erheblich angestiegenen Bedarf zu befriedigen.

Auf Dienste, die nur noch ganz aus Fremdmitteln finanziert werden können, sollte die Caritas verzichten. Fremdmittel sind nicht nur Leistungsentgelte, sondern ggf. auch Investitions- und Vorhaltekosten für Einrichtungen und Dienste der Caritas. Im letzteren Fall kann schneller der kritische Punkt erreicht werden, der zur totalen Abhängigkeit vom Geldgeber führt und die Caritas – auch in der Öffentlichkeit – nur noch als Auftragnehmer des Staates oder der Kommune, ohne eigene Gestaltungsmöglichkeiten erscheinen läßt.
Es besteht aber kein Anlaß, und es wäre ein historischer Fehler, wenn die Caritas mit einem erheblichen Teil ihrer Werke und Mitarbeiter aus der Kirche verstoßen würde. Nach welchen Kriterien und von wem sollte das entschieden werden? Und es ist auf jeden Fall eine Anfrage an die Kirche als Ganzes, ob sie es vertreten könnte, ihre immer noch einflußreiche Position und ihr Potential in unserer Gesellschaft gerade für die Beladenen und Benachteiligten einzuschränken. Der Dienst der Caritas in unserer Gesellschaft wird heute mehr denn je zuvor von den Menschen als ein Zeichen der Glaubwürdigkeit der Kirche verstanden.

Der Deutsche Caritasverband ist keine uniforme, zentralistische Organisation. Er kann keinen Rückzug befehlen. Er lebt von der Leistungskraft der großen Zahl seiner selbständigen Verbände und Einrichtungen. Er lebt vom persönlichen Zeugnis der vielen Menschen, die als Träger, Leiter oder Mitarbeiter, als Hauptamtliche oder Ehrenamtliche ihren Dienst in der Caritas treu erfüllen. Sie haben Anspruch auf Ermutigung und verdienen Vertrauen.

Hubertus Junge

Das synodale Element belebt die Ortskirchen

Diözesansynoden lassen Frankreichs Katholiken kirchliche Gemeinschaft neu entdecken

In mehr als 30 französischen Diözesen fanden seit 1985 – oder finden gegenwärtig – Synoden statt. Für eine abschließende Bewertung von Nutzen und Folgewirkungen dieser Synoden mag es insgesamt noch zu früh sein – dennoch baten wir die französische Journalistin Monique Hébrard *um einen ersten Überblick über Bedeutung und inhaltliche Schwerpunkte der Synoden französischer Diözesen. (Monique Hébrard ist Autorin des Buches „Révolution tranquille chez les Catholiques. Voyage au pays des Synodes diocésains", Paris 1989).*

Ein Vorreiter auf dem Gebiet der Synoden ist Frankreich nicht: Bereits in den siebziger Jahren gingen die Schweiz und die Bundesrepublik Deutschland – wenn auch auf ganz andere Weise – mit gutem Beispiel voran. Bedeutsam sind die französischen Beispiele jedoch insofern, als sich in ihnen zeigt, in welcher Weise diese frühen Erfahrungen im Umgang mit der Synode als einem Instrument zur Mitwirkung aller Getauften an der Leitung einer Ortskirche eine Fortsetzung erfahren.
Die 1985 zu Ende gegangene und von den Medien noch weithin unbeachtete Diözesansynode von Limoges hätte die erste und einzige Veranstaltung dieser Art bleiben können, wenn die Idee nicht von einem anderen, obendrein medienerfahrenen Bischof aufgenommen und mit neuem Leben erfüllt worden wäre, Bischof *Georges Gilson* von Le Mans. Die Synode seiner Diözese, begonnen im Januar 1986 und beendet Pfingsten 1988, leitete dieser mit ebensoviel intellektueller Nüchternheit wie geistiger Offenheit. So wurde die Synode von Le Mans zum Motor, ja zum Modell – man sprach von einer „Schlüsselsynode" – für viele andere Diözesen.

Jede Diözesansynode hat so ihr eigenes Gesicht, das die *Individualität des Bischofs und auch des Bistums* widerspiegelt. Dennoch lassen sich – vom Moment der Errichtung der Synode bis zur Unterschrift des Bischofs unter die Beschlüsse – allen Synoden gemeinsame thematische Schwerpunkte und pastorale Anliegen ausmachen.

Die Entscheidung für eine Synode steht am Ende eines längeren Reifungsprozesses

Warum werden Synoden abgehalten? Welt und Kirche unterliegen einem ständigen Wandel. Pastorale Ziele und Methoden müssen neu festgelegt bzw. angepaßt werden. Dabei kann es nur von Vorteil sein, Entscheidungen zusammen mit den Laien zu fällen, die für deren Realisierung ohnehin mitverantwortlich sind. Die vom neuen Kirchenrecht vorgesehene Diözesansynode ist dazu ein hervorragendes Instrument.
Das Recht, eine Diözesansynode einzuberufen, hat bekanntlich allein der Bischof. Die Entscheidung darüber wird er aber kaum einmal allein treffen. Zumindest in Frankreich ist es üblich, daß im Priesterrat darüber abgestimmt wird und auch in anderen Kleriker- und Laiengremien wird darüber gesprochen. Der Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot,* hielt in seiner Synode sogar eine breite Befragung in den Pfarrgemeinden und Bewegungen ab, bevor er sich für die Veranstaltung einer Synode entschied. Mancher Bischof muß allerhand Geduld aufbringen und die Idee angesichts eines zunächst vielfach *ablehnend reagierenden Klerus* erst einmal reifen lassen, bevor er sich mit seiner Absicht an die Öffentlichkeit wendet. Aber nicht immer kommt der Anstoß zu einer Synode vom Bischof selbst: In Evry und Nancy z. B. wurden die Bischöfe von Laien dazu gedrängt.

Gerade weil die Synode viel Energie erfordert, benötigt sie ein ausführendes Organ, das *Synoden-Sekretariat* unter der Leitung eines Generalsekretärs. Die Mitglieder des Sekretariates werden in der Regel vom Bischof und seinen Räten ausgewählt, seine Funktionen können aber ebenso auch vom gewählten Sekretariat eines bereits bestehenden oder aus diesem Anlaß geschaffenen Diözesanpastoralrates wahrgenommen werden.
Das Synodensekretariat setzt sich überlicherweise aus etwa zehn Mitgliedern zusammen, mehrheitlich Laien. Im Gegensatz dazu sind die Synodensekretäre in der Regel Priester – mit zwei Ausnahmen: in Beauvais fungierte ein 40jähriges männliches Mitglied eines katholischen Verbandes als Synodengeneralsekretär, in Grenoble eine 39jährige Ehefrau und Mutter. Das Sekretariat ist aber nur eine von verschiedenen Instanzen der Synode: Es arbeitet mit einer Vielfalt von Räten, Arbeitsgruppen und -teams zusammen und delegiert viele Aufgaben.

Eine der ersten Entscheidungen einer Synode betrifft die *zu behandelnden Themen.* In vielen Diözesen geht dieser Entscheidung eine Befragung unter den Katholiken voraus, wobei die Zielgruppe nicht nur die ca. 12 Prozent regelmäßigen Gottesdienstbesucher, sondern etwa 80 bis 90 Prozent aller Getauften sind. Damit soll zum Ausdruck kommen, daß die Synode das *ganze* Volk Gottes angeht. In der Regel gehen etwa 15 000 Antworten innerhalb eines Départements von rund 500 000 Einwohnern ein. Bereits die Auswertung dieser Befragungen bedeutet für die beteiligten Priester und Laien – trotz des Einsatzes von Informatik-Fachleuten und Computern ist die Mitarbeit von 500 bis 1000 Helfern erforderlich – eine gute Gelegenheit zur Selbstbesinnung: Den Auswertern wird so das Ausmaß an *innerkirchlicher Pluralität* bewußt.

Bei den Befragungen ist vor allem auch von Interesse, was sie über die *Bedürfnisse durchschnittlicher Christen* aussagen, von Christen also, die nicht unbedingt engagiert

sind, aber dennoch durchaus bestimmte Erwartungen an die Kirche äußern. Ihre Antworten lassen sich zusammenfassend charakterisieren als „unruhigen Konservativismus": Heimweh nach den alten Riten; Sinn für das Sakrale und die traditionellen Werte; Besorgnisse angesichts des Verlustes dieser Werte sowie der Gefahren, denen sich Familie und Jugend gegenübersehen: Drogen, Kriminalität, Gewalt, Materialismus; Irritationen angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern und der fehlenden Jugendlichen in den Kirchen. Diese Anhänger einer gewissen „Volksreligiosität", die ihre „konziliare Bekehrung" vielfach noch vor sich haben, richten an die Kirche – ausgehend von ihrer konkreten Lebenserfahrung – zugleich auch radikale Anfragen: Warum diese unerbittliche Haltung in der Frage der *Empfängnisverhütung* und in bezug auf die *wiederverheiratet Geschiedenen?* Auch drücken sie ihre Verwunderung darüber aus, daß man die Krise beim Priesternachwuchs nicht durch die *Weihe von verheirateten Männern bzw. von Frauen zu Priestern* zu beheben sucht.

Nur wenige von ihnen sind jedoch bereit, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen. Typisch für das Profil des durchschnittlichen Beantworters eines solchen Fragebogens ist die *Rentnerin aus der Mittelschicht.* Auffällig wenig Antworten gehen aus der Altersgruppe der 25- bis 40jährigen sowie von Arbeitern ein. Zahlreicher vertreten sind demgegenüber Antworten der 16- bis 24jährigen, die durch die Schulseelsorge und die Jugendbewegungen zur Ausfüllung des Fragebogens eigens ermuntert werden.

Viel hängt von der Initiative und Begeisterungsfähigkeit einzelner ab

In einigen Diözesen wurden diese Befragungen durch gezielte Diskussions- und Reflexionsveranstaltungen in den Pfarrgemeinden und den Bewegungen ersetzt, um auf diese Weise die wichtigsten Anliegen und Vorschläge zu ermitteln. Die auf die eine oder andere Weise zustande kommenden Befragungsergebnisse dienen dann als Basis für die relativ demokratische Themenauswahl, die entweder von repräsentativen Organen der Diözese oder der Vollversammlung der Synode vorgenommen wird. In vielen Fällen erweist sich jedoch gerade diese Auswahl als *schwierig,* da man gezwungen ist, etwa 50 Themen, die sich aus den vorbereitenden Erhebungen herauskristallisieren, auf ein rundes Dutzend zu reduzieren, wenn die Synode mehr zustande bringen soll als eine bloße Anhäufung frommer Wünsche. Eine Reihe von Themenvorschlägen aus Kirche und Welt finden sich in den meisten Diözesen: *Zukunft der Jugend, Familie, Solidarität mit den Ausgeschlossenen der Gesellschaft, wirtschaftliche Probleme und Arbeitslosigkeit, Katechese, Sakramentenpastoral* (Taufe, Eheschließung) u. a. Die auf der Basis dieser Themenauswahl erstellten Ausarbeitungen unterscheiden sich erheblich von Diözese zu Diözese ihrem Umfang wie auch ihrem inhaltlichen Gewicht nach: in einem Fall ist es nur ein allgemein gehaltener Frageraster; im anderen sind es ganze Bücher, in denen die Antworten aus den Fragebögen ausführlich dargestellt und auch Hinweise zu den angeschnittenen Themen aus den verschiedensten Wissenschaftsgebieten zur eingehenden Reflexion enthalten sind.

Schließlich werden in den betreffenden Bistümern alle Diözesanen aufgefordert, sich zu sogenannten *„Synodengruppen"* zusammenzufinden, um eines oder mehrere dieser Themen ausführlich zu beraten und erste Vorschläge zu entwickeln. Die Arbeit dieser Gruppen stellt ein nicht zu unterschätzendes Element einer Synode dar. Viel hängt dabei von der *Initiative* und der *Begeisterungsfähigkeit einzelner* ab: ein Gemeindepfarrer regt die Bildung von 20 Gruppen in seiner Gemeinde an; ein Ehepaar gründet eine Gruppe zusammen mit jungen Paaren aus ihrem Wohnquartier, die selbst keine Kirchgänger sind; ein Arzt trifft sich mit Kollegen. Auf diese Weise kann sich das ganze Volk Gottes an dem synodalen Prozeß beteiligen und auf die zukünftige Entwicklung der jeweiligen Diözese Einfluß nehmen.

Ein weiteres zentrales Element der Synodenvorbereitung ist die *Wahl der Synodenmitglieder.* Während ein Teil der Mitglieder von Amts wegen der Synode angehört und ein anderer, bestimmte Personengruppen repräsentierender Teil in speziellen Wahlen ermittelt wird (Ordensleute, Bewegungen, Priester u. a.), werden die Vertreter der (territorialen) Pfarreien an einem bestimmten Sonntag und auf der Basis von eigens vom Diözesanbischof erlassenen Wahlmodalitäten gewählt. In der Regel besitzt jeder Getaufte ab 16 Jahren das aktive Wahlrecht. Beim passiven Wahlrecht variieren die Bestimmungen von Diözese zu Diözese. Im allgemeinen entscheiden die Wähler durchaus klug, indem sie vor allem beim zweiten Wahlgang auch Gesichtspunkte der *Repräsentativität* nach Altersstufen und Geschlechtszugehörigkeit berücksichtigen.

Für viele ist der *Wahlvorgang noch ungewohnt.* Die Gläubigen zeigen sich aber im großen und ganzen dafür aufgeschlossen, ja zuweilen geradezu begeistert. Demgegenüber sind manche Priester schockiert; einige von ihnen boykottieren gar die Wahlen in ihren Pfarrgemeinden. Die zuständigen Bischöfe machen von der Möglichkeit Gebrauch, neben den von Amts wegen der Synode angehörenden und den gewählten Synodenmitgliedern einige Personen frei zu ernennen. So ernannte der Bischof von Evry wegen der großen Zahl von Einwanderern in seiner Diözese zehn Vertreter von *ethnischen Minderheiten;* der Bischof von Le Mans berief in seine Diözese mehr *Arbeiter,* weil er sie nicht ausreichend vertreten sah.

Schon die Wahlgesetze berücksichtigen z. T. solche Gesichtspunkte der *Repräsentativität:* In der Diözese Evry beispielsweise schreibt das Gesetz die Wahl von 15 Personen vor, die in einer von Arbeitern geprägten Umgebung leben, um so den Graben zu schließen zwischen dem relativ geringen Anteil an Arbeitern unter den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern (ein Prozent) und dem hohen prozentualen Arbeiteranteil an der Gesamtbevölkerung dieses Départements.

Erhebliche Unterschiede von Diözese zu Diözese gibt es auch bei der *Zulassung von Laien-Bewegungen.* In Beauvais z. B. gehörten Vertreter der (traditionalistischen) „Pfadfinder Europas" der Synode an, in Nancy Vertreter des „Centre Français du Patronat Chrétien" (christliche Arbeitgeber), während in Angoulème das „Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne" (Landjugend) draußen blieb, da es als zu sehr am Rande der Kirche stehend eingestuft wurde. In Nancy wiederum wurde sogar ein Vertreter der „Communauté Chrétienne des Prisonniers" (Gemeinschaft von Gefangenen) zugelassen.

Die französischen Bischöfe haben in großem Maße von den ihnen eingeräumten rechtlichen Möglichkeiten bei der Berufung von Laien zu Synoden-Mitgliedern Gebrauch gemacht. Je nach Diözese verschieden umfassen die Synodenversammlungen zwischen 125 und 458 Personen, wobei Frauen und Männer fast gleich stark vertreten sind. Die Jungen kommen dabei auf zweierlei Weise zum Zuge: Wo eine eigene Jugendversammlung besteht, erarbeitet diese die Sachvorschläge und entsendet eine Delegation (etwa zehn Mitglieder) in die Synode. Oder aber die Jugendlichen werden in den Bewegungen oder Pfarrgemeinden gewählt und nehmen wie die Erwachsenen an der Synode teil. Insgesamt stellt die Jugend zwischen fünf und zehn Prozent der Synodenmitglieder.

Ein bemerkenswertes Klima der Brüderlichkeit und der „communio"

Eine Synodenversammlung unterscheidet sich von allem, was man von den säkularen Gesellschaften her kennt. Sie ist sowohl liturgische Feier (die gemeinsame Eucharistie nimmt einen herausragenden Platz ein, man betet zusammen) als auch Ort der *Diskussion* und der *Abstimmung.* In einigen Diözesen (so z. B. in Limoges und Le Mans) kam die Synode nur zu einer Sitzung von mehreren Tagen zusammen. In sehr kurzer Zeit mußte deshalb über 100 bis 300 von Arbeitsgruppen erarbeitete Vorschläge ein letztes Mal diskutiert und – nach Änderungen – abgestimmt werden. In anderen Diözesen tagte bzw. tagt die Synode in zwei oder drei Sitzungsperioden.

Nach dem Kirchenrecht beruft der Bischof nicht nur die Synode ein und promulgiert ihre Dekrete, sondern steht ihr auch vor. In der Regel jedoch delegiert er seinen *Vorsitz.* Dies gibt ihm die Möglichkeit, sich mit größerer Freiheit an der Diskussion zu beteiligen. Trotz der starken Kompetenzkonzentration beim Bischof entwickelt sich in den Synoden ein bemerkenswertes Klima der Brüderlichkeit, ohne daß dabei die unterschiedlichen Zuständigkeiten übersehen würden. Dies ermutigt manchen zu sagen, was ihm am Herzen liegt, und vermittelt zugleich Respekt vor dem bischöflichen Amt.
Ein *brüderliches Gesprächsklima* läßt sich auch unter den Laien feststellen, von denen sich die Mehrheit zum erstenmal in einer Gruppe von Priestern und Laien bzw. von Laien mit sehr unterschiedlichen Meinungen bewegt – Junge und Erwachsene, Mitglieder ausgesprochen konservativer Laienvereinigungen und engagierte Arbeiter, Anhänger der Charismatischen Erneuerung und Mitglieder der „Action Catholique", Arbeitgeber und Arbeitnehmer u. v. a. Während des gesamten synodalen Prozesses, vor allem aber während der eigentlichen Synodenversammlungen machen auf diese Weise Personen, die sich selbst sehr unterschiedlichen Richtungen und Lebensbereichen angehören, die wertvolle Erfahrung, daß von ihnen keineswegs verlangt wird, ihre unterschiedlichen Ansichten zu verleugnen, sondern sie gegenseitig zur Kenntnis zu nehmen und sie in den gemeinsamen Beschlüssen zu berücksichtigen.

Für eine Beurteilung der Wirkungen der Synoden ist es noch zu früh. Die ersten Synoden (mit Ausnahme von Limoges) gingen erst Pfingsten 1988 zu Ende. Aber die bisher promulgierten Dekrete lassen doch einige Schlüsse zu. Sie lassen sich inhaltlich im wesentlichen drei Bereichen zuordnen: *Neugestaltung des kirchlichen Lebens: offene und begleitende Pastoral; Solidarität.*
Bei der Neugestaltung des kirchlichen Lebens geht es vor allem um zwei Punkte: die Schaffung von Strukturen der Mitwirkung und Teilnahme und die Erneuerung der Pfarrgemeinden. Dort, wo es ihn bislang noch nicht gab, wurde die Einrichtung eines diözesanen Pastoralrats beschlossen. Als aus Klerikern und Laien bestehendes Gremium soll sich der Diözesanpastoralrat beratend an der Leitungsaufgabe des Bischofs beteiligen. Auch auf der Ebene der Pfarreien bzw. der Seelsorgebezirke werden Pastoralräte neu eingerichtet bzw. dort, wo sie bereits bestehen, soll dieses mehrheitlich Laien umfassende Gremium ein größeres Gewicht erhalten.

Die *Erneuerung der Pfarreien* war überall eines der am heftigsten debattierten Themen. Es geht kein Weg mehr daran vorbei: Die Gleichsetzung von „ein Kirchturm – ein Pfarrer" entspricht auf dem Lande nicht mehr der Wirklichkeit. Bereits seit Jahren „versorgen" immer häufiger ältere Priester jeden Sonntag mehrere Pfarreien. Wenn einer von ihnen stirbt, wird er nicht mehr ersetzt. Eine Umstrukturierung der ländlichen Pfarreien erweist sich in vielen Fällen als unumgänglich. So hat sich beispielsweise die Diözese Limoges in 28 neue Pfarreien umorganisiert, einige der neu entstandenen Pfarreien umfassen dabei rund 20 frühere. Verantwortlich für jede neue Pfarrei ist eine Gruppe von Priestern und Laien. Zu jeder Pfarrei gehören eine Reihe von „Seelsorgestationen", die von einer Gruppe von Laien getragen werden. Diese Laien sind für Katechese und Sakramentenvorbereitung verantwortlich und stehen Wortgottesdiensten ohne Priester vor. Eine ständige Präsenz von Priestern besteht in diesen Seelsorgestationen nicht.

Ein zweiter Themenschwerpunkt der Synoden liegt in der Frage, wie die Seelsorge den Bedürfnissen derjenigen besser gerecht werden könnte, die den Kontakt zur Kirche nur punktuell, etwa bei der *Eheschließung* oder vor allem bei der *Taufe* suchen. Gerade um die Taufpraxis wird hart gerungen: Weder soll die Taufe automatisch jenen ge-

spendet werden, die nie eine Kirche von innen sehen, noch soll sie dieser Personengruppe wirklich verweigert werden. Der Wunsch nach den Sakramenten bietet Chancen für eine *Wiederannäherung* – sofern die Kirche sich für die Fragen dieser Menschen tatsächlich offen zeigt und sie angemessen zu begleiten bereit ist. Begriffe wie „accueil" und „accompagnement" („Aufnahme" und „Begleitung") bezeichnen ein pastorales Leitmotiv der Synoden. Überall werden gegenwärtig Laiengruppen gebildet, die sich dies zur Aufgabe machen. Andere pastorale Herausforderungen sind die *Katechese*, die *Jugendseelsorge*, *Bildungsmaßnahmen* auf den verschiedensten Ebenen: von der katechumenalen Heranführung an den Glauben bis zur Stärkung des Zugehörigkeitsgefühls zur Kirche. Auch „Bildung" ist eines der Schlüsselworter der Synoden.

Demokratische Praxis und der Respekt vor dem Mysterium der Kirche

Verstärkt bemüht man sich darüber hinaus um die nötige *„Sichtbarkeit"* der Kirche, zu der die Menschen nicht mehr ohne weiteres von sich aus kommen, und die daher ihrerseits den Menschen nachgehen muß. Dies kann auf unterschiedliche Art und Weise geschehen: über die Bildung von Laiengruppen, die für bestimmte Wohnquartiere zuständig sind, die Einrichtung christlicher Lokalradios und „Boutiquen" in Fußgängerzonen, die Veranstaltung von Wallfahrten und Prozessionen, die dem Bedürfnis nach dem Sakralen entgegenkommen und dem Glauben sichtbaren Ausdruck verleihen.

Eine dritte Gruppe von Synodalentschließungen faßt die Fragen der *Solidarität:* Die zunehmende Bedeutung unterschiedlichster Formen der Armut nimmt in den Synodendebatten einen breiten Raum ein. Dabei geht es um die Arbeitslosigkeit und ihre Folgen, verschiedene andere soziale Notlagen sowie das generelle Anliegen, Christen immer an vorderster Front unter denjenigen zu finden, die sich dieser Fragen annehmen. Dieser Themenbereich konkretisiert sich u. a. in der Schaffung des Hilfswerks „SOS Coups durs", von ökumenischen „Treffpunkten der Solidarität" und einer eingehenden Reflexion der damit zusammenhängenden ökonomischen Fragen mit leitenden Wirtschaftsvertretern.

Was die Stellung der Laien in der Kirche angeht, bewegen die Synoden sich zwar weitgehend auf den vom Konzil vorgezeichneten Bahnen, sie tragen aber zu einer Konkretisierung und einer beschleunigten Entwicklung auf diesem Gebiet bei. Überall wird man sich auf den Synoden – für manche Priester zuweilen schmerzhaft – der Tatsache bewußt, daß in der Kirche die *Zeit der Laien* gekommen ist – auch auf der Entscheidungs- und Leitungsebene. Die Laien stellen die Mehrheit der Synodenteilnehmer, sind auf breiter Ebene eigenverantwortlich in den Arbeitsgruppen tätig und bestimmen den Verlauf der Synode. Demokratische Wahl- und Sachentscheidungen zeigen, daß die Kirche durchaus in der Lage ist, eine gewisse demokratische Disziplin an den Tag zu legen und die Stimme des Volkes zu respektieren.

Ein wirklich „demokratisches" Gremium ist die Synode dennoch nicht, da die Kirche keine Demokratie ist, sondern zuallererst Mysterium der „communio". Dennoch zeigt die Erfahrung mit den Synoden, daß eine demokratische Praxis durchaus neben dem Respekt vor dem Mysterium der Kirche bestehen kann. Viel hängt von der *Haltung des Diözesanbischofs* ab: Die Tatsache, daß er der Gesetzgeber in der Ortskirche ist, wird dann mühelos akzeptiert, wenn er dem, was von verantwortlichen Personen vorgetragen und beschlossen wird, zuzuhören bereit ist. Keiner der Bischöfe, die ihre Synode abgeschlossen haben, hat es bisher gewagt, Synodenbeschlüsse abzuändern. Allerdings haben sie verschiedentlich im voraus gewarnt, wenn sie der Ansicht waren, eine bestimmte Beschlußvorlage nicht mittragen zu können. So sagte etwa Bischof Gilson von Le Mans vor der Synodenversammlung: „Wenn Sie sich für ein garantiertes Mindestgehalt für kirchliche Mitarbeiter aussprechen, kann ich diesen Vorschlag nicht unterschreiben, da dies unsere finanzielle Lage nicht erlaubt." Derselbe Bischof beugte sich aber vor dem, was zur Frage der Taufpastoral beschlossen wurde, obwohl es nicht das war, was er sich erhofft hatte. In Le Mans gab es große Debatten zur Frage der Priesterweihe für verheiratete Männer – aber was hätte ein Synodenbeschluß bewirkt?

Eine wirklich neue Erfahrung auf den Synoden besteht im übrigen in der Tatsache, daß die Synodalen die *Vielfalt unter den Laienmitgliedern* in ihrem ganzen Ausmaß realisieren, die verschiedenen Altersgruppen, Berufsgruppen und Bildungsniveaus. Die Jugendlichen, die an den Synoden teilnehmen – das überrascht manchen –, arbeiten überaus motiviert mit, schätzen vor allem die Möglichkeit, mit Erwachsenen zusammenzukommen, und verstehen sich durchaus nicht nur als „Kirche von morgen", sondern selbstbewußt als diejenige von heute. Insgesamt zeigen sie eine erhebliche Reife sowie ein erstaunlich breites Interesse für alle behandelten Themen.

Während die 25- bis 40jährigen allgemein unter den kirchlich Aktiven unterrepräsentiert sind, ist dies bei den Synoden nicht der Fall, da man in den Gemeinden und Bewegungen bei der Wahl der Synodalen auf diese Altersgruppe besonders achtet. Bei den Synoden lassen sich geradezu „neue Laien" entdecken: Es handelt sich dabei um Personen, die sich sonst lieber im Hintergrund aufhielten, denen sich die Kirche in den Synoden aber von einer Seite zeigte, von der sie bisher nichts ahnten.

Das Ende überholter, traditioneller Gegensätze?

Eine besondere Gruppe stellen schließlich die Mitglieder der *„Action Catholique"* dar. In fast allen Diözesen sind sie es, die – zusammen mit den Priestern – zunächst die geringste Begeisterung für die Synoden an den Tag legten. In einigen Fällen mußte sogar erst ihr Widerstand über-

wunden werden. Sie hätten in ihren Bewegungen anderes, Wichtigeres zu tun, glaubten sie zunächst. Die Synode kam ihnen wie eine interne Angelegenheit der Kirche vor, eine Sache von Pfarrern, ohne jeden Berührungspunkt mit ihrer spezifischen Berufung. Diese Einstellung änderte sich jedoch im Laufe der Synodenberatungen: Sie entdeckten, daß das kirchliche Leben sie sehr wohl etwas angeht und daß die Synoden sich für ihren missionarischen Auftrag durchaus interessierten.

In der Tat scheint die Kirche in Frankreich durch die Diözesansynoden die traditionelle Opposition zwischen einem Leben als *Gemeinschaft* und ihrem *missionarischen Auftrag* überwunden zu haben. Die Zeiten der „Christenheit" („Chrétienté") sind vorüber. Um so mehr muß das ganze Leben der kirchlichen Gemeinschaft missionarisch ausgerichtet sein. Der missionarische Einsatz ist nicht beschränkt auf die „Katholische Aktion". Ein Pfarrgemeinderat – sofern er seine Aufgabe ernst nimmt – kann im Grunde gar nicht anders als missionarisch sein. Die Kirche als ganze hat nur eine Existenzberechtigung, sofern sie sich als missionarisch versteht und nicht nur am eigenen institutionellen Fortbestand interessiert ist. Die Befürchtungen über eine drohende *Klerikalisierung der Laien* sind indes – gerade auch auf dem Hintergrund der Synodenerfahrungen – verstummt. Auch die Laien, die in der Katechese oder der Liturgievorbereitung mitarbeiten, erfüllen eine missionarische Aufgabe, und die Gefahr, daß Kleriker und Laien ihre unverwechselbare Identität einbüßen, ist gering. Im Gegenteil. In dem Maße, wie Kleriker und Laien sich gemeinsam verantwortlich wissen für die Leitung der Gemeinden und für das missionarische Wirken der Kirche, entdecken sie, daß sie in den Bereichen vor *unterschiedlichen*, zugleich *komplementären* Aufgaben stehen. Sobald beide Gruppen zusammenarbeiten, schwindet die zwischen ihnen über einen langen Zeitraum entstandene und immer wieder erneuerte Distanz.

Eine sich synodal aufbauende Kirche überwindet nicht nur solche Dichotomien, sondern begründet kirchliche „communio": Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Lebensformen in der Kirche; Gemeinschaft zwischen dem Bischof und seinen Diözesanen; Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen Gruppierungen und Optionen. Nach Ansicht offizieller Beobachter wie auch von Synodenverantwortlichen und Bischöfen bedeuten die Synoden in dieser Hinsicht für die jeweiligen Diözesen einen „großen Augenblick" ihrer Geschichte – selbst wenn sie ein isoliertes Geschehen bleiben sollten und obwohl sie vielleicht nichts wirklich Fundamentales verändern werden. Ob andererseits wirklich Synoden dieses Typs in Zukunft häufig und regelmäßig abgehalten werden, ist gerade auf dem Hintergeund der mit diesem relativ schwerfälligen und aufwendigen Gremium gemachten Erfahrungen auch wieder fraglich geworden. In manchen Diözesen sucht man nach einem stärker an die ständigen diözesanen Strukturen angepaßten Form mit begrenzterer Aufgabenstellung – dann allerdings auch mit der Möglichkeit, ein solches Gremium häufiger einberufen zu können.

Monique Hébrard

Katholisch ist nicht gleich lateinisch

Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen

Am 1. Oktober tritt der „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" (CCEO) in Kraft, das erste gemeinsame kirchliche Rechtsbuch für die 21 katholischen Ostkirchen, die zusammen etwa 15 Millionen Gläubige zählen. Damit hat der 1983 promulgierte CIC für die lateinische Kirche sein Pendant für die Katholiken des alexandrinischen, antiochenisch-syrischen, byzantinischen, chaldäischen und armenischen Ritus erhalten. Der Freiburger Kirchenrechtler Carl Gerold Fürst, von 1978 an Konsultor der Kommission für die Erarbeitung des CCEO, stellt das neue Rechtsbuch vor und versucht eine erste Wertung. Sein Fazit: der Ostkirchenkodex ist eine wichtige Ergänzung und teilweise auch Alternative zum CIC und zeichnet sich durch ökumenische Offenheit aus.

Es war ein weiter Weg von den ersten Bemühungen um eine Gesamtreform des katholischen Ostkirchenrechts bis zum neuen „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" (CCEO), der am 1. Oktober dieses Jahres (in mehreren Ostkirchen ein hohes Marienfest) in Kraft treten wird und erstmals ein gemeinsames Kirchenrecht für alle katholischen Ostkirchen enthält.

Bereits 1858 hatte Papst Pius IX. dem Benediktinerpater (und späteren Kardinal) *Giovanni Batt. Pitra* den Auftrag gegeben, eine Sammlung der Quellen des byzantinischen Kirchenrechts zu erstellen, die dann 1864–1868 unter dem Titel „Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta" erschien und noch heute ein Standardwerk darstellt. Und als derselbe Papst 1862 innerhalb der Kongregation für die Glaubensverbreitung – dort waren damals die katholischen Orientalen an der Kurie „angesiedelt" – eine eigene Kongregation für die orientalischen Riten errichtete, übertrug er dem Kardinalponenten dieser Kongregation ausdrücklich auch die Aufgabe, sorgfältig Studien zu leiten, die notwendig seien, um die Canones der orientalischen Kirche zu sammeln und, soweit es notwendig sei, die „Bücher", auch die, welche die kirchliche Disziplin beträfen, zu überprüfen.

Im Vorfeld und während des I. Vatikanischen Konzils

kam das Thema wieder zur Sprache, wobei hier nur auf den melchitischen Patriarchen *Gregorios II. Yussuf,* den „griechisch-katholischen" Bischof *Josef Papp Szilagy* von Großwardein (Ungarn), die (Vorbereitungs-)Kommission „für die Missionen und die Kirchen des orientalischen Ritus" und, beim Konzil selbst, auf die Intervention des chaldäischen Patriarchen *Joseph VI. Audo* verwiesen sein soll. Die beiden Patriarchen forderten im Ergebnis eine Reform des Kirchenrechts gesondert für jede einzelne Ostkirche, während die Kommission erst zu einem für alle „Nationen" (Kirchen) gemeinsamen Kodex, dann aber eher zu einer für die gesamte katholische Kirche gemeinsamen Disziplin tendierte.

Die Vorarbeiten bis zum Zweiten Vatikanum

Nach dem abrupten Ende des I. Vatikanums wurde jedoch zunächst von seiten Roms keine dieser Anregungen weitergeführt. Erst 1926, neun Jahre nach der Promulgation des Codex Iuris Canonici (CIC) der lateinischen Kirche, wurde das Thema der Kodifikation des Ostkirchenrechts in einer Plenaria der 1917 von Papst Benedikt XV. errichteten Kongregation für die Ostkirchen wieder behandelt, dann vertagt, aber schon 1927 erneut aufgegriffen. Noch im gleichen Jahr ernannte dann Papst Pius XI. dazu ein „Vorstandskollegium" bzw. einen „Vorstandsrat", dessen Vorsitz er sich selbst vorbehielt. 1929 wurde dieser Vorstandsrat in eine Kardinalskommission für vorbereitende Studien zu einer orientalischen Kodifikation umgewandelt und schließlich 1935 in die „Päpstliche Kommission zur Redaktion des orientalischen Codex Iuris Canonici". Drei Grundsatzentscheidungen aus der Anfangszeit dieser Bemühungen waren von besonderer Wichtigkeit: Die Entscheidung Pius' XI., es solle ein *eigener Codex für die katholischen Ostkirchen* erstellt werden und nicht, wie es die Kommission zunächst vorgezogen hatte, ein gemeinsamer Codex für die gesamte Kirche im Sinne einer mit „Orientalia" angereicherten neuen Fassung des CIC von 1917; der Auftrag Pius' XI., den Konsultoren bei ihrer Arbeit größte Freiheit zu geben; und die nur bedingte Erlaubnis Pius' XI. in Hinblick auf die einstimmige Bitte der orientalischen Delegierten, bei ihrer Arbeit dem lateinischen Codex als Arbeitsgrundlage folgen zu dürfen. Im übrigen scheint es nicht völlig unwahrscheinlich, daß Pius XI. persönlich eher sogar zu mehreren orientalischen Codices tendierte, nämlich einem für jede einzelne Ostkirche.

Trotz der besonderen Kompliziertheit der Materie und der äußeren Komplikationen, die der Zweite Weltkrieg mit sich brachte, schritt die Arbeit schnell voran. Im Jänner 1948 war der gesamte Textentwurf mit 2666 Canones von der Plenaria der Kommission beschlossen, aus dem zwischen 1949 und 1957 *vier Teilstücke* mit insgesamt 1590 Canones von Papst Pius XII. promulgiert wurden: Das Eherecht (1949), das Prozeßrecht (1950), das Ordensrecht, das Vermögensrecht und die Wortbedeutungen (1952) und schließlich das Personenrecht (1957). Damit waren ca. 60 Prozent des Gesamtprojekts promulgiert. Am 12. Dezember 1958 verweigerte allerdings Papst Johannes XXIII. die Promulgation eines weiteren Teilstückes, des Sakramentenrechts, mit der Begründung, daß die Promulgation des ganzen Codex nach dem Ökumenischen Konzil erfolgen werde, das er einberufen wolle. Der Widerspruch zwischen dieser Äußerung und der Äußerung in der Ansprache vom 25. Januar 1959, in der Johannes XXIII. die Promulgation des orientalischen Codex als „Vorbote dieser Ereignisse" (nämlich des Ökumenischen Konzils, der römischen Diözesansynode und der grundlegenden Reform des CIC der lateinischen Kirche) ankündigte, ist derzeit und vielleicht auch in Zukunft nicht klärbar. Der Sache nach zeichnete sich jedenfalls sehr schnell ab, daß in Hinblick auf das II. Vatikanische Konzil eine derartige Promulgation zu diesem Zeitpunkt gar nicht mehr zu verantworten gewesen wäre.

Die Arbeiten ruhten also zunächst. Allerdings tauchte nun erneut der Gedanke an einen einzigen Codex für die Gesamtkirche auf, ein Gedanke, der seinen Niederschlag indirekt auch in der Formulierung der „Principia" für die Rekognition des CIC fand: Auf der Bischofssynode von 1967 erklärte Kardinal *Pericle Felici,* Präsident der Kommission für die Revision des CIC, daß die Meinungen bezüglich der Frage „ein Codex oder zwei Codices" (ein lateinischer und ein orientalischer) geteilt seien, diese seit Jahren diskutierte Frage jetzt nicht beantwortet werden könne und sich die Kommission daher bei der Erarbeitung der Prinzipien um solche bemüht habe, die auch den Orientalen dienen könnten. Die „lateinischen" Prinzipien von 1967 waren also auch für einen etwaigen orientalischen Codex gedacht. Wahrscheinlich war aber damals da und dort auch auf die oben erwähnten Vorstellungen der Patriarchen Gregorius II. und Joseph VI. zurückgegriffen worden, nämlich: so viele „orientalische" Codices als katholische Ostkirchen. Summa summarum also 1967 eine reichlich verworrene Figuration: Verfechter eines gemeinsamen Codex für die gesamte katholische Kirche, der eben auch die „orientalischen Spezialitäten" enthalten müßte; Befürworter einer auf die Pluralität der Ostkirchen bezogenen Zahl von Codices; schließlich die Verfechter eines vom CIC verschiedenen, für alle katholischen Ostkirchen gemeinsamen Codex, der allerdings nur Rahmengesetzgebung sein sollte; dies alles noch kompliziert durch die Diskussion um eine dem Codex oder den Codices vorgeschaltete Lex fundamentalis.

Entscheidung für einen gemeinsamen Codex der katholischen Ostkirchen

Die Entscheidung in der Frage ein, zwei oder mehrere Codices fiel erst 1972. Mit Schreiben vom 10. Juni dieses Jahres löste Papst Paul VI. die frühere Kommission auf, errichtete die „Päpstliche Kommission zur Revision des Orientalischen Codex Iuris Canonici" und gab den historisch-wissenschaftlich (schließlich hatte schon 691 das

II. Trullanum, 787 vom II. Nicaenum bestätigt, zumindest eine Liste der „kanonischen" Rechtssammlungen aufgestellt) und sachlich wohl richtigen Auftrag, einen für alle katholischen Ostkirchen *gemeinsamen Codex* vorzubereiten. Das Präsidium der Kommission nahm seine Tätigkeit sofort auf. Ende Dezember folgte die erste Arbeitsgruppe, der „Coetus centralis", 1974 fand die erste Plenaria der Kommission statt, die eigene, von der Kanonistischen Fakultät des Päpstlichen Orientalischen Instituts vorbereitete „Principi" beschloß; danach begannen die übrigen neun Arbeitsgruppen. Seit 1975 (mit einer Vornummer 1973) gibt die Kommission auch eine eigene Zeitschrift „Nuntia" heraus, die, teils aufgrund von Sondervollmachten, so ausführlich über die Kommissionsarbeit berichtet, daß diese schon jetzt bis in Details verfolgt werden kann. 1984 wurde schließlich eine eigene Arbeitsgruppe für die Redaktion des Codex eingerichtet.

Grundlage der Arbeit waren nun einerseits die sogenannten „testi iniziali", d. h. die bereits promulgierten und die nicht promulgierten Texte der vorhergegangenen Kommission, andererseits und in besonderem Maße die in drei Sprachen (Italienisch, Französisch und Englisch) veröffentlichten „Principi direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale" von 1974.

1980 konnte nun das erste Schema, das *Sakramentenrecht,* zur Begutachtung ausgesendet werden; in recht kurzen Zeitabständen folgten dann die weiteren Schemata. Nach einer Überarbeitung aufgrund der eingegangenen „modi" der Konsultationsorgane (das waren die einzelnen Ostkirchen, die Bischofskonferenzen, denen wenigstens ein Hierarch einer Ostkirche angehörte [somit auch die Deutsche Bischofskonferenz], die Dikasterien der römischen Kurie, die römischen kirchlichen Universitäten und Fakultäten und einige andere) wurden die einzelnen Schemata 1986 zu einem „Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" zusammengefaßt und nunmehr allen Mitgliedern der Kommission zur Begutachtung vorgelegt. Die eingegangenen Bemerkungen wurden von einer eigenen Arbeitsgruppe bearbeitet und deren Stellungnahmen bzw. Vorschläge 1988 wieder den Mitgliedern der Kommission zugeleitet. Mit großer Mehrheit, ja meist einstimmig, billigte schließlich die Plenaria der Kommission, die vom 3. bis 14. November 1988 in Rom stattfand, den Entwurf fast ausnahmslos in der von den Konsultoren vorgeschlagenen Form und beschloß auch – um zu vermeiden, daß aufgrund des (Arbeits-)Titels „Orientalischer Codex Iuris Canonici" in diesem nur eine Art Anhängsel an den CIC (der lateinischen Kirche) gesehen werden könnte – den definitiven Titel „Codex der Canones der Orientalischen Kirchen". Am 28. Januar 1989 wurde das „Schema novissimum" der Plenaria dem Papst übergeben, von diesem unter Hinzuziehung einiger Experten und unter Anhörung des Vizepräsidenten und des Sekretärs der Kommission überprüft, schließlich mit (wenigen) Änderungen durch die Apostolische Konstitution „Sacri Canones" vom 18. Oktober 1990 promulgiert und einige Tage später in der Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, Dezember 1990, 592) den Vertretern des Weltepiskopats vorgestellt.

Versucht man eine erste, sicher nur vorläufige und überdies vielleicht sogar zu subjektive Wertung des CCEO, muß man wohl zunächst wenigstens in aller Kürze eine Antwort auf „Vorwürfe" geben, die – und das sei vorweggenommen, in der Vergangenheit leider nicht zu selten durchaus berechtigt – gegenüber der kirchlichen Gesetzgebung für die katholischen Ostchristen erhoben wurden. So ging es immer wieder, selbst nach Veröffentlichung der Schemata zum CCEO, um Befürchtungen einer *Latinisierung* (oder einer Byzantinisierung, also einer zu großen Annäherung an das alte byzantinische Kirchenrecht unter Vernachlässigung der anderen Traditionen). Dieser Vorwurf ist nicht aufrechtzuerhalten. Es darf nicht übersehen werden, daß die sehr vielen Texte des CCEO, die tatsächlich zumindest nahezu wortgleich mit Texten des CIC sind, ebenso wie jene ja auf Texte des II. Vatikanums zurückzuführen sind, also eine *gesamtkirchliche* Grundlage haben. Auch der Vorwurf einer zu großen „Zentralisierung" der Normen ist kaum berechtigt, wie allein schon ein grober Vergleich der Anzahl der Canones des CIC mit der des CCEO aufzeigen kann: Während der CIC 1752 Canones enthält, enthält der CCEO 1546, wovon aber noch diejenigen abgerechnet werden müßten, für die es im CIC keine vergleichbaren Normen gibt (wie z. B. die 123 Canones über die patriarchalen, großerzbischöflichen, metropolitanen und sonstigen Kirchen eigenen Rechts).

Eine „katholische Alternative" zum CIC

Auch der – allerdings schon damals unverständlicherweise – geäußerte Vorwurf, der CCEO beseitige das gesamte alte Recht der Ostkirchen, ist nicht zu halten: Was das Gesetzesrecht betrifft, hebt der CCEO zwar die *ihm entgegenstehenden* gemeinen oder partikularen *Gesetze* bzw. solche, die eine Materie betreffen, die gänzlich neu geordnet ist, auf, berührt aber alle anderen Gesetze nicht und *beläßt* überdies, was das Gewohnheitsrecht betrifft, die hundertjährigen oder unvordenklichen *Gewohnheiten* (auch die, die dem CCEO entgegenstehen), sofern sie nicht reprobiert sind (das betrifft nur sieben Fälle), *in Kraft.* Zwar hat der Gesetzgeber dem zentralen Anliegen vor allem der Patriarchen auf weltweite Ausdehnung ihrer Leitungsgewalt in *allen* Angelegenheiten der jeweiligen Kirche nicht stattgegeben, aber der anfänglichen Enttäuschung war wohl durch die Zusicherung des Papstes gegenüber den Mitgliedern der Plenaria im Anschluß an seine Ansprache in der Audienz vom 12. November 1988, er werde nach Inkrafttreten des Codex die ihm von den jeweiligen Synoden vorgelegten, konkret gestalteten diesbezüglichen Wünsche sehr sorgfältig und wohlwollend prüfen, der Stachel genommen. Im übrigen gab es in Hinblick auf den Inhalt des CCEO – wie ja schon die Abstimmungsergebnisse auf der Plenaria zeigen – keine gravierenden Einwendungen.

Nach sechs einleitenden Canones über seinen Geltungsbereich behandelt der CCEO, in 30 „Titel" eingeteilt, folgende Materien: Die Rechte und Pflichten aller Gläubigen; die Kirchen eigenen Rechts und die Riten; die höchste Autorität der Kirche (Papst und Bischofskollegium); die patriarchalen Kirchen; die großerzbischöflichen Kirchen; die metropolitanen Kirchen und die übrigen Kirchen eigenen Rechts; die Eparchien (Diözesen) und die Bischöfe; die Exarchate und Exarchen; die Konvente der Hierarchen mehrerer Kirchen eigenen Rechts; die Kleriker; die Laien; die Mönche und übrigen Religiosen sowie die Mitglieder der anderen Institute des gottgeweihten Lebens; die Vereine von Gläubigen; die Evangelisierung der Völker; das kirchliche Lehramt; den Gottesdienst und vor allem die Sakramente; den Eintritt getaufter Nichtkatholiken in die volle Communio mit der katholischen Kirche; den Ökumenismus; die Personen und Rechtsakte; die Ämter; die Leitungsgewalt; die Rekurse gegen Verwaltungsdekrete; das Kirchenvermögen; die Prozesse im allgemeinen; das Streitverfahren; besondere Prozesse; das Strafrecht; das Strafverfahren; Gesetz, Gewohnheit und Verwaltungsakte; schließlich die Ersitzung und Verjährung sowie die Zeitberechnung.

Die Bedeutung des CCEO reicht weit über die eines Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen hinaus. Zwar wird der CCEO im wesentlichen nur für die *katholischen Ostkirchen* gelten; bezüglich einiger Normen (darunter auch eines Straftatbestandes!) gilt er aber ausdrücklich auch für die lateinische Kirche, so daß der CIC von 1983 durch den CCEO gelegentlich ergänzt, gelegentlich aber auch korrigiert wird. Aber das ist nicht einmal das Entscheidende. Auch wenn man vorsichtig sein sollte mit Wertungen wie „Jahrhundertwerk" und ähnlichem (es muß wohl bedauert werden, daß die Redaktion des CCEO aus mehreren Gründen nicht vollständig zu Ende geführt werden konnte): Durch diesen Codex sind Gesetzestexte promulgiert, die noch auf längere Sicht auch die „lateinischen" Kanonisten und – wegen mancher den Normen zugrunde liegender theologischer Vorstellungen – auch die „lateinischen" Theologen beschäftigen werden oder zumindest beschäftigen sollten; denn der CCEO stellt, wie schon von anderswo betont wurde, tatsächlich eine „katholische Alternative" zum CIC (und manchen Ausformulierungen der „lateinischen" Theologie) dar.

Mit anderen Worten: Der CCEO zeigt sehr deutlich, daß innerhalb der katholischen Kirche in einem gar nicht so engen Rahmen Platz für durchaus divergierende rechtliche (und theologische) Lösungen ein und desselben Problems, durch denselben Gesetzgeber sanktioniert, möglich sind. Dies wird etwas leichter verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß die katholische Kirche als solche – wie gerade der CCEO zumindest indirekt deutlich zeigt – kein „monolithischer Block" ist, sondern eine Communio von „Kirchen eigenen Rechts" (wie sie vom CCEO in Ersatz der etwas unschönen Bezeichnung des CIC [„*Ritual*kirchen eigenen Rechts"] genannt werden). So stehen also die lateinische Kirche und *jede* der derzeit 21 katholischen Ostkirchen ekklesiologisch auf gleicher Stufe, mag auch die lateinische Kirche an Zahl ihrer Glieder die weitaus größte Kirche eigenen Rechts sein und mögen auch aus historischen Gründen oder praktischen Gegebenheiten nicht alle diese (mit der lateinischen Kirche 22) Kirchen eigenen Rechts organisationsmäßig völlig gleich strukturiert sein.

Deutliche ökumenische Ausrichtung

Wenn hier von „katholischer Alternative" gesprochen wird, so geht es nun sicher nicht darum, daß der CCEO nicht wie der CIC in (7) Bücher eingeteilt ist, sondern – und dies nicht nur aus historischen Gründen – eben in (30) „Titel". Es geht nicht einmal darum, daß etwa schon durch die Reihenfolge dieser Titel im CCEO erste Hinweise auf dessen ekklesiologische Grundstrukturierung gegeben sind (wie bereits gesagt, folgt den wenigen einführenden Canones als erster Titel derjenige über die Gläubigen und deren Rechte und Pflichten, dann ein Titel über die Kirchen eigenen Rechts, und erst dann folgen die weiteren Normen): Es geht um viele konkrete Einzel-Inhalte, auf die hier verständlicherweise nur bruchstückhaft (und wohl auch etwas willkürlich ausgewählt) hingewiesen werden kann.

So liegt im System der *Bischofsbestellungen* – im Gegensatz zur lateinischen Kirche – bei den Ostkirchen (mit Ausnahme der „kleinen" Kirchen) das Schwergewicht bei der jeweiligen Kirche selbst, wobei in den patriarchalen und großerzbischöflichen Kirchen alle Bischöfe, die für Aufgaben innerhalb des Territoriums dieser Kirchen vorgesehen sind, von der jeweiligen Synode *gewählt* werden und für die Bischöfe außerhalb des Territoriums ein *Vorschlagsrecht* besteht (jeweils mindestens 3 Kandidaten), in den metropolitanen Kirchen eigenen Rechts der Rat der Hierarchen allerdings auch für die Bischofsernennungen innerhalb des Territoriums „nur" ein Vorschlagsrecht besitzt.

Der CCEO selbst sieht keinen *Pflichtzölibat* vor; diese Frage ist – unter Vorbehalt von Spezialnormen des Apostolischen Stuhles – der Gesetzgebung der einzelnen Ostkirchen überlassen. Einen Pflichtzölibat wie in der lateinischen Kirche kennen derzeit nur zwei katholische Ostkirchen, die malabarische und die malankarische Kirche in Indien.

Von großer Bedeutung ist auch die Art und Weise der *ökumenischen Ausrichtung* des CCEO. Sicher, es handelt sich beim CCEO eben um ein *katholisches Gesetzbuch*, das demgemäß auf *katholischer Theologie* aufbaut. Aber der Respekt vor den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, das Zugehen auf diese, kommt doch sehr deutlich zum Ausdruck. Nicht nur, daß ein eigener Titel dem Ökumenismus gewidmet ist: Fast bedeutender sind eine ganze Reihe von Einzelnormen, etwa, wenn für Änderungen im eigenen Ritus auch die Rücksichtnahme auf das gegenseitige Wohlwollen und die Einheit der Christen gefordert wird; wenn Nichtkatholiken

als Beobachter zu den Patriarchalkonventen eingeladen werden können und auf Eparchialkonventen (die der Diözesansynode in der lateinischen Kirche entsprechen) sogar das Stimmrecht erhalten können; wenn, um noch zwei Beispiele aus dem Eherecht zu erwähnen, wohl erstmals in einem katholischen Gesetzbuch auch eine Gesetzgebungsgewalt nichtkatholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften formell anerkannt wird, indem von diesen aufgestellte Ehehindernisse bei Mischehen auch von der katholischen Seite berücksichtigt werden müssen, und auch bei rein katholischen Noteheschließungen, falls nur ein nichtkatholischer Priester erreichbar ist, dieser gebeten werden soll, die Ehe zu segnen.

Gerade das Eherecht ist überdies ein gutes Beispiel, wie sehr der CCEO auf einer genuinen orientalischen Theologie aufbaut. Er geht klar auf Distanz zur Vertragstheorie des CIC und legt das Schwergewicht auf den sakramental-sakralen Aspekt: im ganzen CCEO kommen in bezug auf die Ehe nicht ein einziges Mal die Begriffe „Vertrag" oder „Vertrag schließen" vor; bewußt wird formuliert, daß die *Ehe* unter Christen *Sakrament* ist; die Ehe wird nicht „geschlossen", sondern *das Sakrament der Ehe gefeiert,* der *Segen* des Priesters ist wesentlicher Bestandteil der vorgeschriebenen Form.
Ausschließlich von orientalischer Tradition ist auch das *Strafrecht* des CCEO geprägt. Strafe ist hier niemals „Vergeltung", sondern das letzte Mittel, die durch das Delikt geschlagenen Wunden zu heilen. Das hat nun klarerweise weitreichende Konsequenzen: Der CCEO kennt einerseits keine Sühnestrafen, er kennt keine Tatstrafen, und er kennt keine dauernden Strafen, andererseits sind dem zuständigen Oberen weitreichende Vollmachten gegeben, selbst bei Delikten, die eine „obligatorische" Strafe nach sich ziehen würden, nicht nur auf eine Strafe, sondern auch und sogar auf ein Strafverfahren zu verzichten. Andererseits ist z. B. erstmals im Kirchenrecht überhaupt physische oder psychische Folter ein Straftatbestand. Ein nicht ganz uninteressantes Detail sei noch erwähnt: Der CCEO enthält – auch erstmals im Kirchenrecht – eine Grundnorm des Schutzes des geistigen Eigentums und fordert sogar von den einzelnen Kirchen eigenen Rechts, unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts diesbezüglich detailliertere Normen zu erlassen.

Man kann sagen, daß der CCEO von den katholischen Ostkirchen durchwegs positiv aufgenommen wurde, wie ja auch die offensichtlich ehrlich gemeinten Dankesworte von Vertretern der Ostkirchen bei der feierlichen Präsentation auf der Bischofssynode zeigen. Ob und inwieweit der CCEO als „katholische Alternative" konkrete Auswirkungen auch auf eine künftige Fortbildung des lateinischen Kirchenrechts haben wird, kann allerdings erst die Zukunft weisen. *Carl Gerold Fürst*

Bürgerkrieg, Friedensgespräche, Wahlen

Die unsichere Lage in El Salvador

Wegen der Golfkrise und der Rückschläge im Sowjetbereich fast unbeachtet von der Weltöffentlichkeit schwelt die politische und wirtschaftliche Krise in Mittelamerika vor sich hin. Das gilt nicht zuletzt für El Salvador, wo 1989 die konservative ARENA-Partei die Christdemokraten als Regierungspartei ablöste. Ein Ende des blutigen Bürgerkriegs in dem kleinen Land ist nicht abzusehen, die wirtschaftlichen Probleme wurden durch die Auswirkungen der Golfkrise nochmals verschärft. Die katholische Kirche in El Salvador genießt durch ihre Vermittlungsbemühungen zwischen den feindlichen Fronten beträchtliches Ansehen, ist aber auch selber inneren Spannungen ausgesetzt.

Schon mehr als ein Jahrzehnt dauert der Bürgerkrieg in El Salvador. Die Zahl der Todesopfer in dem mittelamerikanischen Land wird auf mehr als 70 000 geschätzt, die wirtschaftlichen Schäden sind unabsehbar. Das Land, das mit rund 5 Millionen Einwohnern und einer von den Vereinten Nationen auf annähernd eine Million geschätzten Zahl von Flüchtlingen zu den mittelgroßen Ländern der Region zählt, ist wie kein anderes geprägt vom Guerillakrieg und der Militarisierung der Gesellschaft. Der bewaffnete Konflikt zwischen der Rebellenbewegung „Farabundo Marti – Liberación Nacional" (FMLN) und den jeweiligen Regierungen seit dem Ende der Militärherrschaft im Jahr 1979 hat sich zum langwierigsten Bürgerkrieg in der an Konflikten nicht armen Region entwickelt. Während in den Nachbarländern Nicaragua und Guatemala die ideologischen und sozialen Spannungen seit Jahren auf dem Niveau begrenzter Gewalttaten weiterschwelen, ist in El Salvador auch zu Beginn der neunziger Jahre der Krieg weiter an der Tagesordnung.
Die jüngste Offensive der Guerilla, Ende November 1990 kurz nach den Gedenkfeierlichkeiten zum Jahrestag der „Jesuitenmorde" von San Salvador begonnen, hat Kampfhandlungen ausgelöst, in denen abermals mehrere hundert Menschen ums Leben kamen, die meisten von ihnen Kombattanten, aber auch wieder viele Zivilisten. Nach Angaben der FMLN verzeichneten die Streitkräfte in den Monaten November und Dezember des vergangenen Jahres 1200 Verwundete oder Tote, es wurden fünf Flugzeuge und 15 Hubschrauber zerstört. Die salvadorianische Menschenrechtskommission zieht für das elfte Jahr des Bürgerkriegs eine vergleichbar blutige Bilanz: 900

Menschen wurden aus politischen Gründen ermordet, 100 verschwanden spurlos, viele von ihnen vermutlich von „Todesschwadronen" entführt und getötet. Die FMLN und die Streitkräfte profilieren sich noch als die beiden Kräfte, in deren Kampf über Wohl und Wehe des Landes entschieden wird.

Dazu, daß der Krieg das Bild des Landes immer noch prägt, hat der amtierende Präsident *Alfredo Cristiani* einiges beigetragen. Er wurde im März 1989 mit dem Versprechen gewählt, er werde mit der Guerilla binnen eines Jahres aufräumen und so den Frieden erreichen. Ein großer Teil der Wähler hatte für diesen harten Kurs gestimmt, weil sie den langen Verhandlungsbemühungen des christdemokratischen Vorgängers *Napoleon Duarte* offenbar keine Erfolgschance mehr gaben. Die FMLN nahm die „Kriegserklärung" Cristianis an und zeigte mit zwei großen Offensiven im November 1989 und mit der bislang letzten ein Jahr später, daß sie weiterhin in der Lage ist, das Land mit militärischen Aktionen vollständig lahmzulegen und den an Truppenstärke und Ausrüstung überlegenen Streitkräften schwere Verluste zuzufügen.

Wirtschaftsreform ohne sichtbare Erfolge

Cristiani zeigte sich schon frühzeitig nach den ersten Fehlschlägen seiner gewaltsamen Befriedungspolitik flexibel und gab die Parole aus, das Land „trotz der Guerilla" zu einem wirtschaftlichen Aufschwung zu führen. Nach zwei erfolgreichen Guerilla-Offensiven sieht er sich nun in einer Sackgasse. Der Lebensstandard vor allem der Hauptstadtbevölkerung konnte zwar auf einem bescheidenen Niveau gehalten werden, aber die erhofften *Auslandsinvestitionen* blieben angesichts des Bürgerkrieges aus. Die vom amerikanischen Kongreß im vergangenen Jahr verfügte Einfrierung der Regierungshilfe in Höhe von etwa 42 Millionen US-Dollar im Gefolge der immer noch nicht aufgeklärten Morde an sechs Jesuiten und zwei Angestellten der von Jesuiten geleiteten Universität „UCA" in San Salvador haben den Staatshaushalt und die einheimische Wirtschaft hart getroffen. Hinzu kam der Ölpreisschock im Gefolge der Golfkrise, der El Salvador wie die meisten Entwicklungsländer wirtschaftlich zu lähmen droht.

Aber es gibt auch hausgemachte Fehler. Schon in den Monaten vor dem Ölpreisschock hatte sich die Preissteigerung beschleunigt, die nach anfänglichen Erfolgen der neoliberalen Wirtschaftspolitik Cristianis noch Anfang dieses Jahres eingegrenzt werden konnte. Nach Berechnungen der UCA hat sich die Steigerung der Lebenshaltungskosten unter Cristiani im großen und ganzen auf der Linie gehalten, die auch schon während der eher staats-interventionistischen Wirtschaftspolitik der Vorgängerregierungen von 1979 bis 1989 zu beobachten war: Die Waren der „canasta basica", des statistischen Warenkorbes für die Dinge des täglichen Bedarfs, verteuerten sich im Laufe der 80er Jahre um das Zweieinhalbfache, Mitte des Jahres 1990, unmittelbar vor der Golfkrise, stiegen die Preise sogar noch schneller.

Gleichzeitig trafen die Folgen einer Liberalisierungs- und Strukturanpassungspolitik Teile der erwerbstätigen Bevölkerung mit ungekannter Härte: Aus Ministerien und diversen Staatsbetrieben in Sektoren wie Kaffee und Zukkerproduktion wurden allein in der ersten Jahreshälfte des vergangenen Jahres 4500 Staatsangestellte entlassen – nur ein Teil davon wurde nach massiven gewerkschaftlichen Protesten wieder eingestellt. Die Lohnanpassungen im öffentlichen Bereich blieben zugleich deutlich hinter dem Anstieg der Lebenshaltungskosten zurück. Die regierende Partei „ARENA" und der von ihr gestützte Präsident Cristiani gehen mit einer schlechten Bilanz in die Wahlen, die für März dieses Jahres vorgesehen sind.

Als Cristiani an die Macht kam, lebte nach Regierungsangaben rund ein Viertel der Bevölkerung in „extremer Armut", zwei Drittel der Familien mußten mit einem Monatseinkommen von unter 100 US-Dollar auskommen. Dieses soziale Elend, das ARENA 1989 in ihrem Wahlprogramm zu beseitigen versprach, ist durch einige Hilfsprogramme nicht überwunden worden. Die *Wohlstandsschere zwischen Stadt- und Landbevölkerung* scheint sich sogar noch ausgeweitet zu haben: Die Bevölkerung der Hauptstadt profitiert von einem spürbaren Zuwachs des Dienstleistungsgewerbes, während weite Teile der Landbevölkerung noch immer auf primitivste Infrastruktur wie befestigte Wege oder Wasseranschluß warten.

Ein Trost für die Regierung ist, daß die vor ihnen regierenden Christdemokraten (DC) auf den beiden Feldern Wirtschaftspolitik und innerer Frieden in den achtziger Jahren nicht mehr Erfolge erzielt haben als sie und daß die DC aus ihrer Regierungszeit bis heute mit Korruptionsfällen belastet ist. In der Bevölkerung hielten nach einer vom Meinungsforschungsinstitut der „UCA" durchgeführten repräsentativen Umfrage nur 10 Prozent der Salvadorianer die wirtschaftliche Lage nach einem Jahr ARENA-Regierung für „besser" als unter den christdemokratischen Vorgängern. 57 Prozent der Befragten hingegen sahen eine Verschlechterung der Situation. Dennoch genoß Cristianis wirtschaftliche Reformpolitik zumindest vor der Benzinpreiserhöhung noch einen spürbaren Vertrauensvorschuß: In derselben Umfrage äußerten sich immerhin noch 43 Prozent der Befragten optimistisch, 42 Prozent eher pessimistisch über die wirtschaftliche Zukunft unter der ARENA-Regierung. Über die Wende seit der Verschärfung des Bürgerkrieges, der die Produktion im zweiten Halbjahr 1990 zeitweise lähmte und über die Folgen der Golfkrise liegen noch keine Zahlen vor. Die grundlegenden Schwächen der Wirtschaft, wie sie im Trend der vergangenen elf Jahre zum Ausdruck kam, scheinen indes nicht überwunden worden zu sein.

Guerilla im Dilemma

Welche Partei den Guerillakrieg und die wirtschaftliche Krise am ehesten bewältigen kann, ist schwer auszumachen. Die Democracia Cristiana ist nach Ansicht des

Weihbischofs in San Salvador, *Gregorio Rosa Chavez,* der enge Kontakte zu den Oppositionsparteien unterhält, „nicht in ihrer besten Verfassung". Sie ist zwar nach der ARENA weiter die zweitstärkste parteipolitische Kraft, doch sieht die Kirche in der linken Variante der Christdemokratie, der christlich-sozialen Partei MPSC des katholischen Politikers *Ruben Zamora,* eine weitere politische Option mit wachsenden Chancen. Sie ist nicht vorbelastet mit den Fehltritten vergangener Regierungsjahre und legt die Grundsätze der christlichen Soziallehre in eine sozialdemokratische Richtung aus. Sie ist im Parteienbündnis „Convergencia" unter anderem mit der sozialdemokratischen Partei *Guillermo Ungos* zusammengeschlossen. Die Erfolgsaussichten der „Convergencia" hängen indes nicht zuletzt davon ab, ob die FMLN und ihre Sympathisanten die Wahlen im März als legitim anerkennen.

Die *Guerillabewegung* ihrerseits ist durch die Dauer des Bürgerkrieges, die internationalen Veränderungen und durch die Sachzwänge der Wahlen in ein Dilemma geraten. International durch die ausbleibende Unterstützung aus den ehemals sozialistischen Ländern und aus Nicaragua zusehends isoliert, muß sie einen Frieden anstreben. Zur Eroberung der Macht ist sie militärisch nicht in der Lage, und sie scheint auch über kein ideologisches Konzept mehr für eine neue Gesellschaft zu verfügen. Schließlich nimmt die Unterstützung in den ärmeren Bevölkerungsschichten in dem Maße ab, in dem immer mehr Menschen durch den Krieg materielle Verluste erleiden oder Angehörige verlieren. In ihren Radiokommuniqués und Sprühparolen hat sich die FMLN konsequent auf populäre Minimalforderungen nach Friedensverhandlungen und „Demilitarisierung" der Gesellschaft zurückgezogen. Mit der Entsendung hochrangiger Comandantes zu den „informellen" Gesprächen mit Vertretern der Regierung Cristiani in Venezuela, Costa Rica und Mexico hat sie ihren Friedenswillen dokumentiert. Als die FMLN im Dezember 1990 bekanntgab, daß sie ihren bewaffneten Arm in „Volksheer für die Demokratie" (EPD) umbenannt und den Comandantes reguläre militärische Ränge verliehen hat, spekulierten Sympathisanten der Guerilleros in der Hauptstadt bereits darüber, ob dies ein Schritt sein könne, der eine spätere Eingliederung der Rebellenarmee in eine künftige gesamtsalvadorianische Friedensarmee – etwa nach dem Vorbild der ehemaligen Swapo-Verbände in Namibia – erleichtern solle.

Trotz dieser Friedensneigungen blieb der Guerilla vor den Wahlen keine Alternative zu einer Politik der demonstrativen Stärke. Nur mit der militärischen Offensive konnte der Bevölkerung die Unfähigkeit der ARENA-Regierung, den Frieden militärisch zu sichern, abermals vorgeführt werden. Andererseits geriet die Guerilla mit eben dieser Taktik in die Enge: der Bogen der Offensive durfte nicht so weit überspannt werden, daß der US-Kongreß den Status quo bedroht sehen und die 1990 eingefrorene Militärhilfe wieder freigeben könnte. Dieser Punkt schien mit dem erfolgreichen Einsatz von Boden-Luft-Raketen gegen Flugzeuge und Hubschrauber der Streitkräfte, in dessen Folge auch drei US-Amerikaner den Tod fanden, Anfang Januar dieses Jahres in greifbare Nähe gerückt zu sein.

Kriegsmüde Militärs?

Spiegelbildlich zur Belastungsprobe für die Einheit der Rebellen hat die *Kombination von verschärftem Guerilla-Krieg und Wahlkampf* auch die ARENA-Partei und in noch stärkerem Maße die Streitkräfte in zwei Lager geteilt. In der ARENA profiliert sich Präsident Cristiani als Exponent einer auf Frieden und wirtschaftlichen Aufschwung gerichteten Ordnung, der sich auch das Militär unterzuordnen habe. Der von ihm im September 1990 zum Verteidigungsminister ernannte General *René Emilio Ponce* hat unmittelbar vor der neuen Guerilla-Offensive eine „Reinigung" der Streitkräfte und eine mögliche Reduzierung ihrer Personalstärke in Aussicht gestellt, falls die Guerilla ihrerseits Schritte zur Abrüstung unternimmt. Der Flügel der „Zivilisten" in den Streitkräften, zu denen auch Ponce gehört, scheinen des ständigen Kriegszustandes mit rund 60 000 Mann unter Waffen müde zu sein.

Der andere Flügel, die „Duros", setzt sich aus Leuten zusammen, die in der gewaltsamen Vernichtung der Linken weiter ihr einziges Ziel sehen – unter ihnen ist vermutlich auch der Hauptverdächtige des Jesuitenmord-Prozesses, Oberst *Guillermo Benavides.* Ferner werden sie unterstützt von Kreisen, die vom militärisch kontrollierten Teil der Schattenwirtschaft profitieren. Über diesen Sektor liegen keine Zahlen vor, aber im Land gilt es als offenes Geheimnis, daß auch Militärs nach dem Vorbild der traditionellen Großgrundbesitzer-Oligopole eigene Wirtschaftsstrukturen mit Kontrolle über Landbesitz, Handelsgesellschaften und Banken aufgebaut haben.
Für die Streitkräfte insgesamt ist daher der Prozeß um die „Jesuitenmorde" zu einem Punkt der Entscheidung geworden. Sollte erstmals ein hochrangiger Militärangehöriger rechtskräftig wegen eines Mordes verurteilt werden, würde damit die seit Jahrzehnten geübte „Impunidad" (Straflosigkeit) der Streitkräfte bei ihren paramilitärischen Aktionen erschüttert. Letztlich wird daher der Prozeß zu einem Test dafür, ob die konstitutionellen oder die unkontrollierbaren Strömungen in den Streitkräften die Oberhand gewinnen. Zwischen der Kirche, die die Ermittlungen im Vorfeld des Prozesses ein Jahr lang kritisch begleitete, und dem untersuchenden Richter *Ricardo Zamora* ist daher eine taktische Allianz entstanden: Obwohl das Erzbistum und die Jesuitenprovinz immer wieder eine Aufklärung der Morde bis in die höchsten Ränge des Militärs gefordert haben, haben sie Zamora „gute Arbeit" bescheinigt, als er im Dezember 1990 ankündigte, die Ermittlungen seien abgeschlossen und der Prozeß gegen Benavides könne beginnen. Justiz und Kirche wollen offenbar wenigstens Benavides der Rechtsprechung unterworfen sehen.
Eine erste Kostprobe von der neuen juristischen Kultur

des Landes bekamen drei Armee-Soldaten zu spüren, die am 15. Januar in El Zapote 15 Menschen, allesamt Angehörige einer Familie, aus politisch unerfindlichen Motiven erschossen. Schon wenige Wochen nach dem Massaker verkündete Informationsminister *Mauricio Sandoval* der Presse die Namen von drei der Tat verdächtigten Armeeangehörigen, die nach Art der Todesschwadronen den Mord als einen persönlichen Racheakt begangen hätten. Noch vor kurzem war in ähnlichen Fällen die „Mauer des Schweigens" undurchdringlich und eine Anklage gegen die Verdächtigten undenkbar gewesen.

Der harte Flügel in der ARENA-Partei hält sich angesichts dieser Entwicklungen im Hintergrund. Parteigründer *Roberto d'Aubuisson,* dem enge Verbindungen zu den Todesschwadronen nachgesagt werden, hält weiterhin die Fäden in der Hand: Bei der Nominierung der Kandidaten für die Wahl setzte er die meisten Kandidaten seiner Richtung innerparteilich durch. Die FMLN läuft auch im Hinblick auf diese „Hardliner" in der ARENA Gefahr, daß ihre militärischen Erfolge gegen Cristiani letzten Endes gegen sie selbst umschlagen könnten, indem sie diesen Leuten die Argumente für eine Entmachtung des mittlerweile meist gemäßigt auftretenden Präsidenten Cristiani in die Hände spielt.

Spannungen in der Kirche

Der langwierige Guerillakampf hat nicht nur zu einer Verquickung von Bürgerkriegstaktik, Wahlkalkül und wirtschaftlichen Überlegungen in allen politischen Lagern geführt. Er bestimmt auch die *Stellung der Kirche* in dem traditionell katholischen Land. Die Kirche profitiert von der Aushöhlung der Glaubwürdigkeit sowohl der Streitkräfte wie der Guerilla. Ihre zahlreichen Märtyrer – Hunderte von Katechisten und Mitarbeitern der Basisgemeinden sowie Priester und Ordensleute bis hin zu Erzbischof Romero, der längst wie ein Heiliger verehrt wird – haben das Ansehen der Kirche in der Bevölkerung gefestigt. Zugleich haben sich Erzbischof *Arturo Rivera Damas* und in den letzten Jahren immer stärker der energische Weihbischof *Gregorio Rosa Chavez* als Vermittler in den militärischen und sozialen Konflikten als unabhängige und unbestechliche Autorität hervorgetan. Rosa Chavez sieht in der Glaubwürdigkeit der Kirche einen der Gründe, warum in seinem Land die Probleme mit dem Anwachsen protestantischer Sekten „vergleichsweise gering" sind.

Das politische Umfeld gibt der Kirche jedoch nicht nur Gelegenheit zur Profilierung, es trägt auch Spannungen in sie hinein. So werden einigen Mitgliedern der Bischofskonferenz Kompromißbereitschaft mit der ARENA oder gar Sympathien für die „Befriedungspolitik" des Militärs nachgesagt. Auf der anderen Seite des kirchlichen Spektrums sind Schwierigkeiten mit politisch agierenden Priestern und Basisgemeinschaften, die ihre Sympathien für die Ziele der FMLN nicht verhehlen, an der Tagesordnung. Einige ausländische Priester dieser Richtung arbeiten ohne Wissen des jeweiligen Ortsbischofs in Gemeinden, manche sogar gegen ein ausdrückliches Verbot. Die Erzdiözese sucht offensichtlich einen Kurs der Mitte. Sie entzieht den Exponenten an den „Rändern" die Unterstützung, vermeidet aber die offene Konfrontation. Aus einigen nicht genuin kirchlichen Projekten wie landwirtschaftlichen Kooperativ-Verbänden hat sich die Kirche schrittweise zurückgezogen.

Mit großem Elan engagieren sich kirchliche Mitarbeiter derzeit in *Rücksiedlungen für Flüchtlinge,* wie etwa dem Projekt „Segundo Montes". Insgesamt sind rund 20 000 Menschen aus Lagern in Honduras unter Schirmherrschaft des UN-Hochkommissars für Flüchtlingsfragen (UNHCR) nach El Salvador zurückgekehrt. Nach Einschätzung von UNHCR-Mitarbeitern in San Salvador leistet die Kirche unter den „non governmental organisations" den Hauptteil der Arbeit beim Aufbau der neuen Siedlungen. Für die Zukunft des Landes könnten diese Projekte so etwas wie Kristallisationspunkte für ein friedliches Zusammenleben werden: Guerilla und Militär haben sich freiwillig bereit erklärt, die Rücksiedlungsgebiete der Menschen, die vor zehn Jahren vor dem Terror des Krieges geflohen waren, als neutrale Zonen zu respektieren.

Ludwig Ring-Eifel

Kurzinformationen

Eindringliche Appelle Johannes Pauls II. zur Beendigung des Golfkriegs

Seit Beginn des Golfkriegs am 17. Januar hat der Papst bei vielen Gelegenheiten zur baldigen Beendigung der militärischen Auseinandersetzungen und zur friedlichen Suche nach einer gerechten Lösung aufgerufen. Unmittelbar vor Ablauf des UN-Ultimatums rief Johannes Paul II. den amerikanischen und den irakischen Präsidenten in Telegrammen eindringlich zur Rettung des Friedens auf. Bei der Generalaudienz am 16. Januar sprach er ein Friedensgebet, in dem es u. a. hieß: „Nie wieder Krieg, ein Abenteuer ohne Umkehr, nie wieder Krieg, eine Spirale der Trauer und Gewalt. Nie mehr dieser Krieg am Persischen Golf, eine Bedrohung für alle Geschöpfe ... gib durch deinen Geist den Antrieb zu neuen Lösungen, zu hochherzigen und ehrenvollen Gesten, zu Räumen des Dialogs und des geduldigen Wartens, die fruchtbarer sind als überstürzte Kriegstermine." Am 27. Januar betete Johannes Paul II., Gott solle so schnell wie möglich den Frieden

geben, „indem er die Verantwortlichen erleuchtet, daß sie so rasch wie möglich einen der Menschenwürde unangemessenen Weg verlassen und daß sie sich vertrauensvoll um Gerechtigkeit durch Dialog und Verhandlungen bemühen". Der Papst rief zum Gebet für Christen, Juden und Muslime auf: Der Glaube an denselben Gott dürfe kein Grund für Konflikt und Rivalität sein. Die unendliche Liebe des Schöpfers solle allen helfen, „die Absurdität eines in seinem Namen geführten Krieges zu verstehen". Am 2. Februar erbat Johannes Paul II. „die göttliche Erleuchtung für jene, die im internationalen Bereich weiter nach Wegen des Friedens suchen, die sich bemühen, dem Krieg ein Ende zu setzen, und die den festen Willen haben, eine angemessene Lösung für die verschiedenen Probleme des Nahen Ostens in Frieden und Gerechtigkeit zu suchen". Bei der Generalaudienz am Aschermittwoch sagte der Papst, allein Gott könne die Menschen dazu veranlassen, feindselige Gefühle auszuräumen und sie zur Erkenntnis des wahren Guten bewegen. Es müßten alle noch denkbaren Möglichkeiten genutzt werden, „um dem Massaker von menschlichem Leben ein Ende zu setzen".

Die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Schatten des Golfkrieges

Vom 7. bis 20. Februar fand in der australischen Bundeshauptstadt Canberra die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. Nach Ausbruch des Golfkriegs war verschiedentlich eine Absage bzw. Verlegung der Vollversammlung gefordert worden; nach Konsultationen mit den Mitgliedskirchen entschied man sich aber in Genf dafür, das seit Jahren vorbereitete Treffen der fast 1000 Delegierten aus den 311 Mitgliedskirchen des ÖRK mit einem unter dem Eindruck der Kriegsereignisse modifizierten Programm abzuhalten. Die Vollversammlung stand unter dem Motto „Komm Heiliger Geist – Erneuere die ganze Schöpfung", das in vier Sektionen („Spender des Lebens, erhalte deine Schöpfung"; „Geist der Wahrheit, mache uns frei"; „Geist der Einheit, versöhne dein Volk"; „Heiliger Geist, verwandle und heilige uns") behandelt wurde. Neben Debatten über aktuelle politische Themen, vor allem natürlich den Golfkonflikt, ging es in Canberra in Berichten und Arbeitsgruppen um die Bilanz der Arbeit des Rates seit der letzten Vollversammlung in Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402 ff.) und um die Festlegung von thematischen Schwerpunkten für die nächsten Jahre. Man mußte sich auch mit der *prekären Finanzsituation* des ÖRK befassen. Vielfach wurde angesichts der schwierigen Gesamtsituation der ökumenischen Bewegung zu mehr Engagement der Kirchen für die Einheit aufgerufen, so von Generalsekretär *Emilio Castro* und Zentralausschußvorsitzendem *Heinz-Joachim Held* in ihren einleitenden Berichten. Castro äußerte die Befürchtung, die Trennung der Christen werde als „unausweichliche Realität hingenommen". In Canberra wurde auch deutlich, daß eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK derzeit nicht zur Debatte steht. Der Präsident des vatikanischen Rates für die Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Cassidy*, sagte, die katholische Kirche bemühe sich in absehbarer Zukunft nicht um eine Aufnahme in den ÖRK. Dies habe dogmatische Gründe, geschehe aber auch aus Rücksicht auf kleinere Mitgliedskirchen des Rates. *Johannes Paul II.* richtete eine Botschaft an die Vollversammlung, in der er dazu aufrief, sich durch Schwierigkeiten bei den ökumenischen Bemühungen nicht entmutigen zu lassen, sondern verstärkten Einsatz zu zeigen. (Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Ergebnisse der Vollversammlung folgt im Aprilheft.)

Katholische Ärzte und Apotheker äußern sich kritisch zur kirchlichen Haltung zur Empfängnisverhütung

Ein knappes Vierteljahr nachdem eine Papstansprache vor Vertretern des *Weltverbandes Katholischer Apotheker* zumindest im katholischen Deutschland für einige Aufregung sorgte (vgl. HK, Dezember 1990, 548 f.), befaßten sich die *Katholische Ärzteschaft Deutschlands* und die *St. Albertus-Magnus-Apothekergilde* auf einer gemeinsamen Tagung in Maria Laach mit dem Thema „Das Lehramt der Kirche und die Empfängnisverhütung – Versuch eines Dialogs". Bei der Familienplanung, so die Präsidentin der Katholischen Ärzteschaft Deutschlands, *Ursula Brandenburg*, könne es keine allgemeingültige Methode geben. Die Kirche solle zwar auf die *Gewissensentscheidung* und die *Gewissensbildung* der Gläubigen hinweisen; die Frage der Methoden aber müsse der Entscheidung der Ehepaare und den Wissenschaftlern überlassen bleiben. Weder in den kirchlichen Dokumenten noch in der theologischen Lehre beständen Zweifel, daß es eine sittliche Pflicht zur *Begrenzung der Fruchtbarkeit* gebe. Aus medizinischer Sicht sei die Idealmethode stets diejenige, die dem einzelnen Paar in seiner körperlichen und seelischen Verfassung, seiner Kultur und seiner religiösen Weltanschauung am besten entspreche. Der Bonner Moraltheologe *Gerhard Höver* erklärte auf der Veranstaltung, die päpstliche Enzyklika „Humanae vitae" müsse als Aussage zur Gewissensbildung in Fragen ehelicher Liebe und Verantwortung verstanden werden. Der Enzyklika sei es nicht gelungen, das *absichtslose Handeln* aus Liebe als Geschenk mit einem *planenden Handeln* der verantworteten Elternschaft zu verknüpfen. Der Bonner Mediziner *August Wilhelm von Eiff* meinte, der sogenannten „natürlichen Familienplanung" dürfe in bezug auf die Natürlichkeit keine Sonderstellung eingeräumt werden.

Kardinal Godfried Danneels veröffentlichte einen bemerkenswerten Hirtenbrief zu Sekten und „New Age"

Bemerkenswert ist dieser Weihnachtshirtenbrief (Wortlaut: Documentation Catholique, 3.2.91, 117 ff.) des Erzbischofs von Mecheln–Brüssel deshalb, weil er nicht in einem *abwehrenden* Ton verfaßt ist und in erster Linie Grenzziehungen vornimmt, sondern sich neben der Markierung theologischer Unterscheidungslinien zwischen neuer Religiosität und christlichem Glauben gegenüber der religiösen Bedürfnislage heutiger Zeitgenossen sehr

einfühlsam zeigt. So führt Kardinal Danneels etwa den „therapeutischen Erfolg" der Sekten u. a. darauf zurück, daß die Gegenwartsgesellschaft von einer *Krankheit* befallen sei: Enorm viele soziale und kulturelle Traditionen seien verlorengegangen, so daß nicht wenige Menschen „ohne Wurzeln" an der Grenze des „Erstickungstodes" herumvegetierten. Bei der Suche nach Fixpunkten und Wurzeln werde das, was in Reichweite und so simpel es auch immer sei, gerne entgegengenommen. So unakzeptabel ihre Methoden auch seien, man dürfe sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Sekten *tatsächlichen Bedürfnissen* entsprächen. Für eine veränderte Pastoral, die sich dieser Herausforderung stellen wolle, verweist Kardinal Danneels auf Erfahrungen mit Basisgemeinschaften, auf eine erneuerte Praxis von Hausbesuchen, einer Wohnviertelpastoral und schließlich auf Defizite von liturgischen Feiern und Gottesdiensten. Zu „New Age" erläutert Danneels die – wie er es nennt – „vier Pfeiler" dieser neuartigen Vision von der Welt und vom Menschen: Wissenschaft, östliche Religionen, Psychologie und Esoterik. Zur Auseinandersetzung mit „New Age" verweist Danneels darauf, daß nach christlicher Auffassung keine gebündelte psychische Konzentration den Menschen retten könne. Die Grundaussage christlicher *Gnadenlehre* zeige sich in diesem Zusammenhang als in Theologie und Alltagsleben der Christen vernachlässigt: daß die Gnade die Freiheit des Menschen und seine Autonomie nicht verringere, sondern im Gegenteil erst ihre Grundlage sei.

Bücher

JÜRGEN WERBICK, **Soteriologie,** Patmos Verlag, Düsseldorf 1990. 278 S. 28,80 DM.

Der neueste Band der Reihe „Leitfaden Theologie" ist ein Musterbeispiel dafür, wie ein Grundthema christlicher Glaubenslehre so dargestellt werden kann, daß die entscheidenden Leitgedanken der biblischen und theologischen Überlieferung sorgfältig aufgeschlüsselt und gleichzeitig hilfreiche Perspektiven für ein heutiges Verständnis gewonnen werden können. Werbick, der sein Buch mit einer Skizze der Krise des christlichen Redens von Erlösung in der Neuzeit beginnt, baut seine Soteriologie auf zwei Grundpfeilern auf: Er insistiert zum einen darauf, daß das christliche Verständnis von Erlösung an Verkündigung und Geschick Jesu Maß nehmen muß, um nicht seine Identität und Unverwechselbarkeit einzubüßen. Dementsprechend geht es im zweiten und dritten Kapitel des Buchs um Jesus Christus als Prophet und Ereignis der Gottesherrschaft und um Jesu Tod und Auferweckung als Geschehen des Gotteswillens. Zum zweiten hält Werbick daran fest, daß eine christliche Soteriologie nicht auf die grundlegenden Metaphern und Modelle verzichten kann, mit denen vom Neuen Testament an Heilsbedeutung und Erlösungswirkung des Christusgeschehens zum Ausdruck gebracht worden sind, daß diese Modelle aber mit der gegenwärtigen Selbst- und Welterfahrung des Menschen vermittelt werden müssen, um ihre Kraft weiter zu entfalten. In diesem Sinn stellt Werbick das Metaphernfeld dar, in dem Erlösung vor allem als Sieg über die Mächte erscheint, das der rettenden Beziehung und heilenden Teilhabe und schließlich das der Sühne. In allen drei Fällen werden dabei die Probleme und Einseitigkeiten verdeutlicht, die diese Grundmetaphern für das Erlösungsverständnis mit sich führen: So etwa, daß bei einer Rede von Erlösung als Sieg die in die Metapher des Kampfes unvermeidlich hineinspielende Logik der Selbstdurchsetzung immer wieder die Intention durchkreuze, Erlösung als Freiheitsgeschehen zu denken. Er unternimmt auch eine Neuformulierunng des biblischen Sühnedenkens, die der radikalen weltanschaulichen Horizontveränderung zur Neuzeit gerecht werden möchte, ohne die zentrale Bedeutung des Opfergedankens aufzugeben. *U. R.*

EDUARD SCHOCKENHOFF, **Das umstrittene Gewissen.** Eine theologische Grundlegung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 152 S. 24,80 DM.

An ethischen und moraltheologischen Neuerscheinungen zur „Gewissensfrage" hat es in den letzten Jahren nicht gefehlt. Das ist insbesondere auf katholischer Seite wegen der nach „Humanae vitae" neu aufgebrochenen und in den letzten Jahren verschärften Diskussion über das Verhältnis von Gewissen und Lehramt auch kein Wunder. Dennoch füllt Schockenhoffs Darstellung nicht nur manche offene Lücke, sondern ist vom Informationswert her gesehen ein geradezu notwendiges Buch. Es langweilt nicht durch abstrakte Systematik – obwohl der junge, aus Tübingen kommende Regensburger Moraltheologe von Hause aus Systematiker ist –, sondern bettet das Wesensverständnis des Gewissens ein in die aktuellen Problemstellungen, in deren geistesgeschichtliche Herkünfte und die unterschiedlichen glaubensgeschichtlichen Traditionsstränge. Systematik und geschichtliche Darstellung sind sich so nie im Wege, und der Autor kommt in seinen begriffsgeschichtlichen Analysen und erst recht in seinen aktuellen Anwendungen ohne künstliche Fachlichkeit aus. Ein wenig erratisch nimmt sich der Abschnitt über „die Würde des Gewissens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" aus. Dies ist auch der einzige Abschnitt, in dem die strenge thematische Konzentration zugunsten der Darstellung der Grundregeln allgemeiner Konzilsher-

meneutik ein wenig verlassen wird. Trotz des auch von Schockenhoff als mit Bruchstellen besetzter Kompromiß von personaler Gewissensauffassung und strengem Gesetzesdenken empfundenen Art. 16 von „Gaudium et spes" hat das II. Vatikanum keine entscheidende Vertiefung der Gewissens*lehre* gebracht, wohl aber die endgültige Absicherung der Gewissens*freiheit* durch die Erklärung über die Religionsfreiheit, ohne daß damit auch schon die ganze Erblast lehramtlicher Widersprüchlichkeiten aufgearbeitet wurde. Hierzu wäre Nacharbeit höchst dringend. Die Spannungen zwischen den theologischen Gewissenslehren und den humanwissenschaftlichen, vorwiegend genetisch konzipierten Gewissensverständnissen werden wohl doch etwas vereinfachend mit Grenzüberschreitungen erklärt und die lehramtlichen Selbstüberforderungen zu locker mit Newman-Zitaten überspielt. Um so überzeugender ist das Kernstück der „Grundlegung" geraten, die Doppelthese, daß sittliche Wahrheit anders als „spekulative" Wahrheit, dem Menschen nicht *vor*gegeben, sondern im Handeln *auf*gegeben ist und erst durch Zustimmung wirklich wird, daß also sittliche Wahrheit Freiheit voraussetzt und Wahrheit als sittliche Wahrheit zugleich die Erfüllung der Freiheit ist, und daß eben darin die Würde des Gewissens beschlossen ist. *D. S.*

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen: Fakten, Hintergründe, Klärungen. Herausgegeben von Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990. 1210 Spalten. 98,– DM.

Der Informationsbedarf angesichts der sich weiter pluralisierenden religiösen Landschaft ist groß. Die Kirchen werden – wenn auch nicht leerer – so doch auch nicht voller; voller dagegen wird es häufig da, wo außerkirchliche religiöse Bewegungen, Einzelpersonen und Gemeinschaften ihr Angebot machen – ganz wie es die Marktlage offenbar erfordert. Zur Information über und zur Auseinandersetzung mit diesem Phänomen bietet dieses Lexikon einiges, was man sich sonst nur mühsam aus verschiedenen Quellen zusammensuchen muß: Fakten über die entsprechenden Gruppierungen und Sondergemeinschaften; Hintergründe zu den Strömungen religiöser und weltanschaulicher Art, die diesen Bewegungen zugrunde liegen; schließlich Klärungen von damit in Verbindung stehenden theologischen und anthropologischen Grundfragen. Die Herausgeber und ein Teil der Autoren stammen aus dem Umfeld der kirchlichen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen. Die Beiträge sind daher auch recht stark aus der damit gegebenen vergleichenden und unterscheidenden Perspektive heraus verfaßt – daß dabei angesichts der Kürze der insgesamt über 300 Artikel die kirchliche Perspektive sehr dominant wird, hat auch damit zu tun. Kennzeichnend für das Lexikon ist, daß nicht nur die entsprechenden religiösen Gruppen vorgestellt, damit zusammenhängende Fachbegriffe erläutert werden, sondern auch themenorientierte Beiträge zu verschiedensten Fragen des christlichen Glaubens und der Glaubenspraxis enthalten sind (von Jesus Christus bis zu den Sakramenten, von der Eschatologie bis zum Traditionsverständnis), wobei jeweils das kirchliche Verständnis wie auch die Positionen der religiösen Sondergemeinschaften behandelt werden. Damit geht dieses Lexikon über das hinaus, was Handbücher wie das von Hutten (Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 1982) oder Reller/Kiessig (Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh 1985) bieten. Andererseits geht diese Ausweitung zu Lasten dessen, was in jenen Handbüchern ausführlich geleistet wird. *K. N.*

HENNING GRAF REVENTLOW, **Epochen der Bibelauslegung.** Band I. Vom Alten Testament bis Origenes. Verlag Beck, München 1990. 224 S. 48,– DM.

So unverzichtbar die historisch-kritische Exegese mit ihren verschiedenen Teilmethoden ist, so wichtig ist auch die Beschäftigung mit früheren Epochen der Schriftauslegung. Graf Reventlow, Alttestamentler an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum und Autor einer großen Arbeit über die Anfänge der historischen Bibelkritik in der Neuzeit, hat jetzt den ersten Band eines Werkes über die Geschichte der Schriftauslegung vorgelegt. Die darin behandelte Epoche ist von besonderem Interesse: Schließlich geht es hier um die Anfänge der Schriftauslegung in der Alten Kirche und den ihnen vorausliegenden Prozeß der Deutung des Alten Testaments in den neutestamentlichen Schriften. Reventlow beginnt seinen Überblick mit der „Bibelauslegung in der Bibel", also dem Fortschreiben, Aktualisieren und Interpretieren überlieferter Texte innerhalb des Alten Testaments. Er gibt einen instruktiven Überblick zur Schriftauslegung in Qumran und bei Philo von Alexandrien, dem Hauptvertreter des hellenistischen Judentums. Das Buch berücksichtigt sowohl die antike Homerexegese, die zeigt, daß das Bemühen um einen tieferen Sinn kanonischer Texte nicht auf den christlich-jüdischen Bereich beschränkt war, als auch die Regeln der rabbinischen Toraauslegung. In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten liegt das Schwergewicht vor allem auf Irenäus von Lyon, der gegen die gnostische bzw. markionitische Ablehnung des Alten Testaments die Ökonomie der Heilsgeschichte zum Interpretationsprinzip macht und auf Origenes, dem Wegbereiter der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Reventlow plädiert dafür, die Auslegungsmethoden der biblischen Autoren und der altkirchlichen Theologen im Horizont ihrer Zeit zu sehen und nicht vorschnell aus unserem Blickwinkel abzuwerten: „Im 20. Jahrhundert sind wir durch Aufklärung und das Erwachen historischen Bewußtseins hindurchgegangen und können die damals angewandten Methoden nicht mehr ohne weiteres nachvollziehen. Doch gerade unser historisches Bewußtsein sollte uns vor Urteilen bewahren, die mit den Bedingungen einer vergangenen Epoche nicht rechnen" (S. 9). Das Buch ist zur Sachinformation wie zur Schärfung des hermeneutischen Problembewußtseins im Umgang mit der Schrift zu empfehlen. *U. R.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

AXMACHER, ELKE. **Feministisch von Gott reden?** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 35 Heft 1 (Januar–März 1991) S. 5–20.

Der Beitrag befaßt sich mit Rosemary Radford Ruethers Buch „Sexismus und die Rede von Gott" als einem wichtigen systematischen Gesamtentwurf feministischer Theologie. Das Urteil über die Konzeption von Radford Ruether fällt vernichtend aus: Axmacher kritisiert den Begriff der „Frauenerfahrung", die immer schon wisse, was zu erfahren sei, was das Erfahrene bedeute und welcher Kritik es zu unterziehen sei. Die feministische Theologie wolle ganzheitlich sein im Sinn von Ausschließlichkeit. Die Autorin sieht bei Radford Ruether ein Ganzheitsdenken, das mit dem christlichen Verständnis von Erlösung nicht vereinbar ist. Sünde sei innerhalb dieser theologischen Konzeption ein revidierbarer Irrweg, Erlösung die Umkehr des Menschen auf den ihm von seinem Ganzheitsstreben vorgezeichneten Weg. Gotteslehre und Christologie erhielten in dieser Theologie eine lediglich legitimatorische Funktion für die Anthropologie und die Ethik als deren Projektion auf eine religiöse Sprachebene. Bei Radford Ruether werde die Erlösung der Welt dem Menschen zur Pflicht gemacht. Die Autorin kommt zu dem Schluß, feministisch von Gott zu reden sei ebensowenig möglich wie atheistisch an Gott zu glauben; in beiden Fällen setze sich der Mensch selbst auf den Thron des von ihm entmächtigten Gottes.

MCGRATH, ALISTER. **Dogma und Gemeinde.** Zur sozialen Funktion des christlichen Dogmas. In: Kerygma und Dogma Jhg. 37 Heft 1 (Januar–März 1991) S. 24–43.

Dem Verfasser kommt es auf den Aufweis des Unterschieds zwischen Theologie und Dogma und damit auch zwischen der Theologiegeschichte und der Dogmengeschichte an. Dogma bestimmt er als „für die Gemeinschaft verbindliche Lehre, die für die Identität der christlichen Gemeinschaft als wesentlich angesehen wird". Unter dieser Prämisse gibt er einen interessanten Durchblick zum Verhältnis von Dogma und kirchlicher Identität von der vorkonstantinischen Zeit über das Mittelalter bis zur Reformation in ihren verschiedenen Ausprägungen. So zeigt er, daß man in der lutherischen Reformation zur Definition der eigenen Identität gegenüber dem Katholizismus auf dogmatische Festlegungen und Abgrenzungen angewiesen war, während diese Notwendigkeit in England nicht bestand. Dort setzte man institutionell wie sozial die mittelalterliche Kirche fort; die Kirche von England verfügte so über eine „angemessene Selbstdefinition ohne die Notwendigkeit, ausdrücklich dogmatische Kriterien heranzuziehen". McGrath ist der Meinung, daß das Dogma seine bleibende Bedeutung innerhalb der christlichen Gemeinschaften in absehbarer Zukunft behalten werde, „da es der Notwendigkeit christlicher Glaubensgemeinschaften entspricht, sich von der Welt in erster Linie und voneinander in zweiter Linie abzuheben". Eine Gemeinschaft könne nicht ohne gewisse unterscheidbare Glaubensinhalte überleben.

Kultur und Gesellschaft

KOCH, CLAUS. **Zwischen östlichem Staatsbedürfnis und westlicher Marktgesellschaft:** Experimentierfeld Deutschland. In: Merkur Jhg. 45, Heft 2 (Februar 1991) S. 97–111.

Deutschland sei zum „aufregendsten Experimentierfeld für die künftige Demokratie in Europa" geworden – so lautet die Schlußbehauptung dieses Beitrags, und zwar deshalb, weil mitten durch Deutschland der Riß verlaufe zwischen den zwei Staatsauffassungen, wie man sie gegenwärtig im zusammenwachsenden Gesamteuropa antreffe: zwischen dem „staatsbedürftigen und vorpolitischen" *Osteuropa* und dem „nachpolitischen" *Westeuropa.* Die nachpolitischen Marktgesellschaften des Westens sieht der Autor vor einem Schub an Deregulierung und Entgrenzung mit erheblichen Veränderungen für das gesamte politische Leben: Die Vollendung des europäischen Binnenmarktes werde von den nationalen Parteiendemokratien nicht mehr als die Fassaden stehenlassen. Die bürokratische Zentralmaschine der EG entziehe den Parlamenten und Parteien ihre Streit- und Entscheidungsgegenstände und den Staaten ihre demokratische Legitimität. Die europäische Marktgesellschaft werde keine politisch-demokratische Gesellschaft, weil sich Demokratie in ihr nicht organisieren lasse. Demgegenüber bräuchten die Osteuropäer zuallererst pluralistische Parteiendemokratien und dazu starke Staaten.

TIBI, BASSAM. **Der Irak und der Golfkrieg.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Heft B 7–8/91 v. 8.2.91, S. 3–11.

Der Autor zeigt die außenpolitischen Beweggründe des Iraks im Golf-Konflikt auf und erläutert die Bedeutung des Konflikts für die Golf-Region. Den Kern der Auseinandersetzung sieht er in finanziellen Forderungen des Irak gegenüber Kuweit und den Vereinigten Arabischen Emiraten als Entschädigung für das Überschreiten von im Rahmen der OPEC festgelegten Obergrenzen der Ölproduktion. Der territoriale Expansionismus des Irak gründe auf historischen Ansprüchen aus der osmanischen Zeit, wobei zu bedenken sei, daß Nationalstaaten bis zum Ende des Ersten Weltkriegs im Nahen Osten nicht bestanden hätten. Das Risiko einer Invasion Kuweits hätte – so der Autor – Saddam Hussein nicht auf sich genommen, wenn er eine solche weltweite Reaktion vorausgesehen hätte. Auf beiden Seiten sieht Tibi Anzeichen dafür, daß politischer Wille das genaue Gegenteil von dem bewirken kann, was es sich vornimmt: Hussein habe den Irak mit der Annexion Kuweits zum regionalen Bollwerk am Golf ausbauen wollen, habe aber die Penetration der Region durch fremde Mächte bewirkt. Die USA hätten zur Stabilisierung der Region beitragen wollen, hätten aber die eigenen Verbündeten in diesem Raum eher destabilisiert.

Kirche und Ökumene

PRIMETSHOFER, BRUNO. **Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts.** In: Theologisch-praktische Quartalschrift Jhg. 139 Heft 1 (Januar 1991) S. 38–48.

Der Wiener Kirchenrechtler setzt sich kritisch mit einer Neuerung im CIC von 1983 gegenüber dem CIC von 1917 und der früheren kirchlichen Rechtstradition auseinander. Nach dem neuen Kirchenrecht haben sämtliche Titularbischöfe (also vor allem Weihbischöfe) automatisch als Mitglieder des Bischofskollegiums Teilnahme- und Stimmrecht beim Ökumenischen Konzil; demgegenüber ist das frühere Teilnahmerecht von Ordensoberen beim Konzil gestrichen, obwohl doch das „Erfahrungspotential der Generaloberen von Ordensgemeinschaften ... für die Effizienz des Ökumenischen Konzils wichtiger" sei als die Präsenz sämtlicher Titularbischöfe. Auch die Beschränkung des vollen Stimmrechts bei Partikularkonzilien (auf der Ebene einer Bischofskonferenz oder Kirchenprovinz) auf Bischöfe hält Primetshofer für eine Engführung. Diese Regelung trage dem Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft von „fundamental Gleichen" (c. 208) nicht genügend Rechnung. Die pro-episkopale Tendenz dieser Regelung des CIC von 1983 sieht der Autor als Ausfluß eines Kirchenbildes, das die Ortskirchen und die Mitverantwortung der Gläubigen auf allen Ebenen nicht ausreichend berücksichtige. „Es wäre eine bedauerliche Verkürzung, würde man die Communio-Ekklesiologie nur auf das Verhältnis der Bischöfe untereinander und mit dem Papst beschränken."

Notizen

Vor dem *Katholisch-Theologischen Fakultätentag* hat sich Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart für die Beibehaltung theologischer Fakultäten an den staatlichen Universitäten ausgesprochen. Für die nicht nur innerkirchliche, sondern auch gesamtgesellschaftliche Aufgabe der Theologie habe es viele Vorteile, daß in Deutschland Theologie an Fakultäten staatlicher Universitäten betrieben werde. Die Theologie sei dadurch gehalten, mit dem geistigen und wissenschaftlichen Niveau der Zeit Schritt zu halten, sie müsse sich immer neu der geistigen Auseinandersetzung stellen. Umgekehrt werde es ihr möglich, ins Leben einer Universität und in das geistige Leben überhaupt hineinzuwirken. Es gebe aufs Ganze gesehen Grund, am gegenwärtigen Status der Theologie an der Universität festzuhalten.

Johannes Paul II. würdigte gegenüber *Lech Wałęsa*, der seinen ersten Auslandsbesuch als polnischer Staatspräsident dem Papst abstattete, die historischen Verdienste der *Solidarność*. Sie habe nicht nur entscheidend zur Überwindung des totalitären kommunistischen Systems in Polen beigetragen, sondern dank Solidarność habe „die Formung des neuen Europa als gemeinsames Haus" in Polen begonnen; diese Tatsache könne kein Ereignis mehr verdunkeln.

Zum Direktor der im Aufbau befindlichen „Katholischen Akademie in Berlin" wurde der CDU-Politiker und stellvertretende Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Werner Remmers*, ernannt. Der 1930 in Papenburg geborene Remmers war von 1960 bis 1976 in der katholischen Erwachsenenbildung tätig. Aufgabe von Remmers wird es sein, die neue Akademie zu einem Forum geistiger Auseinandersetzung in den neuen Bundesländern und Berlin zu machen. Geschäftsführender Referent der Akademie ist der bisherige Leiter der Programmabteilung in der Geschäftsstelle des Berliner Katholikentages, *Rolf Schumacher*. Für das Amt des Geistlichen Assistenten hat Remmers unterdessen den ehemaligen Leiter der Studienstelle der Berliner Bischofskonferenz, Monsignore *Karl-Heinz Ducke* vorgeschlagen. Ducke muß für dieses Amt noch von der *Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz der Region Ost*, dem Zusammenschluß der Mitglieder der früheren Berliner Bischofskonferenz, bestätigt werden. Träger der neuen Akademie ist ein eingetragener Verein.

Am 29. Januar wurde in London die „Meißener Erklärung" unterzeichnet, die den Stand kirchlicher Gemeinschaft zwischen der anglikanischen *Kirche von England* und den *Gliedkirchen der EKD und des Kirchenbundes der ehemaligen DDR* beschreibt und die beteiligten Kirchen auf weitere Schritte zur sichtbaren Einheit verpflichtet. Die Erklärung wurde im März 1988 in Meißen verabschiedet und inzwischen von den Leitungsorganen auf beiden Seiten gebilligt. Der Text behandelt das Anglikanern und reformatorischen Kirchen gemeinsame Verständnis von Kirche, die „volle, sichtbare Einheit" als Ziel und die bereits erreichten Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in Fragen des christlichen Glaubens. Mit der „Meißener Erklärung" erkennen sich die beteiligten Kirchen gegenseitig mit ihrer Verkündigung, ihren Sakramenten und Ämtern als Kirchen an, „die zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des Volkes Gottes wahrhaft teilhaben".

In einem von der italienischen katholischen Nachrichtenagentur ACSA veröffentlichten Auszug aus einem geheimen Dokument der Jugoslawischen Bischofskonferenz zu Marienerscheinungen in Medjugorje heißt es, daß die Übernatürlichkeit dieser Erscheinungen *nicht gesichert* sei. Der ständige Strom von Gläubigen aus verschiedenen Teilen der Welt erfordere die besondere Sorge und Aufmerksamkeit der Bischöfe. Dem für Medjugorje zuständigen Ortsbischof wird Unterstützung zugesagt, u. a. um Phänomene und Inhalte, die mit dem Geist der Kirche nicht in Einklang stünden, zu verhindern. Der Sekretär der Jugoslawischen Bischofskonferenz bedauerte unterdessen das Bekanntwerden von Teilen des Dokumentes, bestätigte aber die Richtigkeit der von ACSA verbreiteten Inhalte. Nach Mitteilung des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Franjo Kuharić*, ist das Urteil der Bischöfe zwar nicht als endgültig zu betrachten. Eine definitive Entscheidung sei zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich. Das ändere aber nichts daran, daß die Bischöfe in der bisherigen Untersuchung zu diesem Ergebnis gekommen seien.

Der in England als religiöser Schriftsteller weitum bekannte anglikanische Geistliche *William Oddie* hat für Ostern seinen (mit seiner Frau gemeinsamen) *Übertritt zur katholischen Kirche* angekündigt. Oddie, der sich selbst als ursprünglich „aggressiven" Atheisten bezeichnet, hatte erst in den 70er Jahren zum Anglikanismus gefunden. Katholik werde er, so Oddie, weil er in der katholischen Kirche die „authentische Repräsentation des Christentums" sehe und weil die anglikanische Kirche in eine „protestantisch-liberale Konfession" abgleite.

In einem Interview mit der Wiener Kathpress aus Anlaß des Besuches des rumänischen Staatspräsidenten *Jon Iliescu* bei Johannes Paul II. vertrat der römisch-katholische Erzbischof von Bukarest, *Joan Robu*, die Ansicht, die „nachrevolutionäre" rumänische Regierung habe zwar Fehler gemacht, der Prozeß der Demokratisierung sei aber auch in Rumänien „irreversibel". Zur Person des Staatspräsidenten meinte der Erzbischof, von seiner Überzeugung her sei dieser machtbewußter Kommunist, aber wenigstens nach außen bemühe er sich um demokratischen Fortschritt. Für die Kirche, wenigstens für die lateinische, verlaufe die gegenwärtige Entwicklung – mit Einschränkungen – durchaus positiv. Die *griechisch-katholische Kirche* werde zwar auch nicht mehr verfolgt, aber noch in vielem benachteiligt. „Gänzlich ungelöst" sei nach wie vor die Rückgabe von ihr gehörenden Kirchengebäuden durch die rumänisch-orthodoxe Kirche.

Aus der *Volksrepublik China* wird von einer neuen *Verhaftungswelle gegen Katholiken* berichtet. Am 13. und 14. Dezember seien in der Provinz Habai drei Bischöfe und eine größere Gruppe Priester und Laien der verbotenen romtreuen Untergrundkirche eingekerkert worden. Die drei Bischöfe sind namentlich bekannt. Es handelt sich um Bischof *Chan Jianzhang* von Baoding, den Bischof von Yixiam, *Lin Shuhe*, und den Weihbischof in Baoding, *Shi Zhunjie*. Bei der gleichen Aktion sollen zahlreiche Ordensleute und Seminaristen unter Hausarrest gestellt worden sein. Andere Festgenommene seien in Umerziehungslager gebracht worden.

Die Auseinandersetzung zwischen dem Apostolischen Stuhl und der *lateinamerikanischen Ordensoberenkonferenz CLAR* (vgl. HK, September 1990, 409 ff.) ist in eine neue Phase getreten und hat sich verschärft: Die vatikanische Ordenskongregation erließ für die CLAR-Versammlung, die vom 19. bis 28. Februar in Guadelupe (Mexiko) stattfand, spezielle Normen, die die Statuten der Konferenz außer Kraft setzen. Der Modus für die Wahl von leitenden Verantwortlichen der CLAR wurden dahingehend abgeändert, daß die Versammlung zwar wählen kann, die Entscheidung über die Ernennung aber erst danach frei und nicht durch die Wahlergebnisse gebunden durch Rom erfolgen soll. Veröffentlichungen des CLAR mit lehramtlichem oder pastoralem Charakter benötigen die Billigung des Ortsbischofs sowie eines neu ernannten päpstlichen Delegaten für die CLAR, des kolumbianischen Bischofs *Hector Julio Lopez Hurtado*.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 4 · 45. Jahrgang · April 1991

Unser Staat sollte ein wenig Land und Wasser umfassen und nicht nur ein Reich der Einbildungskraft sein.

Hans Maier

Der beschwerliche Weg in die offene Gesellschaft

Das Wort von der multikulturellen Gesellschaft ist in vieler Munde. Und niemand kann sich darüber wundern. Völker, Kulturen und Religionen beginnen sich zu vermischen. Die multikulturelle Gesellschaft paßt zur postmodernen Pluralität. Man wähnt, auf sie zuzugehen, sie gar schon zu haben. Ihrer Propheten gibt es viele. Einer der wenigen im christdemokratischen Lager ist *Heiner Geißler.* Dabei ist die Idee so umstritten, wie diese von der Wirklichkeit fern ist. Für die einen handelt es sich um die Vision der in ihren Augen *idealen Zukunftsgesellschaft.* Sie sehen darin nicht nur ein erstrebenswertes Ziel, sondern die letztlich einzige Weise, nach der Menschen künftig zusammenleben können. Für die anderen ist sie eine Art *Schreckbild,* auf dem sich in den grellsten Farben alle Ängste vor Beheimatungs- und Identitätsverlust sammeln. Sie, die nicht Abschied nehmen können vom Denken in Homogenitätskategorien und deutschnationalen Hintergedanken, fühlen sich von den Verfechtern des Multikulturellen bis aufs Blut gereizt, wenn diese ihre „futuristische" Sicht vom Miteinanderleben von Menschen unterschiedlicher Rasse, Sprache und Religion ausmalen. Erst recht überkommt sie das schiere Schaudern, wenn die Befürworter so tun, als stünde das, was sie als Gesellschaftsideal herbeisehnen, nicht nur schon mehr oder weniger unmittelbar bevor, sondern sei, ob man das nun wolle oder nicht, ob man es gut oder schlecht, erfreulich oder bedenklich finde, bereits nachweisbare Realität.

Was multikulturell wirklich bedeutet

Aber was wird unter multikultereller Gesellschaft überhaupt verstanden, und wie verhält sich unsere soziale Wirklichkeit dazu? *Definitionen* werden selten geliefert, der gemeine Sachverhalt – vordergründig jedenfalls – ist indessen denkbar einfach: Völker leben nicht mehr für sich und nicht allein mehr unter ihresgleichen. Und was da zusammenlebt, unterscheidet sich nicht nur nach landsmannschaftlichen Eigenarten, wie eben in München, Köln oder Braunschweig Bayern, Rheinländer und Ostpreußen zusammenleben, was von Menschen südlich und westlich der Mainlinie ja auch schon als wenigstens binnenländische Multikultur vertanden wird, sondern es handelt sich um Menschen tatsächlich ganz unterschiedlicher Kultur, die sich in ihrem Lebensgefühl und in ihrer Lebensgestaltung unabhängig voneinander entwickelt haben und bis in die jüngste Vergangenheit herein kaum etwas oder wenig voneinander wußten.

So wächst die Welt zusammen, kein Volk ist völlig davon ausgeschlossen, mag es bis in die Gegenwart herein innerhalb festumschriebener nationaler und sprachlicher Grenzen für sich gelebt haben: die Internationalisierung der Wirtschaftsbeziehungen erzwingt das, die weiter und weiter sich öffnenden innereuropäischen Grenzen machen es zur Selbstverständlichkeit, die Flüchtlings- und Asylantenströme machen nirgends halt. Ein jedes Land, ob mit oder ohne koloniale Vergangenheit, ist davon betroffen. Die teils erzwungene, teils freiwillige geographische Mobilität der Menschen wächst ins Weltweite, auf der Suche nach einer Existenzgrundlage, im Kampf um Arbeit und Brot fallen die Barrieren. Einheimische und Fremde, Fremde mit Zwischenaufenthalt und Fremde, die selbst einheimisch werden wollen, müssen nun, ob sie es wollen oder nicht, ob sie einigermaßen oder gar nicht darauf vorbereitet sind, neben- und miteinander leben, ohne daß die einen ihre Eigenprägung und ihre Vergemeinschaftungsformen zugunsten der anderen – oder umgekehrt – einfach aufgeben wollen.

Aber so einfach, wie sich das beschreibt, „definiert" bzw. „normt" es sich nicht. Die Idee, an einem eindeutigen Entwicklungstrend abgelesen, ist schön: Was sich ohnehin nicht vermeiden läßt, und was im Ergebnis mehr Bereicherung bringt als es für die einen oder die anderen Nachteile schafft, soll so geschehen; Völker, Sprachen, Traditionen und Gewohnheiten vermischen sich. Da soll jeder, das eigene Gruppenleben pflegend, nach *seiner* kulturellen Fasson, wenn schon nicht selig werden, so doch mindestens unbehelligt, aber zugleich in regem Austausch mit allen Andersgearteten leben können.

Aber hört man speziell bei den striktesten Befürwortern der multikulturellen Gesellschaft genauer hin, dann ist gerade dort Widersprüchliches, Diffuses, auch Ungereimtes zu vernehmen. Die Idealvorstellungen erweisen sich oft als recht *ungewisse Denkprovisorien.* Wann können wir von multikultureller Gesellschaft wirklich reden und auf welche Weise? Wann nähert sich die Wirklichkeit wenigstens einigermaßen dem Entwurf an? Doch wohl nur dann und dort, wenn und wo Menschen unterschiedlichster Kultur in ein und demselben Staatsgefüge, in ein und derselben Gesellschaft tatsächlich gleichberechtigt, das heißt nicht nur ohne rechtliche, sondern ohne erkennbare gesellschaftliche Benachteiligung, Diskriminierung, Isolierung der einen durch die anderen miteinander leben und leben können.

Minderheiten im Mehrheitsvolk ergeben noch nichts Multikulturelles

Solches realisiert sich kaum zwischen Mehrheiten und Minderheiten, zumal wenn die Mehrheit, wie in Deutschland – mit geringeren oder größeren Einschränkungen gilt das, von Grenzzonen wie Elsaß, Kärnten, Oberschlesien, Schleswig und Südtirol abgesehen, wo Volksgruppen unterschiedlicher sprachlicher und „nationaler" Zugehörigkeit miteinander auszukommen haben, für Gesamtmitteleuropa – so überwältigend ist, daß zugewanderte Minderheiten – von einzelnen industriellen Ballungsräumen abgesehen – von vornherein als Randbevölkerungen erscheinen. Vermischen sich in einer solchen Konstellation die Minderheiten mit dem Mehrheitsvolk so, daß sie über zwei, drei Generationen hinweg im Mehrheitsvolk aufgehen, auch wenn sie nicht jede kulturelle Eigenprägung verlieren, dann läßt sich kaum noch von multikultureller Gesellschaft sprechen.

In der Regel haben aber sich bisher Einwanderungsströme kulturell in der Weise aufgelöst, daß sie in der gewachsenen Kultur des Einwanderungslandes aufgingen. Dies mag ein überholtes Modell sein. Unsere Gegenwartsgesellschaften, reicher an Optionsmöglichkeiten, individueller in der Ausformung von Kulturstilen und großzügiger in der Tolerierung fremder Eigenständigkeiten, mögen tatsächlich zur Ausformung unterschiedlicher Kulturlandschaften auf ein und demselben Territorium mit stärker sich mischender Bevölkerung führen.

Aber eine multikulturelle Gesellschaft in dem idealtypisch gedachten Sinne gibt es wohl doch nur dort, wo kulturell unterschiedliche Bevölkerungen einigermaßen *gleichgewichtig* und nicht nur vor dem Gesetz gleichberechtigt neben- und miteinander leben. Aber selbst die *Vereinigten Staaten,* die im Westen wohl als einziges Land substantiell multikulturell geprägt sind, werden der idealtypisch festgelegten Norm kaum gerecht. Obwohl die USA *als Nation* das Ergebnis einer multikulturellen Mischung von Minderheiten sind, und die Verfassung der „Staaten", bzw. deren Staatlichkeit dem auch weitgehend Rechnung trägt, ist das angelsächsisch-weiße Element gegenüber Schwarzen, Hispanics und Einwanderern aus kontinentaleuropäischen oder asiatischen Ländern so beherrschend, daß selbst dort von einer gesellschaftlichen Gleichgewichtigkeit der verschiedenen Bevölkerungsgruppen mit ihren unterschiedlichen Kulturen und Lebensstilen nicht geredet werden kann. Entsprechend groß sind die durchwegs auch kulturell bedingten sozialen Ungleichheiten und Gegensätze. Erst recht gilt das für Europa – trotz des rassisch und kulturell bunten Bildes, das die Bevölkerung auf den Straßen europäischer Metropolen und selbst in mancher kleinstädtischer Siedlung bietet.

Nicht minder als für die Menschen gilt das für die *Einrichtungen:* eine italienische Pizzeria, ein türkischer Imbißstand um jede zweite oder dritte Straßenecke, ein spanisches Sozial- oder Kulturzentrum in jeder größeren Stadt und der jeweils nächste Touristenboom, jetzt nicht mehr so einseitig nur von Nord in Richtung Süd, sondern auch umgekehrt aus dem Süden in Richtung Norden, ergeben noch keine multikulturelle Gesellschaft. Und mehr als alles andere macht gerade in Deutschland das Schul- und Bildungswesen deutlich, wie „ungleichgewichtig" ausländische Minderheiten gegenüber der überwältigenden deutschen Mehrheit sind, wobei Sozial- und Kulturgefälle sich gegenseitig verstärken.
Denkt man sich die multikulturelle Gesellschaft aber so, daß – unabhängig vom Minderheiten-Mehrheitenverhältnis – die dem Mehrheitsvolk fremden Volksgruppen vom Mehrheitsvolk möglichst unbehelligt unter sich leben und ihre kulturellen Eigenheiten pflegen können/sollen, dann ist das zwar ein in sich unterstützenswertes Postulat. Aber gerade dann müssen auch die möglichen oder vielmehr wahrscheinlichen Kehrseiten bedacht werden: die Gefahr der Ausgrenzung durch das Mehrheitsvolk, die Bildung kultureller Gettos mit allen problematischen Folgen für die Gesamtbevölkerung, die umso schwerwiegender sein können, je mehr sich die kulturelle Gettoisierung mit sozialen Ungleichgewichten verschränkt. So kann genau das Gegenteil einer multikulturellen Gesellschaft entstehen: nicht ein offenes, einander in der jeweiligen Eigenart respektierendes Verhältnis zwischen Volksgruppen unterschiedlicher kultureller Herkunft und Lebensform, sondern eine *die Minderheiten ausgrenzende Mehrheitsgesellschaft,* mit all den explosiven Vorurteilen, mit denen sich einheimische Mehrheiten gegen ausländische Randsiedler zu wappnen pflegen.

Die offene Gesellschaft als Zielgebot tut's auch

Selbstverständlich müssen sich Gesellschaften gerade in unseren Breitengraden mehr öffnen, können nicht so leben, als gebe es das andere, was nicht im Umfeld der eigenen Tradition gewachsen ist, nicht, müssen lernen, in jeweils eigenen Lebensräumen mit Menschen verschiedener Herkunft, Hautfarbe und Religion umzugehen. Aber ist eine multikulturelle Gesellschaft so schlechthin erstre-

benswert angesichts der angedeuteten Fehlbildungen, und ist sie überhaupt realisierbar, wenn es eben doch dabei bleibt, daß das Mehrheitsvolk nicht nur den kulturellen Ton angibt, sondern die Minderheiten durch seinen jeweiligen way of life beherrscht? Oder anders gefragt: ist sie überhaupt nötig?
Vermutlich aber braucht angesichts der übernationalen Vernetzung menschlicher und gesellschaftlicher Beziehungen und wegen immer neuer Wanderungsströme die Norm gar nicht so hochgeschraubt zu werden. Tut es die offene anstelle der multikulturellen Gesellschaft nicht auch? Und ist das Postulat der Offenheit nicht dringender und wirklichkeitsnäher zugleich? Gerade wegen der beschriebenen möglichen Kehrseite des Multikulturellen, wenn darunter wirklich ein Zusammenleben verschiedener Kulturen in ein und demselben Lebensraum verstanden wird? Auf jeden Fall sind ihre Anforderungen nicht geringer, auf jeden Fall ist sie bezogen auf den Umgang zwischen Einheimischen und Fremden verpflichtender. Und nicht zuletzt dürfte sie als Gestaltungsmodell um einiges praktikabler sein.

Aber was heißt offen in dem Fall? Gemeint ist zunächst das *Außenverhältnis,* genauer das Verhältnis der Einheimischen zu denen, die von außen – aus welchen Gründen auch immer – angeworben werden oder auch nur zugelassen zuziehen. Das Verhältnis zu den Ausländern, und zwar zu allen Ausländern und nicht nur zu denen aus den unmittelbaren europäischen Nachbarländern, ist insofern ihr Testfall, aber es ist beileibe nicht der einzige Punkt, an dem sich eine Gesellschaft als offene oder geschlossene erweist. Es geht allgemein um den *Grad der Aufgeschlossenheit einer Bevölkerung gegenüber kulturell zunächst nicht Zugehörigen.* Schottet sich eine Bevölkerung gegenüber Einflüssen, die sich nicht in ihr selbst, nicht in der gewachsenen heimischen Kultur entwickelt haben, sondern von außen zufließen, ab, oder erweist sie sich fremdem Geistesgut, fremden Kulturformen und schlicht gegenüber fremden Menschen als aufnahmefreundlich? Hält eine Gesellschaft verkrampft am Eigenen fest aus Sorge, in der Vermischung mit Fremden überfremdet zu werden und ihren angestammten Charakter zu verlieren? Ist sie wandlungsoffen und zugleich integrationsstark, oder verwechselt sie Humanität schlicht mit den innerhalb des eigenen Wahrnehmungshorizonts gültigen Standards? Nur deutsch sein und nichts anderes sein wollen in „selbstzentrierter Abwehr", so ganz ausgestorben scheint diese einst von Thomas Mann an den „kaiserlichen" Deutschen kritisierte Haltung auch im vereinten Deutschland nicht zu sein. Aber wer Europa in Nord und Süd auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß es solche Haltungen in vielen Variationen gibt und sie beileibe kein deutsches Sondergut sind.

Wohlgemerkt, es geht bei der Offenheit nach außen *allein* um die Verhaltensprägungen einer Bevölkerung und um die Fremdaufnahmefähigkeit und -bereitschaft einer Gesellschaft, nicht um die Offenheit des staatlichen Systems. Zwischen beiden gibt es in der Regel zwar einen Zusammenhang. Autoritäre, die Bürger übermäßig reglementierende Staaten neigen von sich her zur Abschottung, befördern nicht Offenheit, sondern im Gegenteil Selbstisolierung und Fremdenfeindlichkeit. Die Nachwirkungen des SED-Staats in den östlichen Bundesländern sind über dessen Untergang hinaus ein mahnendes Beispiel dafür. Aber der Zusammenhang ist nicht in dem Sinne zwingend, daß vom staatlichen System her freiheitlich verfaßte Gesellschaften vor allem in ihrer Aufnahme- und Integrationsbereitschaft fremder Menschen und fremder Kulturen auch offene Gesellschaften sind. Sicher aber gilt das Umgekehrte, daß freiheitliche Demokratien in der Regel und auf Dauer nur als offene Gesellschaften überleben können.

Noch herrscht tiefe Provinzialität

Aber *ist selbst der Zustand der offenen Gesellschaft wirklich schon erreicht?* In Europa, allgemein und speziell in Deutschland? Es sieht immer noch eher nach dem Gegenteil aus, in Europa als Ganzem und dies trotz allen Bemühens, Europa nicht nur wirtschaftlich, sondern gesellschaftlich und politisch zu einigen. Gemeint sind damit nicht die neuaufbrechenden Nationalismen speziell in den osteuropäischen Ländern. Diese sind zwar ein gefährlicher Faktor der Destabilisierung, aber sie sind als Reaktion der Unterdrückung aller nationalen Eigenständigkeiten verständlich. Gemeint ist gerade das Verhalten der Bevölkerungen in den alten Demokratien des europäischen Westens. Schon das *periodische Aufflackern von Fremdenfeindlichkeit,* das Anpöbeln von Menschen anderer Rasse und Hautfarbe und die regelmäßig wiederkehrenden Auseinandersetzungen um die Unterbringung von Asylanten zeigen, daß es kaum einmal nur um technische Probleme und solche der Unterbringungskapazität geht, sondern daß tiefsitzende Abneigungen bestehen gegen alles, was fremd ist oder als fremd erscheint.

Touristische Blickerweiterung, die grenzüberschreitenden Konsumangebote, die übernationale Verflechtung der Banken- und Geschäftswelt, die Freude am Chic der fremden Mode, das alles hat daran wenig geändert. Man schmückt sich gerne mit fremden Federn, wenn es konsumtiv vorteilhaft ist, genießt die Internationalität der Beziehungen, bleibt aber im eigenen Haus zutiefst provinziell, auch in Mittel- und Oberschichten. Wo die persönlichen Lebensgewohnheiten tangiert werden, wo der Eindruck entsteht, nicht der Fremde passe sich mir an, sondern ich muß mich dem Fremden anpassen, seine Lebensweise jedenfalls neben der meinen gelten lassen, und wo sich beide berühren, mich damit auseinandersetzen, mich durch den oder die anderen auch ein Stückweit verändern lassen, kommt es zu *tief irrationalen Reaktionen,* gerade beim gemeinen Mann und bei der gemeinen Frau offenbar ein nur schwer überwindbares anthropologisches Problem.

Nicht jede Aversion freilich kommt aus völlig irrationalsten Verhaltensschichten. Oft sind es sehr einsichtige,

wenn auch sehr vordergründige und aus Unkenntnis tradierte Beweggründe: die Sorge um den Arbeitsplatz, der Eindruck, ausländische Studenten und Stipendiaten etwa lägen dem einheimischen Steuerzahler auf der Tasche, oder einfach, man selber – als Deutscher zumal – werde zum Zahlmeister für andere. Oft ist schlichter Sozialneid am Werk. Aber schon da zeigt sich, daß der Fremde oft einfach, weil er Fremder ist, mit Abneigung und Mißgunst bedacht wird. Und nicht nur das, sondern daß er auf einer zweiten, aber keineswegs fernen Stufe völlig irrational für Dinge und Zustände verantwortlich gemacht wird, die dem jeweiligen Lande oder der betreffenden Bevölkerung selbst anhaften, die aber per Entlastungsakt auf den ohnehin nicht geheuren Fremden, auf Minderheiten und kulturelle Sondergruppen projiziert werden. Und das alles verquickt sich häufig immer noch mit der Meinung, daß das Eigene das schlechthin Überlegene und deswegen gegen alle fremden Einflüsse zu Erhaltende bzw. von allen fremden Einflüssen Freizuhaltende sei.

Offenheit nach außen setzt Bindungsoffenheit nach innen voraus

Nimmt man also alles in allem, dann herrscht unter den europäischen Völkern noch tiefe Provinzialität. Man nimmt zwar das Entstehen einer Weltgesellschaft um sich herum wahr. Wo man aber mit ihr in Berührung kommt, zieht man sich in die eigene Nische zurück. Das reicht in Deutschland von der Ablehnung von Asylantenheimen in Wohngebieten bis zu der Vorstellung, ein geeintes Deutschland könne zwar nach den Vereinigten Staaten und neben Japan zweite Wirtschaftsmacht sein, aber militärisch, jedenfalls wo es heiß wird und Usurpatoren des Völkerrechts in die Schranken verwiesen werden sollen, abseits stehen.

Aber sind das nicht bloß atavistische, zum Verschwinden verurteilte, nur noch in letzten Ausläufern sich haltende Verhaltensmuster? Traditionale Attitüden, die demnächst aussterben, weil sie in einer zusammenwachsenden Welt einfach keinen Platz mehr haben? Dies ist alles eher als sicher. *Es könnte sogar sein, daß scheinbar vorurteilslose, aufgeklärte Gesellschaften in ihrem Willen zur Offenheit zumindest nicht minder gefährdet sind als traditionale.* Ein Grund dafür liegt im mehr technologisch als kulturell bedingten Zusammenwachsen der Welt selbst. Zusammenwachsen der Welt heißt auch Zusamenballung von Problemen, Krisenerscheinungen und Konflikten. Je mehr wir mit allen Problemen der Welt beladen werden, um so eher immunisieren wir uns gegen sie nicht nur durch Abstumpfung, sondern durch Rückzug. Nicht nur islamische und außerchristliche Kulturen der sog. Dritten Welt erleiden ihre Kulturschocks und schotten sich als Reaktion darauf gegen westliche Einflüsse ab. Es gibt in europäischen Ländern sublimere Reaktionen des Rückzugs auf sich selbst.

Deutsche Verhaltensweisen während der letzten Monate zwischen Einigungsprozeß und zweitem Golfkrieg waren diesbezüglich aufschlußreich. Auch die Friedensbewegung wirkte da durchwegs ambivalent. Selbstbezogen möchte man sich im Bewahrten oder Wiedergewonnenen einrichten, alles, was quer dazu passiert, stört. Zugleich zeigt man sich verletzlich in der eigenen Identität und traut sich gerade deswegen wenig Offenheit nach außen zu.

Neben der Tendenz zur Abschottung vor den Übeln der Welt gibt es deshalb einen zweiten Grund für einen wenigstens latenten Verlust an Offenheit. Dieser hat weniger mit dem äußeren Umfeld zu tun als mit der inneren Verfaßtheit freiheitlich-demokratischer Gesellschaften in ihren postmateriellen Gefühls- und Interessenlagen. Es sind in der Regel nach innen zersplitterte Gesellschaften mit einer ausgeprägten subkulturellen Pluralität und Polarität. Sie bergen in sich die Gefahr einer Entsolidarisierung zwischen Generationen, Geschlechtern und Gruppen. Über die diversen Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse droht das innere Gefüge dieser Gesellschaften auseinanderzufallen. Man isoliert sich voneinander. Gesellschaft gerät so leicht in den „trostlosen Zustand", daß „Frauen, Männer, Kinder wie isolierte Gruppen nebeneinanderstehen, alle mit Ansprüchen und Rechten bewaffnet, zwischen denen im Konfliktsfall die Gerichte zu entscheiden haben" *(Hans Maier).*

Was an Freiheit gewonnen wird, darf an Bindungsoffenheit nicht verlorengehen

Das damit angedeutete Problem ist aber keines der „bloß" privaten und persönlichen Beziehungen. Es wird mehr und mehr zu einem Strukturproblem freier Gesellschaften. Generationen leben mehr und mehr abgedichtet in eigenen Subkulturen. Das fördert wenig das gegenseitige Verständnis. Gesinnungsgruppen sondern sich ab vom Rest der Bevölkerung, das erschwert die mentale Kommunikation. Organisierte Interessen übervorteilen und manipulieren unter Umständen die nichtorganisierten oder nichtorganisierbaren, das behindert die Integrationsfähigkeit, zehrt auch am politischen System.

Was an Optionsfreiheit gewonnen wird, geht so an *sozialer Bindung als einer notwendigen Form der Offenheit für die jeweils anderen verloren.* Die gesellschaftsimmanente Offenheit füreinander ist aber Voraussetzung für die Offenheit nach außen. Zugleich ist sie maßgebend für das Identitätsbewußtsein einer Gesellschaft und deren Integrationsfähigkeit nach innen und außen. Und wie die Offenheit nach außen den Grad der Friedfertigkeit einer Gesellschaft bezeichnet, so ist die innere Offenheit füreinander über Generationen, Gruppen und Geschlechter hinweg Gradmesser für die Stabilität einer Gesellschaft nach innen und außen. Wer also die offene Gesellschaft will, muß, bevor er von der multikulturellen Gesellschaft träumt, sich über die Gefährdungen der inneren Offenheit gerade freiheitlicher Gesellschaften Rechenschaft geben.

David Seeber

Chance verpaßt

Warum keine Grundsatzdebatte über die Sozialpflichtigkeit von Eigentum in der ehemaligen DDR?

Er schwelte lange, brach erst spät offen aus, durfte so recht nicht sein und wurde deshalb schnellstens beigelegt. Gemeint ist der Streit innerhalb der Bundesregierung über *die Regelung der Eigentumsverhältnisse auf dem Gebiet der ehemaligen DDR.* Rasch wurde noch einmal entschieden, wie es der Einigungsvertrag bereits vorsah: „Rückgabe vor Entschädigung", nachdem der Bundeswirtschaftsminister mit anderen Prominenten und weniger Prominenten wenigstens über eine kurze Zeit und gegen die Position des Bundesjustizministers für das Gegenteil plädiert hatte: „Entschädigung vor Rückgabe", mit dem Argument, es sei höchste Zeit, wenigstens eines der hinderlichsten Investitionshemmnisse in den neuen Bundesländern zu beseitigen.

Pikanterweise hatte sich damit gerade die FDP auseinanderzusetzen als liberale Wirtschaftspartei, der von ihrer Tradition her der Schutz des privaten Eigentums als Grundlage einer freien Wirtschaft und als Grundsicherung des freien Bürgers im freien Staat über alle anderen sozialen und auch wirtschaftlichen Interessen geht. Sie vor allem hatte den Konflikt in sich selber auszutragen. Als allerdings der Wirtschafts- und der Justizminister, zur Zeit beide von der FDP gestellt, den *Kompromiß* gefunden hatten und die Parteiführung der FDP ihn für tragbar erklärt hatte, brauchte die Bundesregierung ihn nur noch abzusegnen. Die Union als der größere und hauptverantwortliche Regierungspartner trat dabei so gut wie nicht in Aktion. Angesichts des Ranges der zu regelnden Materie war dies eine höchst seltsame Konstellation.

Der von den beiden Ministern vorgelegte und inzwischen verabschiedete Entwurf sieht allerdings so viele bzw. so *tiefgreifende Ausnahmen* vor, daß die mit dem Kompromiß neugeborene Formel „Vorfahrt für Investitionen" kein bloßes, die Brüchigkeit des Kompromisses übertönendes Schlagwort bleiben muß, auch wenn noch weitgehend offen bleibt, wie die Ermessensspielräume genutzt werden und wie praktikabel der Kompromiß von Fall zu Fall sein wird. Die Verfügungsbeschränkung in § 3 Abs. 3 des Vermögensgesetzes ist außer Kraft gesetzt. Der Rückgabeanspruch wird wesentlich eingeschränkt. Er tritt zurück, wo durch geeignete Investitionen in gewerbliche und Dienstleistungsunternehmen Arbeitsplätze gesichert, ein „erheblicher" Wohnungsbedarf der Bevölkerung gedeckt oder durch Verfügung über private oder in ihrer Zuordnung ungeklärte Grundstücke Infrastrukturmaßnahmen ermöglicht werden. Mehr Handlungsspielraum für private und öffentliche Investitionen wird durch den Eigentumskompromiß auch *im Verhältnis zu Unternehmen* gewonnen. Auch hier tritt der Rückgabeanspruch zurück „gegenüber Maßnahmen, die geeignet sind, Arbeitsplätze zu schaffen oder zu sichern oder die Wettbewerbsfähigkeit verbessernde Investitionen zu ermöglichen, oder wenn der Rückgabeberechtigte keine Gewähr dafür bietet, daß er das Unternehmen fortführen wird". Daß das Zugriffsrecht ausschließlich für Gebietskörperschaften und für die Treuhandgesellschaft und nicht für Private gilt, versteht sich von selbst. Die *Begrenzung der Regelung* auf die Zeit bis zum 31. Dezember 1992 unterstreicht die wirtschaftliche Ausnahmesituation, in der sich die neuen Bundesländer zur Zeit befinden, und wahrt über das Prinzip hinaus den Vorrang geltenden gesamtdeutschen Rechts.

Aber warum wurde keine weitergehende Lösung gewagt, zumal durch den Kompromiß für die bisherigen bzw. früheren Eigentümer eine Art „Zweiklassenrecht" geschaffen wird? Man scheute davon wohl mehr noch als aus finanziellen (Entschädigungsverpflichtung) aus verfassungsrechtlichen Gründen zurück. Dennoch bleibt – von der praktischen Tragfähigkeit des gefundenen Kompromisses abgesehen – die Grundsatzfrage: Verbietet trotz der Ausnahmesituation der neuen Bundesländer das grundsätzlich nicht bestrittene Recht auf Eigentum Enteignungsmaßnahmen des Staates – angemessene Entschädigung, soweit Eigentumsrechte einwandfrei nachgewiesen werden können, natürlich vorausgesetzt? Geht die Sozialpflichtigkeit des Eigentums privaten Eigentumsrechten nicht formell vor, wo es gilt, zugunsten der Stärkung der Wirtschaftskraft eines Landes und zur Sicherung wirtschaftlicher und sozialer Rechte – Ermöglichung von Investitionen und Sicherung von Arbeitsplätzen – staatlich tätig zu werden? Geht in der gleichen Situation die Pflicht des Staates zur Schaffung wirtschaftsgerechter Rahmenbedingungen nicht allen noch so berechtigten privaten Ansprüchen vor? Und reicht dann das Instrument der Entschädigung als Anerkennung der Eigentumstitel nicht aus?

Es wird weiter umstritten bleiben, wieweit im Bereich der ehemaligen DDR die ungeklärten Eigentumsverhältnisse neben der nur sehr schleppenden Reorganisation der öffentlichen Verwaltung tatsächlich *das* Haupthindernis für den wirtschaftlichen Wiederaufbau sind. Daß sie aber eines der großen Hemmnisse für das Ingangkommen einer marktwirtschaftlichen Dynamik sind, in der sich nicht nur die konsumtiven, sondern auch die produktiven und damit arbeits- und existenzsichernden Vorteile der Marktwirtschaft durchsetzen, ist unumstritten. Jedenfalls ist die Situation außerordentlich genug, um auch außerordentliche Maßnahmen zu rechtfertigen. Es konnte wohl nicht werden, was nicht sein darf. Aber hätte man ein sehr knappes Limit für Rückgabeforderungen gesetzt und jenseits dieses Limits grundsätzlich frei verfügt, die staatliche Führung wäre ihrer Rolle als Gemeinwohlgarant gewiß gerechter geworden, als sie es jetzt noch kann.

Und ob die Umkehrung des Prinzips, also „Entschädigung vor Rückgabe" vor dem Bundesverfassungsgericht wirklich nicht bestehen könnte, ist keineswegs ausgemacht. Der Art. 14 Grundgesetz „gewährleistet" nicht nur

Eigentum, er schreibt auch dessen Sozialpflichtigkeit fest und weist auch dem Instrument der Enteignung, wo es „zum Wohle der Allgemeinheit" eingerichtet wird, eine beträchtliche Legitimität zu. Jedenfalls hätte ein Test vor dem Bundesverfassungsgericht klärend gewirkt. Es gibt Leute, die bereits in jedem öffentlichen Eingriff in private Eigentumsrechte einen „Angriff auf den Rechtsstaat" sehen. Sie sind auch durch den jetzt gefundenen Gesetzeskompromiß kaum zu beruhigen. Sie denken aber wohl noch mehr in den Kategorien des großbürgerlichen Eigentumsbegriffs des 19. Jahrhunderts als in zeitgenössischen Funktionsordnungen. Eine neue Auseinandersetzung über die Sozialpflichtigkeit des Eigentums wäre schon allein deshalb von Nutzen. Insofern könnte man auch von einer verpaßten Chance sprechen. *se*

Palaver

Tutzinger „Konsultation" zum § 218

In evangelischen Akademien kann man solches häufig erleben, in katholischen kaum, am häufigsten aber in der Evangelischen Akademie Tutzing: Man weiß, woher der Wind weht, greift ein aktuell brisantes Thema auf und organisiert über den Politischen Club oder über das reguläre Tagungsprogramm Kolloquien, Symposien oder schlichte, offene Tagungen, spricht ein möglichst breites Spektrum prominenter Referenten, Diskutanten und Beiträger an, von denen dann im Endprogramm regelmäßig einige nicht mehr auftauchen, nachdem sie im Ausgangsprogramm noch angekündigt waren. Aber die Referentenliste, meist reichlich bestückt, ist dann immer noch prominent und bunt genug, um gegensätzliche, u. U. auch extreme Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Konsens ist erwünscht, wird aber kaum direkt angezielt. Doch so soll es in einer Diskursgesellschaft ja auch sein.

Der Teilnehmer hört interessiert hin, bestaunt den rhetorischen Aufwand und die Moderationskapazität der Akademie und zieht nach zweitätigem Redemarathon im Bewußtsein von dannen, wenn schon keinem wahrhaftigkeitsträchtigen „Dialog", so doch einer intellektuell reizvollen Organisation des Gegensätzlichen beigewohnt zu haben. In der Regel wird mehr Altes wiedergekäut, als Neues zum Ausdruck kommt. Und der Beobachter nimmt den Eindruck mit nach Hause, nicht nur die Positionen seien dieselben geblieben, sondern die Argumente hätten sich bereits in der Vorbereitungsphase der Tagung erschöpft. Aber so sind postmoderne Diskurse eben auch.

Fast genau nach diesem Muster verlief *die „Konsultation"*, die die Tutzinger Akademie in der ersten Märzwoche (6.–8. 3.) *zum § 218 StGB* veranstaltete. Der Zeitpunkt war günstig, muß doch der Deutsche Bundestag, nachdem im Zuge der deutschen Einigung in Deutschland-Ost und Deutschland-West unterschiedliches Recht herrscht, sehen, wie er spätestens bis Ende 1992 zu einer für Gesamtdeutschland einheitlichen Regelung findet. Die Nachfrage war groß und das Bedürfnis, wenigstens verbal Einfluß zu nehmen, entsprechend. Der Andrang war beträchtlich, das gegenseitige Nichteinverständnis offensichtlich, Vorschläge zur Güte gab es selten und dann durchwegs vergeblich vorgetragen.

Das *vorwiegend weibliche Publikum*, darunter erfreulich viele Teilnehmerinnen aus den östlichen Bundesländern, war sich seiner Grundposition durchwegs sicher. Schlicht ganz weghaben wollte den Abtreibungsparagraphen niemand, jedenfalls sagte es niemand ausdrücklich; ein Minimalschutz auch für das Ungeborene sollte schon erhalten bleiben. Aber als – jedenfalls im Tutzinger Publikum – mehrheitsfähige Position schälte sich mehr oder weniger wie selbstverständlich die Überzeugung heraus: bei aller Schutzbedürftigkeit auch des ungeborenen Lebens habe jedenfalls in der frühen Phase der Schwangerschaft eine Güterabwägung zwischen konkurrierenden Rechtsgütern (im konkreten Fall zwischen dem Lebensrecht des Fötus und der tatsächlichen oder präsumierten Notlage der Schwangeren gar nicht erst zu erfolgen. Verantwortlich handle die betroffene Frau erst, wenn sie allein und unabhängig von jedem menschlichen und gesetzlichen Druck entscheiden könne, ob sie das Kind wolle oder nicht.

Daß *Aufklärung* nötig sei, daß Verantwortung für das menschliche Leben schon früh einzusetzen habe und über die Frage, ob jemand ein Kind wolle oder es verantworten könne, eines zu bekommen, vor und nicht nach der Empfängnis zu entscheiden sei, kam erst spät, so recht erst in der abschließenden Politikerinnenrunde, zum Tragen. Und dort zunächst vor allem durch die Vizevorsitzende des Bundestages und künftige bayerische SPD-Vorsitzende und bekannte Vorkämpferin für eine Fristenregelung, *Renate Schmidt*, die ihrerseits recht ungeschützt zu verstehen gab, sie kämpfe zwar für eine Fristenregelung mit Anspruch auf freiwillige Beratung, mehrheitsfähig sei zur Zeit aber nur ein Fristenmodell mit Pflichtberatung.

Begonnen hatte das große Palaver fast sotto voce. Die Münchner Soziologin *Elisabeth Beck-Gernsheim* referierte einleitend über „Schwangerschaftskonflikte im Prozeß gesellschaftlicher Individualisierung". Ihre Darstellung der Konfliktslagen mündete in der vorsichtig analytisch verpackten These, „die Gesellschaft" folge in ihren Grundorientierungen stark individualisierten (individualistischen) Verhaltens- und Lebensmustern, *erwarte* von den Frauen aber, daß sie sich als Empfangende, Gebärende und Mütter im Verhältnis zum Kind und den damit verbundenen Risiken *quer zu den von der Gesellschaft vorgelebten Mustern* verhalten. Sie ergänzte ihre These durch das Beispiel der kindlichen (eugenischen) Indikation und verband damit die Warnung: aufgrund der heutigen Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik könne es bald so weit kommen, daß sich die Eltern eines behinderten Kindes rechtfertigen müßten, dieses zur Welt gebracht zu haben.

Aber um diese in der Tat möglicherweise fatale Entwicklung zu thematisieren, fehlte es im Tutzinger Publikum wohl an der nötigen Sensibilität. Und die Risikolage der schwangeren Frau angesichts hochindividualisierter Verhaltensmuster in der Gesellschaft wurde nur insoweit „problematisiert", als Schwangerschaft als „geschlechtsspezifische Sonderpflicht" der Frau, so die Frankfurter Juraprofessorin *Monika Frommel,* angesehen und beschrieben wurde, über deren Erfüllung letztlich allein sie selbst zu entscheiden habe.

Rita Süssmuth, aus Polen direkt nach Tutzing geeilt, legte ihren modifizierten Entwurf eines „dritten Weges" vor, bewegte sich aber zwischen feministischem Vokabular und erstaunlich brüchiger Rechtslogik – der Einbau des von ihr vorgeschlagenen Lebensschutzgesetzes in die Verfassung geriet zum Gesetzesvorbehalt im Art. 2 Abs. 2 GG (Recht auf Leben und Freiheit der Person).
Keine Chance, verstanden zu werden, hatte *Hans Maier* mit seiner unzweideutigen Forderung auch nach strafrechtlichem, nicht nur sozialrechtlichem Schutz des Ungeborenen in *allen* Entwicklungsphasen. Obwohl ihm der Hamburger evangelische Theologe *Traugott Koch* mit mehr sozialer Sensibilität und überaus nüchterner Einschätzung der Beratung in wesentlichen Positionen sekundierte, wurde sein Plädoyer schlicht unter „vormodern" abgelagert.

Einigermaßen ertragreich wurde die Diskussion indessen immer dann, wenn für Augenblicke auf Propaganda und Bekenntnispositionen verzichtet und über *Konkretes* gesprochen wurde. Da zeigte es sich z. B., daß Beratung, wo in Verbindung mit tatkräftiger Hilfe wirklich beraten wird, erwünscht und hilfreich ist. Und nicht zuletzt wurde vor allem durch das Referat von *Ute Maier* (früher Ost-Berlin, jetzt Jugendinstitut München) deutlich, wie sehr sich durch die Doppelrolle in Haushalt und Beruf nicht nur die Verantwortungslage der Frauen, sondern aufgrund des veränderten generativen Verhaltens auch die Lage des Kindes gewandelt hat. Dieses bedarf des sozialen Lernens wegen, das die Einkind- und die Kleinfamilie überhaupt nicht mehr genügend stützen kann, von der frühkindlichen Zeit an neuer Sozialisierungsformen. Aber um nochmals zum § 218 zurückzukehren: in Tutzing verteidigten „emanzipierte" Mittel- und Oberschichtfrauen ihre Verantwortungs- und Interessenlage, die wirklichen – in der Regel unterschichtsbezogenen – Notlagen waren weit weg. *se*

Nahostgipfel

Der Papst traf sich mit Bischöfen aus den am Golfkrieg beteiligten Ländern

Johannes Paul II. versteht es, mit beispielhaften Aktionen Zeichen zu setzen, die – wenn sie auch in der Regel an konkreten Ergebnissen und neuen Erkenntnissen nur wenig erbringen – doch von dem unbestreitbaren Willen des Papstes zeugen, über Konfessions-, Religions- und Kulturgrenzen hinweg versöhnend und befriedend zu wirken. Das war unter dem Eindruck der weltweiten Abrüstungs- und Friedensdiskussion beim Gebetstreffen von Vertretern verschiedenster Weltreligionen und christlicher Kirchen und Konfessionen 1986 in Assisi (vgl. HK, Dezember 1986, 556) im Grunde nicht anders als jetzt bei dem Treffen Anfang März im Vatikan, zu dem der Papst die sechs unierten Patriarchen des Nahen Ostens, den lateinischen Patriarchen von Jerusalem, die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der wichtigsten auf der Seite der Alliierten am Golfkrieg beteiligten westlichen Länder (USA, Großbritannien, Frankreich, Italien, Belgien), die Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen und der Bischofskonferenz Nordafrikas sowie hohe Kurienvertreter eingeladen hatte.

Die Einladung erfolgte Mitte Februar. Damals war noch nicht absehbar, daß der Krieg am Golf – sieht man einmal von dem nach Kriegsende einsetzenden innerirakischen Bürgerkrieg ab – zum Zeitpunkt des Treffens beendet sein würde. Dennoch stand schon damals fest, daß dabei die Weichen für die Zeit danach gestellt und kirchlich über die Folgen beraten werden sollte. Denn – und dies erst erklärt das besondere vatikanische Interesse an dem Treffen – die *psychologische Wirkung* des Krieges im arabischen Raum, vor allem auf die muslimischen Massen, droht Christen und Muslime in eine neue Gegnerschaft zueinander zu bringen, die sich über kurz oder lang auf die Lage der christlichen Minderheiten in den Ländern des Nahen Ostens sehr negativ auswirken könnte. Schon von daher mußte Johannes Paul II. daran gelegen sein – wie es schließlich auch im Abschlußkommuniqué des Treffens erneut festgehalten wird –, daß „jede religiöse Motivation oder Interpretation des Golfkriegs" zurückzuweisen sei.
Neben friedensethischen Gründen (vgl. HK, März 1991, 143 f.) war es daher gerade auch die *Präsenz christlicher bzw. katholischer Minderheiten in den arabischen Ländern,* die den Papst konsequent an seiner bisherigen, in den westlichen Ländern auf vielfache Ablehnung gestoßene Haltung zum Golfkrieg festhalten ließ, wobei er darin zumindest von den anwesenden Patriarchen auch volle Unterstützung erhielt. In seiner Ansprache an die Teilnehmer des Bischofstreffens nannte Johannes Paul II. zwar die unrechtmäßige irakische Invasion in Kuwait beim Namen. Dennoch ließ der Apostolische Stuhl keinen Zweifel darüber aufkommen – wie es der neue vatikanische „Außenminister", Erzbischof *Jean-Louis Tauran,* ausdrückte –, daß die Wiederherstellung der verletzten Ordnung *nur mit friedlichen Mitteln* hätte erreicht werden dürfen. Im Abschlußkommuniqué half man sich mit der unverfänglicheren Formulierung, der Rückgriff auf Waffengewalt sei ein „Zeichen für einen ‚Verfall der Menschheit', eine Niederlage der internationalen Gemeinschaft und ein Attentat auf die von allen Religionen am meisten geschätzten Werte", und fügte den bekannten Appell Pauls VI. aus einer Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen aus

dem Jahr 1965 hinzu: „Niemals mehr Krieg!"

Der Schwerpunkt der öffentlichen Erklärung zum Abschluß des Treffens lag jedoch auf *Fragen der Nachkriegsordnung des Nahen Ostens.* Dafür wurden Formulierungen verwendet, die die Invasion Kuwaits durch den Irak und vor allem den Versuch Saddam Husseins, den Golfkrieg mit der Palästinenserfrage zu verknüpfen, zwar nicht rechtfertigen, sie aber auch nicht als gänzlich unverständlich erscheinen lassen. So heißt es z. B., die Rückkehr zum Frieden in Nahost sei nur möglich „über die Herstellung von Gerechtigkeit" und indem man die jüngsten und die zeitlich länger zurückliegenden Ursachen der Konflikte in der Region beseitige. Ausdrücklich genannt werden: das Palästinenserproblem, die Libanonfrage, der Status Jerusalems, daneben aber auch die Kurdenfrage auf das Zypernproblem. U. a. wird in der Erklärung eine „gerechtere Verteilung der Reichtümer der Region" verlangt sowie eine strenge Regelung des Waffenhandels und eine allseits kontrollierte Abrüstung, auf religiösem Gebiet ein intensivierter christlich-jüdischer und christlich-muslimischer Dialog.

Wie die positive Reaktion des Generalsekretärs der Organisation Islamischer Staaten, *Hamid Alquabid,* auf die Haltung des Vatikans zum Golfkrieg zeigt, wurde diese Botschaft von arabischer bzw. islamischer Seite auch durchaus registriert und verstanden. Wie und ob sie sich in Zukunft auswirken wird, ist noch nicht abzusehen. Fundamentalistische Kreise und Strömungen werden sich durch die bei dem Treffen im Vatikan formulierten Appelle nicht sonderlich beeindrucken lassen. Wenn es den christlichen Minderheiten vor Ort das Leben oder das Überleben erleichtern helfen sollte, so ist vermutlich dazu das Maximum des gegenwärtig Erreichbaren bereits erreicht. Ob die katholische Kirche bzw. der Papst in der islamischen Welt damit insgesamt an Ansehen gewonnen hat, bleibt abzuwarten. Was jedoch dort an Autorität gewonnen wurde, dürfte in den Ländern der westlichen Allianz, vor allem den USA, angesichts der überaus kritischen Haltung zur Entscheidung der Alliierten, Saddam Hussein mit Gewalt in seine Grenzen zu verweisen, vorerst verlorengegangen sein. *nt*

Einschnitt

Der Weg zur gesamtdeutschen EKD ist frei

Die organisatorische Wiederzusammenfügung der west- und ostdeutschen evangelischen Landeskirchen unter dem Dach der EKD wird in wenigen Monaten vollzogen sein. Der entscheidende Schritt dafür wurde mit der Zustimmung der Synoden von EKD und Evangelischem Kirchenbund (der früheren DDR) zum entsprechenden *Kirchengesetz* Ende Februar getan. Dem Gesetz „Zur Regelung von Fragen im Zusammenhang mit der Herstellung der Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland" müssen jetzt noch die Synoden der acht Gliedkirchen des Kirchenbundes zustimmen; Ende Juni wird dann in der Lutherstadt Coburg an der früheren innerdeutschen Grenze die erste Synodaltagung der wieder gesamtdeutschen EKD stattfinden.

Während die EKD-Synode dem Kirchengesetz über die Wiederherstellung der Einheit mit nur einer Enthaltung zustimmte, gab es bei der gleichzeitig tagenden Kirchenbundsynode neben 43 Jastimmen immerhin acht Gegenstimmen und vier Enthaltungen. Dieses unterschiedliche Abstimmungsergebnis entspricht der Stimmungslage: In den evangelischen Landeskirchen der am 3. Oktober 1990 durch den Beitritt zur Bundesrepublik als Staat aufgelösten DDR gab und gibt es teilweise Bedenken und Besorgnisse im Blick auf Geschwindigkeit und Modalitäten der jetzt kurz vor dem Abschluß stehenden kirchlichen Wiedervereinigung. Man hätte sich dort vielfach mehr Zeit für die Wiederherstellung der organisatorischen Einheit gewünscht, um unter Berücksichtigung der Eigenprägungen und Erfahrungen des DDR-Protestantismus gemeinsam eine veränderte EKD zu schaffen.

Ehrlicherweise räumen Kirchenleute aus den neuen Bundesländern aber auch weithin ein, daß es zum jetzigen Verfahren und Zeitplan kaum eine realistische Alternative gab. Oberkirchenrat *Martin Ziegler* vom Sekretariat des Kirchenbundes sagte bei der Synodaltagung Ende Februar, die Vorstellung, es könnten zwei Partner zusammenkommen und partnerschaftlich etwas Neues schaffen, habe sich als Illusion erwiesen; der Grund dafür sei nicht bei der EKD, sondern beim Kirchenbund selber zu suchen. Die evangelische Kirche der früheren DDR habe keine Alternative für das Kirchesein entwickelt, sondern die alten Strukturen konserviert: „Es sind dieselben Strukturen wie in der EKD, nur abgemagert und etwas heruntergekommen ... Wie soll da überzeugend erklärt und vertreten werden, daß die Herstellung der Einheit anders als durch Eingliederung und Anschluß erfolgen sollte?"

Viele Äußerungen aus der früheren DDR zur Frage der kirchlichen Wiedervereinigung sind Ausdruck der *Unsicherheit* und der mühsamen Suche nach einem neuen gesellschaftlichen Standort, der sich die evangelische Kirche jetzt unterziehen muß. So hat sie bisher ihr Selbstbewußtsein gerade auch gegenüber den finanziell und organisatorisch übermächtigen westdeutschen Landeskirchen aus der *größeren Distanz zum Staat* und der damit gegebenen Möglichkeit zu eindeutigeren Aussagen etwa in der Frage von Militärdienst und Kriegsdienstverweigerung bezogen. Jetzt muß sie sich auf die Spielregeln eines neuen demokratischen und pluralistischen Gemeinwesens einstellen, das den Kirchen den Zugang zu allen Lebensbereichen garantiert, sie aber auch in das gesellschaftlich-politische Gefüge einbindet. Gleichzeitig steht den Kirchen der früheren DDR die Aufarbeitung ihrer Vergangenheit unter dem alten Regime ins Haus, auch wenn derzeit die Sorgen und Verwerfungen der wirtschaftlichen Übergangskrise auch für die Kirchen Vorrang haben.

Trotz der Schwäche der neuen Gliedkirchen aus der bisherigen DDR wird man in der EKD nach der kirchlichen Wiedervereinigung nicht einfach zur gewohnten Tagesordnung übergehen können. Zahlenmäßig sind die Protestanten aus den neuen Bundesländern gegenüber denen aus der alten Bundesrepublik nur eine Minderheit. Aber die Aufhebung der kirchlichen Trennung könnte der Diskussion über den weiteren Weg der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik neue Nahrung geben. Das gilt nicht nur für den *Militärseelsorgevertrag,* den die ostdeutschen Gliedkirchen bis auf weiteres nicht übernehmen, der aber auch in westdeutschen EKD-Gliedkirchen teilweise umstritten ist. Insgesamt könnte die Eingliederung der DDR-Protestanten auch im Westen den Blick für Schwachstellen und unbewältigte Probleme der evangelischen Kirche schärfen, nicht zuletzt das Mißverhältnis zwischen dem flächendeckend und differenziert ausgebauten kirchlichen Apparat und der mangelnden Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft des evangelischen Kirchentums bzw., der protestantischen Glaubenssubstanz. Hier liegt für die gesamtdeutsche EKD bzw. ihre Gliedkirchen zweifellos die wichtigste Herausforderung. *ru*

Umdenken

Kirchen ändern ihre Haltung zur Hospizbewegung

Als eine Antwort auf den Umgang der modernen Industriegesellschaft mit Sterbenden und den Defiziten dabei entstand in den sechziger Jahren in England eine Bewegung, die sich unterdessen weltweit ausgebreitet und seit einigen Jahren in Deutschland geradezu sprunghafte Zuwachsraten zu verzeichnen hat. Die Ärztin, Krankenschwester und Sozialarbeiterin *Cecily Saunders* eröffnete 1967 in London ein erstes Haus zur pflegerischen Betreuung von unheilbaren Schwerstkranken und Sterbenden, nannte dies „St. Christopher's Hospice" und gab damit den entscheidenden Anstoß zum Entstehen der „Hospizbewegung". In der Bundesrepublik wurde die Bewegung Anfang der siebziger Jahre vor allem durch Fernsehfilme des Jesuiten *Reinhold Iblacker* bekannt, unterdessen selbst Mitbegründer einer Münchener Hospizinitiative. Während es weltweit bereits rund 2000 Hospize geben soll, arbeiten in Deutschland bisher nur einige wenige.

Daß die deutschen Bischöfe auf ihrer jüngsten Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 193) eine Erklärung unter dem Titel „Schwerstkranken und Sterbenden beistehen" verabschiedeten und sich darin ausführlich mit der Hospizbewegung befaßten, hat vor allem damit zu tun, daß man in den Kirchen der Hospizbewegung lange Jahre *mit einiger Reserve* gegenüberstand, diese Haltung aber dringend einer Überprüfung bzw. Klärung bedurfte. Vor einem Jahr setzten die deutschen Bischöfe eine Arbeitsgruppe zur Erarbeitung einer Stellungnahme ein – das Ergebnis ist die nun veröffentlichte Erklärung. Für die *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland* legte eine Arbeitsgruppe im vergangenen Herbst einen Arbeitsbericht zum selben Thema vor (Wortlaut in: Texte aus der VELKD, 39/1990).

Die kirchlichen Vorbehalte gegenüber der Hospizbewegung hatten vor allem mit Befürchtungen und Mißverständnissen im Zusammenhang mit den Begriffen „Sterbeklinik" bzw. „Sterbehilfe" zu tun, ebenso damit, daß man die Anliegen dieser Bewegung zu wenig von Initiativen zur Propagierung *aktiver Sterbehilfe* wie etwa der „Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben" unterschied. Auch befürchtete man eine problematische Gettoisierung der Sterbenden wie ihrer Begleiter durch die Schaffung selbständiger Einrichtungen zur Sterbebegleitung. Schließlich gab es auch Irritationen bei denjenigen, die seit langem in normalen Krankenhäusern, Pflegeheimen und auch in ambulanten Diensten Sterbebegleitung betrieben – und dies nicht erst seit der Entdeckung der Hospizidee.

Selbst wenn solche Vorbehalte noch nicht überall ausgeräumt sind, die Erklärung der Bischöfe zeugt von einem erheblichen Umdenken. Einerseits bejahen die Bischöfe darin den Hospizgedanken als eine „durchgängige Perspektive" der Begleitung von Sterbenden und ihren Angehörigen. Andererseits ordnen sie die Sterbehospize unter die bestehenden Einrichtungen ein, in denen – wenn auch unter verschiedenen äußeren Bedingungen – bereits Sterbebegleitung geschieht. Hospize sind insofern für die Bischöfe vor allem *Ergänzungen* – nach der Devise: „Nicht alle", aber „immer mehr" Menschen bedürfen des Hospizes, um würdig zu sterben ...

Stellungnahmen dieser Art sind nicht nur bedeutsam, wenn es darum geht, staatliche Zuwendungen, Versicherungserträge aus einer noch zu schaffenden Pflegeversicherung und Personal auf Einrichtungen zu verteilen, in denen Schmerztherapie und Sterbebegleitung betrieben werden; sie sind auch für diejenigen wichtig, die gegenwärtig dabei sind, Hospizinitiativen zu gründen und sich dabei über ihre Ziele und Möglichkeiten klar werden müssen.

Hunderte solcher Initiativen gibt es gegenwärtig allein in Deutschland. Mit der Bereitschaft zu solcher Arbeit fangen für viele die Probleme jedoch erst an: Der gute Wille zu helfen ist zuweilen größer, als es die realen Möglichkeiten erlauben. Initiativen müssen sich, je nach den örtlichen Gegebenheiten und Bedürfnissen, für eine Form der Hospizarbeit entscheiden – vom *Langzeithospiz* bis zum *ambulanten Hospizdienst.* Angesichts der weithin ungeklärten gesetzlichen Grundlagen für diese Arbeit tun sich finanziell enorme Hürden auf. So groß die Bereitschaft zur ehrenamtlichen oder bezahlten Mitarbeit auch ist, Klarheit über die nötige *Qualifikation* von Hospizmitarbeitern besteht kaum. In dieser Situation kann eine Zusammenarbeit mit den bestehenden Einrichtungen des Gesundheitswesens und der Altenfürsorge hilfreich sein, eine Zusammenarbeit, für die von beiden Seiten die Voraussetzungen jedoch von Fall zu Fall zu schaffen sind. *nt*

Nichteheliche Lebensgemeinschaften: Keine Alternative zur Ehe?

Bei der Diskussion über die geringer gewordene Neigung zu heiraten und über die große Zahl sogenannter „nichtehelicher Lebensgemeinschaften" (vgl. HK, Juli 1990, 301 ff.) steht die Frage im Mittelpunkt, worum es sich bei dieser Lebensgemeinschaften im Kern eigentlich handelt: um eine beständige Alternative zur Ehe oder lediglich um eine rechtlich unverbindlichere, obendrein in der Mehrheit der Fälle zeitlich befristete *Vorform* bzw. *Vorphase* von Ehe? Sind diejenigen, die in eheähnlichen Partnerschaften zusammenleben – nichtamtliche Schätzungen sprechen von über zwei Millionen Menschen in den alten Bundesländern –, erklärte Gegner der Ehe, oder geben sie nur für eine bestimmte Phase ihrer Partnerschaftsbiographie einer rechtlich weniger verbindlichen Kohabitation den Vorzug – spätere Heirat jedoch nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern möglicherweise unter bestimmten Voraussetzungen sogar mehr oder weniger ausdrücklich beabsichtigt.

Fünf Prozent sind grundsätzlich gegen eine Ehe

Die Sozialwissenschaftliche Forschungsstelle der Universität Bamberg (Leitung: Professor *Laszlo Vaskovics*) ist diesen Fragen in einer im Auftrag des *Bayerischen Staatsministeriums für Arbeit und Sozialordnung* unternommenen Studie genauer nachgegangen. Ihr Titel: „Optionen der Elternschaft und der Lebensgestaltung in nichtehelichen Lebensgemeinschaften". Ein erster Teil der Ergebnisse, basierend auf einer ersten von insgesamt drei Erhebungswellen, wurde Ende Januar der Öffentlichkeit vorgestellt. Für die zwei weiteren Erhebungswellen liegen die Ergebnisse in einem Fall noch nicht vor, im anderen Fall wird die Erhebung erst 1992 erfolgen. Zwischen diesen drei Erhebungswellen liegt jeweils ein Zeitraum von etwa anderthalb Jahren. Zur Stichprobe der Studie gehören rund 900 unverheiratet und ohne Kinder zusammenlebende Paare im Alter bis 35 Jahren in Bayern. Geplant ist auch ein systematischer Vergleich dieser Daten mit den Ergebnissen einer anderen, gleichfalls von der Bamberger Forschungsstelle erhobenen und vom ehemaligen *Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit* geförderten Längsschnittstudie über die Lebensgestaltung junger Ehepaare in den alten Bundesländern.

Die Ergebnisse der Bamberger Studie bestätigen die bereits aus früheren Untersuchungen belegte Tendenz, daß nichteheliche Lebensgemeinschaften weniger aus einer erklärten grundsätzlichen Gegnerschaft zur Ehe heraus geschlossen werden, sondern in der Mehrzahl der Fälle eine unterschiedlich lange Phase einer Art „Vorehe" darstellen. Auf die Frage, warum sie nicht verheiratet seien, gaben – bei der Möglichkeit von Mehrfachnennungen – nur fünf Prozent der Befragten an, daß sie grundsätzlich gegen die Ehe seien, die größte Gruppe hingegen, 58 Prozent, sagte, daß man schlicht „keinen triftigen Grund" sehe, zu heiraten. 40 Prozent äußerten, daß sie eine Heirat so lange für nicht notwendig ansähen, wie sie keine Kinder hätten. 24 bzw. 10 Prozent möchten vor der Heirat die eigene berufliche Zukunft bzw. die des Partners gesichert sehen, 18 Prozent bejahten für sich den Gesichtspunkt „Ich möchte meine Unabhängigkeit behalten". Elf Prozent gaben an, daß sie wegen der Belastungen, die eine Scheidung mit sich brächte, vor einer Heirat zurückschreckten, sechs Prozent, daß sie den Partner für eine Heirat noch nicht lange genug bzw. noch nicht genug kennen würden.

Ein ähnlicher Befund zeigte sich bei der Frage nach den *Heiratsabsichten:* Der Anteil derjenigen, die dezidiert keine Ehe anstreben, liegt bei zehn Prozent; die übrigen verteilen sich im wesentlichen auf drei Gruppen: 34 Prozent wollen in einem bzw. in zwei bis drei Jahren heiraten; 26 Prozent streben eine Heirat an, ohne dafür jedoch bereits genauere Terminvorstellungen zu haben; 31 Prozent sind sich über ihre Heiratspläne noch nicht im klaren.

Durch eine Reihe von Einzelergebnissen sieht die Bamberger Forschergruppe einige verbreitete Vorurteile gegenüber bzw. Klischeevorstellungen von nichtehelichen Lebensgemeinschaften als *widerlegt* bzw. als für die Mehrheit unter ihnen unzutreffend an. Etwa diejenige, es handele sich bei den Partnern solcher Verbindungen um „Beziehungshopper": 85 Prozent der Befragten gaben an, daß die Partnerschaft, in der sie zum Zeitpunkt der Befragung lebten, das *erste partnerschaftliche Zusammenleben dieser Art* für sie sei; bei 73 Prozent der Fälle gilt dies für beide Partner. Frühere Erfahrungen aus anderweitigen nichtehelichen Lebensgemeinschaften hatten bei 21 Prozent der Paare einer der beiden Partner, bei sechs Prozent beide Partner. *Sexuelle Treue* wurde von der Hälfte bzw. 39 Prozent als „sehr wichtig" bzw. „wichtig" bezeichnet – nur neun bzw. ein Prozent halten sexuelle Treue für „weniger wichtig" bzw. „unwichtig".

Über die *Stabilität* dieser Beziehungen über einen längeren Zeitraum läßt sich auf der Basis einer einmaligen Erhebung naturgemäß wenig aussagen. Die Hälfte der Befragten gab jedoch an, bereits länger als drei Jahre zusammenzuwohnen, während bei sieben Prozent die bisherige Dauer unter einem Jahr beträgt. Dabei räumen die Bamberger Forscher ein, daß schon aufgrund der gewählten Stichprobenauswahl ausgesprochen kurzfristige nichteheliche Kohabitationen in der Untersuchung möglicherweise unterrepräsentiert sein könnten: Die Stichprobenauswahl erfolgte auf der Basis örtlicher Telefonbücher; dadurch, daß eine bestimmte Zeit verstreicht,

bis eine Eintragung im Telefonbuch erfolgt, und außerdem rein forschungstechnisch zwischen der ersten Kontaktaufnahme mit den Befragten und der tatsächlichen Erhebung eine gewisse Zeit vergeht, dürften kurzlebige Kohabitationen in geringerem Maße erfaßt worden sein, als es sie tatsächlich gibt.

Geringe Aktualität des Kinderwunsches

Ein verbreiteter Vorbehalt gegenüber den nichtehelichen Lebensgemeinschaften stützt sich auf den tatsächlichen oder nur vermuteten geringeren *Kinderwunsch* dieser Paare. Auch in diesem Punkt legen die Ergebnisse der Studie die Vermutung nahe, daß sich Partner aus nichtehelichen Lebensgemeinschaften einerseits und Ehepartner andererseits weniger unterscheiden als vielfach angenommen. Nicht der Kinderwunsch ist demnach bei den nichtehelichen Partnerschaften geringer, sondern dessen *Aktualität.* Acht Prozent der Befragten sagten von sich, daß sie *keine* Kinder haben wollen; weitere 14 Prozent waren in dieser Frage unentschieden; 33 Prozent gaben an, daß sie sich innerhalb von zwei bzw. nach Ablauf von zwei Jahren Kinder wünschen. Die größte Einzelgruppe waren jedoch diejenigen, die zwar Kinder haben möchten, sich aber über den Zeitpunkt noch nicht im klaren sind.

Bei den Motiven für den zeitweiligen Aufschub des Kinderwunsches bestehen im übrigen bezeichnende Unterschiede zwischen den Geschlechtern: Während bei den *Männern* tendenziell eher Faktoren wie berufliche und finanzielle Sicherheit den Ausschlag geben, der Abschluß der Ausbildung oder auch die Tatsache, noch nicht verheiratet zu sein, überwiegen bei den *Frauen* Gesichtspunkte wie der Wunsch, vom Leben zu zweit „etwas haben" zu wollen, das Leben zu genießen, sich für ein Kind „nicht reif genug" zu fühlen. Die große Zahl derjenigen, die eine gesicherte finanzielle und berufliche Basis als Motiv für den Aufschub des Kinderwunsches angaben, steht in einiger Spannung zum sonstigen Befund der Untersuchung, daß die berufliche und finanzielle Situation der Befragten insgesamt als durchaus *gesichert* angesehen werden kann: 74 Prozent von ihnen sind berufstätig, der größte Teil weder in einem Teilzeit- noch in einem zeitlich befristeten Arbeitsverhältnis. Knapp zwei Drittel verfügen über *zwei Einkommen.* Die Bamberger Wissenschaftler schließen daraus, daß die Paare die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, bevor man sich zu einer Heirat entschließt bzw. bevor der Kinderwunsch aktuell wird, allem Anschein nach *recht hoch ansetzen.* Bei der Zahl der gewünschten Kinder ergibt sich ein Durchschnitt von 1,8 – nur geringfügig unter dem von Ehepaaren. Die Annahme einer „hohen Kinderfeindlichkeit" nichtehelicher Lebensgemeinschaften sieht man daher als „völlig unzutreffend" an.

Die Tendenz, daß sich nichteheliche Lebensgemeinschaften von Ehepaaren weit weniger unterscheiden als vielfach angenommen, setzt sich in weiteren Befunden fort: Personen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften weisen demnach zwar immer noch einen überdurchschnittlich hohen *Bildungsstand* auf (über die Hälfte hat Abitur, 25 Prozent ein abgeschlossenes akademisches Studium), um eine „Lebensform von Intellektuellen" – so die Bamberger Studie – handele es sich damit aber keineswegs; immerhin verfüge die andere Hälfte über durchschnittliche Bildungsabschlüsse.

Keine Unterschiede gegenüber Ehepaaren stellt die Studie auch in bezug auf die *Berufs- und Aufstiegsorientierung* von Personen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften fest, dasselbe gilt für das Streben nach hohem *Lebensstandard* und *Geldbesitz.* Schwierigkeiten beim Versuch, *Freizeitaktivitäten und Familie* miteinander zu vereinbaren, werden von Ehepaaren demnach als etwas geringer eingeschätzt. Allenfalls graduelle Unterschiede bestehen bei *religiösen* Einstellungen: Auch wenn eine große Distanz zu Religion und Kirche unter den Paaren vorherrschend ist, so gibt es doch auch einige kirchlich Gebundene unter den unverheiratet zusammenlebenden Partnern: Sieben Prozent der Befragten bezeichneten sich als ihrer Kirche stark bzw. sehr stark verbunden.

Deutlicher werden die Unterschiede zwischen nichtehelichen Lebensgemeinschaften und Ehen indes dort, wo es um das *Zustandekommen* dieser Beziehung geht und wo Fragen der persönlichen *Selbständigkeit* und *Unabhängigkeit* berührt werden, etwa beim Umgang mit dem Geld. 64 Prozent der Befragten gaben an, daß sich ihre nichteheliche Lebensform mehr oder weniger so ergeben habe; bei 23 Prozent haben äußere Umstände wie etwa geringere Mietunkosten den letzten Anstoß gegeben – während nur 13 Prozent von sich sagten, daß man sich lange unterhalten habe, bevor man „ganz bewußt" zusammengezogen sei.

Hierzu paßt auch der Befund, daß Personen, die eine nichteheliche Lebensgemeinschaft beginnen, im Durchschnitt einige Jahre *jünger* sind als diejenigen, die eine Ehe eingehen. Alles Geld zusammenlegen und gemeinsam wirtschaften – dazu können sich nur 17 Prozent der Befragten entschließen, alle übrigen arrangieren sich mit Lösungen von der völligen Trennung der Kassen bis zu verschiedenen Mischformen.

Kein sonderlich großer rechtlicher Regelungsbedarf

Allerdings schon bei der praktischen *Arbeitsteilung* im Haushalt sind die Unterschiede zu Ehepaaren weniger klar erkennbar: Die Bamberger Sozialwissenschaftler kommen zwar zu dem Ergebnis, daß in nichtehelichen Lebensgemeinschaften die Arbeiten insgesamt *gleichmäßiger* verteilt würden, Männer also selbstverständlicher traditionell Frauen zugewiesene Arbeiten übernähmen und umgekehrt. Ob sich hier jedoch tatsächlich so etwas wie eine für nichteheliche Lebensgemeinschaften typische Arbeitsteilung abzeichnet oder ob nicht junge Paare, ob verheiratet oder unverheiratet, hier insgesamt zu neuen Formen kommen, ist für sie im Moment noch nicht erkennbar.

Die Ergebnisse der Studie sind ein weiterer Beleg dafür, daß gegenüber manchen überzogenen Befürchtungen in bezug auf Kinderwunsch und Beziehungsqualität bei nichtehelichen Partnerschaften weiterhin Vorsicht geboten ist. Trotz des veränderten Heiratsverhaltens *bleibt Elternschaft in hohem Maße an die Ehe gebunden.* Wenn somit auch Sexualität und Ehe in starkem Maße voneinander abgekoppelt werden, so gilt dies – bisher wenigstens – in weitaus geringerem Maße für Elternschaft und Ehe. Nur in relativ wenigen Fällen tritt die nichteheliche Lebensgemeinschaft in eine wirkliche Konkurrenz zur Ehe. Eher wird für die Zeit der kinderlosen Partnerschaft einer Verbindung mit einem möglichst niedrigen rechtlichen Verbindlichkeitsgrad der Vorzug gegeben.

Für letzteres spricht auch die Tatsache, daß ein tiefgreifender rechtlicher Regelungsbedarf für nichteheliche Lebensgemeinschaften aus den Antworten der befragten Paare nicht ablesbar ist. Dies muß nicht im Widerspruch dazu stehen, daß in einigen Detailfragen durchaus Wünsche in bezug auf eine verbesserte rechtliche Regelung geäußert werden, etwa was die *Verbesserung der Rechtsstellung nichtehelicher Kinder* angeht, wie sie nun auch in der Koalitionsvereinbarung der ersten gesamtdeutschen Bundesregierung enthalten ist.

Dennoch würde man die Datenbasis der Untersuchung wohl überfordern, wollte man auf der ganzen Linie Entwarnung geben für Ehe und Familie – etwa in dem Sinne, als werde gegenwärtig nur die alte Verlobung durch die nichteheliche Kohabitation ersetzt. Über die nur über einen längeren Zeitraum feststellbare Stabilität nichtehelicher Lebensgemeinschaften sagt die Untersuchung ebensowenig etwas aus wie über die Trennungs- bzw. Scheidungsanfälligkeit von nichtehelichen Partnerschaften einerseits und Ehen andererseits. In diesen Punkten wird man die weiteren Auswertungen abwarten müssen.
Gesagt wird allerdings auch nichts darüber, ob sich auf längere Sicht nichteheliche Lebensgemeinschaften nicht doch in größerem Maße als wirkliche Alternative zur Ehe etablieren könnten: Der Anteil, den diese Partnerschaften in anderen Teilen Europas, etwa in Skandinavien, erreicht haben, läßt dies zumindest nicht als gänzlich ausgeschlossen erscheinen. Ganz zu schweigen von der Frage, ob sich nicht eines Tages das ganze Thema der nichtehelichen Lebensgemeinschaften neu stellt, wenn die Ehe immer mehr das wird, was sie faktisch vielerorts bereits ist: nicht mehr und nicht weniger als ein *staatliches Regelungsangebot* für diejenigen, die – zumindest bis auf Widerruf – zusammenleben möchten. *K.N.*

Ökumene: Die Gruppe von Dombes appelliert an die Kirchen

Im Unterschied zu anderen ökumenischen Dialogkommissionen handelt die seit 1937 bestehende „Gruppe von Dombes" nicht im offiziellen kirchlichen Auftrag, sondern ist eine Privatinitiative katholischer, lutherischer und reformierter Theologen aus Frankreich. Dennoch – oder vielleicht gerade auch deshalb – hat sie sich längst zu einer unverwechselbaren und anregenden Stimme innerhalb der theologischen Bemühungen um die Einheit der christlichen Kirchen entwickelt. Das zeigt jetzt auch das jüngste Dokument der etwa 40 Mitglieder zählenden Gruppe mit dem Titel „Für die Bekehrung der Kirchen. Identität und Wandel in der Dynamik der Gemeinschaft" (erschienen bei den Editions du Centurion, Paris 1991). In ihrem letzten Dokument hatte sich die „Groupe des Dombes" mit dem „Amt der Gemeinschaft in der universalen Kirche" befaßt und darin Grundlinien eines erneuerten Einheitsamtes für alle christlichen Kirchen entworfen (vgl. HK, März 1986, 116ff.). In ihrem neuen, bisher umfangreichsten Text geht es den französischen Theologen um das ihrer Auffassung nach entscheidende Problem für den weiteren Weg der Ökumene: Welche Schritte der Umkehr bzw. Bekehrung („conversion") müssen die verschiedenen Kirchen tun, damit ihre jeweiligen konfessionellen Identitäten sie nicht mehr voneinander trennen, sondern zu legitimen, einander gegenseitig bereichernden Unterschieden innerhalb einer wirklichen Gemeinschaft werden?

Roter Faden für die historischen, biblischen und auf die gegenwärtige Situation der Kirchen und der Ökumene bezogenen Überlegungen des Dokuments ist der Zusammenhang von *Identität und Bekehrung:* „Weit davon entfernt, einander auszuschließen, sind Identität und Bekehrung aufeinander verwiesen. Es gibt keine christliche Identität ohne Bekehrung; Bekehrung ist konstitutiv für Kirche; unsere Konfessionen verdienen nur dann die Bezeichnung christlich, wenn sie sich für die Notwendigkeit der Bekehrung öffnen" (Nr. 8). Jede Konfession müsse ein Schuldbekenntnis ablegen; jede Konfessionsfamilie müsse anerkennen, daß es Elemente der christlichen Tradition gebe, die sie jedenfalls im Augenblick nicht aufnehmen und in ihre eigene Existenz integrieren könne.

Die Tragik konfessioneller Verhärtung

Der Grundsatz, daß es weder christliche noch kirchliche und schon gar nicht konfessionelle Identität ohne Bekehrung geben könne, liefert das Raster für den umfangreichsten Teil des Textes, der Stationen und Entwicklungen der Kirchengeschichte Revue passieren läßt. An Beispielen aus der Alten Kirche zeigen die Autoren, wie es durch Verzicht auf die Durchsetzung bestimmter theologischer Sprachregelungen gelang, die Einheit der Kirche zu wahren, etwa als Kyrill von Alexandrien nach dem Konzil von

Ephesus die von ihm bislang bekämpfte antiochenische Christologie als rechtgläubig anerkannte. Die Kirche müsse, so die aktuelle Nutzanwendung aus diesen Beispielen, im Bemühen um Einheit offen sein für einen „Verzicht ohne Selbstaufgabe, Leugnung und Verrat".

Als ausgesprochen hilfreich erweist sich die Geschichtsbetrachtung unter den Leitkategorien Identität und Bekehrung beim Blick auf die mittelalterliche Christenheit und das Zeitalter von Reformation und Gegenreformation. Die Tragik sowohl der Trennung zwischen der West- und der Ostkirche wie auch der abendländischen Kirchenspaltung sieht der Text darin, daß aus positiven Ansätzen zur Reform und damit zur Bekehrung konfessionalistische Verhärtungen wurden, daß sich jeweils Identitäten ausbildeten, die eine wirkliche Umkehr nicht mehr zuließen. So habe Rom gegenüber der Ostkirche auf exklusive und intransigente Weise die eigene Identität bekräftigt und sei damit der Versuchung erlegen, „die gehorsame Gemeinschaft mit der römischen Kirche zum einzigen und entscheidenden Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche" zu machen.

Die Gruppe von Dombes zeigt, daß sowohl *Reformation* wie *Gegenreformation* ungeachtet ihrer ursprünglichen Reformimpulse und deren positiven Auswirkungen sehr schnell zu einer Umkehrung der Prioritäten führten: Die konfessionelle Identität wurde zum Bezugspunkt für die kirchliche Identität und beide zusammen zur Norm für die christliche Identität. „Die dreifache Bekehrung wurde blokkiert, weil jede Bekehrung nur zu der einen oder anderen Konfession führen konnte." Der Text arbeitet klar heraus, daß sich auch die katholische Kirche im Zug der Gegenreformation als eine *Konfessionskirche* ausbildete. Erst die direkte Gegnerschaft zu den Thesen der Reformatoren habe den „Katholizismus" konstituiert und seine konfessionelle Verhärtung bewirkt. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß sich der Aufruf zur Bekehrung, zum Aufbrechen konfessioneller Engführungen im Verständnis der Kirche an die katholische ebenso wie an die evangelische Seite richten muß. Erst wenn die Christen sich darüber im klaren seien, daß ihrer Konfessionskirche aufgrund der Trennung ein Stück Kirchesein fehle, werde der Prozeß der kirchlichen und konfessionellen Bekehrung hin zur vollen Katholizität wieder möglich.

Bekehrung als Grundelement von Ökumene

Auch die Geschichte der modernen *ökumenischen Bewegung* dekliniert das Dokument unter den Leitworten Identität und Bekehrung. Die Bekehrung, so ein Kernsatz, stehe nicht nur am Anfang der ökumenischen Bewegung, sondern treibe sie ständig an. Wenn der Wille zur Bekehrung nachlasse, stagniere die Ökumene oder entwickle sich sogar zurück. Der Text unterscheidet drei Grundformen, in denen sich Bekehrung in der ökumenischen Bewegung bisher vollzog bzw. weiterhin vollzieht. An erster Stelle werden die „symbolischen Gesten" genannt, vom Kniefall Pauls VI. vor dem orthodoxen Metropoliten Meliton 1975 über den Besuch Johannes Pauls II. in der lutherischen Kirche von Rom im Lutherjahr 1983 und das Friedensgebet von Assisi von 1986 bis zur Basler Europäischen Ökumenischen Versammlung vom Frühsommer 1989. Solche symbolischen Gesten machten den Christen aller Konfessionen Mut, sich auf ihre Weise ähnlich zu verhalten; deshalb seien sie für die Dynamik der Einheit unverzichtbar.
Als zweiten Weg ökumenischer Bekehrung nennt der Text die verschiedenen *Lehrgespräche,* sowohl die bilateralen Dialoge der katholischen Kirche mit anderen Kirchen bzw. Konfessionsfamilien wie auch die multilaterale Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. An dritter Stelle erscheinen die offiziellen Vereinbarungen zwischen getrennten Kirchen, die zu mehr Gemeinschaft führen, etwa die Leuenberger Konkordie, mit der die reformatorischen Kirchen in Europa Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aufnahmen. In diesem Zusammenhang wird auch die deutsche „Verwerfungsstudie" (vgl. HK, März 1986, 135ff.) erwähnt: Die wechselseitige Aufhebung der Verwerfungen der Vergangenheit wäre eine „Geste kirchlicher Bekehrung von erheblicher Tragweite", durch die sich die konfessionelle Identität der Partner nicht mehr gegeneinander definieren würde.

Schon das Dokument der Gruppe von Dombes über ein Amt der Einheit für die Kirche endete mit einer Reihe von Vorschlägen an die Adresse der katholischen Kirche wie der reformatorischen Kirchen. Auch der neue Text entwirft kein Einheitsmodell, sondern will durch Vorschläge die Kirchen zu deutlicheren und mutigeren Schritten der Bekehrung, des Aufbrechens konfessioneller Verhärtungen animieren. An alle Kirchen richtet sich der Aufruf, sich auf die vier Kirchenattribute zurückzubesinnen und sie ohne die jeweiligen konfessionellen Engführungen zu verstehen: „Die christlichen Kirchen müssen auf Einheit als Uniformität wie als bloße Föderation verzichten; auf Heiligkeit als Heiligsprechung oder Überbewertung der kirchlichen ‚res publica', aber auch als ausschließliches Lob der privaten Tugenden; auf Katholizität als einen Universalismus der Eroberung und auch der Verteidigung von einmal eingenommenen Territorien; auf Apostolizität als buchstäbliche Rückkehr zu den Ursprüngen oder Wiederholung der Anfänge" (Nr. 191).

Der Text richtet sich zunächst an die reformatorischen Kirchen: Ihnen wird nahegelegt, deutlicher als bisher die Konsequenzen aus ihre Überzeugung von der Zugehörigkeit zur *einen* Kirche Gottes zu bedenken, häufiger und regelmäßiger Eucharistie zu feiern und zusammen mit ihrem Akzent auf dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen auch die spezifische Aufgabe des amtlichen Dienstes an Wort und Sakrament zu würdigen. Die Kirchen der Reformation betonten zu Recht, daß apostolische Sukzession Treue zum Glauben der Apostel bedeute. Sie sollten aber auch das katholische und orthodoxe Insistieren auf der sichtbaren Kontinuität des aposto-

lischen Amtes stärker würdigen. An die *katholische Kirche* appelliert das Dokument, ihren Anteil an den Spaltungen des Leibes Christi anzuerkennen und zu realisieren, daß auch sie durch die Spaltungen des elften und sechzehnten Jahrhunderts die Fülle des Kircheseins verloren habe. Wenn sich die katholische Kirche als Sakrament der Vermittlung Christi verstehe, müsse sie sich als menschliche und geschichtliche Größe auch als „unvollkommenes Sakrament, als Sünderin und Faktor der Trennung" sehen.

Der Appell verdient Gehör

Das Dokument spricht sich dafür aus, einen Großteil der gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts aufzuheben; das solle in einem liturgischen Rahmen durch die kirchlichen Autoritäten geschehen. Es wird gefragt, ob nicht nach dem bisherigen Verlauf des ökumenischen Dialogs die Zeit dafür reif sei, daß die Kirchen zusammen die Unterscheidung zwischen legitimer, mit der Einheit kompatibler Verschiedenheit und trennenden Differenzen vornehmen könnten. Jede Kirche müßte dann die notwendigen Entscheidungen zur Überwindung dieser Divergenzen treffen. So viele ökumenische Gesprächsergebnisse wie möglich sollten, so eine weitere Anregung der Gruppe von Dombes, von den Kirchen offiziell rezipiert und zu verbindlichen neuen Glaubensformulierungen erklärt werden.

Die Bedeutung des Dokuments liegt nicht so sehr in den einzelnen Vorschlägen für eine größere Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen. Alle diese Anregungen liegen in der Diskussion sowohl in den Kirchen wie zwischen den Kirchen längst auf dem Tisch. Wichtig ist der Text vor allem wegen der Beharrlichkeit und Konsequenz, mit der er die verschiedenen Schritte auf dem Weg zur vollen kirchlichen Gemeinschaft aus dem Grundmotiv der Bekehrung bzw. der Dialektik von Bekehrung und Identität ableitet. In einem eigenen Kapitel wird diese Sicht von der Gruppe von Dombes aus der Heiligen Schrift begründet. So weist das Dokument darauf hin, daß das Matthäusevangelium Petrus nicht nur als den Felsen der Kirche, sondern gleichermaßen als in dieser neuen Identität angefochten und der Versuchung ausgesetzt zeige. Zusammenfassend formuliert: „Das stärkste Element von Identität ist gleichzeitig am meisten verwundbar für die Versuchung" (Nr. 177). In der derzeit schwierigen ökumenischen Gesamtsituation ist dem Appell der Gruppe von Dombes Gehör zu wünschen. *U. R.*

Asien: Christliche Perspektiven für den interreligiösen Dialog

Seit 1979 hat die Kommission für Ökumene und interreligiösen Dialog der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) eine Serie von Seminaren zu Theorie und Praxis interreligiöser Begegnung in Asien abgehalten. Diese „Bischöfliche Institute zu interreligiösen Fragen" (Bishops' Institutes for Interreligious Affairs = BIRA) genannten Veranstaltungen waren in erster Linie für die Ortsbischöfe bestimmt, denen in Zusammenarbeit mit Experten und Theologen in Fragen der Religionen und des Dialogs Gelegenheit gegeben werden sollte, sich mit den neuen theologischen Ansätzen in der Begegnung mit den anderen Religionen vertraut zu machen und ihnen bei der praktischen Umsetzung für ihr Land bzw. ihre Region zu helfen. Im Zusammenhang mit diesen Seminaren wurde viel grundsätzliche Arbeit geleistet.

Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme

Die Bischöfe veröffentlichten eine Reihe von Richtlinien, gaben praktische Hinweise und Impulse für den interreligiösen Dialog vor Ort. Großes Gewicht hatte auf diesem Gebiet auch die Zusammenarbeit mit den protestantischen Kirchen. Weite Beachtung fand die Konferenz über das „Leben und Zusammenarbeiten mit den Brüdern und Schwestern der anderen Religionen", die 1987 in Singapur gemeinsam von der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen und der Christlichen Konferenz von Asien veranstaltet wurde (vgl. HK, September 1987, 418–422).

Vom 19. bis 26. Februar dieses Jahres fand in Huahin (Thailand) das Schlußseminar dieser Serie statt. Die gut 60 Teilnehmer der Konferenz setzten sich zusammen aus den Leitern der verschiedenen nationalen Kommissionen für den interreligiösen Dialog in den Mitgliedsländern der FABC, den Mitgliedern der theologischen Beratungskommission und anderen Einrichtungen der FABC sowie weiteren Theologen und Fachleuten. Der päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog war mit seinem Leiter, Kardinal *Francis Arinze* und seinen Mitarbeitern, sowie den asiatischen Beratern dieses Gremiums als Gast eingeladen.

Einen wichtigen Beitrag zum Gelingen der Konferenz leisteten die Delegierten der Dialog-Abteilung des Ökumenischen Rates und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA). Ihre Anwesenheit und intensive Mitarbeit unterstrich die Bedeutung der schon länger bestehenden ökumenischen Zusammenarbeit der christlichen Minderheitenkirchen in Asien auf dem so wichtigen Feld des interreligiösen Dialogs.

Aufgabe der Konferenz sollte es sein, einmal die theologischen Einsichten, die sich aus der Praxis des Dialogs vor Ort, den vielen Dialogveranstaltungen und theologischen Symposien ergeben hatten, zu reflektieren und zu vertiefen. Aus diesem Rückblick und der kritischen Bestandsaufnahme sollten dann Anstöße und konkrete Anregungen für die Weiterführung dieser für die Kirchen in Asien so wichtigen Tätigkeit gegeben werden. Der Konfe-

renz vorausgegangen war eine Befragung der einzelnen Ortskirchen zur Thematik, deren Ergebnisse im Laufe der Konferenz verwendet wurden.

Der langjährige Vorsitzende der Kommission für den interreligiösen Dialog in der FABC, *Angelo Fernandes,* emeritierter Erzbischof von New Delhi, hielt das zentrale Referat, in dem er die Erfahrungen des interreligiösen Dialogs in Asien in den letzten 10 Jahren zusammenfaßte. Er zeigte auf, wie das Anliegen des interreligiösen Dialogs für das Selbstverständnis der asiatischen Kirchen immer mehr an Gewicht gewonnen habe. Zu Beginn stand das Kennenlernen der großen Religionen Asiens – des Hinduismus, Buddhismus und Islam – im Vordergrund. Die Entdeckung des Wirkens des Heiligen Geistes in den anderen Religionen wurde weitergeführt mit der Erkenntnis, daß Gottes Geist *in der ganzen Schöpfung* tätig ist.

In den asiatischen Kirchen sei das Bewußtsein für die gemeinsame Verantwortung aller Menschen für die Erhaltung der Schöpfung, für die Verbesserung der Bedingungen einer menschlicheren Existenz für alle Menschen und einer grundlegenden Einheit aller Menschen gewachsen. Der interreligiöse Dialog hat so an Weite gewonnen.
Neben den theologischen Fragen und den Implikationen für eine neue Spiritualität haben die Fragen des menschlichen Zusammen- und Überlebens angesichts der großen Probleme Asiens auf den Gebieten der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte, der politischen und wirtschaftlichen Konflikte und Gewalt zunehmend an Gewicht gewonnen. Die existentielle Situation und die Veränderung der bestehenden ungerechten Strukturen auf der Suche nach einer harmonischen Gesellschaft sind so immer stärker zum Ausgangspunkt für den Dialog geworden. A. Fernandes nannte als weiterhin bestehende *Hindernisse* für den interreligiösen Dialog und das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religion in Asien eine Reihe von Faktoren, etwa den Fundamentalismus in verschiedener Gestalt, das Minderheitensyndrom der Christen, Arroganz und Unwissen über die anderen Religionen und die Angst nichtchristlicher Dialogpartner vor einem als Dialog getarnten christlichen Proselytismus.

Fragen an die neue Missionsenzyklika

Die Kirchen in Asien sollten in Zukunft ihre Sendung in erster Linie darin sehen, sich in Unterscheidung der „Zeichen der Zeit" für das Leben in seiner ganzen Fülle (Joh 10, 10) einzusetzen. Dabei gelte es, die kirchenzentrierte Sicht und Arbeitsweise aufzubrechen und in einer neuen Weise von „Kirchesein" offen zu werden für die Mitarbeit mit allen religiösen und ideologischen Kräften zum Erhalt der Schöpfung, zur Bewahrung der Menschenrechte und zu einer Verbesserung der Lebensqualität in den verschiedenen Gesellschaften Asiens.

Erfahrungsberichte über positive und negative Erfahrungen des interreligiösen Zusammenlebens aus Malaysia, den Philippinen, Bangladesh und Taiwan halfen, den Hintergrund für die Arbeit der verschiedenen Arbeitsgruppen zu geben. Es waren beispielhafte Situationen für die verschiedenen Dialogsituationen ausgesucht worden, denen sich die Kirche in Asien gegenübersieht. Danach wurden fünf thematische Arbeitsgruppen gebildet, die sich mit Problemen der Ortsgemeinde im Dialog, eines dialogischen Kirchenbildes, der Spiritualität, den praktischen Problemen von Armut und Ausbeutung und der Sprache im Dialog befaßten. Die Ergebnisse dieser intensiven Diskussionen wurden in Plenarsitzungen weiter vertieft und von einer besonderen Gruppe als Grundlage des Schlußdokuments verarbeitet, das im Laufe der Konferenz entstand.
Bei der theologischen Diskussion über das Zueinander von Dialog und Verkündigung spielten auch die Aussagen der neuen Missionsenzyklika „Redemptoris missio" (vgl. HK, März 1991, 104) eine gewisse Rolle. Es kam zu einer sehr angeregten allgemeinen Diskussion über die Missionsenzyklika Johannes Pauls II. am Rande der Konferenz. Die asiatischen Bischöfe stellten eine Reihe kritischer Fragen: Warum ist diese Enzyklika eigentlich erschienen, die kaum wesentlich Neues über das hinaus bringt, was „Evangelii nuntiandi" schon enthält? Warum werden wieder die asiatischen Bischöfe in besonderer Weise angesprochen und direkt bzw. indirekt kritisiert, nicht genügend für die Verbreitung des Glaubens, konkret: für zahlenmäßiges Wachstum der Kirche zu tun? Warum gibt es kein vergleichbares Schreiben an die europäischen bzw. nordamerikanischen Bischöfe, sich in der Sache der „Re-Evangelisierung" stärker zu engagieren? Warum wird das „geographische Verständnis" von Mission wieder eingeschärft und den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas immer noch ein Sonderstatus zugewiesen, da sie weiterhin der Propaganda Fide unterstellt bleiben? Sollte es im Vatikan nicht auch ein Dikasterium für die Aufgabe der „Re-Evangelisierung" geben?
Das *Schlußdokument* faßt die Ergebnisse der Konferenz auf eindrucksvolle Weise zusammen. Ausgehend von „Gottes Traum", in der Schöpfung den Menschen die Fülle des Lebens zu schenken, werden die vielfältigen Gefährdungen des Lebens im heutigen Asien genannt. In einem „Dialog des Lebens" sollten alle religiösen Gemeinschaften gemeinsam nach Auswegen aus dieser kritischen Situation suchen. Dieser Dialog beginne in den Familien, in den kleinen Gemeinschaften vor Ort und solle von daher die größeren Formen organisierter Religiosität umfassen. Auf diese Weise kann die interreligiöse Zusammenarbeit zur Sicherung der fundamentalen menschlichen Werte beitragen, kulturellen und ethnischen Frieden fördern und den Erhalt der Schöpfung voranbringen. Voraussetzung für diese Verstärkung der interreligiösen Zusammenarbeit sind die Entwicklung einer neuen Spiritualität und Sensibilität für die Sprache des anderen. Von der Kirche ist gefordert, daß sie Anstrengungen unternimmt, eine neue Form von Kirchesein zu entwickeln, um dieser Aufgabe, die den Kirchen Asiens in besonderer Weise aufgegeben ist, zu entsprechen. *G. E.*

Der gespaltene Arbeitsmarkt im vereinten Deutschland

Wie läßt sich die Beschäftigungskrise in den neuen Bundesländern überwinden?

Aller Voraussicht nach wird die Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern im Verlauf dieses Jahres bedrohliche Ausmaße annehmen. Gleichzeitig setzt sich in der alten Bundesrepublik der Anstieg der Beschäftigung fort. Wolfgang Klauder, Leitender Wissenschaftlicher Direktor und Leiter des Arbeitsbereichs Mittel- und Langfristige Vorausschau im Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Nürnberger Bundesanstalt für Arbeit, analysiert Probleme und Perspektiven der gespaltenen Beschäftigungssituation in der Bundesrepublik: Priorität für die Überwindung der Beschäftigungskrise in den neuen Bundesländern haben demnach Infrastrukturinvestitionen und der Aufbau des institutionellen Rahmens.

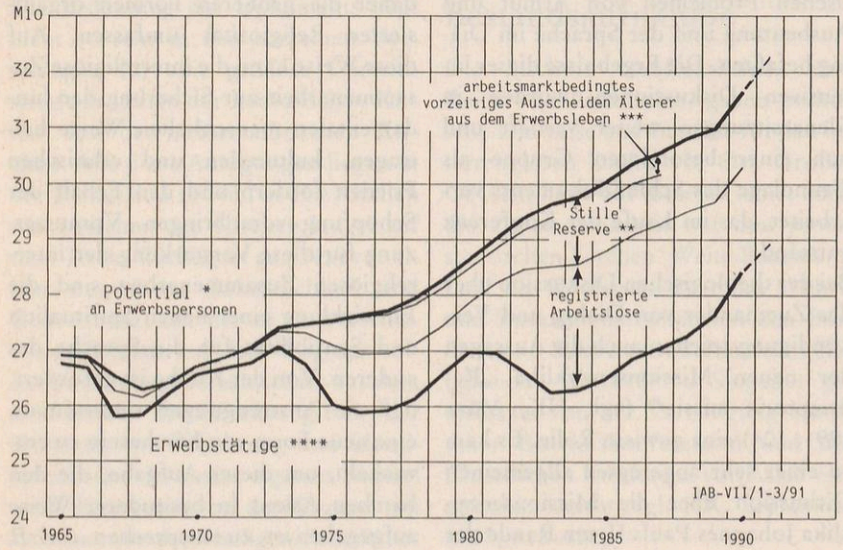
1990 wurden im vereinten Deutschland im Jahresdurchschnitt 2,1 Mio Arbeitslose registriert, 1,9 Mio im Westen und 0,2 Mio im Osten. Für 1991 werden in der Öffentlichkeit Arbeitslosenzahlen von 3–5 Mio gehandelt, wobei 1,8–2,0 Mio Arbeitslose in den alten und ca. 1–3 Mio Arbeitslose in den neuen Bundesländern erwartet werden. Hinzu kommen zahlreiche Kurzarbeiter. Einige Wirtschaftsforscher rechnen sogar damit, daß Ende 1991 in den neuen Bundesländern jede zweite Erwerbsperson arbeitslos oder kurzbeschäftigt sein wird. Arbeitslosigkeit im Osten, Beschäftigungsboom im Westen, kennzeichnet das Lage und Perspektiven des Arbeitsmarktes im vereinten Deutschland?

Westdeutschland erlebt seit 1988 einen Wirtschaftsaufschwung, wie er zuvor von manchen nicht mehr für möglich gehalten worden war. Die Zahl der Erwerbstätigen erhöhte sich 1990 um rd. 600 000 nach 370 000 im Jahre 1989 und 200 000 im Jahre 1988 (vgl. Übersicht 1). Ohne die hohen *Zuwanderungen* der letzten Jahre – allein 1989 und 1990 kamen per Saldo +0,7 Mio Übersiedler, 0,8 Mio Aussiedler und 0,7 Mio Ausländer (davon rd. 0,3 Mio Asylanten) – wäre es vermutlich zwar einerseits zu einem erheblichen Rückgang der Arbeitslosenzahlen gekommen, andererseits aber wohl auch zu einem etwas geringeren Wirtschaftswachstum.

In vielen Bereichen und Regionen wird zunehmend über *Fachkräftemangel* geklagt. Drei Viertel der offenen Stellen entfallen auf Facharbeiter und qualifizierte Angestellte, weniger als ein Fünftel auf un- und angelernte Arbeiter. Auf der anderen Seite ist nicht nur etwa die Hälfte der Arbeitslosen ohne Ausbildung, sondern – nicht zuletzt aufgrund des langjährigen Ausleseprozesses – etwa ein Fünftel auch älter als 54 Jahre, etwa ein Viertel gesundheitlich beeinträchtigt, jeder Dritte länger als ein Jahr arbeitslos. Manche weisen alle Problemmerkmale zugleich auf.

Zu berücksichtigen ist aber auch, daß viele Arbeitslose in relativ strukturschwachen Regionen wohnen. So streuten die Arbeitslosenquoten bereits auf der Ebene der Bundesländer im Januar 1991 zwischen 4% in Baden-Württemberg und 12% in Bremen. Noch krasser sind die Unterschiede zwischen den einzelnen Arbeitsamtsbezirken (z. B. Januar 1991 Göppingen 2,8%, Emden 14,6%). Wäre die These richtig, daß es sich bei den Arbeitslosen vorwiegend um Arbeitsunwillige oder Arbeitsunfähige handelt, müßten also in Emden besonders unwillige, un-

Übersicht 1:
Arbeitsmarktbilanz für das bisherige Bundesgebiet 1965–1991



* Angebot an Erwerbspersonen bei ständiger Hochkonjunktur auf dem Arbeitsmarkt (= „konjunkturelles Potential")

** Teil des nichtbeschäftigten Erwerbspersonenpotentials, der a) ohne Einschaltung des Arbeitsamtes sucht (aktive Stille Reserve) oder b) aktuell keine Arbeit sucht, bei verbesserter Arbeitsmarktlage aber erstmals oder wieder als Arbeitsinteressent auftritt oder aus Arbeitsmarktgründen vorzeitig aus dem Erwerbsleben ausgeschieden ist (passive Stille Reserve).

*** Geschätzte Bestandsveränderung durch vorzeitiges Ausscheiden 55- bis 65jähriger aus dem Erwerbsleben (z. B. via Vorruhestand, 59er-Regelung). Der Umfang ist abhängig von der jeweiligen Arbeitsmarktlage. Bei den nachfolgenden Jahrgängen wäre etwa im Falle einer Hochkonjunktur nicht mehr mit einem vorzeitigen Ausscheiden zu rechnen.

**** In der Vergangenheit: Erwerbstätige + gesamtwirtschaftlich sofort besetzbare offene Stellen = Arbeitskräftebedarf (nur mit höherem Wirtschaftswachstum und anderem Produktivitätsfortschritt zu vereinbaren).

Quelle: IAB-Berechnungen

fähige bzw. nicht in den Arbeitsprozeß integrierbare Leute wohnen.

Die *Gründe* für die jüngste Wirtschafts- und Beschäftigungsentwicklung der letzten Jahre sind vielfältig. Monokausale Erklärungen greifen wie immer zu kurz. Nicht zu verkennen ist, daß es der deutschen Wirtschaftspolitik in der zweiten Hälfte der 80er Jahre offensichtlich gelungen ist, die Expansionserwartungen der Wirtschaft zu stabilisieren und mit einer Steuerreform sowohl Angebots- als auch Nachfrageaspekten Rechnung zu tragen. Auf diese Weise konnte der 1983 begonnene Erholungsprozeß in einen sich verstärkenden und inzwischen schon acht Jahre anhaltenden Aufschwung mit beachtlichen Beschäftigungszuwächsen übergeführt werden. Hierzu hat beigetragen, daß sich die *Gewerkschaften* in den 80er Jahren im allgemeinen zu einer zurückhaltenden Lohnpolitik bereitfanden. Nicht übersehen werden sollte auch der glückliche Umstand, daß der Aufschwung der letzten Jahre nicht zuletzt durch den Ölpreisverfall Mitte der 80er Jahre unterstützt wurde, der wie ein großes konjunkturelles Steuerentlastungsprogramm wirkte und auch die Weltwirtschaft und damit das deutsche Exportwachstum beflügelte. Mitte der 80er Jahre gelang es der Mikroelektronik, auf breiter Front ihren Siegeszug durch Werkhallen, Büros und Wohnungen anzutreten. Mit erhöhten Investitionen versuchen die Unternehmen offenbar außerdem, sich gute Startpositionen für den EG-Binnenmarkt zu sichern. Seit 1988 kommen die expansiven Nachfrageimpulse des Aussiedlerzustroms, seit 1989 die der Übersiedler hinzu, 1990 schließlich die der Vereinigung der beiden deutschen Staaten, die zu einem Run auf westdeutsche Produkte führte.

Diese Tendenzen können Westdeutschland auch in den kommenden Jahren ein relativ hohes Wirtschafts- und Beschäftigungswachstum ermöglichen. Es spricht sogar vieles dafür, daß zumindest die westlichen Industrieländer generell aufgrund des EG-Binnenmarktes, der Überwindung der Blockgrenzen einschließlich der deutschen Wiedervereinigung, des Zwanges zu Umweltschutzinvestitionen sowie der neuen Technologien von der Schlüsseltechnologie Mikroelektronik über Biotechnik und Lichttechnik bis hin zur Solarenergie am Beginn einer neuen „langen Wachstumswelle" stehen, sofern nicht politische Krisen, Umweltkatastrophen oder gar Kriege ein größeres Ausmaß annehmen. Die Nahostkrise dürfte das Wachstum nur kurzfristig etwas gedämpft haben und könnte nunmehr sogar zu zusätzlichen Nachfrageimpulsen führen.
Nach einem im Frühjahr 1990 vom Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB) in Zusammenarbeit mit *Uwe Westphal* von der Universität Hamburg erstellten Szenario könnte es daher in Westdeutschland im Jahre 2000 rd. 2,5 Mio Arbeitsplätze mehr geben als 1989. Dieses längerfristige Wachstumsszenario braucht noch nicht einmal die Obergrenze der möglichen Entwicklung zu beschreiben. Denn nach den jüngsten Projektionen könnte die Beschäftigung allein 1991 nochmals um einige hunderttausend Personen zunehmen und läge damit wahrscheinlich schon 1991 um mehr als 1 Mio über dem Stand von 1989.

Beschäftigungsabbau in Ostdeutschland

In Ostdeutschland verlief die Entwicklung trotz der riesigen Sanierungs- und Umstrukturierungserfordernisse und des enormen Nachholbedarfs der dortigen Bevölkerung bisher entgegengesetzt. Im denkwürdigen November 1989 gab es in der ehemaligen DDR ca. 9,6 Mio Erwerbstätige einschließlich schätzungsweise 0,7 Mio Personen für den sog. X-Bereich (Polizei, Militär, Stasi u. ä.). Ohne die Erwerbstätigen ab 65 Jahren und freigestellte Personen im Mütterjahr waren es ca. 9,2 Mio. Etwa 86 % der Bevölkerung im Alter von 15 bis unter 65 Jahren waren somit erwerbstätig im Vergleich zu 69 % in der damaligen Bundesrepublik. Bei den Männern betrug die entsprechende Erwerbsquote 90 % (Bundesrepublik 82 %), bei den Frauen 82 % (Bundesrepublik 56 %). Formal herrschte Vollbeschäftigung.
Ein Jahr später, im November 1990, lag laut der im Auftrag der Bundesanstalt für Arbeit von Infratest durchgeführten Erhebung „Arbeitsmarkt-Monitor" die Erwerbstätigenzahl mit rd. 8,0 Mio um 1,2 Mio unter dem entsprechenden Vorjahresstand. Dieser Beschäftigungsabbau schlug sich aber mit 0,6 Mio nur zur Hälfte in einem Anstieg der Arbeitslosenzahlen nieder, da etwa 0,3 Mio Erwerbspersonen in den Westen abwanderten sowie per Saldo ca. 0,2 Mio von dem bis zum 3. Oktober geltenden Vorruhestandsgesetz bzw. von dem danach eingeführten Altersruhegeld Gebrauch machten und ca. 0,1 Mio sich nicht beim Arbeitsamt arbeitslos meldeten.

Außerdem kam es im beachtlichen Umfang zu einer verdeckten Form von Beschäftigungsrückgang bzw. Arbeitslosigkeit in Gestalt von *Kurzarbeit.* Immerhin erhielt Mitte November 1990 jeder fünfte Beschäftigte Kurzarbeitergeld, das von der Bundesanstalt für Arbeit in den neuen Bundesländern für eine Übergangszeit unter erleichterten rechtlichen Voraussetzungen gewährt wird. Der Arbeitszeitausfall betrug nach den betrieblichen Meldungen im Durchschnitt ca. 45 % der regulären Arbeitszeit, nach der erwähnten Befragung der Beschäftigten ca. 25 %. Bei im November 1990 insgesamt 1,7 Mio Kurzarbeitern entspricht der Arbeitsausfall rein rechnerisch dem Vollzeitäquivalent von rd. 750 000 bzw. rd. 400 000 Personen. Im Januar 1991 erreichte die Kurzarbeiterzahl bereits fast 1,9 Mio und überschritt der Arbeitsausfall die 50 %-Marke. Ohne das Instrument der Kurzarbeit hätte folglich in den neuen Bundesländern die Arbeitslosenzahl sehr wahrscheinlich schon Ende 1990 deutlich die Millionengrenze überschritten.

Für 1991 gibt es teilweise recht unterschiedliche Erwartungen. Die verbreitete Hoffnung, daß in Ostdeutschland bereits im Frühjahr dieses Jahres ein allgemeiner Wirt-

schaftsaufschwung beginnen und spätestens Anfang 1992 auch auf den Arbeitsmarkt durchschlagen würde, hat sich weitgehend verflüchtigt. Die Talsohle ist anscheinend noch nicht erreicht. Hiobsbotschaften über drohende Betriebsstillegungen häufen sich. In der Metallindustrie läuft Ende Juni das Kündigungsschutzabkommen aus. Für ca. 0,7 Mio öffentlich Beschäftigte, deren Arbeitsverhältnis derzeit unter Bezug eines Wartegeldes ruht (sog. Warteschleife), wird sich bis Mitte des Jahres entscheiden, inwieweit sie übernommen oder entlassen werden.
Am pessimistischsten äußerte sich im Februar das Ostberliner Institut für Angewandte Wirtschaftsforschung (IAW). Es rechnet damit, daß das ostdeutsche Bruttoinlandsprodukt 1991 nochmals um 15% sinkt, nachdem es 1990 schon um 20% abgenommen hatte. Für die Industrieproduktion – den bisherigen Kernbereich der ostdeutschen Wirtschaft – wird sogar ein weiterer Produktionsrückgang um 30% nach 26% 1990 erwartet. Selbst wenn man lediglich das niedrige ostdeutsche Produktivitätsniveau von 1989 zugrunde legt, ergäbe sich bereits ein Freisetzungspotential von 2,5 Mio Personen. Das IAW geht daher von über 4 Mio Arbeitslosen gegen Ende 1991 und damit einer Arbeitslosenquote von über 50% aus.

Demgegenüber nahmen die westdeutschen Forschungsinstitute und der Sachverständigenrat in ihren bis Januar vorliegenden Veröffentlichungen für 1991 im Jahresdurchschnitt nur einen Abbau der Beschäftigung um 1,5 bis 2,0 Mio Personen und Arbeitslosenzahlen von 1,3 bis 1,5 Mio an. Ende 1991 wären dann allerdings – wie der Sachverständigenrat betont – nur noch rd. 6 Mio in Arbeit und Brot, rd. 3,5 Mio bzw. ein Drittel weniger als Ende 1989. Teilweise etwas optimistischer ist die bisherige Einschätzung des IAB. Es rechnet damit, daß 1991 die arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen der Bundesanstalt vermehrt greifen. Im Zusammenspiel mit Ost-West-Wanderungen und Pendlerströmen sowie einem früheren Ausscheiden aus dem Erwerbsleben würde sich dadurch das Arbeitskräfteangebot in Ostdeutschland um insgesamt 0,8 Mio vermindern, so daß bei einer Schrumpfung der Beschäftigung um 1,7 Mio die Arbeitslosenzahl im Jahresdurchschnitt nur auf 1,1 Mio anstiege (vgl. Übersicht 2).
Inzwischen sind eine ganze Reihe wirtschafts- und arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen beschlossen worden, von Investitionshilfen bis zu vermehrten Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen und einer weitgehenden Verlängerung der Kurzarbeiterregelung. Laut Staatssekretär Schlecht vom Bundeswirtschaftsministerium soll es daher auch am Jahresende 1991 nicht über 2 Mio ostdeutsche Arbeitslose geben. Allerdings rechnet er mit anhaltend hohen Kurzarbeiterzahlen.

Alle Einschätzungen implizieren, daß auch 1992 die Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern noch recht hoch sein wird. Selbst das Institut der deutschen Wirtschaft hatte schon im Herbst 1990 in einer Modellrechnung für Ostdeutschland im Jahresdurchschnitt 1992 fast 1,8 Mio registrierte Arbeitslose sowie 0,8 Mio Stille Reserve ausgewiesen.

Übersicht 2:
Zur Arbeitsmarktentwicklung 1990 und 1991 in den neuen Bundesländern

	1990	1991
A. Veränderungen gegen Vorjahresdurchschnitt in 1000		
Erwerbstätige	−840	−1680
Kurzarbeiter (Kug)	+758	+642
Vollzeitäquivalente von Kurzarbeit[1]	(+340)	(+290)
Summe Erwerbstätige und Ausfall durch Vollzeitäquivalente von Kurzarbeit	(−1180)	(−1970)
Arbeitskräfteangebot insgesamt	− 600	− 820
darunter durch		
– Auspendler	− 75	− 200
– Übersiedler / Ost-West-Wanderung	− 330	− 160
– Rückwanderung von Ausländern	− 10	− 60
– Vorruhestand	− 145	− 145
– Altersübergangsgeld	− 25	− 80
– Teilnehmer an Maßnahmen zur Fortbildung und Umschulung (FuU)[2]	− 15	− 175
Registrierte Arbeitslose	+ 240	+ 860
B. Jahresdurchschnittsbestände bzw. Jahressummen in 1000		
Registrierte Arbeitslose	240	1100
Kurzarbeiter (Kug)	758	1400
Summe registrierte Arbeitslose und Vollzeitäquivalente von Kurzarbeit[1]	580	1730
Auspendler	75	275
Übersiedler / Ost-West-Wanderung	350	180
Vorruhestand	145	290
Altersübergangsgeld	25	100
Teilnehmer an Maßnahmen zur Fortbildung und Umschulung (FuU)[2]	15	190
Teilnehmer an Allgemeinen Maßnahmen zur Arbeitsbeschaffung (ABM)[3]	3	100

[1] Arbeitszeitausfall je Kurzarbeiter 45%.
[2] Ohne Kurzarbeiter und Empfänger von Wartegeld. Enthalten sind (1991) 180000 Bezieher von Unterhaltsgeld (Uhg).
[3] Im Haushalt der BA sind für 1991 130000 neu zubewilligende Förderfälle vorgesehen.

Quelle: IAB
Entnommen aus: Autorengemeinschaft, Zur Arbeitsmarktentwicklung 1990/91 im vereinten Deutschland, in: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung 4/1990, S. 462.

Ludwig Erhards Prophezeiung aus dem Jahre 1953 – „In politischer, wirtschaftlicher und menschlicher Beziehung wird die Wiedervereinigung Deutschlands Kräfte entfesseln, von deren Stärke und Macht sich die Schulweisheit der Planwirtschaft nichts träumen läßt" – hat sich also bislang noch nicht erfüllt. Zwar ist der Arbeitsmarkt unmittelbar nach dem Inkrafttreten der Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion am 1. Juli 1990 sprunghaft in Bewegung geraten. So standen 1990 laut Arbeitsmarkt-

Monitor in den neuen Bundesländern 2,6 Mio aufgelösten Beschäftigungsverhältnissen immerhin schon 1,4 Mio neue Arbeitsverhältnisse gegenüber. Etwa 90 000 Erwerbspersonen haben sich selbständig gemacht (bei einer Gesamtzahl der Selbständigen einschl. mithelfenden Familienangehörigen im November 1990 von erst rd. 260 000). 0,4 Mio Erwerbstätige (5 % aller Erwerbstätigen) arbeiteten Ende 1990 in neugegründeten Betrieben. Diese neuen Beschäftigungsverhältnisse sind überdurchschnittlich zu finden in Kleinbetrieben, nach Branchen vor allem in der Bauwirtschaft, im Handel, in Banken und Versicherungen, ferner in Betrieben, deren Führungspersonal auch Personen aus dem Westen umfaßt und in denen ganz neue Kenntnisse verlangt werden. Tatsächliche Arbeitszeit und Verdienstniveau sind in den neuen Betrieben etwas höher als im Durchschnitt aller Erwerbstätigen. Derlei Tendenzen sind aber bislang noch zu schwach, um einen allgemeinen Aufschwung zu initiieren.

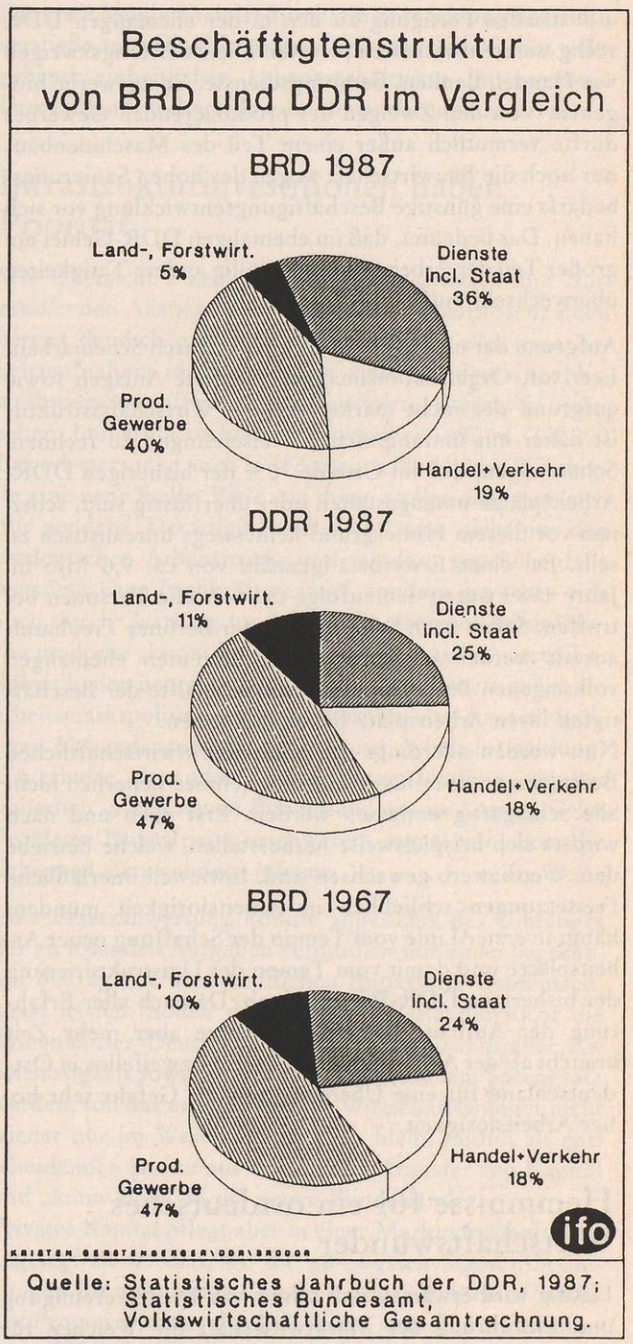
Tiefe Strukturkrise

Offensichtlich befindet sich die ostdeutsche Wirtschaft durch den Übergang von der früheren, abgeschotteten Planwirtschaft zu einer offenen, in den Westen integrierten Marktwirtschaft in einer tiefen Strukturkrise. Hierfür sind mehrere Gründe maßgebend.

Die sog. Vollbeschäftigung in der ehemaligen DDR war – wie *Erich Staudt* von der Universität Bochum es ausdrückt – lediglich ein „sozialistischer Etikettenschwindel". Dieser „... sorgte dafür, daß in vielen Betrieben Scheinarbeit zum Alltag gehörte und in der alten Kommandowirtschaft viele Personen nicht nur beim ‚Stasi', sondern auch mit überflüssigen Planungs- und Kontrollaufgaben ‚beschäftigt' waren. Bis zu 30 % Scheinarbeit und Stellenprivilegien für Funktionäre und Parteigenossen schufen eine Beschäftigungsillusion, die zum wichtigsten Erklärungsbeitrag für die niedrige Produktivität der DDR-Wirtschaft wurde." Hinzu kamen die häufig bis zu einem Fünftel der regulären Arbeitszeit ausmachenden Leerlauf- bzw. Stillstandszeiten wegen unzureichender Arbeitsorganisation, defekter Maschinen und ausbleibenden Materialnachschubs. Das Münchener Ifo-Institut veranschlagte aufgrund einer Erhebung allein die auf unnötigen politischen und sozialen Aufwand sowie auf Organisations- und Planungsmängel zurückzuführende verdeckte Arbeitslosigkeit im Mittel auf ca. 15 % bei einem Schwankungsbereich in den einzelnen Branchen von ca. 7 % bis 35 %. Wie Anfang 1990 auch ein DDR-Ökonom, *Horst Miethe*, feststellte, zwingen nunmehr „... marktwirtschaftliche Wirtschaftsformen und -prinzipien ... lediglich zum Offenbarungseid, lassen effizienzmindernde Defizite nicht mehr kaschieren".

Hinzu kommt, daß sich in der früheren DDR die Investitionen nicht am Markt orientierten, sondern nach ideologischen Autarkie- und Planvorstellungen einer zentralen Bürokratie erfolgten. Das Ergebnis sind heute fast vollständig veraltete und in ihrer Struktur nicht marktgerechte Wirtschaftsanlagen mit niedriger Produktivität. Die sektorale Struktur der Beschäftigung beispielsweise entspricht dem Stand in der Bundesrepublik vor 20–25

Übersicht 3:



Entnommen aus: Ifo-Schnelldienst 7/90 (8.3.1990)

Jahren (vgl. Übersicht 3). Welches Ausmaß die Umschichtungen in der Bundesrepublik in den letzten 25 Jahren erreichten, zeigt folgendes Beispiel: Zwischen 1965 und 1990 verringerte sich die Beschäftigung in der westdeutschen Industrie und Bauwirtschaft um rd. 2 Mio und erhöhte sich in den Dienstleistungssektoren um rd. 5 Mio Personen.

Die Anpassung der ostdeutschen Wirtschaftsstruktur an die Strukturtrends, die sich in den westlichen Marktwirtschaften herausgebildet haben, erfordert jetzt einen ebenso drastischen Strukturwandel in Produktion und Beschäftigung, allerdings nunmehr in nur ganz wenigen Jahren statt in 25 Jahren. Er muß insbesondere von der industriellen Fertigung zu den in der ehemaligen DDR völlig unterentwickelten privaten Dienstleistungszweigen wie Handel, Banken, Beratungsdienste, Gastgewerbe hingehen. Von den Zweigen des produzierenden Gewerbes dürfte vermutlich außer einem Teil des Maschinenbaus nur noch die Bauwirtschaft wegen des hohen Sanierungsbedarfs eine günstige Beschäftigungsentwicklung vor sich haben. Das bedeutet, daß im ehemaligen DDR-Gebiet ein großer Teil der Arbeitnehmer in völlig andere Tätigkeiten überwechseln muß.

Aufgrund der niedrigen Produktivität durch Scheinarbeit, Leerlauf, Organisationsmängel, veraltete Anlagen sowie aufgrund der nicht marktgerechten Wirtschaftsstruktur ist daher mit umfangreichen Freisetzungen zu rechnen. Schätzungen, daß im Grunde 70% der bisherigen DDR-Arbeitsplätze umzugestalten oder überflüssig sind, scheinen vor diesem Hintergrund keineswegs unrealistisch zu sein. Bei einer Erwerbstätigenzahl von ca. 9,6 Mio im Jahre 1989 wären demzufolge ca. 6–7 Mio Personen betroffen. Selbst nach Schätzungen der Berliner Treuhandanstalt werden in den von ihr betreuten ehemaligen volkseigenen Betrieben nur etwa die Hälfte der Beschäftigten ihren Arbeitsplatz behalten können.
Nun werden allerdings die unter marktwirtschaftlichen Bedingungen überflüssigen Arbeitnehmer sicherlich nicht alle schlagartig entlassen werden. Erst nach und nach wird es sich beispielsweise herausstellen, welche Betriebe dem Wettbewerb gewachsen sind. Inwieweit unerläßliche Freisetzungen schließlich in Arbeitslosigkeit münden, hängt in erster Linie vom Tempo der Schaffung neuer Arbeitsplätze und damit vom Tempo der Umstrukturierung der bisherigen DDR-Wirtschaft ab. Da nach aller Erfahrung der Aufbau neuer Arbeitsplätze aber mehr Zeit braucht als der Abbau von alten, besteht zweifellos in Ostdeutschland für eine Übergangszeit die Gefahr sehr hoher Arbeitslosigkeit.

Hemmnisse für ein ostdeutsches Wirtschaftswunder

Häufig wird erwartet, daß schon mit Wiedervereinigung und Einführung der Marktwirtschaft die Weichen für eine rasche Überwindung dieser Übergangszeit gestellt sind, gar ein ostdeutsches Wirtschaftswunder ins Haus steht. Untersuchungen zeigen, daß in der Nachkriegszeit die Länder mit zerstörten Produktionsanlagen und Infrastrukturen, aber reichlichem Angebot an qualifizierten Arbeitskräften bei Realisierung einer freien Marktwirtschaft ein besonders hohes Produktions- und Beschäftigungswachstum erzielten. Nach formalen Ausbildungsebenen gesehen, verfügt Ostdeutschland ebenfalls über ein

Übersicht 4:
Erwerbstätige in der BRD und der DDR nach allgemeinbildendem Schulabschluß[1] – in Prozent –

Allgemeinbildender Schulabschluß	Männer		Frauen		insgesamt	
	BRD	DDR	BRD	DDR	BRD	DDR
Abitur, Hochschulreife[2]	13	15	12	12	13	13
Anderes	87	85	88	88	87	87
darunter:						
Abschluß 10. Klasse	–	50	–	50	–	50
Abschluß 8. Klasse	–	35	–	38	–	37
Insgesamt	100	100	100	100	100	100

[1] ohne Auszubildende
[2] ohne Fachhochschulreife
Quelle: Mikrozensus 1987; Sozioökonomisches Panel, Basiserhebung DDR, Juni 1990
Entnommen aus: D. Blaschke u. a., Qualifizierung in den neuen Bundesländern, Materialien aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung Nr. 7/1990

großes Potential qualifizierter Arbeitskräfte (vgl. Übersichten 4 u. 5). Somit treffen die drei Merkmale auch auf Ostdeutschland zu.
Horst Siebert, der Präsident des Kieler Instituts für Weltwirtschaft, kommt aufgrund derartiger Überlegungen zu dem Schluß, daß bei richtiger Wirtschaftspolitik die deutsche Integration auf mittlere Frist ein Erfolg wird. Mit ihm kann man sicherlich die deutsche Vereinigung ebenso wie den EG-Binnenmarkt als ein „neues Ufer" ansehen, das neue Perspektiven und neue Auftriebskräfte weckt.

Bei einem Analogieschluß von der westdeutschen Situation des Jahres 1948 und den westdeutschen Wirtschaftswunderjahren auf das heutige Ostdeutschland ist allerdings eine ganze Reihe von Einschränkungen anzubringen, z. B.:
– Im Gegensatz zu Westdeutschland sind in Ostdeutschland jahrzehntelang Eigeninitiative und Selbständigkeit erstickt worden, unternehmerisches Wissen, Den-

Übersicht 5:
Erwerbstätige in der BRD und der DDR nach höchstem Berufsausbildungsabschluß[1] – in Prozent –

Höchster Berufsausbildungsabschluß	Männer		Frauen		insgesamt	
	BRD	DDR	BRD	DDR	BRD	DDR
kein Abschluß	18	3	31	6	23	4
Lehre, Berufsfachschule	58	59	58	60	58	59
Fachschule, Meister, Fachhochschule	16	24	5	26	12	23
Hochschule	8	11	6	7	7	9
Anderes	–	3	–	1	–	5
Insgesamt	100	100	100	100	100	100

[1] ohne Auszubildende
Quelle: Mikrozensus 1987; Sozioökonomisches Panel, Basiserhebung DDR, Juni 1990
Entnommen aus: D. Blaschke u. a., Qualifizierung in den neuen Bundesländern, Materialien aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung Nr. 7/1990

ken und Handeln nicht gefragt gewesen und Leistung unzureichend honoriert geblieben.
– Westdeutschland war Zufluchtsort für Millionen Deutsche, Ostdeutschland hat bis heute einen ständigen Aderlaß insbesondere an jüngeren, engagierten und qualifizierten Personen zu verkraften.
– Für Westdeutsche blieb damals Westdeutschland Arbeits- und Investitionsstandort. Im vereinten Deutschland haben Arbeit und Kapital die Wahlmöglichkeit zwischen beiden Regionen. Ostdeutsche können ein schnelles persönliches Wirtschaftswunder durch Abwanderung erreichen. Bei transportablen Gütern können die ostdeutschen Märkte auch aus westdeutscher Produktion beliefert werden.
– Anders als im damaligen Westdeutschland ist bei den Bürgern Ostdeutschlands die Akzeptanz für die in ihrer Region hergestellten, aber in Art, Qualität und Design noch aus der Zeit der Planwirtschaft stammenden Produkte auf ein Minimum gesunken.
– Ostdeutschland mußte aus politischen Gründen schockartig seine Märkte dem Weltmarkt öffnen bei einer gleichzeitigen drastischen Aufwertung der Währung. Westdeutschland schützte sich seinerzeit viele Jahre lang durch Handelsbarrieren und eine Unterbewertung der DM vor zu starker internationaler Konkurrenz, bis sich ein moderner leistungsstarker Exportsektor entwickelt hatte.
– Die Lohnsteigerungen blieben in Westdeutschland während der Wiederaufbaujahre hinter dem Produktivitätszuwachs zugunsten der Gewinne und Investitionen zurück. In Ostdeutschland erfolgt eine relativ schnelle Angleichung der Löhne und Gehälter an westdeutsche Niveaus.
– In Westdeutschland waren bereits eine eingespielte Verwaltung auf kommunaler und Länderebene vorhanden, in Ostdeutschland muß sie erst aufgebaut werden.
– In Westdeutschland gab es vergleichsweise nur wenig ungeklärte Eigentumsverhältnisse und ökologische Altlasten.
– In Westdeutschland konnten die Ausbildungsinhalte Schritt für Schritt den sich wandelnden Erfordernissen angepaßt werden. In Ostdeutschland ist zwar ein formal hohes Qualifikationsniveau vorhanden, doch sind die bislang vermittelten Qualifikationen in vielen Bereichen nicht auf dem Stand, der für die Beherrschung moderner Produktions- und Managementmethoden sowie Verwaltungs- und Kommunikationstechniken erforderlich ist. Außerdem sind sie entsprechend der bisherigen Wirtschaftsstruktur oft auf Tätigkeitsfelder ausgerichtet, die als überbesetzt anzusehen sind.
Grundsätzlich gäbe es für ein heruntergewirtschaftetes Land wie Ostdeutschland mit veralteter, unproduktiver Wirtschaftsstruktur beim Übergang von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft mit offenen Grenzen und Währungsaufwertung nur vier Ansatzpunkte, um hohe Arbeitslosenzahlen zu verhindern:
– Anpassung der Löhne an die niedrige Produktivität,
– Abwanderung aller überzähligen Arbeitskräfte,
– zeitweilige Kompensation des Aufwertungs- und Wettbewerbsschocks durch steuerliche Präferenzen (z. B. Ersatzabwertung durch Mehrwertsteuersatz von Null),
– Import von Kapital und „know-how" zum Aufbau einer modernen Produktions- und Infrastruktur.
Die erste Möglichkeit ist durch die Entwicklung überholt, verstieße auch für eine längere Zeit gegen das Gebot weitgehend einheitlicher Lebensverhältnisse im vereinten Deutschland und würde zur Abwanderung anreizen.

Infrastrukturinvestitionen haben Priorität

Wie Übersicht 2 zeigt, haben *Abwanderungen* und *Auspendler* den Anstieg der ostdeutschen Arbeitslosenzahlen bereits deutlich gedämpft. Nach wie vor wird eine Arbeitsaufnahme im Westen von vielen ostdeutschen Erwerbspersonen als eine bedenkenswerte Alternative angesehen. Immerhin suchten im November 1990 rd. 700 000 Erwerbspersonen auch in Westdeutschland oder Westberlin eine neue Stelle. Viele von ihnen wollen aber zunächst nur pendeln. Derartige Pendler entlasten nicht nur den ostdeutschen Arbeitsmarkt und mindern gegebenenfalls westdeutschen Fachkräftemangel, sondern erwerben sich auch durch „learning by doing" das dringend erforderliche moderne „know-how" für eine eventuelle spätere Tätigkeit in den neuen Bundesländern. Pendeln ist daher die arbeitsmarktpolitisch bessere Alternative zu einer endgültigen Abwanderung oder gar zu einer Arbeitslosmeldung. Dauerhafte Abwanderungen größeren Umfangs würden sicherlich in den neuen Bundesländern die Lösung vieler Probleme längerfristig erschweren, zumal vor allem die Fähigsten abzuwandern pflegen.

Eine Ersatzabwertung könnte angesichts des Umfanges der zu lösenden Aufgaben vermutlich nur einen begrenzten Beitrag zur wirtschaftlichen Anpassung Ostdeutschlands leisten. Sollen die neuen Bundesländer nicht die Armenhäuser Deutschlands mit hoher struktureller Arbeitslosigkeit sowie sozialem und politischem Sprengsatz werden, soll das zweite deutsche Wirtschaftswunder nicht wieder nur im Westen stattfinden, bleibt mithin als entscheidender Ansatz nur der massive Transfer von Kapital und „know-how" in die neuen Bundesländer.
Privates Kapital pflegt aber in einer Marktwirtschaft dort angelegt zu werden, wo die günstigsten Standortbedingungen für zukünftige Gewinne sind. Nach einer Studie der Prognos AG für das IAB lassen sich die für eine moderne Wirtschaft wichtigsten Standortfaktoren in der EG wie folgt zusammenfassen und gewichten (Summe = 100 %).
– institutioneller Rahmen 35 %
– Produktionskosten 26 %
– Technisch-wirtschaftliche Infrastruktur 25 %
– Zahl und Qualifikation der Arbeitskräfte 14 %
Wie schon gesagt, werden die neuen Bundesländer bereits recht bald keine Lohnkostenvorteile mehr bieten. Bemer-

kenswert ist daher das hohe Gewicht von zusammen 60 % für den institutionellen Rahmen und die technisch-wirtschaftliche Infrastruktur. Beide Faktoren sind in Ostdeutschland in einem vergleichsweise extrem schlechten Zustand. Sie sind daher die entscheidenden Engpaßfaktoren für private Investitionen und damit für eine Erhaltung des Produktionsstandortes Ostdeutschland und einen schnellen Aufholprozeß.

Dem Aufbau einer funktionsfähigen Verwaltung und Gerichtsbarkeit, der Klärung der Eigentumsfragen sowie massiven öffentlichen Investitionen in die Infrastruktur müßte demzufolge zunächst die höchste Priorität eingeräumt werden. *Lutz Hoffmann,* der Präsident des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung, betonte daher kürzlich in der FAZ mit Recht: „... je länger das Infrastrukturdefizit anhält, um so länger dauert es auch, bis ein größerer privater Investitionsstrom einsetzt, und um so mehr muß infolgedessen für die Finanzierung der Arbeitslosigkeit und/oder die Erhaltung von im Grunde nicht mehr überlebensfähigen Unternehmen ausgegeben werden. Öffentliche Mittel wären effizienter und ordnungspolitisch richtiger in Infrastrukturinvestitionen als in Erhaltungs- und/oder Unterstützungszahlungen angelegt." Von massiven öffentlichen Infrastrukturinvestitionen würden außerdem beachtliche reale und psychologische Anstoßeffekte ausgehen.

Angesichts ausgelasteter Kapazitäten im Westen macht ein größerer Ressourcentransfer zugunsten öffentlicher und privater Investitionen im Osten güterwirtschaftlich allerdings Abstriche beim Verbrauch erforderlich. Vorteilhaft dürfte daher auch sein, einen Teil der Lohnerhöhungen vermögenswirksam zu binden. Dadurch könnten die Investitionen stärker als die Konsumausgaben wachsen, ohne daß sich die reale Einkommens- und Vermögensverteilung zu sehr verändert und es zu inflationären Tendenzen kommt. Werden alle Kräfte mithin für eine offensive, investive Politik eingesetzt, könnten die im Zuge eines so gewaltigen Strukturwandels zu erzielenden Engpaß- und Pioniergewinne, die großen Entfaltungs- und Aufstiegschancen auch Ostdeutschland in mittlerer Frist wieder zu einem attraktiven Standort für Kapital und Arbeit machen.

Die Maßnahmen der aktiven Arbeitsmarktpolitik sind dazu subsidiär. In der ehemaligen DDR trat bereits mit Wirksamwerden der Wirtschafts-, Währungs- und Sozialunion das Arbeitsförderungsgesetz (AFG) in leicht modifizierter Form in Kraft. Es ermöglicht, insbesondere die Instrumente Fortbildung und Umschulung, allgemeine Maßnahmen zur Arbeitsbeschaffung und Kurzarbeitergeld einzusetzen, um Arbeitslose und von Arbeitslosigkeit Bedrohte zu qualifizieren und weiterzubeschäftigen. Hohe Priorität sollte auch der Ausbau der Stellenvermittlung und des Angebots vermittlerischer Hilfen, wie Förderung der Arbeitsaufnahme, Eingliederungsbeihilfen, Mobilitätsförderung und Hilfen zur Existenzgründung an Arbeitslose, erhalten. Im letzten Jahr stießen die Qualifizierungs- und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen der BA noch auf zahlreiche Probleme. Die Anlaufschwierigkeiten dürften in diesem Jahr wohl weitgehend überwunden werden. Aufgrund der jüngsten Regierungsbeschlüsse könnten sogar noch größere Arbeitsmarkteffekte erzielt werden als in der IAB-Projektion berücksichtigt.

Zur schnellen Bewältigung des enormen Strukturwandels in der ehemaligen DDR wird aber auch in großem Umfang Weiterbildung erforderlich sein, die weit über die Möglichkeiten des AFG hinausgeht und eine große gemeinsame Anstrengung von Wirtschaft und Staat erfordert. Die in den neuen Bundesländern bereits vorhandene Qualifikation bedarf der Ergänzung, Anpassung und Neuorientierung. Nicht nur Investitionen in das Sachkapital, sondern auch die in das Humankapital werden den Strukturwandel zu einer wettbewerbsfähigen Wirtschaft und befriedigenden Arbeitsmarktlage in Ostdeutschland entscheidend voranbringen. *Wolfgang Klauder*

„Wir müssen die menschliche Lebenserfahrung wieder zur Sprache bringen"

Ein Gespräch mit Professor Robert Spaemann

Wo liegen die Zukunftschancen des Christentums? Welche Wege des Denkens und der Praxis sind einzuschlagen, damit Kirche und Christen sie ohne Identitätsverlust ergreifen? Haben wir vergessen, daß dem Christentum nicht der Erfolg, sondern nach menschlichen Maßstäben das Scheitern vorausgesagt ist? Wird der Realitätsbezug des Christen ohne eschatologische Perspektive fiktiv? Dies sind einige der Punkte in unserem Gespräch mit dem Münchner Philosophieprofessor Robert Spaemann, das insgesamt der Frage galt, in welcher Weise Kirche zeitgenössisch sein kann und muß, wo es sich Christen damit zu leicht und wo sie es sich u. U. zu schwer machen. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: Herr Professor Spaemann, Sie gehören in Deutschland zu den bekanntesten philosophischen Denkern und Lehrern. Zugleich zeigen Sie als katholischer Christ ein starkes theologisches und, wenn ich es recht sehe, auch kirchenpolitisches Engagement. Kommt dieses primär aus

der Sorge um Glaube und Kirche, oder gibt es auch einen originären Zusammenhang mit Ihrem Denkansatz bzw. mit der Situation der Philosophie in unserer Zeit?

Spaemann: Finden Sie, daß ich so engagiert bin? Ich komme mir eher als ein Privatmann vor, der nur sehr gelegentlich einmal öffentlich etwas „Christliches" sagt, von dem er findet, daß es doch auch gesagt werden sollte. Ob ich das als Philosoph oder als gläubiger Christ tue? Wenn ich laut über Christentum nachdenke, dann natürlich als Christ. Wie könnte es anders sein? Aber sicher ist die Weise, wie ich ein Christ bin, geprägt von meinen philosophischen Ansichten, und umgekehrt ist das wahrscheinlich auch so.

HK: Dem philosophischen Denken fehlt heute das Rückgrat einer verbindlichen oder das Denken fundierenden Metaphysik. Sie sieht ihr Ziel über die unterschiedlichsten Richtungen hinweg mehr oder weniger im Diskurs selbst. Läßt Sie diese Situation stärker die Verbindlichkeit in Glaube und Kirche suchen?

Spaemann: Vielleicht. Man muß sich ja selbst manchmal von außen interpretieren lassen. Vor allem wird die innere Einheit dessen, was man tut und sagt, unter Umständen von außen klarer wahrgenommen, als man sie selbst wahrnimmt. Mein Naturell ist eher kritisch und skeptisch als konstruktiv und dogmatisch. In einem primär kritischen Zeitalter richtet sich die Skepsis zunächst unvermeidlich auf die herrschenden Maßstäbe der Kritik. Und im übrigen mag es schon sein, daß eine eher skeptische Natur geneigt ist, mit Sokrates in der göttlichen Rede ein tüchtigeres Fahrzeug für das Meer des Lebens zu finden als in dem Seelenverkäufer des unendlichen Diskurses.

„Der Diskurs erzeugt nicht selbst Wahrheit oder Normen"

HK: Wenn ich es richtig sehe, so spielt in Ihrer Moral- und Politikphilosophie die Rede von der „Tugend der Rationalität" eine besondere Rolle, insoweit Sie daraus auch ein Stück weit Ihr Verständnis vom philosophischen Diskurs ableiten. In Ihre Rekonstruktion von Rationalität als Tugend fließen auffallend starke Empathiewerte ein, Wohlwollen zum Beispiel, verbunden mit erkennbarem Zweifel an der Wahrheitsleistung der diskursiven Vernunft. Ist da das sichere Brett der göttlichen Rede die Antwort auf die philosophische Verbindlichkeit?

Spaemann: Der Diskurs ist ein wesentliches Medium der Philosophie und ein unverzichtbares Medium jeder freien Gesellschaft. Aber der Diskurs erzeugt nicht selbst Wahrheit oder Normen. Er prüft sie nur. Menschen hätten nichts miteinander zu reden, wenn niemand bereits zu Beginn des Diskurses etwas behauptete. Das Gespräch erzeugt nicht Wahrheiten, es korrigiert bzw. klärt nur, was ins Gespräch gebracht wird und was die Leute schon vorher wissen oder glauben. Außerdem kann ein philosophischer Diskurs nur dann Einsicht erzeugen, wenn er – mangels methodischer Absicherung – geleitet ist vom guten Willen seiner Teilnehmer. Dieser gute Wille ist einerseits Wille zur Wahrheit, also die „Tugend der Rationalität". Wer primär daran interessiert ist, ob eine Meinung fortschrittlich oder reaktionär, elitär oder egalitär, integrativ oder polarisierend und nicht ob sie wahr oder falsch ist, der führt keinen philosophisch relevanten Diskurs. Der erforderliche gute Wille besteht zweitens in der Bereitschaft, die Sätze des andern wohlwollend zu interpretieren. Die Angelsachsen sprechen vom „principle of charity". „charity" aber – Caritas – ist ein eher religiöser Begriff.

HK: Aber wenn der Diskurs nicht einfach Wahrheiten erzeugt, so bringt er doch etwas Weiterführendes, ist Medium des Fortschritts in der Wahrheitserkenntnis ...

Spaemann: Ja, er führt weiter, aber indem er die Konsequenzen ursprünglicher Einsichten hervortreten läßt. Hinzu kommt, daß Diskurse irgendwann beendet werden müssen. Der Diskurs ist zwar unendlich, aber das Leben ist endlich. Das bedeutet, daß wir, wo es um das richtige Handeln geht, nie abwarten können, bis der Diskurs beendet ist. Irgendwann müssen wir für uns entscheiden, wann wir zum Handeln übergehen. Diskurs ist nicht Selbstzweck. Sein Zweck ist die Aufklärung jedes einzelnen Diskursteilnehmers. Jeder muß schließlich selbst beurteilen, wann er hinreichend belehrt ist.

HK: Vergleichbare Vorbehalte, wie Sie sie aus Ihrer Skepsis dem philosophischen Diskurs gegenüber formulieren, scheinen sie allen Versuchen der Kirche, zeitgenössisch zu werden, entgegenzubringen. Sie vermuten offenbar sehr stark anpasserische Tendenzen, wenn nicht gar schlicht die Neigung zu einem Christentum zu herabgesetzten Preisen. Wie grundlegend ist diese Skepsis überhaupt erstens und zweitens aufgrund welcher Einsichten ist sie gerechtfertigt?

Spaemann: Daß die Kirche zeitgenössisch werden und sein muß, bezweifle ich überhaupt nicht. Meine Meinung ist vielmehr im Gegenteil, daß die Kirche heute bei weitem nicht zeitgenössisch genug ist. Sie kritisiert leider meistens die Fehler von gestern und führt die Schlachten gegen die Gegner von gestern.

HK: Was heißt dann für Sie „zeitgenössisch werden"?

Spaemann: Zeitgenössischwerden der Kirche kann nur heißen: auf eine spezifisch zeitgenössische Weise den notwendigen Widerspruch darstellen, den die Kirche und der Glaube der Kirchen immer in der Welt bedeutet. Anpassung hingegen ist eine sehr problematische Form des Zeitgenössischwerdens. Wenn ich höre: „Wir müssen die Welt von heute verstehen. Wir müssen in die Welt von heute hineingehen", dann frage ich mich: Wo leben diejenigen,die so reden, eigentlich? Sind sie denn nicht zunächst einmal ein Teil der Welt von heute? Diejenigen, die einmal schrieben: „Verlaßt die Welt. Folgt meinem Ruf und Schalle", standen offensichtlich mehr in der Welt als diejenigen, die predigen, man müsse in die Welt hineingehen.

HK: Aber Glaube in der Welt ist immer geschöpflicher, auch erbsündlich belasteter und insofern auch angefochtener und zugleich immer neu herausgeforderter Glaube. Er muß auch immer wieder Antworten auf neue Situationen suchen.

Spaemann: Der Glaube ist zunächst der Glaube der Kirche. „Was verlangst Du von der Kirche Gottes?" fragt der Priester den Taufbewerber, und dieser antwortet: „Den Glauben". „Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben Deiner Kirche", heißt es in der Liturgie, und nicht etwa, wie man manchmal hören kann, „auf unseren guten Willen". (Unsere Sünden, das ist doch gerade der Mangel an gutem Willen!) Der Glaube der Kirche aber ist eine unangefochtene Gewißheit. Unser eigener angefochtener Glaube ist die angefochtene Teilhabe an dieser Gewißheit der Kirche, die nicht „unsere Kirche", sondern „seine Kirche" ist. Die Theologie, die den Glauben interpretiert, ist ein Diskurs, und sie ist in gewisser Weise ein offener, ein unendlicher hermeneutischer Diskurs. Dabei entsteht notwendigerweise eine Spannung zwischen Theologie und Glaube. Denn hier und jetzt muß ich als handelnder, denkender, betender Mensch für mich selbst den Diskurs auch immer wieder beenden, indem ich glaube. Das Hören einer Musik und ihre Interpretation sind zweierlei. Die Interpretation hat nur Sinn, wenn sie dem Hören zugute kommt. Aber im Akt des Hörens wird sie zugleich aufgehoben. Heute allerdings dient vielfach das Kunstwerk der zum Selbstzweck gewordenen Analyse, nicht die Analyse der lebendigen Erfahrung der Kunst. In der Spannung von Glaube und Theologie gründet auch die Spannung zwischen kirchlichem Lehramt und Theologie. Die lehrende Kirche ist Anwalt des gelebten Glaubens. Als solche ist sie nicht einfach Teil der Diskursgemeinschaft, sondern diejenige Instanz, die dafür Sorge trägt, daß die Theologen nicht „Herren unseres Glaubens" werden, sondern „Diener unserer Freude" bleiben, wie es Paulus verlangt.

„Das Verhältnis von Glaubensgewißheit und Glaubensdiskurs ist ein dialektisches"

HK: Lassen sich Diskurs und Glaube, von der Funktion des Lehramtes dabei einmal ganz abgesehen, so einfach voneinander abheben? In seiner Anfangs-Enzyklika „Ecclesiam suam" hat Paul VI. das gesamte Heilsgeschehen in heilsgeschichtlicher Sicht als ein Dialoggeschehen zwischen Gott und Mensch dargestellt und dem sozusagen das Urbild entnommen, nach dem im Sinne des Glaubens alle Dialoge stattgefunden haben. Also ist der Diskurs doch etwas dem Glauben innerliches, ohne das Glaube nicht leben kann ...

Spaemann: Das ist sicher richtig. Das Verhältnis zwischen der Glaubensgewißheit und dem Diskurs über den Inhalt des Glaubens ist ein dialektisches Verhältnis. Beides steht nicht einfach beziehungslos nebeneinander. Der Glaube als rationabile obsequium, als „vernünftiger Gehorsam" hat das diskursive Element von Anfang an in sich. Er will verstehen, was er glaubt. Man kann nicht etwas Sinnloses glauben. Deswegen steht das kirchliche Lehramt auch nicht einfach jenseits dieses Diskurses. Gleichwohl ist es nicht selbst bloß ein weiterer Diskursteilnehmer. Wäre es dies, dann wäre es überflüssig. Theologische Institute gibt es ja genug. Gäbe es nicht die „causa finita" und infolgedessen den Grenzfall des „anathema", dann wäre der christliche Glaube unauffindbar. Wozu gäbe es eine Offenbarung Gottes, wenn niemand wissen könnte, worin sie besteht? Akzeptieren kann das freilich nur, wer von einer wirklich spirituellen Sicht der Kirche und des Glaubens ausgeht, also derjenige, der sich dessen bewußt ist, daß der Glaube ein Werk des Hl. Geistes ist und nicht ein Produkt menschlicher Bemühung.

HK: Ich möchte nochmals den anderen Strang aufnehmen: Spannung – Widerspruch – Anpassung. Wir sind uns sicher einig, daß eine spannungslose Anpassung, an welche Gesellschaft, Kultur oder Zeit auch immer, der Tod von Christentum und Kirche wäre. Aber der Widerspruch soll ja ein produktiver sein, der zu etwas herausfordert und auch etwas bewirken soll. Um herausfordern zu können, muß ich aber einen Modus der Auseinandersetzung suchen und pflegen, der von der konkreten Kenntnis der Menschen, ihrer Lebensumstände und Fragestellungen und Erlebnishorizonte ausgeht. Insoweit ist auch im produktivsten Widerspruch immer ein Element der Anpassung dabei.

Spaemann: Das läßt sich nur am konkreten Beispiel entscheiden. Natürlich können wir die Aufgabe des Widerspruchs nur erfüllen, wenn wir die Lebensumstände und das Lebensgefühl des Zeitalters kennen und teilen. Aber ob Anpassung notwendig oder schädlich ist, hängt ab von der Frage: Anpassung an was? Und es hängt auch von der Besonderheit der Epoche ab. Es gibt tatsächlich bessere und schlechtere Zeiten. „Prüfet alles, was gut ist, behaltet", sagt der Apostel.

HK: Lassen sich Epochen einfach in gute und böse einteilen, wenn man nicht eine Gestalt des Glaubens und evtl. auch eine bestimmte Verfaßtheit der Lebenswelt für die schlechthin gültige oder die schlechthin gefährliche hält? Woher nehmen wir die Maßstäbe, mit denen wir da messen sollen?

Spaemann: „Kaufet die Zeit aus, denn die Tage sind böse", dieses Wort des Apostels Paulus gilt natürlich für jede Epoche. Im übrigen: das Lebensgefühl ist eine Sache, und was den Menschen bekömmlich ist, eine andere. Es kann ja sein, daß in einer bestimmten Epoche gewisse Praktiken allgemein akzeptiert sind, die dennoch dem Menschen keineswegs bekömmlich sind. Merkwürdigerweise nimmt es jeder ernst, wenn Mediziner sagen, etwas an der üblichen Lebensweise einer Gesellschaft sei falsch. Aber warum nur, wenn es Mediziner sagen? Könnte nicht auch etwas Übliches für die Seele falsch sein? Könnte es z. B. nicht sein, daß das ständige Am-Tropf-der-Medien-

Hängen, vor allem am Tropf des Fernsehens, gewisse Organe des Menschen verkümmern läßt, die wesentlich sind für die Wahrnehmung dessen, wovon der Glaube spricht. D. h. natürlich nicht einfach: „Wenn Du fernsiehst, kannst Du nicht glauben". Das sind eher langfristige Prozesse in einer Zivilisation. Aber die Frage, was schädlich ist, ist unabhängig von der Frage, was heute das Übliche ist. Wenn es tatsächlich anthropologische Konstanten für das gibt, was dem Menschen zuträglich und abträglich ist, Konstanten, die wir möglicherweise erst allmählich entdekken, dann könnte die Aufforderung zur Anpassung bedeuten: Paßt Euch dem Falschen an. Und es wäre unsere Aufgabe als Christen, einen Lebensstil zu entwickeln, in dem dieses Am-Tropf-Hängen eine viel geringere Rolle spielt als beim durchschnittlichen Zeitgenossen. Genauer gesagt, wo man ziemlich radikal versucht, sich vom Tropf zu lösen.

HK: Meinen Sie, daß es der Kirche, wenn sie nicht den Sprach- und Interpretationsstandards der Medien folgt, besser gelingt, den Menschen ihren Gewohnheiten zum Trotz in dem anzusprechen, was sie wirklich umtreibt?

Spaemann: Ich meine hier nicht nur die Übernahme von Standards, die durch die Medien vermittelt werden. Ich meine das pure Faktum, daß Menschen sich ständig einem visuellen Medium aussetzen, das irreal ist, einem Medium, das entweder Fiction wiedergibt oder eine Realität vermittelt, auf die wir unmittelbar gar nicht reagieren oder gar einwirken können. Ein folgenloses „Auf-dem-laufenden-Sein". Eine ständige Überflutung mit Bildern könnte z. B. die Fähigkeit des Menschen, selbst Bilder hervorzubringen, auf bedrohliche Weise verkümmern lassen. An Kindern hat man dies längst festgestellt. Außerdem ist das ständig fremd bestimmte Aussteigen aus dem Hier und Jetzt in gewisser Weise das ständige Aussteigen aus der Dimension des Göttlichen. Denn die ist nur hier und jetzt. Was das Ansprechen der Menschen in dem betrifft, „was sie umtreibt" – ist das die Aufgabe des Christentums? Aus der Predigt Jesu entnehme ich den ständigen Hinweis darauf, daß wir uns genau vom Falschen umtreiben lassen. „Eines nur ist notwendig". Das Evangelium beantwortet nicht jede unserer Fragen. Oft nicht einmal die, die uns am dringlichsten sind. Es lehrt uns vielmehr, bestimmte Fragen fallenzulassen und andere Fragen zu stellen. – Übrigens hat es in allen Hochkulturen stets eine tiefe Kluft gegeben zwischen den Überzeugungen der Menschen von dem, was eigentlich das richtige Leben wäre, und dem, was die Menschen tatsächlich praktizieren. Das Spezifische in unserer gegenwärtigen Zivilisation ist, daß man versucht, diesen Hiatus zu nivellieren und die Überzeugungen der Menschen dem statistischen Realverhalten anzupassen, weil es das angeblich Natürliche sei. Das ist mit Christentum unvereinbar. Das Christentum lehrte immer, daß die durchschnittliche Weise des Menschen, in der Welt zu leben, eher falsch ist.

HK: Ist das normativ und empirisch nicht eine etwas gewagte These? Es geht doch nie um Durchschnitt oder Nichtdurchschnitt, um Regel oder Ausnahme, um von vornherein richtige oder a priori falsche Wege, sondern doch darum, Wegrichtungen und deren Umfeld jeweils zu erkennen, sie zu begehen oder auch die Richtung im Sinne eines produktiven Widerspruchs zu korrigieren. Wer etwa Konventionen nur der Konventionen wegen verletzt, läuft auch gegen den Durchschnitt an, aber deswegen handelt er noch nicht richtig ...

Spaemann: Natürlich nicht. Gewohnheiten sind nicht schlecht, weil sie Gewohnheiten sind. Im Gegenteil. Es ist gut, wenn das Gute zur Gewohnheit, zur Sitte wird. In einer säkularisierten Welt ist es von zentraler Bedeutung, daß die christlichen Abweichungen von der herrschenden Lebensweise selbst die Form spezifischer Sitten annehmen, eine Art christlicher Subkultur. Was allerdings die äußeren Konventionen betrifft, so waren die Christen in dieser Hinsicht immer ziemlich angepaßt. Der „Ritter des Glaubens", von dem Kierkegaard spricht, zeichnet sich durch große äußere Durchschnittlichkeit und Unauffälligkeit aus, während er doch in Wirklichkeit etwas Einzigartiges ist. Das beruht auf einem „Ausstieg", wie schon Platon ihn beschrieben hat. Warum beginnt die Predigt des Johannes d. Täufers ebenso wie die Predigt Jesu mit einem „Kehrt um!"? Das setzt doch wohl voraus, daß diejenigen, die umkehren wollen, sich bisher auf dem falschen Wege befanden. Oder?

„Haben Sie nicht selbst den Eindruck, eine Karikatur zu zeichnen?"

HK: Dies wird kein in seinem Christentum ernstzunehmender Christ bestreiten wollen. Aber bei Ihnen klingt das Denken in Gegensätzen ziemlich dualistisch: Hier die Kirche bzw. die kleine Schar aufrechter Christen, dort die böse Welt, von deren Gewöhnlichkeit sich die Schar der Aufrechten abzusetzen hat, hier das Böse, dort das Gute: Und zugleich sehen Sie das Christentum insgesamt umgeben von einer ihm feindlichen Welt, nach deren Maßstäben es von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Die Aufforderung zur Nichtkonformität erscheint so immer schon als Interpretation des Christentums in eine bestimmte Richtung: Christen haben sich von der bösen Welt frei- und fernzuhalten, koste es, was es wolle, so nach dem Motto: Fiat salus, pereat mundus. Aber vielleicht verstehe ich Sie ganz falsch ...

Spaemann: Haben Sie nicht selbst den Eindruck, hier eher eine Karikatur zu zeichnen? Gegen abstrakte Etiketten wie „Dualismus" usw. bin ich mißtrauisch. Sie können alles und nichts bedeuten. Da Sie offenbar gegen Dualismus sind, frage ich Sie: Würden Sie zustimmen, wenn ich Sie nun einen „Monisten" nenne? Wahrscheinlich nicht. Also lassen Sie uns diese Schlagworte beiseite tun. „Wir wissen, daß wir aus Gott sind und daß die ganze Welt im argen liegt." Hat das ein Dualist gesagt? Meinetwegen. Jedenfalls war es der Apostel Johannes. „Inmitten eines verkehrten Geschlechts zu leuchten wie die Sterne im Weltall" fordert der Apostel Paulus die Adressaten eines

seiner Briefe auf. „Nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die Du mir gegeben hast." Ist das Dualismus? Ich weiß nicht. Jedenfalls ist es das letzte Gebet Jesu. Es gibt gewiß auch Aussagen des Neuen Testaments, die eher nach Integration klingen. Aber die Polarisierungen sind doch unübersehbar.

HK: Bei Ihnen scheint aber die dualistische gegenüber der integrativen Sicht ein prinzipielles Übergewicht zu haben. Aus einem „Macht-euch-nicht-dieser-Welt-Gleich" wird – ich überspitze jetzt etwas – ein „Rette-dich-vor-dieser-Welt", denn sie ist von Grund auf böse.

Spaemann: Der Satz, von dem Sie sich hier distanzieren, ist gar keine Überspitzung. Er stammt fast wörtlich vom Apostel Petrus: „Laßt Euch retten aus diesem verkehrten Geschlecht", so antwortet er an Pfingsten, als die Leute ihn fragen, was sie tun sollen. Wenn ich solche Stellen zitiere und über sie nachdenke, dann nicht deshalb, weil sie mir besonders „liegen", sondern weil sie seit Jahrzehnten in der Verkündigung mehr oder weniger unterschlagen werden. Das fiel mir schon in meiner Jugend auf und machte mich stutzig. Allzu beflissen suchten Christen damals dem betont affirmativen Weltverhältnis der Nazis nachzukommen. Immerzu waren sie bemüht, sich vom Verdacht der „Weltflucht" zu befreien. Das ging so weit, daß man im Gesangbuch das Wort vom „Jammertal", also von der vallis lacrimarum, ersetzte durch „Erdental". Man hat es einem Dichter wie Bert Brecht überlassen, zu sprechen von „diesem Tale, das vor Jammer schallt". Wenn ich nun aber das Evangelium aufschlage, hört sich das ziemlich anders an. Da heißt es, daß die Hoffnung des Christen sich nicht auf diese Welt richten soll und daß „unsere Heimat im Himmel ist", so auch in der Liturgie. In der Weihnachtspräfation höre ich: „Gott ist sichtbar erschienen, um in uns die Liebe zu unsichtbaren Gütern zu erwecken". Wenn Sie das Dualismus nennen wollen, dann bin ich sicher ein Dualist. Aber dann weiß ich nicht, welcher Christ kein Dualist sein könnte. Wir können doch das Christentum nicht nach unserem Geschmack neu erfinden!

HK: Niemand wird bestreiten, daß es sich, so gesehen, um ein selbstverständliches christliches Proprium handelt. Bei Ihnen setzt sich aber die scharfe Trennung Kirche–Welt offenbar fort in einer Weltsicht, in der christlicher Glaube und „diese Welt" einander fast prinzipiell feindlich gegenüber stehen und die Kirche überall von Feinden bedrängt ist. Aber wenn es diese Feinde gibt, dann gewiß in der subtilen Form religiöser Gleichgültigkeit und nicht in der Gestalt des brüllenden Löwen, der umhergeht und sucht, wen er verschlinge.

Spaemann: Es ist wieder ein Satz des hl. Petrus, den Sie da verwerfen. Zudem ein Satz, den die Kirche täglich am Beginn der Komplet liest. Im übrigen aber gebe ich Ihnen ganz recht. Der brüllende Löwe, das müssen nicht Nazis oder Kommunisten sein. Diese haben ja im Gegenteil erhebliches zur Stabilisierung und Neubesinnung der Kirche beigetragen. Paulus schreibt, wir hätten nicht nur zu kämpfen gegen Fleisch und Blut, sondern „gegen die bösen Geister, die finsteren Weltbeherrscher in den Lüften". Es gibt eine atheistische Atmosphäre, die tendenziell die Organe zum Absterben bringt, für die unsichtbare Welt. Die „Belagerung", von der Sie sprechen, ist in erster Linie überhaupt nicht eine durch äußere Feinde, und sie ist auch nichts Neues. Jeder erfährt sie in sich selbst. Der Widerstand des inneren Schweinehunds ist erheblich, wenn es sich darum handelt, die Welt mit Freude auf den Kopf zu stellen, sich die himmlische Rechenkunst anzueignen, Nachteile als Vorteile zu sehen, Demütigung als Ehre, Verlust als Gewinn, übelwollende Verleumder als Wohltäter und Brüder und den eigenen Komfort als Überfluß, der in Wirklichkeit den Armen gehört. Die Erlernung dieser Rechenkunst ist es ja wohl, was das Wort Heiligkeit meint. Aber was Christentum sein soll, wenn es in ihm nicht um Heiligkeit geht, weiß ich nicht.

„Das Christentum in Europa steht vor einer erst- und einmaligen Situation"

HK: Auch das ist, zugegeben, eine Selbstverständlichkeit, die als solche, das sei auch zugegeben, immer wieder auch im Bewußtsein der Kirche abhanden kommt. Aber empirisch-praktisch handelt es sich dabei um eine Selbstverständlichkeit mit einigen Ambivalenzen. Fromme leiten daraus nicht selten ein christliches Elitebewußtsein ab, in dem alles andere oder alle anderen leicht zur massa damnata werden. Auf der anderen Seite gibt es eine starke christliche Tradition gerade in der Moderne bzw. in der Neuzeit von Ignatius von Loyola bis zur Kleinen Theresia, deren Heiligkeitsideal gerade im Alltäglichen lag.

Spaemann: ... in der Nichtalltäglichkeit des scheinbar Alltäglichen ...

HK: Die Bewältigung des Alltags als Hoffnungsmodus des Christseins: Gott finden in allen Dingen zum Beispiel ...

Spaemann: Aber eben dies, die Transparenz des Alltäglichen für das Göttliche, ist ja gerade nicht alltäglich. Mir fällt immer auf, wie in die Psalmen alle Gefühle des Menschen eingehen: Liebe, Begeisterung, Haß, Trauer, Dankbarkeit, Anklage. Nur eines gibt es nicht in den Psalmen: nämlich das Gefühl der Alltäglichkeit. Wenn wir in das Medium des Gebetes eintreten, dann treten wir gerade aus dem Grau in Grau des Alltäglichen heraus in das Medium dessen, der „meine Jugend neu macht wie die eines Adlers".

HK: Beten geht aber gar nicht anders, als daß wir den Alltag, der wir selber sind, in das Gebet hineinnehmen. Dafür sind die Psalmen doch auch ein gutes Beispiel, in denen eben die persönlichen Gefühls- und Erlebniswelten ganz breit und ziemlich ungefiltert in das Gebet hereingelassen werden.

Spaemann: Gewiß ist es so. Aber den Alltag ins Gebet

bringen heißt, ihn transparent werden lassen für das Einmalige. Die Sonne geht jeden Tag auf. Wenn ich aber für den Sonnenaufgang an diesem Morgen danke, betrachte ich diesen von Gott geschenkten Tag als unvergleichlich mit jedem anderen. Das Gebet ist die Erhebung des Menschen in die Sphäre der Einmaligkeit. Und so ist die Messe, die täglich gefeiert wird, die immerwährende Präsenz des einmaligen Ereignisses von Golgatha. Wenn Sie übrigens vorhin meinten, das, was ich sage, sei für Christen selbstverständlich, wenn auch gelegentlich vergessen, so wäre das natürlich gut. Ich möchte ja in diesen Dingen nichts Ausgefallenes sagen. Nur: wenn es das ist, worauf es ankommt, warum dann die vielen Aufgeregtheiten in der Kirche? Versucht vielleicht einer der neuen Bischöfe, über die sich die Leute so echauffieren, uns vom Gebet und vom Weg der Heiligkeit abzubringen? Wenn nicht, dann laßt uns doch zur Tagesordnung übergehen.

HK: In einem Vortrag in Speyer anläßlich einer Tagung des Rates für die Nichtglaubenden haben Sie eine recht pessimistische Sicht der Zukunft des Christentums bei uns zu erkennen gegeben. Sie bezweifelten in Anspielung an eine Stelle in der Apostelgeschichte, ob Gott in Europa in Zukunft „viel Volk haben würde". Nun hört man ja in Verbindung mit der Krise von der Nord-Süd-Verlagerung des Christentums öfters die Überzeugung, auch bei Joseph Ratzinger zum Beispiel, in Europa sei dem christlichen Glauben inzwischen gleichsam der Kulturboden entzogen worden. Seine Hoffnungen lägen deshalb in den Ländern der südlichen Hemisphäre, wo es noch einen tieferen religiösen Humus vorfinde. Einmal ganz abgesehen davon, ob das faktisch so zutrifft, muß das nicht zum Schluß führen, Christentum habe nur in ihm unterlegenen Kulturen Lebenschancen, aber nicht in solchen, die auf seinem Boden entstanden sind, sich aber aus ihm heraus entwickelt haben?

Spaemann: Die Situation ist sehr komplex. Zunächst einmal steht das Christentum in Europa in der Tat insofern vor der einmaligen und erstmaligen Situation, als es sich um eine Kultur handelt, die sich, wie Sie sagen, aus dem Christentum heraus entwickelt und sich in einem gewissen Grad von ihm emanzipiert hat. Der Säkularismus der modernen Welt ist nicht gewissermaßen unschuldig, sondern er ist für das Christentum erkennbar als etwas, was aus ihm selbst stammt. Sich dazu in ein Verhältnis zu setzen, ist eine Aufgabe ohne Vorbild. Insofern kann man überhaupt nicht voraussagen, was daraus werden wird und wie die Kirche damit fertig wird. Ich würde sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen: wir befinden uns in einer gänzlich neuartigen Situation auch insofern, als die politische Lebensform, die politische Großinstitution, in der Gott Mensch geworden ist, erst vor knapp 200 Jahren zu Ende ging, nämlich das Römische Reich ...

HK: Ist das nicht etwas großzügig umgegangen mit der Weltgeschichte? Oder welch tiefere Bedeutung ist darin zu vermuten?

Spaemann: In dem Meßbuch meiner Kindheit, also in den dreißiger Jahren, stand noch das Gebet für den römischen Kaiser im Exultet der Osternacht und in den Fürbitten des Karfreitags. Es wurde zwar nicht mehr verwendet, aber es war auch noch nicht getilgt. Denn das Ende des Reiches war noch gar nicht so lange her. Insofern befindet sich die Christenheit tatsächlich in einer neuartigen Situation, für die ich keine Prognose wage, denn bis zur Säkularisation war die europäische Welt als Fortsetzung des Römischen Reiches verstehbar. Newman fragte noch: „whether the Roman empire is gone or not". Die ungeheure Aktualität der Civitas Dei des hl. Augustinus liegt übrigens hier. Denn Augustinus ging zu seiner Zeit davon aus, daß das Reich schon zu Ende sei. Er rechnete nicht mit den kommenden 1000 Jahren des christlichen Zeitalters. Erst heute wird dieses Buch wirklich aktuell.

HK: Beschreibt das wirklich die Neuheit unserer Situation?

Spaemann: Nicht allein. Der vermutlich noch wichtigere Punkt für das Christentum: Wir leben in einer Zivilisation unerhörten materiellen Wohlstandes und einer unerhörten Freiheit, und zwar nicht im Sinne der Bürgerfreiheit – die von Christen nur begrüßt werden kann –, sondern im Sinne der Vervielfältigung der Optionschancen. Einen solchen Zustand hat es noch in keiner Zivilisation gegeben. Das Paradoxe daran ist, daß es sich sowohl beim Wohlstand wie bei der Vermehrung von Optionschancen, wie bei der Anhäufung von Wissen über Naturzusammenhänge um Güter handelt, die seit jeher den Menschen höchst erwünscht, die also wirkliche Güter sind. Gleichwohl tut den Menschen die Erfüllung dieser Wünsche nicht rundherum gut. Das Christentum erklärt das mit der Erbsünde. Die Erfüllung der Wünsche bringt den Menschen in die Situation, die in den Märchen geschildert wird: die Frau oder der Mann wünschen sich alles mögliche, dann bekommen sie es, und dann entdecken sie, daß es doch nicht das Richtige war. Unsere Wirklichkeit kommt demjenigen, was im Gleichnis Jesu die Dornen sind, also die „Reichtümer und Sorgen dieser Welt", die den Glauben ersticken, sehr nahe. Die Situation des Glaubens ist daher eine paradoxe. Er kann nicht die Partei der Not ergreifen, die beten lehrt. Im Gegenteil. Er motiviert uns, die Not zu bekämpfen. Aber das heißt nicht, daß, wenn sie beseitigt ist, der Glaube in einer günstigeren Lage wäre. Ich leite daraus keine spezielle Prognose ab. Es kann sein, daß es zu einer Neuevangelisierung Europas kommt, weil die Menschen, gerade wenn sie mit all diesen Gütern gründlich gesättigt sind, entdecken, daß sie leer geblieben sind. Was Sie meinen Geschichtspessimismus nennen, bleibt davon allerdings unberührt: am Ende wird das Christentum geschichtlich scheitern.

HK: Das Scheitern des Christentums ist nicht seine Widerlegung, sondern selbst christliche Lehre. Dies ist eine Ihrer Thesen. Aber was heißt da scheitern, scheitern in welchem Sinne? Und zum andern ist es auf jeden Fall das Telos, die Sinnrichtung und die strikte Aufgabe des Christentums durch die Umkehrmahnung, die Botschaft von Gottes Heil in alle Welt zu tragen ...

Spaemann: Das ist ja gerade das Merkwürdige. Wir sollen nicht fatalistisch handeln. Wir sollen uns nicht zurückziehen ins Ghetto, wie häufig gesagt wird. Aber die Frage, ob Ghetto oder nicht, wird überhaupt nicht von uns entschieden. Wenn wir das tun, was aufgrund des Gehorsams gegen das Evangelium notwendig ist, dann wird es sich zeigen, ob wir im Ghetto landen oder nicht. Diese Frage muß uns primär gar nicht interessieren. Im übrigen ist „Anpassung oder Ghetto?" eine falsche Alternative. Der christliche Auftrag heißt „Mission".

„Christen sind Futurologen nur in bezug auf das, was nach dem Ende kommt"

HK: Aber wer den Missionsauftrag ernst nimmt, muß sich vor dem Ghetto auf jeden Fall hüten, es sei denn, das Ghetto sei die Stadt auf dem Berge, die so ausstrahlt, daß die Menschen von selbst zu ihr pilgern ...

Spaemann: So denke ich mir das auch. Wenn Christen in einer Art Ghetto landen, so kann es niemals eine selbstgewählte splendid isolation sein, sondern eine Konzentration der Kräfte, die es uns überhaupt wieder möglich macht, Stadt auf dem Berge zu sein. Und was Europa betrifft: wenn das Christentum am Ende auch scheitern wird, und zwar in dem Sinne, daß nur noch wenige Menschen Christen sein werden und daß das Christentum als eine unplausible Schrulle erscheint, dann braucht uns das jetzt nicht weiter zu interessieren. Es ist uns dies vorhergesagt, damit wir uns daran erinnern, wenn es so weit sein wird, und damit wir das Scheitern des Christentums dann eben nicht für seine Widerlegung halten. Wir wissen aber nicht, wann das sein wird. Es kann ja auch in Europa noch einmal eine Phase der christlichen Wiedergeburt geben, weil die Zahl derer, die gerettet werden sollen, noch nicht voll ist. Christen sind Futurologen nur in bezug auf das, was nach dem Ende kommt.

HK: Ich möchte noch Ihren generellen Pessimismus von der Gegenwart her auch im Blick auf die Zukunft etwas anzweifeln. Man kann gegenwärtig zwar von allen Seiten hören, die Plausibilitätsstrukturen dieser Welt seien nicht im Sinne des Christentums, aber wenn ich mir unsere Gesellschaft und unsere Lebenswelt anschaue, dann findet sich in ihnen nicht nur vieles gerade an sittlichen Grundüberzeugungen oder auch -haltungen, das vom Christentum herkommt, sondern in vielem ist das Christentum seit dem von Ihnen markierten Ende des Römischen Reiches erst in sein Eigentliches gebracht worden. Zugespitzt formuliert: Das Christentum als Ethos wird durchaus geschätzt und kommt auch zu neuer Blüte, aber schwer tut sich das Christentum als glaubenfordernde Offenbarungsreligion.

Spaemann: Sicher ist eines richtig: derjenige, der sich heute an der Autobahn nicht so verhält, wie sich der barmherzige Samariter verhalten hat, würde wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt werden. Und darin kann man natürlich das Selbstverständlichwerden eines Teils des christlichen Ethos sehen.

HK: Nur eines Teils? Es lassen sich doch auch in den verschiedenen Formen postulierter oder aber auch praktizierter Solidarität Formen echter, wenn auch säkularisierter Nächstenliebe finden ...

Spaemann: Auch hier gebe ich Ihnen recht. Allerdings glaube ich, daß der sich noch ausbreitende Duft der leeren Flasche ziemlich rasch wieder abnehmen wird. Dafür gibt es bereits Anzeichen. Wenn die Flasche wirklich leer ist, geht es auch mit dem Duft zu Ende. Denken Sie z. B. an manche Tendenzen moderner Psychologie, an bestimmte Formen der Antipädagogik, an manche Weisen, mit dem Drogenproblem umzugehen. Es gibt Formen eines kultivierten Egoismus, der Menschen auf eine unerhört zynische Weise ihrem Schicksal überläßt. Wo man selbst Fürsorge Kindern gegenüber als unberechtigte Einmischung in deren Angelegenheiten ansieht, da läuft das Christentum auch als Ethos aus. Und was die Unterhaltung mit crime and sex betrifft, so fehlt am antiken Zirkus nur noch, daß sich die Leute just for show gegenseitig umbringen.

HK: Dies wäre dann der Rückfall in einen groben Naturalismus, wie Sie ihn gelegentlich beschrieben haben. Aber ist das zwangsläufig?

Spaemann: Zwangsläufig ist nichts in der Geschichte. Was mich aber mehr beunruhigt, ist, daß innerhalb des Christentums selbst ein zentrales Element des christlichen Ethos unterbelichtet wird, nämlich der Gedanke der Wichtigkeit und Kostbarkeit des einzelnen Lebens und der richtigen Weise, es zu leben. Wir beurteilen die Richtigkeit einer bestimmten Praxis in erster Linie von ihren Wirkungen auf die Welt im ganzen. Daß es einen Wert in sich selbst hat, das Schöne zu tun, wird auch innerhalb des Christentums in Frage gestellt. Jean-Paul Sartre hat in den „Cahiers pour une morale" geschrieben, ein Atheist dürfe nicht daran interessiert sein, selbst eine reine Weste zu haben, sittlich schön zu leben. Ihn dürfe nur interessieren, was am Ende für die Welt herauskommt, sonst sei er ein moralischer Egoist und Pharisäer. Für einen Christen aber, so meinte Sartre, sehe das anders aus. Weil dieser sich verantwortlich wisse für sein eigenes Leben und dieses Leben als eine Darstellung der Herrlichkeit Gottes betrachte, könne er auf eine nichtegoistische Weise an der Gestalt des eigenen Handelns interessiert sein. Das scheint mir eine sehr tiefe Einsicht zu sein. Sartre hat etwas spezifisch Christliches besser begriffen als manche Moraltheologen. – Übrigens ist die dramatische Rückläufigkeit der Beichte m. E. ein Zeichen der abnehmenden Verantwortlichkeit für das, was der einzelne handelnd und unterlassend sich selbst antut, d. h. der Gleichgültigkeit gegen die Rettung der eigenen Seele. Hier kommt allerdings noch etwas anderes ins Spiel: der Naturalismus, der uns glauben macht, daß das menschliche Durchschnittsverhalten „natürlich" sei und deshalb o. k. Dann ist der Beichtstuhl natürlich nur etwas für Extremfälle.

„Christliches Sondergut gibt es in einem strikten Sinne überhaupt nicht"

HK: Stimmt Ihre Grundthese, daß vor allem der Sinn und der Respekt vor dem Einzelleben abhanden kommt? Wenn wir an das ungeborene Einzelleben denken, dann trifft das sicher zu, auf den Menschen insgesamt bezogen ist der Respekt vor dem individuell Einzelnen nie größer gewesen als heute. Das Problem scheint in den Randzonen zu liegen bzw. in dem, was einem innerweltlichen Denken als Randzone erscheint. Es ist offenbar schwierig, Menschen ohne einen festen Glauben rein innerweltlich zu vermitteln, daß auch das Ungeborene Existenzrecht und Anspruch auf Achtung seiner Würde hat. Das wird dann leicht als christliches Sondergut abgetan.

Spaemann: Christliches Sondergut gibt es ethisch in einem strikten Sinne gar nicht. Das allerdings behaupten nur die Christen selbst. Von außen sieht es anders aus. Im Verständnis der Christen ist z. B. die Achtung vor ungeborenem menschlichem Leben gerade nicht christliches Sondergut. Christen sagen: Jeder Mensch ist Person und Geschöpf Gottes. Wenn er dies ist, dann müssen wir sein Recht auch denen gegenüber, die es bestreiten, verteidigen. Wenn sich Christen in einer Sklavenhaltergesellschaft für die Befreiung der Sklaven einsetzen, dann werden sie auch nicht sagen: „Wir kämpfen zwar gegen die Sklaverei, aber natürlich vorbehaltlich des Gewissensurteils der Sklavenhalter". Ich meine deshalb, daß Nichtchristen, auch wenn sie den christlichen Standpunkt in dieser Sache nicht teilen, den Christen doch zubilligen müssen, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um menschliches Leben zu schützen, und zwar einfach deshalb, weil es nach ihrer Definition eben um die Interessen und Rechte Dritter geht, die nicht zur Disposition des Gewissensurteils anderer stehen. Und wenn andere sagen, diese Dritten seien keine Wesen, die Rechte haben, dann entsteht daraus ein Konflikt, der mit den Mitteln ausgetragen werden muß, mit denen politische Konflikte eben auszutragen sind.

HK: Konflikte austragen, gerade solche, die moralische Grundfragen berühren, heißt in der Demokratie aber immer auch, auf Mehrheitsentscheidungen angewiesen zu sein und diese auch zu respektieren, solange keine neuen Mehrheiten zustande kommen. Von daher scheint es mehr als fragwürdig zu sein, wenn von manchen ihr ganzes Ja oder Nein zu ihrem Staat von der Art abhängig gemacht wird, wie zum Beispiel der Schwangerschaftsabbruch strafrechtlich geregelt wird.

Spaemann: Der frühere österreichische Kulturminister Piffl-Percevic schrieb einmal: Ein Staat mit einer Abtreibungsregelung, die den Schwangerschaftsabbruch gesetzlich freigibt, könne nur noch die Autorität einer Besatzungsmacht beanspruchen, die für die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung sorgt. Ich ziehe eine ganz andere Schlußfolgerung. Der Konflikt um den Paragraphen 218 drückt die reale Situation des Christentums in der gegenwärtigen Welt aus. Die Christen müssen zwar versuchen, soviel gesamtgesellschaftlichen Konsens wie möglich zu erreichen, zum Schutz des Lebens. Sie dürfen aber ihre eigene Sicht der Dinge nicht bestimmen lassen vom faktisch erreichten Konsens. Das bedeutet z. B. ganz praktisch, daß sie sich nicht in der Weise in das etablierte Abtreibungssystem einbinden lassen dürfen, daß kirchliche Beratungsstellen jene Beratungsscheine ausstellen, deren einziger Zweck es ist, straffrei abtreiben zu dürfen. Andernfalls müßte man fragen, ob solche Beratungsscheine demnächst auch für Euthanasiezwecke ausgestellt werden. Es kann ja sein, daß Pflegende sich überfordert fühlen. Das Problem der „aktiven Sterbehilfe" kommt auf uns zu. Wird es im Rahmen ihrer „Regelung" zu kirchlicher „Konfliktberatung" kommen – mit anschließender Bescheinigung, die straffreie Tötung zusichert, und von den Beratenen unvermeidlich als „Erlaubnis der Kirche" verstanden wird?

HK: Das mit den Beratungsstellen sehe ich anders. Das Entscheidende scheint mir die Chance zu sein, Frauen in Schwangerschaftskonflikten zugunsten des Austragens der Schwangerschaft zu beraten und dazu konkrete Hilfestellung geben zu können. Die Entscheidung liegt, dem gesetzlichen Rahmen entsprechend, auf jeden Fall bei der Schwangeren und nicht beim Berater oder der Beraterin ...

Spaemann: Ich bin natürlich für Beratung. Aber ich bin gegen eine Beratung, die eingebunden ist in das staatliche Abtreibungssystem, und außerdem scheint es mir eine Zumutung zu sein, jemanden zu zwingen, sich beraten zu lassen. In dieser Hinsicht denke ich liberaler als die Liberalen. Ich gebe Ihnen auch recht, daß man beraten soll, unabhängig davon, welche Konsequenz der Beratene daraus zieht. Man muß, wenn er das Gegenteil dessen tut, was man ihm geraten hat, auch dann noch für ihn dasein. Ja, dann erst recht. Aber der Rat selbst muß ganz klar ausdrücken, welches die einzig menschlich verantwortbare Möglichkeit ist, und er muß das, was der Christ weiß, wirklich ins Spiel bringen. Fragt man wirklich eine Frau oder einen Mann, wie sie dem Menschen, den Gott geschaffen hatte und dem sie die irdische Entfaltung des Lebens gewaltsam verweigerten, in der anderen Welt begegnen wollen? Warum treiben Anthroposophen z. B. nicht ab? Leider kann ich Ihnen mehr als vereinzelte Beispiele dafür nennen, daß katholische Beraterinnen dazu raten, den „Konflikt" durch Abtreibung zu lösen, und auch Beispiele dafür, daß die Beratenen gegen diesen Rat den Weg des Lebens wählen. Ich schließe mich dem an, was der Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem Interview mit Ihnen an dieser Stelle gesagt hat: Die Kirche muß ihre Beratungspraxis von der Einbindung in das staatliche Abtreibungssystem lösen.

HK: Ich möchte nochmals den Hauptstrang unseres Gesprächs aufnehmen. Sie haben die Struktur unserer Wahl- und Gestaltungsfreiheit für den Verlust an Aufmerksamkeit für alles, was jenseits der sichtbaren Welt liegt, ver-

antwortlich gemacht. Hans Maier sprach auf einem großen Kongreß einmal von der durch Wissenschaft zerdachten und durch Technik verfügbar gemachten Welt, die die Glaubenskräfte schwächt. Ist nun die zerdachte Wirklichkeit des Menschen oder die optionsreiche postmaterielle Konsumgesellschaft das vorrangige Problem?

Spaemann: Mir scheint, der praktische Aspekt ist dominierend. Wir leben in dem, was ich eine hypothetische Zivilisation nenne. Eine Zivilisation, in der die Dinge wesentlich funktional definiert werden bzw. durch ihren Tauschwert. Eine funktionale Interpretation ist eine solche, die prinzipiell die Suche nach Äquivalenzen eröffnet. In einer solchen Zivilisation sind so etwas wie unbedingte Überzeugungen oder endgültige Bindungen – Versprechen, Gelübde, Ehe, Weihen, character indelebilis – Fremdkörper. Es gibt die Neigung, sie zu eliminieren. Aber sie würden natürlich besser als Widerlager verstanden, die für die menschliche Würde einer Kultur unerläßlich sind. Im übrigen scheint mir der Glaube nicht im Gegensatz zum Denken, zur Rationalität zu stehen. Er ist eher die höchste Form von Rationalität.

„Ohne eschatologische Perspektive wäre das Weltverhältnis der Christen fiktiv"

HK: Gemeint war, daß der Glaube stark im Unerklärbaren beheimatet ist und das Unerklärbare immer stärker vom Erklärten verdrängt und damit weniger wahrnehmbar wird ...

Spaemann: Nun gut, aber alles Erklärbare mündet am Ende bei einem Nichterklärbaren. Das einzusehen, ist rational. Deswegen ist die Auseinandersetzung des Glaubens mit der Wissenschaft noch keineswegs zu Ende. Die moderne Wissenschaft hat wesentlich Modellcharakter. Sie ist ihrer Natur nach materialistisch, was nicht gegen sie spricht. Das ist ihre Weise, an die Wirklichkeit heranzugehen. Wenn ein Hund zum Freßnapf läuft, und ich sage „er hat Hunger", dann ist das eine unwissenschaftliche Art zu reden. Ich muß, um wissenschaftlich zu sprechen, über Reize und Reflexe sprechen, also in einer Sprache, die nicht anthropomorph ist. Andererseits aber würde kein Mensch sich einen Hund halten wollen, wenn er nicht sagen dürfte, der Hund hat Hunger oder Durst. Die menschliche Weise, über die Welt zu reden, ist also eine andere als die wissenschaftliche Weise, über die Welt zu reden. Nun sind wir heute in einer Situation, in der viele Menschen, gerade Nichtwissenschaftler, den Modellcharakter der wissenschaftlichen Rede verkennen und eine wissenschaftliche Weltanschauung kultivieren, von der sie glauben, sie sage ihnen tatsächlich, wie die Wirklichkeit ist. Sie sagt ihnen, wie der Mensch entstanden ist, sie sagt ihnen, was die Welt ist. Der Religionsunterricht kann dem wenig entgegenhalten. Die jungen Leute meinen ja schon zu wissen, wie es wirklich ist. Die Aussage, daß Gott den Menschen erschaffen hat, ist mit der „wissenschaftlichen Weltanschauung" unverträglich. Erforderlich wäre also eine wissenschaftstheoretische Besinnung auf Status und Geltung wissenschaftlicher Aussagen. Das müßte heute in jede Theologenausbildung gehören.

HK: Ist unsere Lebenswelt tatsächlich noch so sehr durch Wissenschaftsgläubigkeit genormt? Und selbst wenn das so wäre, bietet sich nicht gerade christlichem Glauben die Chance, hinter die wissenschaftlichen Modellsprachen zurückzugehen und wieder die Sprache der Menschen quer zu den Wissenschafts- und Systemsprachen zu sprechen, schon um einem Abgleiten des Glaubens selbst ins Irrationale zu steuern?

Spaemann: Ich bin Ihrer Meinung. Es liegt heute eine Gefahr darin, daß die Menschen einfach in mehreren Welten leben. Neben der Wissenschaft baut man sich irrationale Phantasiewelten auf, manchmal sogar unter Berufung auf eine angeblich ganz neue Wissenschaft, wie in der New-Age-Bewegung. Demgegenüber glaube ich, daß die Wiederherstellung einer normalen menschlichen Weise, über den Menschen und die Welt zu reden, eine der wichtigsten Leistungen des christlichen Ferments in unserer Kultur ist. Und zwar nicht aus dem Gedanken: „Wir sind nun einmal Menschen. Deshalb müssen wir eben anthropomorph sprechen. Aber natürlich ist der Mensch selbst ein Anthropomorphismus. Wie die Welt *wirklich* ist, das sagen uns die Wissenschaften." Nein, wir müssen die menschliche Weise, über die Welt zu reden, als primäre, authentische und wahrheitsfähige zurückgewinnen. Dazu ist heute Philosophie unerläßlich.

HK: Also wäre die Rettung des Menschen in seinem individuellen und sozialen Personsein die wirklichkeitsgerechte Form von Inkulturation und zugleich der Weg des Christentums, seinen eigenen Wahrheitsanspruch zu behaupten?

Spaemann: Genau so sehe ich es. Georg Picht hat einmal geschrieben, die Menschenrechte seien nicht universalisierbar, weil sie in überholten Voraussetzungen der europäischen Metaphysik gründen. Vielleicht ist es umgekehrt. Europa hat die wissenschaftlich-technische Zivilisation exportiert. Diese Zivilisation bedroht die Würde des Menschen auf eine bisher nicht gekannte Weise. Sie macht ihn zum neutralen Objekt wissenschaftlicher Modelltheorien und technischer Manipulation. Europa muß deshalb nun auch den Gedanken des institutionellen Schutzes dieser Würde exportieren, und zwar durch kodifizierte Menschenrechte. Dieser Gedanke ist zumindest jedem Menschen auf der Welt verständlich, dessen Würde mit Füßen getreten wird. Wenn dieser Gedanke aber letzten Endes an einer christlichen Voraussetzung hängt, dann spricht das nicht gegen diesen Gedanken, sondern für die Wahrheit seiner Voraussetzung. Allerdings wäre es verhängnisvoll, wenn wir den Kern der christlichen Botschaft auf deren humanitäre Funktion oder deren „Kulturbeitrag" reduzieren würden. Das Christentum würde damit zur Ideologie. Die Kirche kann sich selbst

überhaupt nicht als Teil oder Funktion der „Gesellschaft" verstehen. Sie ist ein Volk, dessen größerer Teil sich gar nicht mehr auf dieser Erde befindet, sondern dort, wo er vereint ist mit den „himmlischen Mächten und den seligen Seraphim", die in jeder Messe erwähnt werden. Ohne diese Perspektive wäre das Weltverhältnis der Christen fiktiv und kraftlos.

HK: Dies wäre dann schon Christentum jenseits des Christentums?

Spaemann: Die Zufriedenheit mit einer solchen partiellen Rolle würde mit der eigenen Wahrheit auch die Wahrheit des Menschen aufgeben. Der Glaube muß die direkte Redeweise ohne Anführungszeichen zurückgewinnen. In der Verkündigung herrscht ja oft eine unglaublich verquälte Redeweise. Entweder man bewegt sich in einem theologischen Fachjargon oder redet nur so obenhin in einer verblasenen Art und ohne kognitiven Anspruch über Gott und den Menschen, d. h. ohne etwas Bestimmtes zu behaupten und ohne für die Folgerungen aus diesen Behauptungen einzustehen. Die Rückgewinnung einer direkteren und elementareren Weise, die Gehalte des christlichen Glaubens auszudrücken, könnte dazu führen, auch die elementaren Wahrheiten unserer menschlichen Lebenserfahrung wieder zur Sprache zu bringen. Das christliche Dogma könnte so zur Zuflucht der Menschlichkeit des Menschen in einer technisch-wissenschaftlichen Zivilisation werden.

Der ÖRK am Scheidepunkt

Nach der siebten Vollversammlung in Canberra

Viele Teilnehmer und Beobachter der ÖRK-Vollversammlung in Canberra sprachen nach dem Treffen von einem verwirrenden und z. T. enttäuschenden Verlauf. Die über 800 Delegierten befaßten sich unter dem Motto „Komm Heiliger Geist – Erneuere die ganze Schöpfung" mit einer Fülle von theologischen und politisch-gesellschaftlichen Themen. Dabei wurden Spannungen sichtbar, die schon länger die Arbeit des ÖRK und das Verhältnis zu einem Teil seiner Mitgliedskirchen belasten, jetzt aber eine neue Standortbestimmung des Rates unausweichlich machen. Die zukünftige Rolle des ÖRK in der weltweiten ökumenischen Bewegung ist nach Canberra in vieler Hinsicht offen.

Die siebte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 7. bis. 20. Februar in der australischen Bundeshauptstadt Canberra fand in zweifacher Hinsicht unter wenig glücklichen Auspizien statt. Zum einen wurde das Treffen der Delegierten aus den inzwischen 317 Mitgliedskirchen des Rates vom *Golfkrieg* überschattet, der lange und kontroverse Plenardebatten provozierte und dem die ausführlichste der wie immer zahlreichen politischen Stellungnahmen galt. Aber auch ohne diese aktuelle Herausforderung für das friedensethische Zeugnis der in Canberra vertretenen Kirchen hätte die Vollversammlung zu einem für den ÖRK heiklen Zeitpunkt getagt. Trotz mancher Anläufe und Versuche kam es in den Jahren seit der sechsten Vollversammlung von 1983 im kanadischen Vancouver (vgl. HK, September 1983, 402 ff.) nicht zu der notwendigen Selbstprüfung und Erneuerung des Rates als wichtigem Instrument und Teil der ökumenischen Bewegung. Der seit Anfang 1985 amtierende Generalsekretär *Emilio Castro* war zwar durchweg bemüht, Polarisierungen abzubauen und die divergierenden Strömungen zusammenzuhalten; er ließ es aber an mitreißenden und gleichzeitig realistischen Vorgaben für die Arbeit des ÖRK fehlen.

Nicht zuletzt die großen Weltkonferenzen der letzten Jahre blieben hinter den Erwartungen zurück. Bei der Weltmissionskonferenz von San Antonio (vgl. HK, Juli 1989, 326 ff.) tat man sich schwer beim Bemühen um ein gemeinsames Missionsverständnis angesichts der Spannungen zwischen Befürwortern des interreligiösen Dialogs als neuem Paradigma von Mission und einer bekehrungsorientierten, evangelikalen Sicht, die sich gegen jede Relativierung der Heilsbedeutung Jesu Christi wendet. Die Weltversammlung von Seoul zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung (vgl. HK, April 1990, 159 f.) litt nicht nur unter erheblichen organisatorischen Mängeln, sondern belegte auch, welche tiefen Gräben zwischen den verschiedenen Kirchen und in ihnen bei der Analyse und Bewertung sozialer und politischer Probleme der Gegenwart verlaufen. Schon deshalb konnte von Seoul keine vergleichbare stimulierende Wirkung auf die Vollversammlung von Canberra ausgehen, wie sie die Verabschiedung der Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt für Vancouver gebracht hatte.

Ungleichgewichte im Ablauf der Versammlung

Bei der Gestaltung der siebten Vollversammlung wurden die negativen Erfahrungen von Vancouver offenbar nur unzureichend berücksichtigt. Auch diesmal wurde in der ersten Phase des Treffens sehr viel Zeit mit multimedial aufgelockerten Plenumsveranstaltungen vertan, während die Diskussionen und Abstimmungen der letzten Tage dann wie in Vancouver unter enormem Zeitdruck absolviert werden mußten und teilweise ziemlich chaotisch verliefen. Auch beim Treffen in Canberra hatte man wieder mit dem Handicap zu kämpfen, daß ca. 80 Prozent der über 800 Delegierten ihre Kirchen zum ersten Mal bei

einer Vollversammlung vertraten und viele Delegierte nur sehr unzureichend auf die Versammlung vorbereitet bzw. mit Aufgaben und Funktionsweise eines solchen Treffens vertraut waren. Nicht umsonst enthielt der Bericht des Ausschusses für die künftigen Programmrichtlinien in Canberra den Hinweis, den Delegierten sollte nachdrücklich empfohlen werden, sich eingehend mit dem theologischen und anderen Material zu befassen, das der ÖRK und seine Kirchen zur Vorbereitung auf die Vollversammlung veröffentlichten. Man müsse angesichts der Schwerfälligkeit und der bestehenden Strukturen der Vollversammlung fragen, ob sie tatsächlich eine funktionierende demokratische Entscheidungsfindung erlaube.
David Gill, Generalsekretär des Australischen Kirchenrates, meinte in einer Rundfunksendung nach der Vollversammlung, es sei unklar gewesen, was das Treffen letztlich sein wollte, eine „große Feier des christlichen Glaubens und ein Marktplatz der Ideen" oder eine wirkliche Zusammenkunft von Kirchen, „die den Kurs der fragilen Sache bestimmen will, die wir ökumenische Bewegung nennen" (Church Times, 1.3.91). Ganz ähnlich äußerte sich der Bochumer Theologe *Konrad Raiser,* früher stellvertretender Generalsekretär des ÖRK und ökumenisch vielfältig engagiert: Der Charakter eines „Weltkirchentages" sei der Funktion der Vollversammlung als wichtigstem Entscheidungsgremium des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht mehr angemessen.

Die *inhaltliche Arbeit* der Vollversammlung spielte sich vor allem in den *vier Sektionen* ab („Spender des Lebens, erhalte deine Schöpfung"; Geist der Wahrheit, mache uns frei"; Geist der Einheit, versöhne dein Volk"; „Heiliger Geist, verwandle und heilige uns"), die jeweils Berichte ausarbeiteten, an denen sich der sachliche Ertrag des Treffens ablesen läßt. Die Themen, die dabei im einzelnen aufgegriffen wurden, ergaben sich weitgehend aus der Arbeit des Ökumenischen Rates in den vergangenen Jahren und deren durchlaufenden Schwerpunkten und Akzenten: Das Spektrum reichte von der Reform der Weltwirtschaftsordnung über den Rassismus als eine der „schrecklichen Sünden der Menschheit" (so der Bericht von Sektion II) oder die Bedeutung von Kommunikation für die Befreiung bis zum Missionsverständnis, der Auseinandersetzung mit fundamentalistischen und nationalistischen Ideologien und dem Verhältnis des ÖRK zu den Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen.

Daß die *ökologischen Probleme* mit ihren theologischen und politischen Herausforderungen für die Kirchen diesmal eine wichtigere Rolle spielten als bei der letzten Vollversammlung, war keine Überraschung. Innerhalb der von Vancouver herausgestellten Trias Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung bestand ja vor allem beim Thema Schöpfung/Umwelt ein Nachholbedarf, während die Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit schon seit Jahrzehnten auf der ökumenischen Tagesordnung stehen. Der Bericht der Sektion I von Canberra insistiert mit Nachdruck darauf, soziale Gerechtigkeit für alle Völker und „ökologische Gerechtigkeit" für die ganze Schöpfung müßten Hand in Hand gehen. Er beschreibt Grundelemente einer am biblischen Schöpfungsverständnis orientierten Vision für einen sorgsameren und ganzheitlichen Umgang mit der Schöpfung. Zu dieser Vision gehört u. a. die Vorstellung von einer Technik, die „mit der Natur und ihren Geheimnissen arbeitet und sie nicht beherrscht". Ein Haupthindernis für die Verwirklichung des biblischen Leitbildes für die Entfaltung der Schöpfung liege in Ideologien, die das Subjekt vom Objekt, den Geist von der Materie und die Natur von der Kultur trennen. Wahre, am Erhalt des Ökosystems orientierte Entwicklung wird bloßem Wachstumsdenken gegenübergestellt.

Für eine neue Weltwirtschaftsordnung

Nicht nur im Bericht der Sektion I, sondern auch anderswo auf der Vollversammlung hatten die Aussagen über die Wirtschaftsordnung eine *problematische Schlagseite.* Schon im Bericht von Generalsekretär Emilio Castro in Canberra hieß es, es sei gefährlich, die Marktwirtschaft zur Ideologie zu erheben, an der sich das ganze Leben der Menschen ausrichten müsse. Im Bericht der Sektion II wurde vor vorschnellen Hoffnungen auf die Marktwirtschaft angesichts des Zusammenbruchs der sozialistischen Staatswirtschaft in Osteuropa gewarnt und wurden die verheerenden Konsequenzen der am Markt orientierten Weltwirtschaftsordnung für die Mehrzahl der Weltbevölkerung beklagt. Dementsprechend standen in Canberra Forderungen nach einer Reform der Weltwirtschaft etwa durch neue Initiativen zur Bewältigung der Schuldenkrise vieler Entwicklungsländer, Kontrolle multinationaler Unternehmen und die Förderung örtlicher Selbsthilfebewegungen in den armen Ländern im Vordergrund.

Ein Delegierter der Kirche von England stellte in seiner Bilanz der Vollversammlung fest (Church Times, 22.2.91), der Ideologie des Ökumenischen Rates fehle es an Verständnis für „Modernität, Pragmatismus, auf Wissenschaft beruhende Technologie, sorgfältige Aufmerksamkeit für Wirtschaft und Ökologie". Es war bezeichnend, daß etwa im Bericht der Sektion I bei der Aufzählung von Traditionen und Denkrichtungen, die bei der Neubesinnung auf die biblische Vision von Schöpfungsgemeinschaft hilfreich sein könnten, vor den Einsichten der Wissenschaftler die der Frauen, der Armen und der Urbevölkerung mit ihrer Spiritualität des Landes und der Heiligkeit allen Lebens genannt werden. Daß der ÖRK – nicht erst in Canberra – vor allem die jeweils direkt Betroffenen, die Opfer von Unfrieden, Ungerechtigkeit und ökologischem Raubbau zu Wort kommen lassen möchte, ist grundsätzlich anerkennenswert. Die ständige Verbeugung vor den Opfern kann aber leicht zum Ritual erstarren und geht außerdem nicht selten zu Lasten des erforderlichen Sachverstands im Blick auf ökonomische und politische Zusammenhänge.

Hatte die Vollversammlung von Vancouver den Problemen der indianischen Urbevölkerung Kanadas besondere Aufmerksamkeit geschenkt (auf dem Versammlungsge-

lände wurde z. B. unter entsprechenden Zeremonien von Indianern ein Totempfahl aufgestellt), so galt das Augenmerk in Canberra den „Aborigines", der seit Beginn der europäischen Einwanderung vor zweihundert Jahren stark dezimierten und in Rückzugsgebiete abgedrängten Urbevölkerung des australischen Kontinents. Vor dem Eröffnungsgottesdienst bat Generalsekretär Castro Vertreter der „Aborigines" in einem rituellen Akt um die Erlaubnis für den ÖRK, seine Versammlung auf ihrem Land abhalten zu dürfen. In einer Erklärung der Vollversammlung über Ureinwohner und ihre Rechte auf das Land hieß es u. a., der ÖRK unterstützte die Selbstbestimmung der „Aborigines" und bleibe solange mit ihnen solidarisch, bis ihre Rechte in ganz Australien anerkannt würden.

Die wichtigste und auch umstrittenste politische Stellungnahme der Vollversammlung galt dem *Golfkrieg* bzw. den Problemen des Nahen Ostens. Der am letzten Versammlungstag verabschiedete Text, dem vor allem Delegierte aus Großbritannien, Frankreich und den USA die Zustimmung verweigerten, rief den Irak und die Alliierten zu einem sofortigen Waffenstillstand und zu anschließenden Verhandlungen über den Irak-Kuwait-Konflikt im Rahmen der UN auf. Er beklagte u. a. die negativen Auswirkungen des Krieges auf die armen Nationen, wachsende Intoleranz gegenüber Muslimen in verschiedenen westlichen Ländern und die besonderen Opfer, die Frauen und Jugendlichen bei militärischen Konflikten zu tragen hätten. Mit knapper Mehrheit wurde von den Delegierten nach einigem Hin und Her ein Passus abgelehnt, der die Kirchen dazu aufrief, „jegliche theologische und moralische Rechtfertigung" vom Krieg und militärischer Gewalt aufzugeben. Umstritten war in der Debatte über die Golf- bzw. Nahosterklärung vor allem auch die Haltung gegenüber *Israel*, wobei hier die Fronten vor allem zwischen Delegierten aus europäischen Kirchen und solchen aus dem Nahen Osten verliefen.

Streit um den Heiligen Geist

Für heftige Debatten sorgte in Canberra neben dem Golfkrieg vor allem eines der beiden Referate, die in das Thema der Vollversammlung „Komm Heiliger Geist" – Erneuere die ganze Schöpfung" einführten. Die reformierte Theologieprofessorin *Chung Hyun-Kyung* aus Südkorea begann ihren Vortrag mit einer Anrufung verschiedener „Geister", vom Geist der alttestamentlichen Hagar über den Geist der Opfer der Kreuzzüge und des Holocausts bis zum „Geist des Regenwalds am Amazonas" und zum „Geist der Erde, des Wassers und der Luft, die durch menschliche Geldgier geplündert, gequält und ausgebeutet werden". An letzter Stelle der Litanei nannte sie den „Geist des Befreiers, unseres Bruders Jesus". Frau Chung, die sich verschiedentlich auf religiöse Vorstellungen der koreanischen Tradition und anderer asiatischer Völker bezog, kontrastierte den todbringenden „bösen" Geist Mammon mit dem lebenschaffenden Pfingstgeist; sie plädierte für eine Überwindung des abendländischen Anthropozentrismus zugunsten eines „lebenszentrierten" Denkens, des Dualismus zugunsten eines Denkens in wechselseitigen Beziehungen und der (patriarchalischen) „Kultur des Todes" zugunsten einer „Kultur des Lebens".

Der Hauptvorwurf an die Adresse der südkoreanischen Theologin war, sie vermische *synkretistisch* die christliche Rede vom Heiligen Geist mit Geistvorstellungen aus anderen Religionen und gehe damit bei der grundsätzlich legitimen Inkulturation des Glaubens zu weit. Neben heftiger Kritik wurde von Delegierten aber auch Verständnis für einen solchen Ansatz geäußert, etwa mit dem Hinweis darauf, daß die westliche Theologie nicht das Maß aller Dinge sein könne und im Ökumenischen Rat Platz für verschiedene theologische Methoden sein müsse. Frau Chung warb in der Diskussion über ihren Vortrag für das Recht eigenständiger Theologien aus den Kulturen der Dritten Welt. Man habe zweitausend Jahre lang auf die intellektualistische abendländische Theologie gehört, jetzt müßten die Abendländer auch auf das „neue Paradigma" der Dritte-Welt-Theologien hören; deren theologische Sprache sei vom Geheimnis, von der Dichtung und vom Befreiungskampf geprägt.

Kritik an der asiatisch durchwirkten Geisttheologie von Frau Chung kam vor allem auch von orthodoxer Seite. So wandte sich *Witalij Borowoj*, früherer langjähriger Vertreter des Moskauer Patriarchats beim ÖRK, gegen eine Überbewertung der Kultur; es sei vielmehr Aufgabe des Christentums, fremde Kulturen zu christianisieren. Einem orthodoxen Vertreter war auch das andere einführende Referat zum Vollversammlungsthema übertragen worden. Der griechisch-orthodoxe Patriarch *Parthenios* von Alexandrien lieferte eine eindringliche theologische Meditation über den Heiligen Geist als Lebensprinzip der Kirche und als Movens der ökumenischen Bewegung hin zur sichtbaren Einheit. Parthenios rief die traditionsreichen und die jungen Kirchen im Ökumenischen Rat zu gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe auf und betonte, daß der Dialog der Christen mit anderen Religionen und Ideologien deren Freiheit respektieren müsse; die Bemühungen um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung schloß er ausdrücklich in die vom Heiligen Geist angetriebene Sendung der Kirche bzw. des ÖRK ein.

Das im ÖRK nicht erst seit Canberra strittige Thema „Christentum – nichtchristliche Religionen" hat auch in den Sektionsberichten der Vollversammlung seinen Niederschlag gefunden. So betont der Bericht von Sektion IV, der Heilige Geist sei bei allen Völkern und Religionen am Werk, ruft aber gleichzeitig zu Unterscheidung der Geister in der Begegnung mit anderen Religionen auf: Wichtigstes Kriterium sei, daß nach christlichem Verständnis der Heilige Geist der Geist Christi sei, auf Kreuz und Auferstehung verweise und das Herrsein Christi bezeuge. Der Bericht von Sektion III beschreibt den Dialog mit anderen Religionen als „authentische Form des christlichen Zeugnisses" und plädiert für die Entwicklung einer „Kultur des Dialogs".

Dieser Bericht enthält auch eine Erklärung über die *Einheit der Kirche als Gabe und Berufung,* die auf eine von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausgearbeitete Vorlage zurückgeht. Der dichte Text beschreibt mit einem inzwischen sowohl in der ökumenischen wie katholischen Diskussion über das Wesen der Kirche prominenten Begriff als „Koinonia" (communio) und nennt als notwendige Elemente dieser Koinonia: Das gemeinsame Bekenntnis des apostolischen Glaubens; ein gemeinsames sakramentales Leben, das in der einen Taufe seinen Anfang nehme und in einer eucharistischen Gemeinschaft gemeinsam gefeiert werde; ein Leben in gegenseitiger Versöhnung und Anerkennung der Ämter; die gemeinsame Sendung im Zeugnis von der Gnade Gottes an alle Menschen und im Dienst an der ganzen Schöpfung. Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft sei erreicht, „wenn alle Kirchen dazu in der Lage sind, sich gegenseitig als eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anzuerkennen". Als Schritte zu diesem Ziel werden die Mitgliedskirchen des Rates aufgefordert, auf der Grundlage der Lima-Erklärung die Taufe gegenseitig anzuerkennen, Formen eucharistischer Gastfreundschaft in Erwägung zu ziehen und sich um eine gegenseitige Anerkennung der Ämter zu bemühen.

Im Verhältnis zu Rom bleibt es beim Status quo

In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung arbeitet die katholische Kirche als Vollmitglied mit. Eine Mitgliedschaft im ÖRK steht aber auch nach der siebten Vollversammlung nicht zur Debatte. In Canberra war die katholische Kirche wie auf der letzten Vollversammlung mit einer 23köpfigen Beobachterdelegation aus Bischöfen und Theologen vertreten; geleitet wurde sie vom Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Erzbischof *Edward Cassidy,* einem gebürtigen Australier. Cassidy überbrachte der Versammlung eine *Botschaft* Johannes Pauls II., in der der Papst von Fortschritten auf dem Weg zur Einheit seit der Vollversammlung von Vancouver sprach und dabei eigens die Beschäftigung der Kirchen mit den Lima-Erklärungen nannte. Die Schwierigkeiten, mit denen man bei den ökumenischen Bemühungen zu kämpfen habe, sollten nicht entmutigen, sondern zu neuen Anstrengungen anspornen.

Canberra bekräftigte den Status quo im Verhältnis zwischen Genf und Rom (Zusammenarbeit in Teilbereichen, Spannungen aufgrund der unterschiedlichen sozialethisch-politischen Vorgehensweisen und des klärungsbedürftigen Selbstverständnisses des ÖRK); gleichzeitig wurden organisatorisch die Weichen neu gestellt: Die Vollversammlung beschloß eine zahlenmäßige Halbierung der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe* von ÖRK und katholischer Kirche und eine *Konzentration* ihrer Tätigkeit in den nächsten Jahren auf die Überprüfung der Beziehungen zwischen dem Rat und der katholischen Kirche und die Aufarbeitung der Hindernisse für eine Vertiefung dieser Beziehungen. Diese Aufgabe der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (neben ihr soll es zukünftig eine kleinere *Koordinierungsgruppe* für die Zusammenarbeit zwischen ÖRK und katholischer Kirche auf einzelnen Arbeitsfeldern geben) soll im Kontext der gegenwärtigen Überlegungen zum Selbstverständnis des Ökumenischen Rates und zur Neubestimmung seiner Ziele angesiedelt sein.

Daß ein solcher *Klärungsprozeß* höchst notwendig ist, hat sich bei der Vollversammlung von Canberra in mehrfacher Hinsicht gezeigt. Der württembergische Oberkirchenrat *Walter Arnold,* in Canberra Mitglied der EKD-Delegation und Mitglied des bisherigen wie des neugewählten ÖRK-Zentralausschusses, sprach in einem Bericht vor der Landessynode von einem „Scheidepunkt", an dem sich der Rat derzeit befinde. Es gehe darum, ob der ÖRK sich stärker um die sichtbare Einheit der Kirchen kümmere oder zu einer Bewegung werde, die sich für eine radikale Änderung von Lebensverhältnissen einsetze und dabei mehr und mehr Menschen außerhalb der Kirchen zu gewinnen suche. In Canberra war im ganzen das Thema Einheit eher unterbelichtet. Dagegen häuften sich in den Sektionsberichten Forderungen nach immer neuen Aktivitäten des ÖRK zugunsten neuer Weltordnungen für Wirtschaft oder Kommunikation und zur Unterstützung verschiedenster Basisinitiativen und Netzwerke für mehr Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung.

Deutliche Anfragen und Warnungen im Blick auf den Kurs des ÖRK äußerten in Canberra die *orthodoxen Delegierten und Teilnehmer* in einem Papier, das der Vollversammlung vorgelegt wurde. Auch in dieser Erklärung wird Canberra als „entscheidender Punkt in der Geschichte des ÖRK" bezeichnet. Im einzelnen kritisieren die orthodoxen Teilnehmer eine zunehmende Abweichung des Rates vom biblisch begründeten christlichen Verständnis Gottes, der Erlösung, des Menschen und der Kirche. Sie zeigen sich besorgt über ein Verständnis des Dialogs mit den Religionen, das nicht genügend auf die Integrität des christlichen Glaubens achte und über die Tendenz, „an die Stelle des Heiligen Geistes einen ‚privaten' Geist, den Geist der Welt oder andere Geister zu setzen". Abschließend wird die Frage gestellt: „Ist die Zeit für die orthodoxen Kirchen und andere Mitgliedskirchen gekommen, ihre Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen zu überprüfen?"
Die orthodoxen Gravamina sind nicht neu, wurden aber durch manche Äußerungen in Canberra wie den Vortrag der koreanischen Theologin nochmals verschärft. Daß der orthodoxe Warnschuß durchaus gehört wurde, zeigte sich bei der ersten Tagung des in Canberra (unter großen Mühen und mit unschönen Querelen) neu gewählten Zentralausschusses unmittelbar nach der Vollversammlung: Der Ausschuß wählte erstmals einen Vertreter der orthodoxen Mitgliedskirchen zu seinem Vorsitzenden. Nachfolger von Bischof *Heinz-Joachim Held,* dem Leiter des EKD-Außenamtes, wurde jetzt der armenische Erzbischof *Aram Keshishian* aus dem Libanon. Der Zentralausschuß wählte bei seiner ersten Tagung auch eine

18köpfige Kommission, die sich auf die Kandidatensuche für die Nachfolge von Generalsekretär Emilio Castro machen soll. Dessen Amtszeit läuft Ende 1992 ab.

Nicht länger im eigenen Saft schmoren

Die Vorgaben für die Arbeit des Ökumenischen Rates in den von der Vollversammlung verabschiedeten *Programmrichtlinien* sind eher unbestimmt und additiv ausgefallen und lassen kein klares Profil erkennen. So heißt es etwa, die Hauptaufgabe des ÖRK bestehe darin, die Kirchen durch Programme, die der Versöhnung und Heilung dienten, auf das Ziel der sichtbaren Einheit im Kontext der Einheit der ganzen Menschheit zu verpflichten. Der Rat müsse sich auch weiterhin mit den „geistlichen und körperlichen Krankheitszuständen" befassen, wie sie sich bei Menschen äußerten, die ein unerfülltes Leben führten und die durch ungerechte sozioökonomische Systeme entstünden. Die Vertiefung der Solidarität der Kirchen mit den Frauen in Kirche und Gesellschaft solle einen zentralen Platz in der Arbeit des Ökumenischen Rates einnehmen.

Die zahlreichen Forderungen nach neuen Programmen, Konsultationen und Initiativen des Rates, die sich in den Berichten der Vollversammlung finden, dürften allerdings größtenteils Makulatur bleiben. Der Finanzausschuß führte den Delegierten in Canberra ungeschminkt die *prekäre finanzielle Situation* des Ökumenischen Rates vor Augen, die eine schnelle und umfassende Überprüfung der Organisationsstruktur und des Personalbestandes verlange. Der neue Zentralausschuß soll für das Arbeitsprogramm des ÖRK Prioritäten setzen und sich über Zahl, Zusammensetzung und Arbeitsstil von künftigen Weltkonferenzen und Konsultationen Gedanken machen. *Pläne für eine Neustrukturierung der Programmarbeit* wurden in den letzten Jahren erstellt und diskutiert, entsprechende Beschlüsse stehen aber noch aus. Entscheidend dürfte für den weiteren Weg des Ökumenischen Rates sein, daß er nicht im eigenen Saft schmort und eingefahrene Arbeitsweisen und ideologisch-theologische Vorlieben (aus Mangel an Phantasie oder aus Überzeugung) weiter kultiviert, sondern sich im intensiven Gespräch mit seinen inzwischen 317 Mitgliedskirchen wie auch mit den Kirchen und christlichen Gemeinschaften, die ihm nicht angehören, um eine realistische Standortbestimmung im Ganzen der ökumenischen Bewegung bemüht. Mit „business as usual" ist dem Ökumenischen Rat gerade nach dem in vieler Hinsicht ernüchternden Verlauf der siebten Vollversammlung nicht zu helfen. *Ulrich Ruh*

Läßt sich Glaubenswahrheit absichern?

Die begrenzte Aufgabe des kirchlichen Lehramts

Die Möglichkeiten einer formalen Sicherung von Glaubenswahrheiten sind begrenzt; lehramtliche Qualifizierungen von Glaubenssätzen können die lebendige Bezeugung der Glaubenswahrheit in der Kirche nicht ersetzen. Das ist die Grundaussage der folgenden Überlegungen des Innsbrucker Fundamentaltheologen Karl-Hermann Neufeld SJ zur gegenwärtigen Diskussion über die Rolle des Lehramts bei der Sicherung und Verteidigung der Glaubenswahrheit. Ausgehend von der Lehre von den „theologischen Qualifikationen" weist Neufeld auf die Grenzen einer formalen Absicherung des Glaubens hin und warnt davor, in Ausnahmefällen notwendige Abgrenzungen zum Normalzustand im Umgang mit dem Glaubensgut zu machen: Das Lehramt muß in die ganze Breite der lebendigen Bezeugung des Glaubens eingebunden sein.

Das postum 1563 erschienene Werk Melchior Canos „De locis theologicis" nennt bezeichnenderweise das *Lehramt* als theologische Erkenntnisquelle noch nicht ausdrücklich. Dabei bietet es zehn verschiedene Referenzpunkte, von denen sieben zu den eigentlichen und drei zu den hilfsweise von anderswoher heranzuziehenden zählen. Die konstitutiven Erkenntnisquellen sind für ihn zwei: die Hl. Schrift und die Tradition. Danach nennt er fünf Referenzpunkte für die Ausdeutung der Offenbarung, die der Sache nach umfassen, was heute unter dem Sammelbegriff Lehramt gefaßt wird. Cano nennt der Reihe nach: die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche, d. h. den Papst, die Kirchenväter und die scholastischen Theologen. Schließlich führt er als hilfsweise heranzuziehende Referenzen an: den menschlichen Verstand, die Philosophen und die Menschheitsgeschichte. Diese Einteilung mutet gegenüber dem heute Gewohnten eher fremd an. Das erklärt sich indes leicht aus der Tatsache, daß die eigentliche Lehramtsproblematik in der katholischen Kirche erst im Gefolge der Reformation und ihrer massiven Betonung des Lehrens akut wurde. Zwar gab es die Sache, aber ihre Rolle und ihre Bedeutung erfuhr in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus eine tiefgreifende Wandlung. Und das hatte Folgen sowohl für den Begriff wie für den weiteren Umgang mit lehramtlichen Entscheidungen. Waren sie im Mittelalter vornehmlich Aufgabe der großen theologischen Fakultäten gewesen, so gingen sie nach dem Konzil von Trient immer mehr an Bischofssynoden und vor allem an den Hl. Stuhl über. Papst Paul III. schuf 1542 die „Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis", das spätere Hl. Offizium, die heutige Glaubenskongregation, als Behörde in

Glaubenssachen, die zugleich als Gericht und Verwaltung funktionierte. Zur Durchführung und Ausdeutung der Entscheidungen des Konzils von Trient kam bald die Konzilskongregation, zur Überwachung der Publikationen die Indexkongregation hinzu.

Verschiedene Schemata für theologische Qualifikationen

Mit diesen Behörden war in Rom das Instrumentar gegeben, Glaubensaussagen zu prüfen, zu beurteilen und zu werten, sei es zustimmend und ordnend, sei es ablehnend und ausschließend. Diese Bewertungen einzelner Sätze wurden vor allem in der Neuscholastik des vorigen Jahrhunderts von den Handbüchern gleich ausdrücklich den einzelnen Wahrheiten beigegeben, so daß die Qualität oder der Stellenwert einer Aussage unter formaler Rücksicht auf den ersten Blick erkennbar war. Die Tendenz, alle ‚notae', d. h. positiven Bewertungen, bzw. ‚censurae', d. h. negativen Verurteilungen, in ein einheitliches System zu fassen, läßt sich nicht erkennen. Verschiedene Übersichten wurden erstellt, doch wirkten dabei so unterschiedliche Gesichtspunkte mit, daß sich kein Vorschlag als allgemein verbindlich durchsetzen konnte. Immerhin hat jenes Modell besonders Schule gemacht, das nach dem Engagement der Kirche in der Vertretung von Wahrheiten vorgeht: an erster Stelle stehen die ausdrücklichen Entscheidungen des sogenannten außerordentlichen Lehramts, d. h. der Konzilien oder des unfehlbar lehrenden Papstes, an zweiter Stelle die Äußerungen des ordentlichen Lehramtes zur Offenbarung, d. h. die einmütige, durchgängige und gewöhnliche Bezeugung christlicher Wahrheit in Verkündigung und Unterweisung der Bischöfe und ihrer Helfer in der Mission des Lehrens, und an dritter Stelle sind die Theologen und ihre Lehren genannt.
Unterschieden wird in allen drei Fällen noch einmal, ob es sich um die Offenbarungswahrheit selbst handelt oder um eine Lehre, die mit der Offenbarung zusammenhängt. Positiv formuliert das außerordentliche Lehramt im ersten Fall eine „definierte Glaubenswahrheit", im zweiten einen „definierten Satz". Die entsprechenden Verurteilungen wären zunächst „offenkundige Häresie" und dann ein „verurteilter Satz". Das ordentliche Lehramt spräche einmal vom „Glauben", das andere Mal von einem „wahren Satz" und negativ von „Häresie" bzw. von einem „Irrtum", während die Theologen eine „dem Glauben nahe Aussage" oder eine „theologisch sichere Meinung" aufstellen und entsprechend etwas als „häresie-nah" oder als „irrige Meinung" ablehnen.

Die Aufstellung hat freilich den großen Nachteil, nichts über das innere Gewicht und die zentrale Bedeutung der jeweiligen Aussage zu verdeutlichen. Das Engagement der Kirche wird ja nicht so sehr von der inneren Wahrheit provoziert als von äußeren Angriffen und Bedrohungen, die sich auch auf sehr vordergründige Fragen beziehen können. Die Wahrheiten des „Credo", des offiziellen Glaubensbekenntnisses, sind eigentlich in ihrer großen Mehrzahl nie umstritten gewesen, so daß Christen etwa das Apostolische Glaubensbekenntnis durchaus als gemeinsame Basis ihres Christseins erkennen können. Damit soll nur daran erinnert sein, daß viele Streitfragen in Glaubensdingen durch die Jahrhunderte hindurch – im Bild von der „Hierarchie der Wahrheiten" des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen – eher Randfragen betrafen, in denen sich die Kirche dann feierlich und nachdrücklich engagiert hat. Dieses Engagement als solches sagt nicht automatisch etwas über den *sachlichen Wert,* das innere Gewicht einer Lehre innerhalb der christlichen Wahrheit aus. Dieser Eindruck ist aber durch die oben genannten Qualifikationen vielfach entstanden und gepflegt worden. Erst nach und nach sah man, daß hier ein Mißverständnis im Spiel war und daß man deshalb mit den Bewertungen so umgehen müßte, daß sie in ihrer theologischen Hilfsfunktion genutzt, nicht aber zu verfehlten und unbegründeten Argumentationen mißbraucht würden.

Eine andere Zusammenstellung versucht deshalb auch die *innere Bedeutung* einer Wahrheit für den christlichen Glauben zu berücksichtigen. Sie stellt die Aussagen der Offenbarung an die erste Stelle, die „göttlichen Glauben" verdienen. Von ihnen unterscheidet sich, was „theologisch gewiß ist", weil es aus der Offenbarung abgeleitet wurde. Als „Glaubensaussage" allgemein gilt schließlich, was zum Glauben gehört. Erst danach ist die „unfehlbar gewisse Wahrheit" auf Grund ausdrücklicher Formulierung durch das außerordentliche und ordentliche Lehramt genannt. Zu erkennen ist hier, daß die Ausdrücklichkeit an der eigentlichen Wahrheit nichts ändert. Weiter ist von der „katholischen Lehre" die Rede, für die ein möglicher Irrtum nicht ausgeschlossen ist. Es gibt sie in strikter und in allgemeiner Form. Hier spielt natürlich die Vorlage durch die Kirche eine Rolle, die auch jene Wahrheit bestimmt, die als „mit göttlichem und katholischem Glauben" unfehlbar vorgelegt wird. Diese Vorlage erfolgt mit noch entschiedenerem Engagement, wenn die Kirche eine Wahrheit als „mit göttlichem Glauben definierte" durch ihr außerordentliches Lehramt vertritt, während das ordentliche Lehramt eine Aussage im strengen Sinn als „göttlichen und katholischen Glaubens" vorlegt. Es folgen Lehren „katholischen Glaubens" allgemein, definiert oder notwendig mit der Offenbarungswahrheit verbunden. Am Schluß stehen Aussagen, die gewissermaßen den Konsens aller Theologen hinter sich haben oder die als „theologisch sicher bzw. gewiß" eingestuft werden.

Sicherungen, die nicht automatisch wirken

Die Übersicht ist nicht ganz einheitlich und kann es nicht sein, weil die jeweiligen Aussagen nicht nur einlinig aus einer Quelle stammen, sondern in der Einsicht der Kirche und der Theologen unter Hinzuziehung verschiedener Instanzen entwickelt und ausformuliert wurden. Es geht freilich bei all diesen theologischen Bestimmungen immer

um ein und dieselbe christliche Wahrheit. Warum muß das so kompliziert aufgegliedert werden? Nun, der eigentliche Grund liegt darin, daß auch die Wahrheit des Evangeliums nicht unabhängig in der Luft schwebt, sondern als Wahrheit Gottes, als Wahrheit Jesu Christi, als Wahrheit der Menschen im gegenseitigen Umgang lebendig ist und damit verschiedenen Sichten und Umgangsweisen ausgesetzt bleibt, die nicht alle ihrer klaren Weitergabe und ihrem sachlichen Verständnis dienlich sind. Es sind also Schutzmaßnahmen, Umgangsregeln und Hinweise, die allesamt einer besseren Erfassung und einer entsprechenden Aneignung der christlichen Botschaft dienen. Solche Sicherungen wirken nicht automatisch. Die Sorgfalt im Umgang mit der Wahrheit legt aber solche Mühe nahe.

Freilich gilt, daß die Vertretung der Wahrheit nicht vom Erfolg abhängig gemacht werden darf. Sie muß „importune et opportune" vorgelegt werden. Dennoch ist es für sie und ihre Vorlage nicht gleichgültig, ob sie als das verstanden werden kann und verstanden wird, was sie sagen soll. Und dazu sind die Umstände ebenso zu beachten wie die vielfältigen Möglichkeiten ihrer Vorlage, unter denen so auszuwählen ist, daß es möglichst zu lebendiger und echter Überzeugung kommt. Im Umgang mit den verschiedenen Arten, christliche Wahrheit zu den Menschen zu bringen, sollte man es sich nicht zu bequem und zu einfach machen; das wäre schuldhafte Unterlassung, die durchaus schweres Gewicht haben kann. Zu einfach macht sich die Aufgabe freilich jeder, der *nur* die Wahrheit als solche ohne Rücksicht auf Hörer und Adressaten, auf Umstände und Voraussetzungen meint zur Geltung bringen zu müssen. Er riskiert, total falsch verstanden zu werden und gar keiner Wahrheit mehr zu dienen. Zu bequem macht sich die eigene Pflicht auch jeder, der glaubt, durch die rein formalen Qualitäten einer Aussage deren Annahme gewissermaßen erzwingen zu können. Er verriete nur, daß er das erst jüngst in seiner unersetzlichen Bedeutung wieder betonte *Gewissen* gar nicht verstanden hätte.

Sicher, dieses Gewissen muß auch richtig „informiert" sein, wie schon die klassische Theologie wußte. Aber seine Funktion, seine Würde, sein Recht hängen nicht in erster Linie an dem, was jemand als richtige Information ansieht, sondern an der Bereitschaft, sich überhaupt etwas sagen zu lassen und sich jeweils nach bestem eigenen Wissen ein entsprechendes Urteil zu bilden. Solch ein Urteil – das hat man immer gewußt – kann im konkreten Fall durchaus unzulänglich sein. Das kommt auch immer wieder vor und ist in jedem Fall sehr viel häufiger, als es die vom Idealfall eines objektiv völlig richtig informierten Gewissens ausgehende Sicht annehmen möchte. Hier vermischt sich die eigene subjektive Gewißheit zu rasch mit der objektiven Fassung einer Wahrheit, die Dritten als Norm vorgelegt werden soll. Was ein objektiv irriges oder richtiges Gewissen generell und überhaupt ist, läßt sich nur schwer sagen. Wichtiger ist auch die Klärung im konkreten Einzelfall, der nie einfach von einer generellen Regel abzuleiten ist. Es verbinden sich hier eine ganze Reihe von Faktoren.

Insofern scheint es wichtiger, sich um die konkrete Darlegung so zu mühen, daß die vermittelte Wahrheit überzeugt und angeeignet wird und sich an die dazu verfügbare Fülle möglicher Vermittlungen zu erinnern oder weitere zu entwickeln. Das betrifft nicht nur Katechese und Verkündigung, sondern auch die Theologie und die lebendige Frömmigkeit, also Bereiche, in denen der Geist vor allem frei wirken soll, der nicht ausgelöscht werden darf. Deswegen sind gerade hier Uniformierungsmaßnahmen und -versuche besonders fehl am Platz und widersprechen meist der Logik dieser Lebensräume des Glaubens. Das lehramtlich vielleicht nötige Beschneiden von Auswüchsen kann ja erst erfolgen, wenn etwas gewachsen ist und wenn etwas wächst. Es muß auch dann so erfolgen, daß diesem Wachstum gedient wird, daß ihm kein Schaden zugefügt wird. Und nach dem Neuen Testament kann es eben niemanden wundern, wenn zwischen dem Weizen auch Unkraut groß wird. Das gehört zum Wesen der Kirche in dieser Zeit. Und wenn sie schon die Zusage hat, daß die Widerkräfte von außen sie nicht unterkriegen, dann ist mit der gleichen Berufung auf Gott und den Herrn und nichts sonst – auch keine Sorge von menschlichen Amtsträgern – darauf zu hoffen, daß dies auch gegenüber Widerkräften von innen der Fall ist.

Wer dies sieht, der wird gegenüber den *Möglichkeiten formaler Sicherung christlicher Wahrheit,* wie sie in der Theologie durch die Qualifikationen entwickelt wurden, nüchterner und zurückhaltender reagieren. Damit, daß eine Wahrheit dogmatisiert wird, ist an Wahrheitsgehalt nichts gewonnen. Damit, daß man sie als unbezweifelbares Erbe der allgemeinen Lehrverkündigung der Kirche ausdrücklich feststellt, ändert sich nur insofern etwas, als es gewiß besser wäre, die Wahrheit würde so selbstverständlich im Leben der Kirche geglaubt, daß man sich diese Feststellung sparen könnte. Damit daß etwas als zu den unverzichtbaren Bedingungen zur Wahrung einer Wahrheit gehörig erklärt wird, ist eigentlich nur gesagt, daß diese Wahrheit gar nicht isoliert und für sich bestehen kann, sondern auf Abstützungen angewiesen bleibt.

Damit, daß eine Wahrheit als aus den Glaubensquellen ableitbar behauptet wird, ist sicher gesagt, daß sie nicht unmittelbar dort zu finden ist und zu ihrer Formulierung ein Verfahren nötig ist – nämlich eine Ableitung –, das als solches allerlei Fragen und Probleme aufwirft. Damit, daß eine Aussage als theologisch gewiß vorgestellt ist, wird lediglich betont, daß sie im theologischen Erklärungsgefüge eine bestimmte Rolle hat. All diese und die weiteren Qualifikationen unterhalb der dogmatischen Definition schließen unter dieser oder jener Rücksicht andere Möglichkeiten nicht prinzipiell aus und können das auch nicht. Aber selbst die definierten Dogmen stellen sich als solche nicht einfach als unüberbietbare Sicherung christlicher Wahrheit heraus, weil sie in aller Regel die Antwort auf tatsächlich vorgekommene Infragestellungen sind. Die höchste Art und Weise christlicher Glaubens-

wahrheit muß deshalb die selbstverständliche lebendige Annahme der nie in Frage gestellten Grundwahrheiten unserer Erlösung sein, wie sie im Glaubensbekenntnis, im „Credo", bekannt wird. Man hält eben für wichtiger, womit man sich – der Ungunst der Widerstände wegen – immer wieder ausdrücklich zu befassen gezwungen ist. Aber der deshalb nötige Nachdruck in der Verteidigung dieses oder jenes Punktes ist zu unterscheiden vom Nachdruck des Glaubens, mag dieser auch einmal mittels einer nachdrücklichen Verteidigung zur Geltung gebracht werden müssen.

Zum Heil nicht auf Zwang setzen

Als Unterscheidungsmerkmal wird vor allem einleuchten, daß eine unausweichliche formale Absicherung immer ein schmerzlicher Prozeß ist. Wo hingegen die entsprechenden Mittel etwa zur Machtdemonstration, zur Verkürzung einer Klärung, die eigentlich erlitten werden muß, zur Vermeidung der an sich erforderlichen missionarischen Überzeugungsarbeit oder aus anderen ähnlichen Gründen eingesetzt werden, dort bleiben sie trotz aller formalen Berechtigung von vornherein mit einer Hypothek der Unglaubwürdigkeit behaftet, die sich in der Regel in der Rezeption eines solchen Versuches auswirkt.
Aber nicht diese Konsequenz macht solche Versuche bedenklich. Sie gleicht nur wieder aus, was an unzulässiger Einseitigkeit in ihnen steckt. Bedenklich ist vielmehr die Mentalität, die zu solchen Versuchen drängt und der Meinung ist, die Kirche könne sich damit Schwierigkeiten und Infragestellungen sowie den mühsamen Weg ihrer Klärung in gemeinsamer Vertiefung des Glaubensbewußtseins durch einen Austausch ersparen, in dem es echte Bekehrung und Vertiefung, lebendiges Wachsen im Glauben und Leben dank jener normalen und alltäglichen gemeinsamen Christlichkeit gibt, der Glaube und vor allem Liebe nicht fehlen. Durch Norm und Gesetz, durch Vorschrift und Erzwingung ist das nicht zu ersetzen. Aber diese Einsicht ist eines, das andere die Feststellung, daß es die gekennzeichnete Mentalität auch im Christentum tatsächlich gibt und daß sie sich immer wieder vorzudrängen sucht. Sie ist ständige Versuchung mit einem eigenartigen Reiz.

Durch eine Veramtlichung der Wahrheit glaubt mancher, ihr besser und wirksamer zur Anerkennung und zur Einhaltung zu verhelfen. Statt die Wahrheit nahezubringen und liebenswert zu machen, besteht man auf ihrem verpflichtenden Charakter, statt ihre Lebenskraft erfahrbar und so überzeugend werden zu lassen, kehrt man den untergeordneten Rechtsaspekt so einseitig heraus, daß die ganze Wahrheit nur noch verrechtlicht erscheint und der Eindruck entsteht, daß dem Menschen überhaupt kein Freiraum zum Atmen mehr bleibt, geschweige denn, daß er glauben könnte, so zur Freiheit zu finden. Die Mentalität, die zum Heil auf Zwang setzt und nicht umgekehrt für das Heil die Freiheit engagiert, verrät die Grundgestalt des Christlichen.

Damit ist in keiner Weise bestritten, daß christliche Wahrheit *verpflichtend* ist, daß sie auch gesetzlich erfaßbare und wiederzugebende Seiten besitzt, daß es im Streitfall auch etwas geben kann, das wie ein gerichtliches Urteil ausschaut und Sanktionen nach sich zieht bis hin zur Exklusive, d. h. dem Ausschluß. Aber wenn man es so formuliert, sieht jeder unmittelbar, daß es um *Ausnahmen* geht, um Grenzfälle, um besondere Mittel, deren Anwendung begrenzt bleiben muß, wenn sie wirksam sein sollen. Vor allem können diese Möglichkeiten nicht Grundlage und Referenzpunkt für eine Gesamtvorstellung christlicher Wahrheit und des Umgangs mit ihr werden. Eine solche Vorstellung hat ganz anders auszusehen, wenn nicht alles in eine krankhafte Verzerrung geraten soll.
Kurzum: als Ansatzpunkt für die Vertretung der Frohbotschaft und ihrer lebendigen Durchsetzung ist die gekennzeichnete Mentalität und ihre bestimmende Sicht unbrauchbar, sie mag für sich Gründe anführen wie auch immer. Ohne Zweifel ist ja der Sorge um das Christliche namentlich in der Welt von heute ein realistischer Ernst nicht abzusprechen; es gibt Enttäuschungen, Verunsicherungen, Änderungen des Verhaltens und einen stillschweigenden Auszug aus den vertrauten christlichen Lebensverhältnissen. Wie sind diese Entwicklungen zu beurteilen? Wie wird sich von ihnen aus gesehen die Zukunft gestalten? Und vor allem: wie läßt sich dem wehren? All das hat seinen Anhalt an den Gegebenheiten, all das muß gefragt werden. Daß unter manchem erschreckenden Eindruck die Neigung zu Maßnahmen wächst, die bei der Hand zu sein scheinen, die gleichwohl nur kurzschlüssig sind, versteht sich.

Der Glaube ist grundlegend für die Theologie

Aber eine etwas eingehendere Analyse zeigt selbst dann, daß die Instrumente theologischen Ordnens und Umgehens mit christlicher Wahrheit etwas anderes sind als das, was zur Förderung des Glaubenslebens nötig ist. Und die Qualifikationen samt der mit ihnen arbeitenden systematischen Betrachtung sind eben Elemente theologischen Umgehens. Sie ergeben sich aus theologischen Fragen und Erklärungen, sie dienen theologischen Vergleichen und Zuordnungen, theologischen Unterscheidungen und Zusammenhängen. Dort haben sie ihren Ort, von dem sie nicht ohne weiteres in andere Bereiche des Christlichen zu übertragen sind, ohne eine andere Funktion zu bekommen und zu Ergebnissen zu führen, die sie eigentlich weder tragen können noch sollen.
Damit hat niemand gesagt, es gäbe gar keinen Zusammenhang zwischen dem Glauben und der Theologie, die sich diese Mittel für ihre Zwecke geschaffen hat. Aber zunächst ist die Ebene des Glaubens grundlegend für die Theologie und nicht umgekehrt, und darum sind theologische Mittel nur vorsichtig in Rückübersetzung auf die Verhalte des Glaubens anwendbar, weil sie in jedem Fall das Augenmerk so stark auf einen Punkt richten, daß der

von ihnen bestimmte Blick für den Glauben meist zu eng ist. Außerdem prägen sie die Sicht so – nämlich von systematischen Notwendigkeiten bedingt leicht gesetzlich, statisch, zwingend, wenn das auch nicht unausweichlich so sein muß –, daß die lebendige Dynamik und das Wachstumsgesetz christlichen Glaubens von vornherein nicht mehr zur Geltung kommen. Der Zusammenhang sollte also nicht einfach umgekehrt werden. Das verbietet sich besonders, wenn man auf diese Weise gerade Anfragen und Reserven, die von der Theologie vorgelegt werden, abzuweisen oder als von vornherein illegitim hinzustellen sucht. Denn es handelt sich dann – äußerlich zwar unter anderem Anspruch vorgetragen – letztlich doch nur um den Kampf verschiedener Theologien, von denen die eine so, die andere so qualifiziert.

Die oben erwähnten Mentalitäten bedienen sich also verschiedener theologischer Instrumente, die ihnen entsprechen. Das ist nicht verwunderlich, da sie selbst menschliche Faktoren sind, die einer bestimmten Sicht und Erklärung christlicher Wahrheit dienen, mithin theologischen Charakter haben und sich deswegen von der Glaubenswahrheit her beurteilen lassen müssen. Das ist so neu nicht. Immer wußte man ja schon, daß für den Glauben und sein Leben und seine Bezeugung einzig das „depositum fidei" maßgebend ist. Und man wußte auch, daß Menschen dieses „depositum" – sagen wir: das Evangelium – verschieden leben, konkretisieren und umsetzen. Daß dabei Mentalitäten und Temperamente mitspielen, ist nichts Aufregendes, solange diese als menschliche Faktoren an ihrer Stelle wirksam werden.

Im letzten Jahrhundert hat die protestantische Kritik an der Dogmenentwicklung der katholischen Kirche die spezifische Gefahr in einem anschaulichen Bild ausgedrückt. Man sprach davon, im Katholizismus vollziehe sich im Blick auf die Glaubenswahrheit eine Versteinerung oder Verholzung. Gemeint war, daß wie bei einem Baum sich das Leben zunehmend in die peripheren Zonen verlagere, daß also die lebendigen Säfte unter der äußeren Rinde aufsteigen, die sich im Laufe der Zeit – Jahresring um Jahresring ansetzend – immer weiter vom verholzenden Kern entfernt. Die unlebendige Wahrheit der Mitte, das sei die der Erlösung und des Erlösers, die Gottes und seines Heilsplans, die man in den Formulierungen der frühen Jahrhunderte einfach tradiere, in denen sich aber nicht das aktuelle Leben der Kirche zeige. Das habe sich schon im Mittelalter auf die Sakramente verlegt, dann auf die Kirche, schließlich auf die Marienfrömmigkeit und so periphere Hilfswahrheiten wie die des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit. Die Tendenz weise klar von den Inhalten zu den formalen Bedingungen, von einer immer mehr versteinernden Substanz zu sie schützen wollenden Stützen und Ausdrucksformen. Wenn das wirklich stimmen würde, müßte es fatal enden, weil solches Leben lediglich in den äußeren Stützen mit der Leblosigkeit, mit der Versteinerung oder Verholzung des einstmals lebendigen Kerns selbst immer mehr seinen Sinn verlöre. Es wäre indes gut zu fragen, ob das Bild der protestantischen Kritik nur etwas Falsches stigmatisiert.

Im Grunde hat die katholische Kirche die hier liegende Gefahr durchaus selbst erkannt und ihr namentlich im Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Grundausrichtung zu steuern gesucht. Ausdruck hat das in der von Papst Johannes XXIII. betont und nachdrücklich vertretenen Absicht gefunden, keine Verurteilungen und keine Dogmatisierungen durch dieses Konzil vornehmen zu lassen. Mancher hat sich damals gefragt: Was soll dann überhaupt ein Konzil? Die Frage ist symptomatisch für eine Sicht, die in erster Linie von solchen Entscheidungen wie Dogmatisierungen und Anathematisierungen her die Wirklichkeit auffaßt. Mit der pastoralen Ausrichtung des letzten Konzils kommt man da leicht in Konflikt. Aber diese Ausrichtung besagt mitnichten einen Verzicht auf Lehren und Bezeugen, ganz im Gegenteil. Wohl aber ist auf eine Art des Lehrens verzichtet, die manche für die einzige oder die einzig relevante zu halten begonnen hatten. Demgegenüber hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Art an die breitere und wesentlichere Art des Glaubenszeugnisses erinnert und gezeigt, wieviel Leben von der Mitte seiner Wahrheit ausgeht und wie sehr von dieser Mitte her ein neuer Frühling der Kirche zu erwarten ist.

Für den Normalfall gelten andere Mittel

Allenthalben begann sich etwas zu regen, eine Erfahrung, die nicht wenige überraschte und verunsicherte, die sich schon daran gewöhnt hatten, Christenexistenz als von oben kommandierten Uniformierungsprozeß zu betrachten, und denen es nur schwer einging, in einer bunten, manchmal gar wilden Vielfalt das einigende und zugleich belebende Wirken des Geistes Gottes zu erkennen. Sollte man nicht doch besser auf das Leben verzichten, damit die Einheit um so deutlicher sei? Manchem fällt nicht einmal auf, welcher Preis hier gezahlt wird. Um so bereiter ist er, dieser Richtung das Wort zu reden. Aber es ist gar nicht Sache der Kirche und Sache der Gläubigen, über eine Verarmung des Christlichen in der Welt zu befinden oder so zu verfügen, daß sie faktisch eintritt. Die Kirche und der Christ hat das „depositum" zu wahren – im Glauben zunächst, dann auch in den damit zusammenhängenden anderen Bereichen wie etwa der Theologie. Ob es dazu Zensuren und Qualifikationen braucht, das hängt von der Aufgabe und den konkreten Umständen ab.

Es scheint für den Normalfall indes dem Evangelium und dem Glauben weit entsprechendere Ausdrucksformen und -mittel zu geben, die wohl zunächst und in aller überzeugenden Kraft einzusetzen sind. Diesen Mitteln ist auch ein eigener Nachdruck möglich, der wohl weniger in Forderungen und Postulaten an die Adresse der anderen als in einem glaubwürdigen Mühen besteht, dem Nächsten in seinen Schwierigkeiten und Nöten entgegenzukommen, oder besser: nachzulaufen, wenn es denn wahr sein soll, daß dieses Evangelium allen gilt und daß jene, die es schon geschenkt bekamen, dafür mitverantwortlich

sind und bleiben, daß es auch alle erreicht. Der Nachdruck bestünde vor allem darin, noch einmal dem Nächsten nachzusetzen statt den Verpflichtungscharakter einer Aussage erneut zu betonen und verbal zu verschärfen.
Indes gilt dann auch, daß in dieser Sicht ein eigentliches Lehr*amt* – sei es ordentlich, sei es außerordentlich – vielfach eingebunden ist und bleibt in eine viel breitere lebendige Bezeugung des Glaubens und in eine grundlegendere Glaubwürdigkeit dieser Botschaft und dieser Existenz. Davon hängt dann die Akzeptanz, die Aufnahmefähigkeit und -bereitschaft ab, mit der Stellungnahmen des Lehr*amtes* wirksam werden können. Damit ist ohnehin nur bei den Gläubigen zu rechnen, so daß es noch einmal von ihnen abhängt, wie denn solche Äußerungen noch weitere Kreise erreichen können und vielleicht zur Mitgestaltung einer öffentlichen Meinung und gesellschaftlicher Verhältnisse beitragen, wie sie die Kirche wünscht.

Karl-H. Neufeld

Auf vorsichtigem Reformkurs

Vietnam zwischen Offenheit und Beharrung

Wie China und Nordkorea hält auch Vietnam weiterhin am Leitbild der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung fest und lehnt eine Demokratisierung nach dem Vorbild der früheren Ostblockstaaten ab. Eine gewisse Liberalisierung gibt es allerdings nicht nur in der vietnamesischen Wirtschafts-, sondern auch in der Religionspolitik. Davon kann gegenwärtig gerade auch die katholische Kirche profitieren, der etwa fünf der 65 Millionen Vietnamesen angehören.

Vietnam ist seit längerem in den Hintergrund der internationalen Politik getreten, und in der Presse wird nur noch selten über das Land berichtet. Im Zusammenhang mit dem Golfkrieg fiel höchstens das Wort, daß sich am Golf kein „zweites Vietnam" ereignen werde. Die gegenwärtige politische Situation des asiatischen Landes ist gekennzeichnet durch Verunsicherung, zaghaften Reformwillen und Angst vor unbekannten Auswirkungen einer möglicherweise zu reformistischen Politik. Beim 8. Plenum der kommunistischen Partei Vietnams im März 1990 wurden Reformen nach dem Vorbild der osteuropäischen Staaten eindeutig zurückgewiesen. Trotz der unübersehbaren Krise der sozialistischen Länder will Vietnam an der *Verwirklichung des Sozialismus* als zentralem Ziel staatlicher Politik festhalten. Der Zusammenbruch des Kommunismus/Sozialismus in den europäischen Randstaaten der UdSSR hat tiefe Beunruhigung unter den kommunistischen Kadern ausgelöst. Es fehlt der Partei gegenwärtig an den prägenden Führungskräften. Die Feier des 100. Geburtstages von Ho Chi Minh im vergangenen Jahr hat noch einmal in Erinnerung gerufen, welche charismatische Führungspersönlichkeit die vietnamesischen Kommunisten einmal besaßen. Jetzt hofft man auf den auf Juni 1991 vorgezogenen 7. Parteitag, der Partei und Land wieder auf einen festen Kurs bringen soll. Vietnam unternimmt viele Anstrengungen, um aus der politischen Isolation herauszukommen, in die es eine verfehlte Politik manövriert hat.
Seit 1987 gibt es die Politik des „Doi moi" (Wandel, um Neues zu schaffen), die vielfach als die vietnamesische Form der Perestrojka beschrieben wird. Die offizielle Linie der Politik zielt auf Wandel und Erneuerung. Dabei ist deutlich ein Gefälle zwischen dem Norden mit der Hauptstadt Hanoi und dem Süden mit der „heimlichen Hauptstadt" Ho-Chi-Minh-Stadt zu beobachten. „Doi moi" beinhaltet das *Abrücken von einer zentralen bürokratischen Wirtschaftslenkung,* an deren Stelle eine „marktorientierte Wirtschaft" treten soll. Die wichtigsten Elemente des neuen wirtschaftlichen Kurses sind der Einsatz von materiellen Anreizen als Motivationsmittel, die Duldung von privatem Kleinhandel, Einräumung einer größeren Autonomie in den Betrieben und Einführung des „Produktvertragssystems" in der Landwirtschaft und Industrie. Wie weit die Zulassung des „Marktes" gehen soll und gehen kann, darüber wird innerhalb der kommunistischen Partei gerungen. Die vielen kleinen Händler, vornehmlich im Süden, geben ihre eigene Interpretation, sind allerdings immer in der Gefahr, von verhärteten Kadern zur (sozialistischen) Ordnung gerufen zu werden. Die Subventionen für die Staatsbetriebe wurden weitgehend abgebaut. Sie müssen jetzt mit den wieder zugelassenen privaten Betrieben nach weitgehend marktgerechten Prinzipien konkurrieren.

Zunehmende wirtschaftliche Schwierigkeiten

Ein Berater von Parteichef *Nguyen Van Linh* gab den Beitrag der Privatwirtschaft am Bruttosozialprodukt Vietnams für 1989 mit 44% an (vgl. FAZ, 1.8.1990). Die Kollektivierungen in der Landwirtschaft wurden durch das sog. „Produktvertragssystem", das Pacht und Erbpacht ermöglicht, de facto rückgängig gemacht. Daraus resultieren offenbar starke Wachstumskräfte. 1989 avancierte Vietnam zum drittgrößten Exporteur von Reis auf dem Weltmarkt. Hinter dieser Entwicklung verbergen sich einmal eine Abnahme des Reisverbrauchs in der Bevölkerung und zugleich eine große Steigerung von Anbau und Ertrag. Durch ein sehr liberales Gesetz für Auslandsinvestitionen wird versucht, Kapital aus westlichen Ländern nach Vietnam zu locken. Die Inflationsrate, die 1988 noch bei fast 800 Prozent gelegen hatte, konnte in Ver-

bindung mit einer Abwertung des vietnamesischen Dong inzwischen auf etwa 40 Prozent gedrückt werden. Besucher Vietnams in jüngster Zeit sprechen davon, daß der fast zum Erliegen gekommene schwarze Devisenmarkt verstärkt wieder in Erscheinung tritt, da die Inflation wieder zunimmt und das Vertrauen der Bevölkerung in die Finanzpolitik und die Banken erschüttert sei.

Vietnam hat seit Jahren wirtschaftliche Schwierigkeiten. Der *Weggang vieler qualifizierter Menschen,* die als „boat people" ihr Heil außerhalb der Kommandowirtschaft der kommunistischen Kader gesucht haben, hat hohe Verluste an menschlicher Initiative und qualifizierten Fachkräften gebracht. Die Inflation ist trotz anfänglicher Erfolge in den vergangenen drei Jahren nicht zum Stillstand gekommen. Wirtschaftlich liegt die VR Vietnam mit einem jährlichen Pro-Kopf-Einkommen von 130 US-Dollar hinter allen anderen asiatischen Staaten zurück. Fast die Hälfte des Jahresetats gehen immer noch in die militärische Rüstung (40–50 %), wohingegen gerade 3 % für Ausbildung eingesetzt werden. Nicht nur der wirtschaftliche Kurs, sondern die Entlassung vieler überflüssig gewordener Beamten hat die Zahl der Arbeitslosen gegenwärtig wieder auf sechs Millionen anwachsen lassen. 100 US-Dollar oder vierhunderttausend vietnamesische Dong werden als Existenzminimum für einen Monat genannt. Die Gehälter von Beamten, Professoren und Lehrern liegen aber nur bei 5–15 Dollar im Monat, so daß die meisten gezwungen sind, mehreren Beschäftigungen nachzugehen, um auf diese Weise das Überleben ihrer Familien zu sichern.

Neuorientierung in der Außenpolitik

Vietnam verfügt über große *Kohlevorräte,* die im Norden des Landes allein auf 3,2 Milliarden Tonnen geschätzt wurden. Gefördert wurden 1989 allerdings nur 8 Millionen Tonnen. Auch gibt es große Vorräte an *Erdöl,* die jedoch geologisch ungünstig lagern und bisher nicht gewinnträchtig abgebaut werden konnten. Anfang 1991 herrscht in Vietnam Energiemangel. Es gibt gegenwärtig Einschränkungen des Last- und Personenverkehrs, um Energie zu sparen. Auch die Versorgung der Bevölkerung mit Elektrizität ist wegen des Mangels an Erdöl nicht mehr voll gewährleistet. In Ho-Chi-Minh-Stadt wird der Strom während der Nacht abgeschaltet und an bestimmten Tagen stark eingeschränkt. *Korruption* ist gang und gäbe. Die Kritik an Mißständen und Fehlverhalten bestimmter Mitglieder der Partei, auch hoher Kader, finden ihren Niederschlag immer häufiger auch in der von der Partei kontrollierten Presse. Gegen einzelne Funktionäre wurden gerichtliche Schritte eingeleitet, um allzu notorische Korruptionsfälle zu bestrafen. Die moralische Integrität der vietnamesischen kommunistischen Partei, die sich in den langjährigen Kämpfen um Unabhängigkeit und Eigenständigkeit so sehr bewährt hat, ist in der Periode der Entmilitarisierung der Gesellschaft stark angeschlagen.

Durch die Ereignisse in Mittel- und Osteuropa in der jüngeren Vergangenheit hat sich die politische Konstellation für Vietnam nachhaltig verändert. Aus historischen und geographischen Gründen kommt dem *Verhältnis zur VR China* für Vietnam eine besondere Bedeutung zu. In der jüngeren Vergangenheit hat es einige hochrangige bilaterale Kontakte gegeben. Im Mai 1990 kam es zu einem ersten Treffen des chinesischen Außenministers *Qian Qichen* mit dem stellvertretenden Außenminister Vietnams, *Dinh No Liem,* in Peking. Dabei ging es um die Meinungsverschiedenheiten bezüglich Kambodschas, die seit Jahren das Verhältnis der beiden Staaten belasten. Auch wegen der vermuteten Ölvorkommnisse im Gebiet der Spratley- und Paracel-Inseln bestehen zwischen Vietnam, der VR China (und den Philippinen) seit längerem diplomatische Spannungen. Im Oktober 1990 fuhr mit Parteichef *Nguyen Van Linh* und Ministerpräsident *Do Muoi* an der Spitze eine hochkarätige vietnamesische Delegation nach Peking. Bei dem Zusammentreffen von Nguyen Van Linh mit dem chinesischen Generalsekretär *Jiang Zemin* wurde nach Aussage des vietnamesischen Außenministers *Nguyen Co Thach* die „Normalisierung der sino-vietnamesischen Beziehungen" erreicht. Diese Reise der Vietnamesen in die VR China bedeutet aber eher ein Eingeständnis des Scheiterns der langjährigen vietnamesischen Außen- und Sicherheitspolitik. Der Versuch, gegen die VR China ein unter vietnamesischer Führung stehendes indochinesisches Staatengebilde aus Vietnam, Kambodscha und Laos aufzubauen, hat Vietnam riesige Verluste an Menschen und Investitionsmitteln beschert, ohne zum Tragen zu kommen. Der Traum von der regionalen Großmacht Vietnam, dessen Verwirklichung nach 1975 so zum Greifen nahezuliegen schien, hat sich als kostspielige Fata Morgana erwiesen.

In Peking wurde jetzt davon gesprochen, einen sozialistischen Block aus Vietnam, China und Nordkorea zu errichten, um die „Errungenschaften des Sozialismus" zu verteidigen, womit ein wahrscheinlich äußerst fragiles neues Phantom zum Zielpunkt „internationaler sozialistischer Politik" gemacht wird. Erste Risse dieser auf ideologischer Basis beschworenen Einheit zeigen sich beim Blick auf die divergierenden außenpolitischen Interessen der Partner. So sieht Vietnam in der 1990 erfolgten Aufnahme diplomatischer Beziehungen der VR China zu Indonesien und Singapur sowie der generellen Verbesserung der Beziehungen Chinas zu den ASEAN-Staaten die Gefahr einer wachsenden Isolierung für sich heraufziehen. Deshalb bemüht sich Vietnam seinerseits um eine Annäherung an die ASEAN-Staaten. Premierminister Do Muoi sprach bei seinem Besuch in Thailand Ende 1990 davon, daß Vietnam sehr daran interessiert sei, selber Mitglied in der ASEAN-Staatengruppe zu werden. Auch mit *Japan* hat Vietnam wieder politische Konsultationen aufgenommen, um die gegenseitige wirtschaftliche Zusammenarbeit in Erwartung der Aufhebung des amerikanischen Handelsembargos zu verstärken. Südkorea und Taiwan haben trotz ihrer traditionell betont antikommunistischen Haltung angefangen, sich auf dem sich lang-

sam öffnenden Markt Vietnam zu engagieren. Mit der Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen Südkorea und Vietnam wird in den nächsten beiden Jahren gerechnet.

Der ehemals so mächtige Bündnispartner UdSSR hat zuviel eigene innenpolitische Probleme zu lösen, um noch Kräfte für das Ziel frei zu haben, die USA als hegemoniale Vormacht im südostasiatischen Bereich abzulösen. Vietnam ist gegenüber der UdSSR und den anderen Staaten des COMECON *hoch verschuldet.* Die bisherige Praxis, diese Schulden durch Leiharbeiter z. B. in der ehemaligen DDR abzuleisten, ist abrupt an ein Ende gekommen. Die zahlreichen vietnamesischen Gastarbeiter in den Ländern des COMECON, vor allem in der ehemaligen DDR, sind inzwischen zurückgeschickt worden oder werden bald ihre Arbeit im Ausland verlieren und vermehren das Heer der Arbeitslosen. Negativ hinzu kommt noch, daß sie als begehrte Devisenquelle für die vietnamesische Wirtschaft ausfallen. Die bisher jährlich erfolgten Ausgleichszahlungen der UdSSR in der Größenordnung von 3 Milliarden US-Dollar sind auf ein Mindestmaß zurückgeführt worden, ohne daß Ersatz dafür gefunden werden könnte.

Seit 1975 hat es verschiedene Bemühungen gegeben, die Beziehungen zu den USA zu normalisieren. Die politische Fixierung auf die UdSSR, die Kambodscha-Frage und andere Verhaltensweisen der vietnamesischen Regierung standen einer Verbesserung der Beziehungen aber immer im Wege. Seit gut einem Jahr mehren sich aber die Anzeichen, daß es *Fortschritte in den gegenseitigen Beziehungen* gibt. Der Abzug der vietnamesischen Truppen aus Kambodscha hat das Klima zwischen den USA und Vietnam verbessert, aber noch nicht zum Abbau des Handelsembargos geführt, das die USA nach der Invasion Vietnams in Kambodscha verhängt hatten. Daran hat auch das Treffen des vietnamesischen Außenministers mit seinem amerikanischen Amtskollegen *James Baker* in New York im Oktober 1990 nichts geändert. In dem Bestreben, die Vergangenheit aufzuarbeiten und aus der Einsicht, daß auch durch jahrelangen Aufenthalt in den sog. „Umerziehungslagern" die meisten Beamten und Soldaten Südvietnams nicht zu „zuverlässigen Bürgern" des „Neuen Vietnam" geworden sind, hat die Regierung das „Programm der ordentlichen Ausreise" (Orderly Departure Program) beschlossen. Verspätet soll hier den Unzufriedenen und Enttäuschten die Möglichkeit gegeben werden, Vietnam auf legale Weise zu verlassen, ohne als sog. Bootsflüchtlinge illegal und unter großen persönlichen Opfern und Gefahren außer Landes zu gehen, wie dies in den vergangenen Jahren Hunderttausende getan haben. In Zusammenarbeit mit den USA, die in Ho-Chi-Minh-Stadt eine eigene Arbeitsstelle mit 14 Mitarbeitern eröffnen konnten, werden monatlich bis zu 10 000 Fälle von Ausreisewilligen behandelt. Im vergangenen Jahr konnten 153 593 Personen auf diese Weise legal in die USA einreisen. Die Hauptarbeit leistet das Büro der „International Catholic Migration Commission" (ICMC) in Bangkok, wo die Organisation für diese lautlose vietnamesische Völkerwanderung beheimatet ist. Die erste Kategorie der Ausreisekandidaten fällt unter die Rubrik „Familienzusammenführung", d. h., sie betrifft Vietnamesen, die Verwandte in den USA haben oder zur Gruppe der amerikanischen Waisen („ameraseans" genannt) gehören, von denen bisher fast 50 000 ausreisen konnten. Ein anderer Personenkreis rekrutiert sich aus den aus den Umerziehungslagern entlassenen Personen. Die Zahl der Vietnamesen, die unter die angegebenen Kriterien fallen und auf diese Weise das Land legal verlassen wollen, beläuft sich auf mehrere Hunderttausend und ist wesentlich größer als die Zahl der ehemaligen boat people, die z. B. aus Hongkong nach Vietnam repatriiert werden.

Signale für eine liberalere Religionspolitik

Die offizielle Religionspolitik wird seit 1975 bestimmt von der marxistischen Religionsphilosophie in einer eher primitiven Fassung. Die Religionen sollen dem Aufbau des Sozialismus dienen und dürfen, soweit sie etwas für die Weiterentwicklung des Landes beitragen, weiterhin tätig sein. Andererseits sind sie in einer historischen Gesetzmäßigkeit dazu verurteilt, nach der Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft abzusterben und sich so zu überleben. Durch verschiedene administrative Maßnahmen haben die kommunistische Partei und Regierung Vietnams den Einfluß der Religionen auf das gesellschaftliche Leben zurückzudrängen versucht und die Religionsausübung und das religiöse Leben immer wieder gezielt behindert. Dabei kam es immer wieder zu Verhaftungen und Einweisung in Umerziehungslager von religiösen Persönlichkeiten, die der Regierung zu unbequem wurden.
Im Rahmen der Reformpolitik gab es im vergangenen Jahr einige Signale, die auf eine Liberalisierung der restriktiven Religionspolitik hindeuten. Zu registrieren sind zunächst einige Äußerungen von hohen Parteikadern, die sich zur Rolle der Religionen im allgemeinen und des Katholizismus im besonderen äußern (vgl. Echange France-Asie, Dossier et documents, no. 8/1989, Religion et Communisme au Vietnam Aujourd'hui). *Tran Quoc Vuong* befaßt sich mit der Thematik „Religion und Kultur" und vertritt die These, daß Religion immer ein organisches und strukturelles Element der Kultur eines Volkes darstelle. Dabei rückt er ausdrücklich von der marxistischen Position ab, Religion als Opium des Volkes zu sehen. Das Mitleid im Buddhismus, die Liebe im Christentum und der Humanismus des Konfuzianismus stellten kulturelle Werte dar, die für den Erhalt der vietnamesischen Gesellschaft unverzichtbar seien.

Nguyen Khac Vien, ein anderer hoher Parteifunktionär, beschäftigt sich mit dem Wandel des Katholizismus in Vietnam während und nach der Wiedervereinigung des Landes. Die Mehrzahl der vietnamesischen Katholiken akzeptiere das sozialistische Regime und arbeite positiv

mit. Ausdrücklich weist er auf den besonderen Dienst von katholischen Ordensleuten in der Pflege von psychisch Kranken hin, die zwar nicht länger eigene Anstalten besitzen dürften, als Pflegepersonal aber weiterhin vorbildlich in ihren ehemaligen Institutionen tätig seien. Für eine gezielte atheistische Propaganda bestehe gegenwärtig keine Notwendigkeit mehr, da die katholischen Bischöfe ihre Gläubigen angewiesen hätten, sich aktiv am Aufbau des Landes zu beteiligen.

Die katholische Kirche hat mehr Bewegungsspielraum

Wenn man die Situation der katholischen Kirche in Vietnam mit der in der VR China vergleicht, zeigen sich gravierende Unterschiede. Die Beziehungen der vietnamesischen Bischöfe und Priester mit dem Apostolischen Stuhl in Rom waren zwar immer wieder eingeschränkt, aber doch nie ganz unterbrochen. Auch das Recht der Bischofsernennung wurde Rom nie streitig gemacht. Die üblichen Ad-Limina-Besuche alle fünf Jahre konnten zwar nicht in Freiheit durchgeführt werden, einzelne Bischöfe hatten aber immer wieder zu bestimmten Anlässen die Möglichkeit, nach Rom zu fahren und den Papst zu sehen. Wesentlich eingeschränkter war und ist die Freiheit der vietnamesischen Kirche in der Zusammenarbeit mit den verschiedenen Organen und Aktivitäten der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Hier waren vietnamesische Bischöfe, Priester und Fachleute nur ganz selten vertreten. Kritisch für die *Priesterausbildung* wirkt sich immer mehr aus, daß es nicht möglich ist, geeignete Kandidaten für ein Spezialstudium in den verschiedenen theologischen Fächern ins Ausland zu schikken, damit sie die älter werdenden Theologieprofessoren in den Seminaren ersetzen können. Verhandlungen mit der Regierung über Ausreisegenehmigungen für Spezialstudien im Ausland wurden bisher dilatorisch behandelt.

Von der vorsichtigen Liberalisierung der vietnamesischen Innen- und Außenpolitik sind aber auch die Beziehungen zur katholischen Kirche betroffen. Ohne größere Änderungen der bestehenden Gesetze und Vorschriften werden viele kirchliche Aktivitäten jetzt stillschweigend geduldet. Das religiöse Leben konnte erstarken, neue Seminare wurden eingerichtet, es gibt wieder Zulassungen zur Priesterweihe, auf dem seelsorgerischen und auch direkt missionarischen Sektor werden der Kirche weniger Schwierigkeiten bereitet. Die Bischöfe dürfen sich innerhalb ihrer Diözesen jetzt wieder frei bewegen, wenn sie die örtlichen Dienststellen über ihren jeweiligen Aufenthaltsort informieren. Zuvor mußten Pastoralreisen von Bischöfen bei bis zu zehn verschiedenen Dienststellen im voraus beantragt und genehmigt werden. Verbindliche Änderungen, die Umwandlung von gesetzlichen Bestimmungen bzw. ein grundsätzlicher Wandel der Religionspolitik fanden aber nicht statt. Daher bleibt ein *großer Spielraum* für amtliche Großzügigkeit oder Kleinkariertheit je nach den Umständen vor Ort. Die katholische Kirche hat die damit gegebenen Chancen zu nützen versucht. Es gibt eine neue Vitalität der Kirche, die sich vielfältig zeigt und von vielen ausländischen Besuchern herausgestellt wird.

Besonders aktiv ist das kirchliche Leben in Ho-Chi-Minh-Stadt, dem alten Saigon. Wesentlich anders sind die Verhältnisse in der Hauptstadt Hanoi, aber auch sonst im Norden des Landes, wo die Zahl der Katholiken nicht so groß ist, die wenigen Priester überaltert sind (einige Diözesen im Norden haben nur eine Handvoll Priester) und ihre theologische Ausbildung sehr mangelhaft war. Viele Kirchenbauten sind baufällig und bräuchten dringend Reparaturen. Die Regierung – das Büro für religiöse Angelegenheiten – bewilligt aber jedes Jahr nur wenig Reparaturarbeiten, so daß der allgemeine Verfall weitergeht. Der Erzbischof von Hanoi, Kardinal *Joseph Marie Trin Van Canh,* starb 1989, nachdem ihm zuvor vergönnt gewesen war, gegen den Widerstand der Regierung die Kanonisation der vietnamesischen Märtyrer durchzusetzen. Die Regierung zögert die Anerkennung eines Administrators für die Erzdiözese seit Monaten hinaus, weil sie angeblich eine „Denkpause" braucht. Der Direktor des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten, *Nguyen Chin,* ist trotz der vielen Schikanen, mit denen die Regierung die Geduld der Kirche und der Katholiken strapaziert, davon überzeugt, daß sich das Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche in Vietnam in den letzten Monaten wesentlich gebessert habe. Seiner Meinung nach ist es zu einer „harmonischen Normalisierung der Beziehung zwischen Staat und Kirche gekommen und zu einer Integration der authentischen Katholiken, die sich auf den Weg zum Sozialismus begeben haben" (zitiert nach A. R. M. 15. 10. 1990, 45 ff.).

Zu den Katholiken „auf dem Weg des Sozialismus" gehören wohl in erster Linie die Mitglieder des „Nationalen Komitees der patriotischen Katholiken", das 1980 gegründet wurde und dem Laien und Priester angehören. Von Personen innerhalb der katholischen Kirche in Vietnam und außerhalb wird im Hinblick auf dieses Komitee von einer „patriotischen Kirche" à la China gesprochen, ein Vorwurf, den die Mitglieder dieser Gruppierung wohl mit Recht zurückweisen. Sie verstehen sich nicht als eine „Kirche in der Kirche", sondern als ein Bindeglied (Transmissionsriemen) zwischen Regierung und Kirche. Ihre Arbeitsweise und ihre Kirchentreue ist sehr unterschiedlich. Auch die Haltung der Bischöfe ihnen gegenüber ist nicht einheitlich. Einzelne Bischöfe, wie z. B. Erzbischof Rinh von Saigon, wiesen darauf hin, daß über diese Gruppierung verschiedene Genehmigungen seitens der Behörden zu erlangen seien, die im direkten Kontakt mit den staatlichen Stellen sonst nicht zu bekommen wären. In einigen Diözesen ist die Vereinigung überhaupt nicht präsent, in anderen arbeitet sie nur eingeschränkt. Es sind Bestrebungen im Gange, den Namen der Organisation in „Komitee der Solidarität der Katholiken" umzuändern, sich stärker von der kommunistischen Partei zu distanzieren und die eigene Unabhängigkeit deutlich zu machen.

Die Vereinigung bringt die gegenwärtig einzige katholische Zeitung, „Cong Giao va Dan Toc" (Der Katholizismus und die Nation) heraus, die die staatliche Religionspolitik verteidigt und oft die Kirche kritisiert. Zugleich werden in dieser Wochenzeitung aber auch Erklärungen von Bischöfen und der Bischofskonferenz dokumentiert.

Der erste Besuch einer vatikanischen Delegation

Überraschend wurde im November 1990 einer Gruppe von 25 vietnamesischen Bischöfen die Erlaubnis zum „Ad-Limina-Besuch" in Rom erteilt. Bei seiner Ansprache vor den vietnamesischen Bischöfen am 29. November 1990 drückte der Papst seine Hoffnung aus, daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sich jetzt normal entwickeln werden. Die katholische Kirche sei bereit, eine aktive Rolle beim Wiederaufbau des Landes zu spielen. Dieser „Ad-Limina-Besuch" fast der gesamten vietnamesischen Bischofskonferenz war der erste in dieser Vollständigkeit seit mehr als 10 Jahren. Ihm vorausgegangen und für sein Zustandekommen wohl entscheidend war Anfang November 1990 der Vietnambesuch einer vatikanischen Delegation unter der Leitung von Kardinal *Roger Etchegaray,* dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden. Dabei handelte es sich um die erste offizielle vatikanische Delegation, die das sozialistische Vietnam besuchte. Über die Ergebnisse dieser Reise wurde offiziell wenig mitgeteilt. Kardinal Etchegaray wurde von Ministerpräsident *Do Muoi,* Außenminister *Nguyen Co Thach* und Innenminister *Mai Chin Tho* empfangen. Die vietnamesische Regierung erklärte ihre Bereitschaft, in naher Zukunft eine eigene Delegation zu Gesprächen mit dem Heiligen Stuhl nach Rom zu entsenden. Beim Besuch in Hué wurde seitens des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten gegenüber der vatikanischen Delegation und einer Reihe von vietnamesischen Bischöfen die „positive Rolle der Religionen für die Aufrechterhaltung des moralischen Lebens der Bürger in der Gesellschaft" hervorgehoben. Ebenfalls wurde von Partei und Staat unterstrichen, daß „die religiösen Gemeinschaften das Recht haben, ihre Verantwortlichen (Bischöfe, Priester und Pfarrgemeinderäte) selber zu bestimmen", unter der Voraussetzung „daß diese Personen nicht in Opposition gegen den Staat stehen" (Eglises d'Asie, no. 104, Febr. 1991, 12).

Im Vorfeld der Reise hatte die Regierung nach anfänglichen Protesten die Ernennung von zwei Bischöfen anerkannt, die vom Vatikan ohne Abstimmung mit der Regierung für die Diözesen Lang Son-Cao Rang und Son Tay ernannt worden waren (vgl. UCA News, 10.1.91, no. 592). Der Papst betonte in seiner Ansprache vom November 1990 weiter, daß die katholische Kirche keine besonderen Privilegien für sich in Anspruch nehmen möchte. Er legte besonderes Gewicht auf die Sicherstellung der Ausbildung junger Priester in Vietnam, um die vielen überalterten Priester zu ersetzen. Der Vatikan möchte ebenfalls bald die fünf derzeit vakanten Bischofssitze neu besetzen. Neben den vier bestehenden Priesterseminaren (Hanoi, Vinh, Ho-Chi-Minh-Stadt und Cantho) sollen zwei neue in Mittel-Vietnam (Hué und Nhatrang) eröffnet werden.

In seiner Antwort wies der Vorsitzende der vietnamesischen Bischofskonferenz, Bischof *Marie Nguyen Minh Nhat* von Xuan Loc, mit Dankbarkeit darauf hin, daß der Besuch der vatikanischen Delegation das „drückende Schweigen" gebrochen habe und durch den Dialog die Zukunft für ein gegenseitiges Verständnis zwischen Staat und Kirche geebnet habe. Der gegenwärtige Besuch in Rom entschädige sie in gewisser Weise für die erzwungene Abwesenheit bei der Heiligsprechung der 117 vietnamesischen Märtyrer im Juni 1988 (vgl. HK, November 1988, 484 ff.). Er beklagte die Behinderungen in der Priesterausbildung. Es gebe zu wenig Seminare, nur alle drei Jahre dürfe eine eingeschränkte Zahl von Kandidaten aufgenommen werden. Nach Abschluß der theologischen Studien müßten viele von ihnen jahrelang – er nannte 15 bis 20 Jahre! – auf die staatliche Erlaubnis zur Priesterweihe warten. Gegenwärtig gebe es eine Liste mit 70 Kandidaten, die ihre theologischen Studien beendet hätten und auf eine Erlaubnis für die Priesterweihe warteten.

Die anderen Religionsgemeinschaften

Die Bevölkerung Vietnams beträgt gegenwärtig 65 Millionen und wächst jährlich um 2 Prozent. Die Zahl der Katholiken liegt bei 5 Millionen, d. h. bei etwa 8 Prozent der Gesamtbevölkerung. Zuverlässige Statistiken über die Religionszugehörigkeit werden von staatlicher Seite nicht veröffentlicht. Die Kirchen führen die üblichen Taufregister, veröffentlichen aber ebenfalls keine statistischen Angaben für das ganze Land. Hinzu kommt, daß auch gläubige Christen es aus Opportunitätsgründen vorziehen, in ihren persönlichen Papieren den Vermerk „Ohne Bekenntnis" zu führen, auch wenn sie persönlich glauben und vorsichtig am kirchlichen Leben teilnehmen.

Die *protestantischen Christen* waren in Vietnam im Vergleich zur katholischen Kirche immer eine kleine Minderheit. Auch nach der Vereinigung des Landes 1975 ist die „Trin Lanh Kirche", die Evangelische Kirche in Vietnam, trotz ihrer geringen Zahl nicht zu einer Einheit zusammengewachsen. Im Süden des Landes leben gut 200 000 evangelische Christen, während es im alten Norden nur 20 000 sind. Auch mit finanzieller Hilfe aus dem Ausland ist es gelungen, einige der durch den Krieg zerstörten Kirchen im Norden des Landes, wie in Hanoi, Haiphong und Namdinh, wiederherzustellen. Wichtiger noch als neue Kirchenbauten ist aber das Problem der Ausbildung von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern. In Hanoi konnte ein Bibelseminar eröffnet werden. Es fehlt an Büchern und Lehrmaterial in vietnamesischer Sprache. Die Bemühungen gehen weiter, auch bald ein Theologisches Seminar eröffnen zu können. Kirchliche Delegationen aus anderen Ländern Asiens, auch der Christlichen Konferenz in Asien (CCA), konnten Vietnam besuchen. Den

vietnamesischen Protestanten ist aber die Mitarbeit in den internationalen ökumenischen Gremien weltweit und in Asien immer noch weitgehend verschlossen.
Über die Lage der anderen Religionen, der Buddhisten, der Hoa-Hao und der Cao-Dai-Sekten sind nicht viele Informationen zu bekommen. Die generellen Restriktionen der offiziellen vietnamesischen Religionspolitik haben sie oft härter getroffen als die Christen, da sie weniger gut organisiert und ihre Führungskräfte oft unzureichend ausgebildet sind. Die Aufnahme neuer Mönche in die noch bestehenden buddhistischen Klöster wird von der Regierung streng reglementiert. Wie bei der katholischen Kirche gibt es auch für die Buddhisten eine „Buddhistische Vereinigung Vietnams", die den Kontakt mit den Büros für religiöse Angelegenheiten zur Hauptaufgabe hat. Als von der Regierung verordnete Organisationsform hat sie bei buddhistischen Gläubigen wenig Rückhalt und Unterstützung gefunden. In den Augen der kommunistischen Partei und der Regierung stellen der Buddhismus und die synkretistischen Volksreligionen aber eine geringere Gefahr und Herausforderung für den sozialistischen Staat dar, da sie kaum über internationale Kontakte verfügen und sich auch weniger im gesellschaftlich-politischen Bereich engagieren. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Die deutschen Bischöfe äußerten sich bei ihrer Frühjahrsvollversammlung zum Golfkrieg und zur Lage in den neuen Bundesländern

Zum Abschluß ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 18. bis 21. Februar in Bensberg veröffentlichten die deutschen Bischöfe ein Wort zum Golfkrieg. Darin wurden u. a. Bedingungen für den Aufbau eines umfassenden und dauerhaften Friedens nach dem Ende des Krieges genannt: Achtung der Menschenrechte, Beseitigung sozialer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten, Förderung demokratischer Strukturen, die Anerkennung des Rechtes Israels auf Existenz in gesicherten Grenzen und die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts für die Palästinenser. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften werden angesichts der Bedeutung religiös-politischer Faktoren im Nahostkonflikt zu verstärktem Dialog und zum Aufbau von Vertrauen und Verständigung aufgerufen. Zur *Situation in den neuen Bundesländern* stellten die Bischöfe fest, es brauche in der derzeitigen Lage noch größere Anstrengungen. Die Christen müßten noch stärker teilen; eine Neuordnung des *Finanzausgleichs innerhalb der Kirche* sei dabei unumgänglich. An die westlichen Unternehmer appellierten die Bischöfe, mit Investitionen und Firmengründungen nicht zu zögern. Westliche Fachkräfte sollten sich überlegen, ob sie nicht in den neuen Bundesländern tätig werden könnten. Die Bischöfe nahmen bei ihrer Vollversammlung einen Bericht über die Vorbereitungen zur „Woche für das Leben" entgegen, die 1991 erstmals abgehalten wird (vom 10. bis 16. Juni). Gleichzeitig beklagten sie, die Frage des Lebensschutzes habe in der Politik offenbar an verpflichtender Bedeutung verloren. Sie betrachteten es als ihre Pflicht, „immer wieder auf die Unverfügbarkeit und das Lebensrecht auch des ungeborenen Lebens hinzuweisen und aufmerksam zu machen auf die Grundüberzeugungen, die sich aus den Fundamenten unserer Verfassung für alle ergeben". Die Bischöfe verabschiedeten in Bensberg ein Wort zum Thema „Schwerstkranken und Sterbenden beistehen" (vgl. ds. Heft, S. 157) und kündigten für Ende April die Veröffentlichung einer Erklärung zum hundertjährigen Jubiläum der Sozialenzyklika „Rerum novarum" an.

Priesterliche Identität als Thema des diesjährigen Gründonnerstagsbriefs Johannes Pauls II. an die Priester

Der Papst ging in seinem diesjährigen Gründonnerstagsbrief an die Priester auf Verlauf und Ergebnisse der letzten Vollversammlung der Bischofssynode ein, die sich mit der Priesterbildung unter den gegenwärtigen Verhältnissen beschäftigte (vgl. HK, Dezember 1990, 574 ff.). Johannes Paul II. hob in seinem Brief als „Gnade der Synode" eine „neue Reife in der Auffassung vom priesterlichen Dienst in der Kirche" hervor. Sie äußere sich als vertieftes Verständnis des *eigentlichen Wesens des sakramentalen Priestertums.* Es sei notwendig, für das Verstehen der priesterlichen Wirklichkeit von Christus auszugehen; die menschliche Dimension des priesterlichen Dienstes müsse um ihrer Glaubwürdigkeit willen in Gott verwurzelt sein. Im Blick auf die priesterliche Identität zeichnet sich dem Papst zufolge ein bedeutsamer Wandel in den Gemeinden ab: „Die Laien sehen die unabdingbare Notwendigkeit von Priestern als Vorbedingung für ihr authentisches Leben und Apostolat." Der *Priestermangel* werde dazu beitragen müssen, die Krise der priesterlichen Identität zu überwinden. Eine „Strategie" zur Überwindung des Priestermangels soll eine aus Vertretern verschiedener Kurienbehörden bestehende Arbeitsgruppe entwerfen, die der Papst kurz nach der Synodenvollversammlung einsetzte. Auskunft über Existenz und Arbeitsschwerpunkte dieser Kommission gab Erzbischof *Pio Laghi,* Propräfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen, bei der Vorstellung des Gründonnerstagsbriefs (vgl. Osservatore Romano, 15. 03. 91). Zur Förderung des Priesternachwuchses in den vom Priestermangel besonders betroffenen Regionen soll in erster Linie die *Berufungspastoral* in den einzelnen Bistümern intensi-

viert werden. Die bestehenden *Seminare* sollen verbessert und neue Ausbildungsstätten mit qualifizierten Ausbildern geschaffen werden. Neben der Förderung von Priesterberufen brauche es auch die Förderung der Berufungen zu anderen Diensten (Diakone, Katechisten). Ortskirchen mit mehr Priestern sollen den Überlegungen der Arbeitsgruppe zufolge in einer Notaktion den schlechter versorgten Diözesen mit Priestern für die Berufungspastoral und die Seminarausbildung aushelfen.

Vorläufiges Scheitern der Gespräche der Schweizer Bischofskonferenz mit dem Churer Bischof Haas

Die Spannungen im Bistum Chur haben „noch keineswegs abgenommen, sondern verschärfen sich immer wieder". Mit dieser Feststellung begründete die Schweizer Bischofskonferenz nach ihrer Frühjahrsvollversammlung ihre erneute Erklärung „Zur Lage im Bistum Chur". Darin hält sie zum einen fest: „Nochmals haben eine Reihe von Mitgliedern der Konferenz dem Bischof von Chur ihre ernsten Bedenken gegenüber der Art und Weise seines Vorgehens in verschiedenen Fragen dargelegt und ihn eindringlich gebeten, alles ihm Mögliche zu tun, um eine Verbesserung der Situation zu erreichen." Zum andern erinnert sie an ihre beschränkten Möglichkeiten: sie habe keine Kompetenz, einem Bischof „irgendwelche Entscheide aufzuzwingen oder zu verbieten". Weil Bischof Haas auf die Überlegungen und konkreten Vorschläge der Gesprächsgruppe der Bischofskonferenz bisher nicht eingegangen sei, könne sie „ihre Aufgabe in dieser Form nicht weiterführen" (vgl. HK, Februar 1991, 96). Gleichzeitig versprach die Bischofskonferenz sich sowohl für die Einheit mit dem Papst und der Gesamtkirche als auch für „die Sorgen und Nöte der Priester, aller Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Seelsorge und aller Gläubigen" weiterhin einsetzen zu wollen. Diesem zweifachen Anliegen dürfte auch die außerordentliche Vollversammlung gewidmet sein, die Mitte Juni dieses Jahres im Vatikan stattfinden wird; auf der Pressekonferenz zur Frühjahrsvollversammlung räumte der Sekretär der Bischofskonferenz ein, daß es bei der Einschätzung der kirchlichen Situation in der Schweiz und bei den sich daraus ergebenden pastoralen Optionen in der Bischofskonferenz eine Mehr- und eine Minderheit gebe, wobei er als bekannt voraussetzte, daß Bischof *Eugenio Corecco* von Lugano mit Bischof Wolfgang Haas die Minderheit bildet. Während Bischof Corecco seine Vorbehalte gegenüber dem „deutschschweizerischen pastoralen Weg" von der Südschweiz aus – und auch da nicht unwidersprochen – formuliert, symbolisiert Bischof Haas diese Vorbehalte in der deutschen Schweiz selber. Am 20. Februar sprachen sich in einer Vertrauensabstimmung im Priesterrat 33 Mitglieder gegen und 11 Mitglieder für den Diözesanbischof aus, und am 9. März beschloß der Seelsorgerat mit 17 gegen 10 Stimmen bei 2 Enthaltungen, seine Tätigkeit vorläufig auszusetzen. Anderseits schart sich der Rechtskatholizismus der gesamten deutschen Schweiz um Bischof Haas, der so zu einem innerkirchlichen Katalysator geworden ist.

Die Generalversammlung der lateinamerikanischen Ordensoberen dämpfte den Konflikt mit Rom

Die Generalversammlung der Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensoberen (CLAR) in Cuantitlan (Mexiko) vom 19. bis 28. Februar stand unter starken Spannungen, führte aber nicht zu dem von vielen erwarteten, von manchen befürchteten Eklat. Noch kurz vor Zusammentritt der Vollversammlung wurde von manchen Delegierten eine Selbstauflösung der CLAR für möglich gehalten. Der Grund für entsprechende Vermutungen und Gerüchte war ein seit gut zwei Jahren schwelender *Konflikt,* der die CLAR sowohl in Gegensatz zur gegenwärtigen CELAM-Führung wie zu den kirchen- und pastoralpolitischen Leitlinien des gegenwärtigen Papstes brachte. Schon 1989 (vgl. HK, November 1989, 49ff.) hatte die Ordenskongregation direkt in die Leitung der CLAR eingegriffen, indem sie gegen den Willen des Präsidiums und quer zu den Bestimmungen des Statuts der CLAR dieser einen von der Kongregation selbst bestimmten Generalsekretär auferlegte. Im Juli 1990 richtete der Papst einen sehr lehramtlichen *Brief* an die lateinamerikanischen Ordensleute (vgl. HK, September 1990, 409ff.), in dem er diese vor „Abweichungen und allzu radikalen und einseitigen Haltungen" warnte und in allen Fragen des Glaubens strikte Unterordnung unter den Papst und die Bischöfe als die „authentischen Lehrer und Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit" verlangte. Schienen sich die Beziehungen nach dem Papstbrief, der sich vor allem gegen das pastorale Aktionsprogramm mit seiner entscheidenden „Option für die Armen" der CLAR richtete, vorübergehend zu entspannen, so erwiesen römische Maßnahmen im Vorfeld der Vollversammlung das Gegenteil. Die härteste war die *Außerkraftsetzung des im Status der CLAR vorgesehenen Wahlmodus* für die Wahl des Vorstandes – für dieses Mal. In einem ziemlich barschen Brief hatte der Präfekt der Ordenskongregation, Kardinal *Jérôme Hamer,* der Leitung der CLAR dies mitgeteilt. Danach durfte jeder Delegierte fünf Kandidaten wählen. Nach der Prüfung der so erstellten Liste würde dann Rom die betreffenden Funktionsträger frei ernennen. Überdies wurde nicht nur der Sekretär der Kongregation zur Vollversammlung entsandt, sondern in der Person des kolumbianischen Bischofs *Héctor López Hurtado* der CLAR eine Art Mentor (päpstlicher Legat) beigegeben. Doch scheint gerade der päpstliche Legat – als Salesianer selbst Ordensmann – eher ausgleichend gewirkt zu haben. Jedenfalls beugten sich die Ordensoberen den päpstlichen Weisungen, räumten Fehler und Einseitigkeiten ein, ließen sich aber in ihrer Zielsetzung, den Armen das Evangelium unter lateinamerikanischen Verhältnissen zu verkünden und zu leben, nicht beirren. (Die Zusammensetzung des neuen CLAR-Präsidiums war bei Redaktionsschluß noch nicht bekannt.)

Zeitschriften

Theologie und Religion

DUNN, JAMES. **Unity and Diversity in the Church: A New Testament Perspective.** In Gregorianum Jhg. 71 Heft 4 (1990) S. 629–656.

Grundlage der Einheit der Kirche ist nach dem Neuen Testament zum einen das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten, zum anderen die Erfahrung der Gabe des Heiligen Geistes: Ostern und Pfingsten, Auferweckung Christi und Ausgießung des Geistes sind demnach der unverzichtbare Grundstein für christliche Identität. Dunn, renommierter methodistischer Theologe aus England, zeigt aber auch, daß sich im Neuen Testament als ebenso konstitutiv wie die grundlegenden Einheitsfaktoren auch eine nicht aufzulösende Spannung findet, die zwischen Judentum und Christentum, zwischen Kontinuität und Diskontinuität von „Altem" und „Neuem Bund". Zu dieser Grundspannung kommen die für die Kirche ebenso unverzichtbaren Elemente der Vielfalt, die sich aus der Notwendigkeit der Umsetzung der christlichen Botschaft in immer neue Situationen und Kontexte ergeben: Dunn verweist auf die Vielzahl der Evangelien und die große Bandbreite der in den neutestamentlichen Kanon aufgenommenen Schriften. Der Leib Christi kann nur in solcher Vielfalt existieren, die damit wesentlich zum Christentum gehört. Der Autor zeigt auch, daß sich die Einheit in den frühen christlichen Gemeinden aus der gemeinsamen Erfahrung des Geistes Gottes ergab und daß das Neue Testament in sich selber die entscheidenden Anstöße für die immer wieder notwendige Erneuerung der Kirche enthält.

MELINA, LIVIO. **Kirchlichkeit und Moraltheologie.** Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 20, Heft 1 (Januar 1991) S. 62–81.

Der Autor sieht in neueren Ansätzen zur Begründung und Entfaltung des christlichen Handelns die Gefahr eines „Extrinsezismus des Glaubens gegenüber der Moral". Deshalb möchte er als Heilmittel in der gegenwärtigen Krise die ekklesiologische Dimension des moralischen Handelns des Christen akzentuiert sehen, wobei er die ekklesiologische in der christologischen Dimension verankert. Das menschliche Handeln könne nur als „Liebesantwort auf die Liebe" gedacht werden, sich nur in der vorausgehenden Liebe Gottes einwurzeln. Das moralische Handeln des Christen finde sich zutiefst genährt aus dem Leben der „Mutter" Kirche durch die Gabe des Geistes, der in seiner lebensspendenden Weitergabe wirke. Das „Liebe und tu, was du willst" (Augustinus) habe den Ort seiner eigentlichen Bedeutung in der eucharistischen Einheit der Kirche mit ihrem Zusammenfallen von Opfer und Barmherzigkeit. Der Autor verweist als Elemente der von ihm herausgestellten ekklesiologischen Verankerung des christlichen Handelns u. a. auf die Bedeutung der gelebten Erfahrung der Heiligen und auf ein Verständnis des Gewissens, das auf dessen wesentlich kirchliche Beschaffenheit abhebt.

Kultur und Gesellschaft

LEIPERT, CHRISTIAN. **Die volkswirtschaftlichen Kosten der Umweltbelastung.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Heft B 10/1991, v. 1.03.1991, S. 26–36.

In dem Beitrag geht es um Ansätze zu einer ökologischen volkswirtschaftlichen Kostenrechnung. Der Autor weist auf die Problematik einer fortdauernden Fixierung auf möglichst hohe Zuwachsraten beim Bruttosozialprodukt (BSP) hin: Aus ökologischer Sicht sei diese Wachstumsgröße völlig ungeeignet, den echten, auch ökologischen Gesichtspunkten Rechnung tragenden Erfolg der Wirtschaftspolitik anzuzeigen. Die Vorteile offensiver Strategievarianten von Umweltpolitik im Unterschied zu *kurativem* Umweltschutz werden erläutert, der eine Tendenz zur Problemverlagerung darstelle. Den Stellenwert der ökologischen Kostenrechnung sieht der Autor darin, daß solche Berechnungen von komplexen Sachverhalten einen hohen Aufforderungscharakter zu verändertem politischem Handeln enthielten und Vergleiche mit der dominierenden Größe in Politik und Öffentlichkeit, dem BSP, erlaubten. Beschleunigt werden könne eine ökologische Umorientierung der Wirtschaftspolitik nur durch eine neue politische Prioritätensetzung. Für die kommenden Jahre sieht der Autor eine verstärkte Verknüpfung von Wirtschafts- und Umweltpolitik anstehen, mit der Folge, daß alle wirtschaftlichen Gesetze und Maßnahmen auf ihre Umweltverträglichkeit hin zu prüfen seien.

VEEN, HANS-JOACHIM. **Die Westbindungen der Deutschen in einer Phase der Neuorientierung.** In: Europa-Archiv Jhg. 46 Heft 2 v. 25.01.1991, S. 31–40.

Der Beitrag steht der Frage nach, welche Auswirkungen der deutsche Einigungsprozeß und die neue Einheit auf die Beurteilung der Westbindungen der Deutschen haben – einerseits auf die europäische Integration, andererseits auf die Zugehörigkeit zum Atlantischen Bündnis. Dabei kommt der Autor auf der Basis von Befunden der politischen Meinungsforschung zu dem Ergebnis, daß die Westintegration in ihren beiden Dimensionen an Bedeutung gewonnen habe. Dies gelte in besonderem Maße für die Europäische Gemeinschaft, in der die westdeutsche Bevölkerung inzwischen tief verwurzelt und die auch den Ostdeutschen über alle Maßen wichtig sei. Eine solche grundsätzliche proeuropäische Einstellung schließe jedoch vielfältige Kritik an der Politik der Gemeinschaft nicht aus. Die seit dem Spätherbst 1990 gestiegene Zustimmung zum westlichen Verteidigungsbündnis sei von der politischen Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen worden. Angesichts der allerjüngsten Entwicklungen in Osteuropa und anderen Krisenregionen der Welt scheine in der Bevölkerung das Bedürfnis, im Bündnis verteidigungsfähig zu bleiben, wacher geblieben zu sein als bei manchen Experten und Politikern. Die Deutschen befänden sich in einer Phase bewußtseinsmäßiger Neuorientierung in einem neuen politisch-psychologischen Koordinatensystem.

Kirche und Ökumene

BEINERT, WOLFGANG. **Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart.** In: Catholica Jhg. 45 Heft 1 (1991) S. 1–35.

Der Beitrag gibt einen instruktiven Überblick zur veränderten innerprotestantischen und ökumenischen Diskussionslage im Blick auf Maria und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben. Beinert weist darauf hin, daß in der gegenwärtigen evangelischen Theologie beim Thema Maria Einigkeit darin bestehe, daß die Dogmatisierung von marianisch-mariologischen Sätzen abgelehnt werde. Durchgängig sei auch der Protest gegen die katholische Identifizierung von Maria und Kirche und gegen den Marienkult. Wo im Protestantismus die grundsätzliche Bereitschaft zu einer kritischen Mariologie bestehe, sei man darüber einig, daß jede Zuwendung zu Maria biblisch normiert und legitimiert sein müsse. Beinert zeigt, daß die Rede über Maria nicht mehr im gleichen Maß wie früher als Streitgespräch verläuft, sondern daß auf diesem Gebiet die Gesinnung echten Dialogs Raum greife. Als Voraussetzung für diesen Dialog müsse die katholische Theologie deutlich machen, daß alle Aussagen über Maria christozentrisch ausgerichtet und pneumatologisch legitimiert seien. Es müsse in Mariologie und Marienverehrung genau zwischen verbindlichem Glaubensgut und frommer Meinung unterschieden werden. Für Beinert ist es im übrigen denkbar, „daß die römisch-katholische Kirche eine formelle Anerkennung der neuzeitlichen Mariendogmen nicht zur Bedingung für die Aufnahme von Kirchengemeinschaft macht".

Notizen

Mißverständnisse in bezug auf die päpstliche Lehrautorität beruhen nach Ansicht des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* auf fehlerhaften Ansichten über das Gewissen. Gewissen und Autorität stünden sich heute wie zwei einander widerstreitende Modelle gegenüber, meinte Ratzinger vor einem Symposium von US-Bischöfen über ethische und medizinische Fragen Anfang Februar in Dallas. Der legitime Vorrang des Gewissens – selbst dann, wenn es sich um ein irrendes Gewissen handele – werde nur richtig verstanden vor dem Hintergrund der Beziehung zwischen Gewissen und *Wahrheit.* Das Gewissen dürfe nicht auf die feste subjektive Überzeugung reduziert werden, die über keinerlei Verbindung zu objektiven Normen von Gut und Böse verfüge. Das Petrusamt sei für die Moderne nur deshalb so unverständlich geworden, weil man Autorität nur in Kategorien zu denken gewohnt sei, die den Graben zwischen Subjekt und Objekt nicht zu überwinden in der Lage seien. Der wahre Sinn der päpstlichen Lehrautorität bestehe darin, *Anwalt des christlichen Gedächtnisses* zu sein.

Erzbischof *Camillo Ruini* (59), der erst wenige Wochen vorher zum Nachfolger von Kardinal *Ugo Poletti* als Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom berufen worden war, wurde Anfang März vom Papst auch zum Nachfolger Polettis als Präsident der Italienischen Bischofskonferenz berufen. Erzbischof Ruini war noch bis Januar dieses Jahres Sekretär der Bischofskonferenz. Der Präsident der Italienischen Bischofskonferenz wird im Unterschied zu anderen Konferenzvorsitzenden nicht von den Bischöfen gewählt, sondern vom Papst (als Primas Italiens) ernannt. Einem vor der Ernennung Polettis vor fünf Jahren ausgesprochenen Wunsch der Bischöfe, ihre Konferenzvorsitzenden wählen zu dürfen, hatte der Papst nicht entsprochen.

Nach Meinung des Vorsitzenden der Slowakischen Bischofskonferenz ist das Verlangen der *Slowaken* nach Selbstbestimmung legitim. Bischof *Jan Korec* von Nitra (Neutra) sagte Mitte März vor der Presse in Wien, eine Selbstbestimmung sei aber auch unter Beibehaltung der Föderation mit der tschechischen Republik möglich. Die Bischöfe versuchten, aufgeheizte nationalistische Gefühle zu beruhigen; Ausschreitungen und Gewaltakte brächten in keinem Fall eine Lösung der Probleme und seien zu verurteilen. Es sei die verantwortungsvolle Aufgabe der tschechoslowakischen Politiker, die bestehenden Probleme mit demokratischen Mitteln zu lösen.

Der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* hat ein *Diözesanforum* einberufen. In zwei Sitzungsperioden sollen 208 Delegierte, die meisten von ihnen Mitglieder der verschiedenen bestehenden diözesanen Räte, vom 23. bis 25. Mai und vom 28. bis 31. Oktober dieses Jahres zusammenkommen. Das Diözesanforum soll fortsetzen, was Erzbischof Saier im Herbst 1989 mit seiner Pastoralen Initiative „Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute" begonnen hatte. Damals wandte Saier sich mit einer Reihe von Fragen an seine Diözesanen, über die er mit ihnen ins Gespräch kommen wollte: u. a., wie das Glaubenszeugnis in einer säkularisierten Welt gelingen könne.

Von einem Eklat wurde der offizielle Abschluß der Augsburger Diözesansynode (vgl. HK, August 1990, 357 ff.) begleitet. Zur feierlichen Übergabe des von Bischof *Joseph Stimpfle* gegenüber der von der Synode beschlossenen Fassung nochmals veränderten Synodendokuments kamen nur etwa zwei Drittel der 250 Synodalen. Die Übergabe erfolgte rund zwei Monate nach dem ursprünglich vorgesehenen Termin. Aus Protest gegen die von Bischof Stimpfle vorgenommenen, inhaltlich z. T. gewichtigen Veränderungen gaben einige Synodale noch während der Feier im Augsburger Dom ihr Exemplar zurück und legten es zusammen mit brennenden Kerzen, sogenannten „Friedenslichtern", auf den Chorstufen ab.

Die drei Patriarchen von Jerusalem und der Kustos des Heiligen Landes haben die Gründung eines Komitees beschlossen, das eine gemeinsame Haltung zu den gegenwärtigen Herausforderungen im Nahen Osten fördern und der gemeinsamen Suche nach Lösungen für Probleme nach dem Ende des Golfkriegs dienen soll. Für die Gründung sprachen sich der lateinische Patriarch *Michel Sabbah,* der griechisch-orthodoxe Patriarch *Diodoros I.,* der armenische Patriarch *Torkom Manoukian* sowie der Kustos der Franziskaner, *Carlo Cecchitelli,* aus. Der Beschluß erfolgte wenige Tage, nachdem der Papst zu einer außerordentlichen Konferenz über die Folgen des Golfkriegs nach Rom (vgl. ds. Heft, S. 155) eingeladen hatte.

Am 8. und 9. März fand im Vatikan ein Treffen von 22 *brasilianischen Bischöfen* mit *Johannes Paul II.* und Kurienvertretern statt, als Abschluß der Ad-limina-Besuche des brasilianischen Episkopats. Ein ähnliches Treffen des Papstes mit einer Delegation der brasilianischen Bischöfe hatte schon 1986 stattgefunden (vgl. HK, Mai 1986, 211 ff.). In seiner Ansprache zum Auftakt der jetzigen Begegnung wies Johannes Paul II. besonders auf die Verantwortung der Bischöfe als „authentische Lehrer des Glaubens" für die Aufgabe der Evangelisierung hin. Kraft und Lebendigkeit der Ortskirche hingen zum großen Teil von der Stärke des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe der Bischöfe ab. Der Papst erwähnte auch die schnelle Ausbreitung der Sekten in Brasilien, die viele Katholiken von ihrem Glauben abbrächten. Im Herbst dieses Jahres wird Johannes Paul II. Brasilien zum zweiten Mal besuchen; der erste Besuch hat 1980 stattgefunden.

Die katholischen Bischöfe von *Zaire* haben in einem Hirtenbrief die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Mißstände in ihrem Land beklagt. Das Schreiben spricht von einer äußerst ernsten Krise in Zaire, die das Volk in unbeschreibliches Elend gestürzt habe. Es herrschten Anarchie, Unruhen und soziale Gewalt. Einschüchterungen und Machtmißbrauch fänden unter den Augen und mit Wissen der staatlichen Behörden statt. An die Regierung appellieren die Bischöfe, einen „runden Tisch" einzurichten, an dem alle politischen und gesellschaftlichen Gruppen des Landes beteiligt werden müßten.

Bei der Vollversammlung in Canberra (vgl. ds. Heft, S. 179) wurde der *Chinesische Christenrat* als Mitgliedskirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen. Der Christenrat ist der vom Staat anerkannte Zusammenschluß der protestantischen Christen in der Volksrepublik China. Ihm gehören Gemeinden bzw. Gläubige presbyterianischer, anglikanischer, methodistischer und baptistischer Herkunft an. Nach eigenen Angaben gehören zum Chinesischen Christenrat derzeit 5,5 Millionen getaufte Mitglieder; er zählt über 1000 ordinierte Amtsträger und 13 theologische Ausbildungsstätten.

Nach einer *Umfrage* des Sofres-Instituts bezeichnen sich 80 Prozent der *Franzosen* als katholisch; 14 Prozent besuchen regelmäßig ein- oder zweimal im Monat den Gottesdienst. Ebenfalls 14 Prozent bezeichneten sich bei der Umfrage als „gelegentlich Praktizierende". Zwischen 1974 und 1989 hat laut Sofres die Zahl der regelmäßig praktizierenden Katholiken um sieben Prozent und die der gelegentlich Praktizierenden um drei Prozent abgenommen. Nach wie vor stellten Frauen wie Bewohner ländlicher Regionen die Mehrheit der regelmäßig Praktizierenden.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, Aachen, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 5 · 45. Jahrgang · Mai 1991

Wer glaubt, zittert nicht. *Johannes XXIII.*

Hat das Christentum Zukunft?

Geht das Christentum seiner Historisierung entgegen, oder gewinnt es neue Kraft und neue Gestalt im Leben der Menschen? Wird es – unter Gesichtspunkten des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Wandels betrachtet – zunächst als Glaubensmacht und schließlich auch als Kraftquelle des Sittlichen überflüssig, oder kommt sein religiöser Gehalt wie seine ethische Substanz erst jetzt, unter nachchristlichen Bedingungen, voll zum Durchbruch? Kommt es unter diesen Bedingungen an sein Ende oder erst in sein Eigentliches?

Illusionen sollte sich niemand machen

Die Frage wird zunehmend gestellt, verhalten, aber doch vernehmlich. Sie beantwortet sich nicht schon mit dem Hinweis, trotz aller Zeichen zunehmender Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichem Leben und schwindender Glaubenskraft erlebten wir als tiefere und zukunftsträchtigere Bewegung eine *religiöse Renaissance*, ein Suchen nach Sinngebung und Selbstfindung, ein neues Fragen nach dem Unerklärlichen, ein wieder erstarkendes Gespür für transzendente Mächte. Doch Glaube und Religion sind, um eine in noch nicht lange zurückliegenden Zeiten gängige, inzwischen aber zu Unrecht vergessene Unterscheidung wieder aufzugreifen, nicht dasselbe. Religion ist das, wozu Menschen sich angesichts letzter Bindungen, worin diese im einzelnen auch immer gesehen werden, getrieben fühlen. Christlicher Glaube ist existenzbestimmende Antwort auf den in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte sich selbst mitteilenden, personalen dreifaltigen Gott als Sinngrund des Lebens.

Christentum als wahrheitsstiftender Offenbarungsglaube versteht sich deshalb nie nur als Fortschreibung, sondern, so sehr es auf die religiöse Wahrheitsfähigkeit von Menschen angewiesen ist und darauf aufbaut, im vollen Hegelschen Wortsinn immer auch als Aufhebung von Religion. Und es *muß* sich als solche verstehen, wenn es in seiner eigenen Wahrheit bleiben will. Insofern könnte die zur Zeit wenigstens untergründig stark wirksame Tendenz einer Rückübersetzung des Christlichen in eine nachchristliche Diffusion des Religiösen zur eigentlichen Achillesferse des Gegenwartschristentums werden.

Die Frage beantwortet sich auch nicht mit dem *Terrainrückgewinn der christlichen Kirchen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus* als ideologisch-politischer Herrschaft. Auch wenn in den einst oder noch kommunistisch geführten Ländern, die jetzt Religionsfreiheit gewähren, eine bemerkenswerte, nach Ausmaß und Wirkung recht unterschiedliche Zuwendung zu den christlichen Kirchen stattfindet, so ist diese Zuwendung doch auch *konjunkturbedingt*. In der existentiellen Verunsicherung durch einen politischen Wandel voller gesellschaftlicher und persönlicher Zäsuren suchen Menschen Antworten und Zuflucht *auch* bei den Kirchen. Aber es sind sehr viel weniger, als eine oberflächliche Berichterstattung glauben macht, und die Zuwendung verliert sich erfahrungsgemäß bei vielen mit der Konsolidierung der Verhältnisse wieder.

In Deutschland, wo die Freude über die neue Zuwendung zu den Kirchen und deren großen Einfluß in der Nachkriegszeit groß war, haben dieses Problem viele bis heute nicht durchschaut. Kurzschlüssige Ursachenzuweisung an den durch die 68er Generation ausgelösten und angeblich abrupten Wertewandel der siebziger Jahre müssen deshalb als untaugliche Erklärungsmuster für die Wirkungen eines Prozesses herhalten, der im Wandel zunächst von der Agrar- zur Industriegesellschaft und dann von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft mit ihrer Selbstbestimmungs- und Freizeitkultur sehr viel *tiefer und langfristiger angelegt* ist.

Die These von der Nord-Südverlagerung hat ihre Tücken

Und noch weniger ist die Frage mit der wenigstens zeitweise hochbeliebten *These von der Nord-Südverlagerung des Christentums* beantwortet. Es ist geschichtlich durchaus denkbar, daß, wie es *Karl Rahner* während seiner letzten Lebensjahre gelegentlich formuliert hat, das Christentum im nachchristlichen Europa einer ähnlichen „Verwüstung" entgegengeht wie einst das blühende afrikanische Christentum der Spätantike durch den machtvoll vorrückenden Islam. Aber im Gegenzug darauf zu bauen, daß angesichts des Terrainverlustes in seinen europäischen „Stammlanden" das Christentum in der „neuen" und vor

allem in der Dritten Welt um so kräftiger gedeihe, hieße herbeireden, was nicht ist.
Bei aller Bedeutung und allem Respekt, den die christlichen Kirchen im nachkolonialen gesellschaftlichen Umbruch der Entwicklungsländer über das Bildungswesen, als Entwicklungshelfer, als Anwälte im Kampf um sozialen Ausgleich und um die Menschenrechte gegen politische Willkürherrschaft gewonnen haben: In den asiatischen, von den dortigen *Hochreligionen geprägten Kulturen* bleiben – von wenigen Ländern in Fernost abgesehen – die christlichen Gemeinschaften verschwindende Minderheiten. In *Schwarzafrika* ist noch lange nicht entschieden, wer den Kontinent mit seinen weitgehend gestörten oder in blutiger Auflösung begriffenen Stammeskulturen und der noch stark nachwirkenden, aber nicht mehr zukunftsmächtigen Naturreligiosität für sich gewinnt: das Christentum oder der Islam. Und der *lateinamerikanische Katholizismus* ist angesichts seines notorischen Nachwuchsmangels an geistlichen Berufen und der bitteren Wirkungen einer ebenso gewaltsamen wie nur halben Missionierung von solcher Strukturschwäche, daß er mehr und mehr das Opfer spiritistisch-christlicher Mischkulte und militanter, von Nordamerika einwirkender Sekten wird.

Im übrigen enthält speziell katholisches Wunschdenken von der Nord-Südverlagerung ausgesprochen oder unausgesprochen eine *höchst christentumspessimistische These,* die Überzeugung nämlich, dieses habe hauptsächlich dort eine Zukunft, wo es noch einen genügend tiefen Humus an vorchristlicher oder durch das Christentum erhaltener und weitergetragener Religiosität gibt. Ihm komme aber dort seine Lebenskraft abhanden, wo es selbst einmal kulturbestimmend war. Die sich in ihren ethischen Subjektivismus verlierende Spät- oder Postmoderne biete ihm nämlich nicht nur keinen religiösen Ansatz für die Vermittlung der Wahrheit seines Glaubens, sondern entziehe ihm auch ethisch den Boden. Christentumspessimistisch ist eine solche These deshalb, weil so dem Eindruck Vorschub geleistet wird, das Christentum könne sich nur in Kulturen behaupten, die ihm unterlegen sind, unterliege selbst aber in Kulturen, die ihrerseits im Christentum groß geworden, diesem aber entwachsen sind. Und die These wird nicht hoffnungsträchtiger, wenn man sie, wie es bei *Joseph Kardinal Ratzinger* zunehmend häufiger geschieht, vom Christentumspessimistischen ins Kulturpessimistische wendet und aus einer christlichem Glauben sich angeblich oder tatsächlich verschließenden Gesellschaft eine lebensfeindliche „Kultur" oder „Logik des Todes" macht.

Im Grunde wäre damit die Eingangsfrage auf höchst radikale Weise bereits beantwortet, noch ehe sie richtig gestellt ist. Was ergäbe es, wenn das Urteil über die Wirkungen der Moderne auf das Christentum in der Weise gesprochen ist, noch für einen Sinn, danach zu fragen, ob Christentum unter nachchristlichen Bedingungen nur noch als gestaltende Kraft einer vergangenen Geschichtszeit verstanden wird oder ob es ganz im Gegenteil und trotz allem Anschein sehr an Lebenskraft gewinnt und vor allem mehr es selber wird, als es in „christlichen" Zeiten war? Man muß also, wenn man zu einer auch nur vorläufigen Antwort finden will, wohl von mehr Komplikationen ausgehen, als vereinfachende Weltbeurteilungsschemata gemeinhin zulassen.

Die Neigung, das Christentum vergangen sein zu lassen, ist groß

Wer sich in seiner jeweils erlebbaren Umwelt umsieht und seine Verhaltenswahrnehmungen bei Menschen jenseits christlicher Restmilieus ein wenig zu bündeln sucht, wird unschwer zum Ergebnis kommen: Christentum ist „für die vielen" keine lebendige Gegenwart. Auch dort, wo man sich ihm interessiert zuwendet, wird es in erster Linie als etwas Vergangenes verstanden. Es hat uns insofern etwas zu sagen, als letztlich alles etwas zu sagen hat, was in der Geschichte der Menschheit passiert ist. Aber als Gegenwart, die angeht, die betroffen macht, die herausfordernd ist, wird es nicht mehr empfunden, sondern bestenfalls als noch einfühlbare, aber schon ferngerückte Tradition. In diesem Sinne ganz folgerichtig, pflegen sich zufällige Besucher einer Kathedrale oder eines Münsters während eines Gottesdienstes so zu verhalten, daß ihnen anzusehen ist: sie betrachten, ob evangelisch oder katholisch, ob noch getauft oder schon seit zwei, drei Generationen kirchenfern, nicht nur den Kirchenbau und sein künstlerisches Inventar als abgelagertes Kulturgut, sondern auch das gottesdienstliche Geschehen mit der Neugier von Museumsbesuchern. Und was unter den weniger Gebildeten als später spielerischer Versuch der Aneignung von Kulturgut ohne den Zusammenhang christlichen Symbolverständnisses erscheint, in den das Kulturgut gehört, nimmt sich in Gesprächszirkeln nachchristlicher Intellektueller nicht viel anders aus: christliche Symbolik kehrt wieder in Sprache und Argumentation, der Kulturhintergrund, so sehr er sich von Einbindungen in christliche Sinngebung und Lebensgestaltung freigesetzt hat, ist klar. Aber es ist schon so, wie *Hans Blumenberg* in seiner „Matthäuspassion", den „noch möglichen Hörer" der „impliziten" Bachgemeinde beschreibt: *von seiner Tradition verlassen und nur noch punktuell erinnerungsfähig.*

Zudem leben wir unter nachchristlichen Bedingungen in einem Zustand, in dem alle Quellen des Christentums buchstäblich frei verfügbar sind. Jeder kann nicht nur ohne das geringste Verständnis des übertragenen Geschehens über Funk und Fernsehen mit dem Tiefsten in Verbindung kommen, was am Christentum ist, seinem sakramentalen Wesen und Vollzug, ohne im geringsten davon berührt zu sein. Auch dessen Ureigenstes, die Bilder der Bibel, ihre Geschichten und Parabeln und das in ihr erzählend verkündete Heilsgeschehen selbst sind Allgemeineigentum. Alles ist zur beliebigen Gestaltung nach eigenem Gusto freigegeben. Ein jeder, ob von christlichen Motiven angerührt, ob tiefen humanen Beweggründen

folgend, ob in Glaubensdingen blind und taub in einem, probiert sich daran auf seine Weise. Da kann über unflätigen oder auch harmlosen „Schabernack" von Stückeschreibern, Theaterregisseuren und Cineasten noch so viel kirchliches Entsetzen verlautbart werden, die Kirche kann gesellschaftlich *kein Schutzrecht oder Eigentumsvorbehalte an der Sinndeutung der eigenen Quellen* anmelden oder gar durchsetzen. Es läßt sich das deuten als uns geschichtlich zugewachsener Zustand wissenschaftlicher Entschlüsselung und künstlerischer Kreativität. In Wirklichkeit handelt es sich aber wohl um eine Entwicklung, in der sich die Deutung christlicher Sinngehalte profan bereits so verselbständigt hat, daß der persönliche Geschmack jeweils bestimmt, was oder wie ein Sinngehalt zu sein hat und was oder wie nicht. Um noch einmal *Hans Blumenberg* zu zitieren: „Der nachchristliche Hörer der Matthäuspassion wird von der obsoleten Frage, was denn an dieser Geschichte wahr *ist,* wohl weniger bewegt werden, als von der, was denn an ihr wahr sein *darf.*"

Die Kultur der späten Moderne legitimiert sich nicht nur aus sich selbst ohne Rückgriff und ohne Rücksicht auf das Christentum als Quelle der eigenen Herkunft, sondern sie fühlt sich auch legitimiert zu bestimmen, was seinen Quellen folgend an der Wahrheit des Christentums noch oder wieder sein darf. Einprägsamer ließe sich die *vollständige Historisierung des Christentums* kaum beschreiben. Und wie erst ist eine so banale Sache zu deuten wie das Kreuz als Schmuck am Ohr einer Zwanzigjährigen. Um seinen Sinn gebracht bzw. in seinem Sinn verkehrt war das Kreuz auch als religiöser Halsschmuck in der Generation der Mütter und Großmütter oder als Zier päpstlicher Pantoffeln. Aber selbst in der äußersten Geschmacklosigkeit fügte es sich noch ein in einen als selbstverständlich geltenden und aktuell betreffenden Kosmos symbolischer Selbstverständigung. Inzwischen ist es nur noch beliebiges Anhängsel. Was es symbolisiert, wird selbst als Erinnerung nicht mehr wahrgenommen. Da fragt es sich lediglich noch, was wem vorausgeht: die Erinnerungslosigkeit der Banalisierung oder die Banalisierung der Erinnerungslosigkeit, die dann die Erinnerungslosigkeit noch einmal verstärkt.

Die große Chance ist die freie Gesellschaft

Wenn gegenwärtig kirchenamtlich allzusehr der Versuchung nachgegeben wird, durch Zentralisierung, Verlehramtlichung und Disziplinierung des Denkens und Verhaltens zusammen- und intakt zu halten, was in einer nicht nach allen Seiten, aber in allen Schichtungen pluralen Welt nur durch Vorbild und Überzeugungsarbeit am Leben und am Wachsen gehalten werden kann, dann handelt es sich gewiß nicht nur um Machtwillen oder um Angst vor geistlichem Zerfall oder kirchlicher Profillosigkeit, sondern eben auch um die reflexhafte *Reaktion auf eine Entwicklung, die christlichen Glauben verfremdet, indem sie nachchristlich über ihn verfügt.* Immunisierung gegen solche Entwicklung durch Partikularisierung in kirchlichen Gettos ist die Antwort darauf. Gerade darin liegt die besondere Tragik des gegenwärtigen kirchlichen Lebens.

Dies ist aber immer noch nur die halbe Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Will man eine etwas vollständigere erhalten, läßt sich freilich eine ganz andere Rechnung aufmachen. Auf ihr finden sich die für das Christentum durchwegs zukunftsträchtigeren Posten und Positionen. Es spricht einiges, ja sehr vieles dafür, *daß dem Christentum gerade unter nachchristlichen Bedingungen Chancen zuwachsen, zu sich selbst zu finden und zu den Menschen zu kommen, Chancen, die es bisher in seiner Geschichte so noch gar nie hatte.*

Nicht, als ob alles Bisherige gar nichts gewesen wäre und das Christliche im Christentum erst heute entdeckt würde. So ungeschichtlich läßt sich Christentum nicht einmal denken. Nicht als ob das Christentum nicht schon hundertemal durch von außen erzwungene oder von innen erkämpfte Selbstläuterungsprozesse gegangen wäre, oder als ob seit der Konstantinischen Wende das kirchlich verfaßte Christentum nur Verfremdung und Abfall gewesen wäre. Aber entweder wurden Christen verfolgt oder Christentum verweltlichte kirchlich im Ringen der geistlichen um mehr weltliche Macht, oder es wurde obrigkeitsstaatlich vereinnahmt. Heute sind fast alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften – wir sind uns dessen erst noch gar nicht vollends bewußt geworden – von West bis Ost, von Nord bis Süd *frei:* die Gläubigen in ihrem Bekenntnis, die Kirchen in ihrer Verkündigung und in ihrem sozial-karitativen Dienst an den Menschen.

Johannes XXIII. – damals war es noch lange nicht so weit – hat Providentielles zu dieser neuen *epochalen Situation des Christentums gegenüber früheren Zuständen* der Unfreiheit und der interessengeleiteten Abhängigkeit von Fürsten, Königen und Zaren gesagt. Der Zustand der vollständigen Freiheit ist auch jetzt nicht erreicht und wird geschichtlich auch nie erreicht werden. Christen werden heute in manchen islamischen Ländern unterdrückt und benachteiligt wie Christen früher andere benachteiligt und unterdrückt haben. Und selbst die christlichen Kirchen untereinander haben Probleme, einander die neugewonnene Freiheit zu gönnen, wie sich vor allem dort zeigt, wo konfessionelle zugleich mit nationalen Interessen aufeinander stoßen. Aufstrebende politische Potentaten fürchten den Einfluß christlicher Kirchen als lästige Konkurrenz und reagieren entsprechend. Aber insgesamt und weltweit gesehen *nähern sich die christlichen Kirchen doch dem Zustand garantierter Freiheit* an.

Sie können angesichts eines durchgängigen *Pluralismus,* der zugleich der sicherste Schutz für die Freiheit des Individuums auch gegen Übergriffe und Kompetenzüberschreitungen religiöser Autoritäten ist, weder von der Gesellschaft noch vom Staat große Unterstützung erwarten, und wo ihnen solche auf direktem oder indirektem Wege noch zuteil wird, werden sie diese über kurz oder lang verlieren. Christliches Leben ist allen Kultur- und

Sinnkonkurrenzen ausgesetzt, die auf dem offenen Markt der Beziehungen und Meinungen Eindruck zu machen verstehen. Alles, was einmal durch äußere, aber gesellschaftlich wirksame Sozialkontrolle und ihre homogenisierende Wirkung in das kirchliche Leben eingebunden war, aber nicht wirklich von der christlichen Botschaft sich hat herausfordern lassen, verschwindet in der Anonymität. Um jemanden aufgeschlossen zu machen für den christlichen Glauben als sinn- und handlungsbestimmendes Fundament seines Lebens, bedarf es beim Adressaten wie beim Absender der doppelten und dreifachen Motivation. Das ist mühsam. Freiheit kostet im Gegenzug Energien und läßt immer alles zugleich gefährdet erscheinen. Gerade die tiefsten Wahrheiten können dabei auf der Strecke bleiben.

Christentum kann nur in der Freiheit es selber werden

Aber wie heißt es in der Erklärung des Zweiten Vatikanums über Religionsfreiheit (Nr. 3): „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen." *Ist Christentum deshalb jemals mehr es selber, als wo es frei von helfenden und behindernden Zwängen um seine Sache werben kann?* Und ist es zwangsläufig, daß es unter den Bedingungen einer freien pluralen Gesellschaft nur in gesellschaftlich separierten Zirkeln („kleinen Herden") weiterleben und gedeihen kann, im Bewußtsein einer Gesamtbevölkerung aber auf Erinnerungsreste einer vergangenen Zeit absinkt?

Wer nur auf die kleinen, überalterten Kirchengemeinden schaut oder sich gar auf die gegenwärtigen binnenkirchlichen Querelen fixiert, dem kann sich solche Zwangsläufigkeit aufdrängen. Wer indessen auf das gesellschaftliche Umfeld sieht und dieses ohne kirchlich oder kulturkritisch verengtes Vorverständnis zu betrachten sucht, kommt zu einem anderen Ergebnis. Die Gegenwartskultur hat sich zwar gesellschaftlich, bewußtseinsmäßig und faktisch losgelöst vom Christentum, läßt dieses höchstens noch als eine seiner Wurzeln unter mehreren gelten. Selbst christliche Parteien berufen sich bei der Begründung des „C" kaum auf den christlichen Glauben, sondern „nur" auf das christliche Menschenbild oder noch schwächer auf das Christentum als Bestandteil noch prägender Kulturtradition. So wird z. B. ja auch die Berechtigung schulischen Religionsunterrichts begründet. Aber was wir Gesellschaft nennen, folgt zwar weitgehend Gesetzen, die sich buchstäblich aus dem Christentum als prägender Tradition heraus entwickelt haben, aber die sie bildenden Bevölkerungen sind auch an den allerchristlichsten Maßstäben gemessen keine neuheidnische massa damnata, sondern *leben auch dort, wo das Wissen darum längst aus dem Bewußtsein geschwunden ist, auf vielfältige Weise aus christlichen Herkünften.* Die Herkünfte prägen das Ethos, selektiv nur, aber doch noch auf deutlich erkennbare und substantielle Weise. Und was sich in den Ordnungen von Staat und Gesellschaft, Gesellschaftsvertrag hin oder her, an christlicher Wahrheit über den Menschen, denkt man etwa an das zeitgenössische Menschenrechtsethos, niedergeschlagen hat, ist entgegen dem, was *Robert Spaemann* letzthin in dieser Zeitschrift sagte, auch noch mehr als der verdunstende Duft aus der leeren Flasche, von dem bald nichts mehr zu riechen sein wird.
Kirchenleute und auch andere Christen, die sich im Stande der Gnade wissen, müßten schlicht einmal die Demut aufbringen, einzugestehen, daß ihre Gegner oft mehr zur Läuterung des Christentums beigetragen haben als sie selbst, *daß manch urchristliches Gebot erst im Widerstreit mit den christlichen Kirchen geschichtlich zur vollen Geltung gekommen ist.* Es gibt auch so etwas wie eine eigenständige, profane Verwirklichung des Christentums in nachchristlich geprägten Gesellschaften. Allein auf Konfrontation etwa in Gestalt einer Gegengesellschaft zu setzen oder schon jedes Eingehen auf die Lebensbedingungen in ihr als billige Anpasserei zu verdächtigen, weil Christentum partout nur selig macht, wenn es sich quasi im Widerspruch behauptet, wäre einer Gesellschaft mit so starken christlichen Rudimenten gegenüber auf jeden Fall borniert.

Worin allein Zukunft liegt

Der Kontrast zur Lebenswirklichkeit, in der sich Menschen heute bewegen, muß, wenn er denn ein produktiver sein soll, nicht erst in einer künstlichen Verböserung ihres ethischen Profils gesucht werden. Die zeitgenössisch wirksamste Provokationskraft muß das Christentum selbst aus dem Kern seiner Botschaft schöpfen. Die Gegenwart neigt gewissermaßen konstitutionell zur Transzendenzlosigkeit. Das Christentum selbst ist gegen die Gefahr eines (faktischen) Christentums ohne Gott nicht gefeit. In einer solchen Zeit ist der Gott der Christen als Gott der absoluten Transzendenz wie als menschgewordener Gott, als trinitarischer und personaler Gott die größte Provokation. Ein Christentum, das aus den Tiefen seines Gott- und Heilwissens lebt, und in dem Christen praktisch durch ihr Leben plausibel machen, daß letztlich alle Wirklichkeit Offenbarung und Gnadenwirklichkeit ist, braucht keine Angst um sich selber zu haben. Und die Kirche braucht solche Angst dann auch nicht durch übermäßige Disziplinierung zu kompensieren. Das Christentum wird seiner Isolierung, seiner Abdrängung in die Vergangenheit, seiner Auflösung in Beliebigkeit aber nur entgehen und wird Zukunft nur dann gewinnen, wenn es sich beider bewußt wird (und damit auch kirchlich zu wuchern versteht): das christliche Kapital, das in der säkularen Gesellschaft steckt, und die geistige und gesellschaftliche Sprengkraft des christlichen Gottesgedankens.

David Seeber

Hilferuf

Die Diözesen sollen den Apostolischen Stuhl finanziell stärker unterstützen

Die Diözesen der Weltkirche sollen künftig in verstärktem Umfang und in einer verbindlicheren Form zur *Finanzierung der Aufgaben* des *Apostolischen Stuhls* beitragen. Das war das Hauptergebnis des kurzfristig einberufenen Treffens der Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen mit dem Papst und Kurienvertretern am 8. und 9. April. Als rechtliche Grundlage für diese neue Finanzierungsstrategie beruft man sich in Rom auf den can. 1271 des neuen Kirchenrechts, der bei dem Treffen immer wieder angeführt wurde: „Die Bischöfe sollen aufgrund des Bandes der Einheit und der Liebe gemäß den Möglichkeiten ihrer Diözese zur Besorgung der Mittel beitragen, die der Apostolische Stuhl entsprechend den Zeitverhältnissen braucht, damit er seinen Dienst gegenüber der ganzen Kirche ordnungsgemäß zu leisten vermag."

Einberufen wurde das in dieser Art bisher einmalige Treffen der Konferenzvorsitzenden aufgrund eines Vorschlags des seit 1981 bestehenden fünfzehnköpfigen *Kardinalsrats* für das Studium der organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme des Heiligen Stuhls (die Kirche in der Bundesrepublik ist in diesem Gremium durch den Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner,* vertreten). In mehreren Briefen an die Bischöfe hatte der Kardinalsrat in den vergangenen Jahren eine stärkere Beteiligung der Ortskirchen an der Finanzierung der Aufgaben des Apostolischen Stuhls angemahnt und dabei auf den can. 1271 verwiesen. Offenbar soll auf diese Weise nicht nur mehr Geld aus der Weltkirche in die römischen Kassen fließen, sondern gleichzeitig die *Finanzierung neu geordnet werden:* Der traditionelle „Peterspfennig", der in den letzten Jahren zur Defizitdeckung eingesetzt wurde und im vergangenen Jahr den Rekordbetrag von über 90 Millionen DM erbrachte, soll wieder mehr zu einem Fonds werden, der dem Papst für besondere sozial-caritative Zwecke zur Verfügung steht. Der normale Finanzbedarf der verschiedenen Einrichtungen des Apostolischen Stuhls dagegen soll vor allem durch die Mittel aus den Diözesen gemäß can. 1271 gedeckt werden.

Gegen einen solchen Finanzierungsmodus ist grundsätzlich nichts einzuwenden, zumal er teilweise schon praktiziert wird. So stellen die deutschen Diözesen dem Apostolischen Stuhl Jahr für Jahr wesentlich mehr Mittel zur Verfügung, als durch den „Peterspfennig" in der Bundesrepublik zusammenkommen. Allerdings sind dabei zwei Voraussetzungen unumgänglich: Zum einen muß die Vermögens- und Finanzsituation des Apostolischen Stuhls noch stärker *transparent* gemacht werden, als es unter dem Druck wachsender Defizite und vor allem der rufschädigenden Verwicklung der Vatikanbank IOR in den Skandal um den „Banco Ambrosiano" in den letzten Jahren geschehen ist. Zum zweiten bräuchte es eine Bestandsaufnahme darüber, welche Dienste und Aufgaben unverzichtbarerweise vom Apostolischen Stuhl und seinen verschiedenen Einrichtungen geleistet werden müssen und ob nicht im Verhältnis der zentralen Kirchenleitung zu den Ortskirchen das *Subsidiaritätsprinzip* stärker Platz greifen könnte. Vieles an caritativen und pastoralen Hilfestellungen kann zwischen den Ortskirchen selber geregelt werden, ohne daß es dazu einer vatikanischen Aufsicht oder Koordination bedürfte. Die Bereitschaft zur „effektiven Hilfe" zur Lösung der römischen Finanzprobleme „im Geist der Solidarität" (so der Brief, den die Konferenzvorsitzenden an alle Bischöfe richteten) darf von solchen Fragen nicht ablenken.

Unmittelbar vor dem Treffen der Konferenzvorsitzenden fand im Vatikan die vierte Vollversammlung der Kardinäle statt (vgl. ds. Heft, S. 205), bei der über die Lebensbedrohungen in der heutigen Welt und die Herausforderung der Kirche durch die Ausbreitung von Sekten bzw. neuen religiösen Bewegungen gesprochen wurde. Diese Aufgabenteilung mutet einigermaßen merkwürdig an, vor allem wenn man sie im Licht des *Kollegialitätsprinzips* betrachtet: Die jeweils von ihren Mitbrüdern gewählten Vertreter des Weltepiskopats beschäftigen sich mit der besseren Finanzausstattung des Apostolischen Stuhls, während grundlegende Herausforderungen für die Kirche und ihre Pastoral von den Kardinälen beraten werden. Hätten diese Fragen nicht Gegenstand einer außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode werden können, auf der die Konferenzvorsitzenden Sitz und Stimme haben?

Sollte sich die Entwicklung fortsetzen, daß der Papst das Kardinalskollegium regelmäßig zu Beratungen über brennende Themen des kirchlichen Lebens zusammenruft, entstünde dadurch noch stärker als bisher eine *Konkurrenz zur Bischofssynode,* die in der letzten Zeit ohnehin zu einem schwerfälligen und wenig verbindlichen Diskussionsforum über zu breit angelegte Themenstellungen geworden ist. Die Bischofssynode ist ebenso wie die Bischofskonferenz institutioneller Ausdruck der vom Zweiten Vatikanum herausgestellten Kollegialität der Bischöfe. Sie sollten beide nicht noch stärker in den Windschatten gedrängt werden. *ru*

Nach dem Golfkrieg

Geht Souveränitätsdenken immer Menschenrechten vor?

Die Situation in Nahost ist nach dem (vorläufigen) Kriegsende am Golf so zwiespältig, wie sie zwiespältiger nicht sein könnte. Der Krieg war nach wochenlangen Luftangriffen bald entschieden, Kuweit innerhalb weniger Tage befreit, zu den gefürchteten langwierigen und verlustreichen Bodenschlachten mußte es gar nicht erst kommen. Die nicht nur durch den Luftkrieg zermürbte, sondern nach

Ausrüstung und Widerstandskraft auch *überschätzte irakische Militärmaschinerie* brach rasch zusammen. Israel erlebte zwar Wochen unheimlicher Bedrohung, blieb aber von den gefürchteten Angriffen mit chemischen Waffen verschont. Die Amerikaner und ihre europäischen und arabischen Alliierten gewannen den Krieg durch den Einsatz modernster elektronischer Waffen und mit unerwartet geringen Verlusten an Menschen. Die Kritiker des Golfkrieges im Westen verstummten, die Militärs jubelten, die Lieferanten – vornehmlich aus dem Osten – der schwächeren Waffensysteme schwiegen betreten oder sahen beschämt beiseite. Der amerikanische Präsident wurde zum Mann der Stunde.

Und was ist jetzt? *Kuweit* ist wieder unabhängig. Das alte Regime ist ins Land zurückgekehrt. Aber ändern wird sich an dem Regime der Emire trotz amerikanischen Demokratisierungsdrucks nicht viel. Aber über eine halbe Million Palästinenser und andere angeblich oder tatsächlich irakfreundliche Ausländer wurden inzwischen vertrieben. Zurück bleiben als Kriegsfolgen die über 100 000 geschätzten Kriegstoten unter Soldaten und Zivilbevölkerung im Irak, ein weithin verwüstetes Kuweit mit seinen noch brennenden Ölfeldern und noch schwer kalkulierbaren Umweltschädigungen in der Golfregion und über diese hinaus. Im Irak aber kämpft die Baath-Diktatur *Saddam Husseins,* nachdem sie gegen Amerika und ihre arabischen Nachbarn verloren hat, gegen die eigene Bevölkerung. Die Amerikaner ließen Saddam und seine Militärs gewähren, zunächst im Süden gegen die *Schiiten,* dann im Norden gegen die *Kurden,* griffen militärisch nicht und humanitär und politisch (über die Vereinten Nationen) erst dann ein, als das ganze Ausmaß des Elends der flüchtenden und hungernden Kurdenbevölkerung vor aller Welt offenkundig wurde. Kein Völkerrecht und keine UN-Resolution hätten die Amerikaner in der Zeit zwischen der Kapitulation und dem formellen Inkrafttreten des Waffenstillstandes daran gehindert, die irakische Armee und Saddam in die Schranken zu weisen oder auch Forderungen an die innere Demokratisierung des Baath-Regimes, das ja nicht nur aus Saddam besteht, zu stellen und entsprechend Druck zu machen. Aber nichts davon geschah.

Auch die UN erhoben sich erst spät aus der Untätigkeit. Die *Resolution 688* des Weltsicherheitsrates vom 5. April wurde zwar als „Schritt ohne Präzedenzfall" gelobt. Sie ging über das strikte Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates hinaus und verurteilte den Irak wegen der Unterdrückung der Zivilbevölkerung, speziell der irakischen Kurden. Die UN sahen darin eine „Gefährdung des Friedens und der internationalen Sicherheit in der Region". Diese in der Resolution 688 dokumentierte Verurteilung ermöglichte im Grundsatz ein neuerliches bewaffnetes Eingreifen der Alliierten. Daß die Resolution diesbezüglich aber überschätzt wurde, zeigt schon der auf Betreiben Rumäniens und indirekt der Sowjetunion aufgenommene Hinweis auf Art 2 § 7 der UN-Charta, die es den UN untersagt, in „Nationale Zuständigkeiten" einzugreifen. Kaum ein Staat mit nationalen Minderheiten ist bereit, in diesem Punkt Konzessionen zu machen.

Auch im *Verhältnis Israel–arabische Länder* und bei der Lösung des Palästinenserproblems sieht es nach Ende des Golfkriegs kaum verheißungsvoller aus. Mit der jetzt lancierten Regionalkonferenz Israels mit den arabischen Nachbarn, mit den USA und der UdSSR als aktive Zuschauer wird man nicht weit kommen.

Die große Militäraktion gegen Saddam Hussein wurde durch die UN ermöglicht unter besonders günstigen Umständen und einer wenigstens teilweisen Ost-West-Interessengemeinschaft. Einem Diktator als Friedensstörer das Handwerk zu legen oder wenigstens seine Grenzen aufzuzeigen, bedeutete eine hohe Legitimation. Nach dem Ende des Waffengangs fragt es sich, wieweit das so hoch legitimierte Kriegsziel erreicht ist und damit, *wie legitim* der Waffengang selbst moralisch und politisch war. Wenn man in dem von der UN gegen den Besetzer Kuweits gesetzten Ansatz friedensethisch wie friedenspolitisch weiterkommen will, dann darf jedenfalls theoretisch wie faktisch nicht mehr die Souveränität der Staaten, sondern müssen die Menschenrechte Grundlage des Völkerrechts und seiner Anwendung werden. Der Vorrang der Erhaltung des Irak als einheitliches Staatsgebilde mag auf dem Nah-Ost-Hintergrund realpolitisch bestens begründet sein, von der Pflicht zur Verteidigung der Existenzrechte der Kurden und anderer Völkerschaften am Golf dispensiert er nicht. *se*

Welche Zukunft?

Die Traditionalistenbewegung nach dem Tod Marcel Lefebvres

Der Tod von Erzbischof Marcel Lefebvre traf die von ihm vor zwanzig Jahren gegründete Priesterbruderschaft St. Pius X. nicht unvorbereitet. Im Gegenteil: Seit Jahren war Lefebvre bemüht, seine Schüler und Anhänger auf den Tag X einzustellen, von dem an sie wie „Waisen" (Le Monde) ohne ihn würden auskommen müssen. Schon lange vor den schismatischen Bischofsweihen vom Juni 1988 (vgl. HK, August 1988, 364 ff.) hatte er das Amt des Oberen der Priesterbruderschaft an einen der ersten von ihm ausgebildeten und geweihten Priester, den Deutschen *Franz Schmidberger,* abgetreten. Schmidbergers Amtszeit dauert noch bis 1994.

Auch daß es zu den ohne römische Zustimmung vorgenommenen Bischofsweihen kam, hatte mit dieser Vorsorge für die Zeit nach dem Tod Lefebvres zu tun. Man befürchtete, die Priesterbruderschaft könnte eines Tages ohne einen Bischof dastehen und somit nicht mehr in der Lage sein, die von ihr ausgebildeten Priesteramtskandidaten zu weihen. Dies ist auch der Grund, warum Marcel Lefebvre nach langen Jahren des Abwartens und Hinhaltens Rom schließlich ultimativ mit der Weihe von Priestern seiner Bruderschaft zu Bischöfen drohte – und sie schließlich auch vollzog.

Wäre Marcel Lefebvre auf die für ihn im Grunde überaus günstige Einigungsvereinbarung eingegangen, hätte dies möglicherweise bereits im Frühsommer 1988 wegen innerer Spannungen zum Auseinanderbrechen der Traditionalistenbewegung geführt. Da er im letzten Moment davor zurückschreckte, blieb es Johannes Paul II. überlassen, denjenigen, die Lefebvre nicht ins Schisma folgen wollten, auf der Basis des noch von diesem selbst ausgehandelten Protokolls vom Mai 1988 goldene Brücken für den Verbleib in der Kirche zu bauen. Das damalige überaus weitreichende Entgegenkommen wurde Rom weder von der Mehrheit der Bischöfe noch auch von Lefebvre selbst gedankt. Daß man ein drohendes Schisma zu verhindern suchte, wurde akzeptiert. Daß man dafür aber die Bedingungen so niedrig ansetzte – ohne letztlich etwas zu bewirken – stieß auf großes Unverständnis. Daß es zum erhofften Aderlaß im großen Stil bei der Priesterbruderschaft St. Pius X. – wenigstens bisher – nicht gekommen ist, verwundert schon kaum mehr. Die wenn auch nur theoretische Möglichkeit einer Wiederannäherung der Bewegung an Rom dürfte jedenfalls nach dem Tod Lefebvres noch unwahrscheinlicher geworden sein.

Wenn also große Veränderungen in der Lefebvreschen Traditionalistenbewegung vorderhand nicht zu erwarten sind – über ihre *zukünftige Entwicklung* ist damit noch wenig gesagt. Nicht nur daß sich das Nebeneinander der vier Bischöfe und des Ordensoberen als Nicht-Bischof eines Tages als konfliktträchtig erweisen könnte. Mindestens ebenso bedeutsam ist die Frage, wie sich die Lefebvresche Traditionalistenbewegung bei einer längeren Trennung von der Kirche, aus der sie einst hervorgegangen ist, weiterentwickeln wird.

Wie wird sich die Bewegung vor allem ohne denjenigen verhalten, der ihre historisch bedeutsamsten Quellen in sich verkörperte. Mit seinem Kampf gegen einen Teil der Konzilsbeschlüsse blieb Lefebvre in erster Linie dem treu, was er sich in den 30er Jahren vom Geiste der nationalistisch-monarchistischen „Action française" angeeignet hatte. In dem Maße aber, wie Generationen von Priesteramtskandidaten und Gläubigen zu den Traditionalisten stoßen, die selbst beides nur mehr aus Büchern bzw. vom Hörensagen kennen, wird diese Bewegung sich weiter wandeln, so wie sie ja auch bis heute bereits verschiedene Gesichter zeigte: Zu Beginn war sie in erster Linie eine Episode in der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Schon in den siebziger Jahren wurde deutlich, daß ihr geistesgeschichtlicher und kultureller Hintergrund weit hinter das Konzil zurückreicht.

Inzwischen hat man es mit kleinsten Minderheiten von Katholiken zu tun, die einem fundamentalistischen Wunsch nach Glaubensgewißheit und Sicherheit in Lehrfragen anhängen, die meinen, sich die mühsame Auslege-, Übersetzungs- und Deutearbeit in Verkündigung und Theologie mit Verweis auf das vermeintlich „Ewige" sparen zu können. In dieser Ausprägung könnte der Lefebvresche Traditionalismus seinen Gründer durchaus auf Dauer überleben – und sich doch auch langfristig von den Lefebvreschen Anliegen entfernen.

Für die Beziehungen zu Rom sind derweil nur diejenigen relevant, denen der Papst – fast wie ein Gefangener der Lefebvre gegenüber gemachten Zugeständnisse – in „Ecclesia Dei" die Rückkehr in die Kirche eröffnete, ohne daß sie auch nur im geringsten den Lefebvreschen Ideen abschwören mußten. Ihre Zukunft ist ungeklärter denn je. Der Präsident der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei", Kurienkardinal *Augustin Mayer,* der mit seiner Arbeit bei den Bischöfen bisher nur auf wenig Gegenliebe stieß, hat unterdessen seinen altersbedingten Rücktritt eingereicht. Wie es mit den Traditionalisten in der Kirche weitergehen wird, wird auch davon abhängen, wer sein Nachfolger wird, bzw. dessen Name wird Auskunft darüber geben, ob Johannes Paul II. in dieser Sache so weiterzumachen gedenkt, wie er es – etwas glücklos – seit Herbst 1988 versucht. *nt*

Vage

Die Erzbischöfe von Freiburg und München-Freising kündigen diözesane Gesprächsforen an

Wie sehr sich die Vorgänge – bei allen Unterschieden – doch gleichen: Im Bistum Augsburg sorgte das offizielle Ende der Diözesansynode im März für neuen Frust. Bischof *Josef Stimpfle* nahm – als oberster Gesetzgeber seiner Diözese dazu berechtigt – an inhaltlich sensiblen Stellen *Änderungen* am ursprünglich beschlossenen Synodendokument vor, die mehr sind als bloß redaktionelle Überarbeitungen, und erregte damit bei den Synodalen erheblichen Unmut. Manche von ihnen weigerten sich gar, bei der feierlichen Übergabe des Dokuments ein Exemplar aus der Hand ihres Bischofs entgegenzunehmen. Auch bei der zweiten Diözesansynode, die im vergangenen Jahr in Deutschland zu Ende ging, der Hildesheimer, war der Bischof zu der Ansicht gelangt, die Synodenbeschlüsse nicht in allen Punkten unverändert in Kraft setzen zu können. Bischof *Josef Homeyer* wählte jedoch einen anderen Weg als sein Mitbruder in Augsburg: Die von ihm vorgenommenen Änderungen ließ er drucktechnisch als solche hervorheben und nahm die ursprünglich beschlossene Fassung jeweils in Fußnoten auf.

Wenn unterdessen die Erzbischöfe *Saier* und *Wetter* ankündigten, daß in ihren Bistümern Freiburg bzw. München und Freising noch in diesem Jahr ein *Diözesanforum* bzw. ein *Pastorales Forum* abgehalten werden sollen, wirkten diese Ankündigungen so, als habe man aus den Erfahrungen von Hildesheim und Augsburg gelernt. Man entschied sich in beiden Fällen nicht zufällig *gegen* eine Diözesansynode und *für* ein rechtlich unverbindlicheres Gesprächsforum. Die Gründe sind im wesentlichen dieselben: Nicht das Ringen um beschlußfähige Formulierun-

gen für anschließend im Bücherschrank verschwindende Synodenbeschlüsse soll im Vordergrund stehen, sondern der Versuch, miteinander über allseits bedrängende Fragen der Ortskirche ins Gespräch zu kommen. Dabei soll das Gespräch nicht durch das Korsett des kirchenrechtlich umschriebenen Instituts „Diözesansynode" belastet werden. In Freiburg werden gut 200 Delegierte zweimal innerhalb dieses Jahres zusammenkommen, in München-Freising rund 100 Delegierte einmal – Fortsetzung in beiden Fällen nicht ausgeschlossen. Wie überhaupt beide Bischöfe sich geradezu überbieten in Versicherungen, daß das Gespräch so offen wie nur möglich geführt, niemand in seiner Freiheit eingeengt und sowenig wie möglich präjudiziert werden solle.

Trotz aller erklärten und auch nicht in Zweifel zu ziehenden Dialogbereitschaft der Bischöfe ist die Tendenz, statt Synoden unverbindlicheren Gesprächsforen den Vorzug zu geben, nicht unproblematisch. Wer die gemeinsame Verantwortung des Gottesvolkes für die kirchliche Gemeinschaft stärken will – und das war immerhin der mit der Würzburger Gemeinsamen Synode eingeschlagene Weg –, kann sich nicht mit einer letztlich nur vage bleibenden Gesprächsbereitschaft zufriedengeben. Wo Verantwortung geteilt werden soll, braucht es dazu verbindliche Strukturen. Wer berät? Was wird beraten? Wann wird beraten? – solche Fragen dulden keine Unverbindlichkeiten und Zufälligkeiten. Wer das synodale Element in der Kirche stärken will, kann die Entscheidung, ob und wann eine Synode stattfinden soll, nicht abhängig machen von der Frage, ob dabei etwas mehr oder weniger Papier herauskommt und wie intensiv diese Papiere nachher gelesen werden. Ebensowenig kann letztlich den Ausschlag geben, ob es zum gegenwärtigen Zeitpunkt opportun oder nicht opportun ist zu beraten – in der Befürchtung, früher einmal durchgesetzte Positionen möglicherweise nicht mehr halten zu können. Und auch die vielfach zu hörende Klage, man wolle sich nicht überfordern und obendrein nicht unentwegt Fragen diskutieren, über die ohnehin nur gesamtkirchlich befunden werden könne, ist nicht unproblematisch: Wie leicht könnte sie als eine *Selbstentmündigung* von Diözesen mißdeutet werden.

Vorbehalte gegenüber dem Institut Diözesansynode, wie es das Kirchenrecht kennt, sind insoweit berechtigt, wie damit noch zuwenig von dem realisiert wird, was an synodalem Ausdruck kirchlicher „communio" wünschenswert wäre. Die Vorbehalte, die gegenwärtig die Diskussion bestimmen, laufen jedoch darauf hinaus, daß man die Zielperspektive von mehr verbindlicher Synodalität bei der Kirchenführung aus dem Auge zu verlieren droht. Letzteres dürfte damit zu tun haben, daß man Kirche immer noch zuwenig als das wahrzunehmen gelernt hat, was sie eben auch ist: *Gemeinwesen.* Aus dem gesellschaftlichen und staatlichen Bereich bringen Zeitgenossen, die Glieder der kirchlichen Gemeinschaft sein wollen, eine bestimmte *politische Kultur* mit, unter deren Niveau auch das kirchliche Gemeinwesen auf die Dauer nicht zurückfallen darf, wenn es nicht nachhaltig Schaden nehmen will. *nt*

Involviert

Kirche und Nationalitätenkonflikte in Jugoslawien und der ČSFR

Von den Nationalitätenkonflikten, die nach dem (mehr oder weniger vollständigen) Ende der kommunistischen Herrschaft das Gesicht Mittel-, Ost- und Südosteuropas mitprägen, ist die *katholische Kirche* in *unterschiedlichen Konstellationen* betroffen. In *Litauen* mit seiner fast rein katholischen Bevölkerung gingen und gehen nationale und religiöse Renaissance weitgehend Hand in Hand. In *Rumänien,* wo die katholische Kirche insgesamt in der Minderheit ist, umfaßt sie sowohl Angehörige der rumänischen Mehrheit wie der (deutschen, vor allem aber ungarischen) Minoritäten. In *Jugoslawien* sind die Grenzen zwischen den beiden Hauptprotagonisten des gegenwärtigen Ringens um die künftige politische Organisationsform auch konfessioneller Natur: den katholischen Kroaten stehen die orthodoxen Serben gegenüber. Demgegenüber ist die katholische Kirche in der *Tschechoslowakei* sowohl im böhmisch-mährisch-schlesischen wie in dem nach größerer Autonomie oder sogar völliger Souveränität strebenden slowakischen Landesteil Mehrheitskirche.

Die tschechischen wie die slowakischen Bischöfe haben in verschiedenen Stellungnahmen der letzten Zeit versucht, Öl in die Wogen zu gießen und zu einer gütlichen, die legitimen Interessen aller Beteiligten berücksichtigenden Lösung der nationalen Spannungen beizutragen. Allerdings ließen die Bischöfe der Slowakei keinen Zweifel daran, daß sie die Bemühungen um eine größere Autonomie ihrer Heimat unterstützen, ohne sich zum Fürsprecher einer völligen Loslösung der Slowakei aus dem tschechoslowakischen Staatsverband zu machen. Die böhmischen und mährischen Bischöfe hielten ihrerseits fest, gerechte politische und wirtschaftliche Lösungen für die Koexistenz der in der ČSFR lebenden Völker seien nur durch die Überwindung von Vorurteilen und Emotionen möglich. Die katholische Kirche sei sich ihrer *Brückenfunktion* und ihrer Aufgabe bewußt, die verschiedenen Völker der Tschechoslowakei zu vereinen und die Gesellschaft zu Versöhnung und Zusammenarbeit in der Zukunft zu bewegen.

Die *kroatischen Bischöfe* sahen sich im Februar zu einer ausführlichen Erklärung genötigt, in der sie ihren Mitbrüdern in der Weltkirche ihre Sicht der Geschichte Jugoslawiens und der gegenwärtigen Konfliktsituation darlegen. Angesichts der schlechten Erfahrungen der katholischen Kirche Kroatiens sowohl mit dem „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen" zwischen den Weltkriegen wie mit dem jugoslawischen Staat Titos heißt es, man sehe „im neuen politischen Rahmen der Verselbständigung der Völker" Jugoslawiens eine Möglichkeit für freieres Wirken und ein friedlicheres Zusammenleben in einer pluralistischen

Gesellschaft. Gleichzeitig wird beklagt, daß nicht zuletzt ein Teil der serbisch-orthodoxen Kirchenführung für ein zentralistisches, serbisch dominiertes Jugoslawien eintrete und die katholische Kirche der Verschwörung gegen das Serbentum bezichtige.

Zweifellos haben sich die ohnehin schwierigen Beziehungen zwischen der serbischen Orthodoxie mit ihren teilweise tief verwurzelten antikatholischen Ressentiments und der katholischen Kirche in Kroatien durch die Spannungen und Auseinandersetzungen der letzten Zeit nochmals verschlechtert. Allerdings gibt es auch einige hoffnungsvolle Signale: So appellierte sowohl der Zagreber Erzbischof, Kardinal *Kuharić*, wie der neue serbische Patriarch *Pavle* nach den gewaltsamen Auseinandersetzungen im slawonischen Ort Pakrac an die Angehörigen beider Nationalitäten, alle Anstrengungen für eine Rückkehr zu einem friedlichen Zusammenleben zu unternehmen. Der serbisch-orthodoxe Bischof von Novi Sad (Vojvodina) warnte davor, die Übereinstimmung von Konfession und nationaler Zugehörigkeit in Jugoslawien als Grundlage einer nationalen oder gar nationalistischen Ideologie zu mißbrauchen.

Sowohl in der Tschechoslowakei wie in Jugoslawien sind die Dinge derzeit noch in der Schwebe: Das neue Verhältnis zwischen Gesamtstaat und Teilstaaten in der ČSFR muß erst noch ausgehandelt und in einer neuen Verfassung festgeschrieben werden. Die Auflösung des jetzigen Jugoslawien dürfte zwar nur noch eine Frage der Zeit sein; es ist aber noch nicht abzusehen, welchen Status die bisherigen Republiken dann jeweils haben werden. In der Slowakei wie in Kroatien besteht eine historisch gewachsene enge Verbindung zwischen den nationalen Bestrebungen und der katholischen Kirche als einem entscheidenden Träger national-kultureller Identität. Schon deshalb ruht auf der Kirche in beiden Fällen auch eine besondere Verantwortung für das jeweilige Gemeinwesen, ohne daß sie sich für politische Zwecke oder zur Unterstützung nationaler Emotionen instrumentalisieren lassen dürfte. *ru*

Kardinäle: Offensive gegen Abtreibung und Sekten

Das außerordentliche Konsistorium, zu dem das Kardinalskollegium vom 4. bis zum 7. April im Vatikan zusammentraf, war schon das vierte seit Beginn des jetzigen Pontifikats. Von den Beratungsthemen her bedeutet die jüngste Vollversammlung der Kardinäle aber eine Zäsur: Während die bisherigen Treffen vom November 1979 (vgl. HK, Dezember 1979, 594–596), vom November 1982 (vgl. HK, Januar 1983, 4–6) und vom November 1985 (vgl. HK, Januar 1986, 8f.) weitgehend von den Themen *Kurienreform* und vatikanische *Finanzen* beherrscht waren, ging es diesmal nicht um Strukturfragen, sondern um zwei sehr unterschiedliche Herausforderungen für die katholische Weltkirche, die sich ungeachtet der beträchtlichen regionalen Variationsbreite in allen Weltgegenden auf die eine oder andere Art stellen. Die Kardinäle befaßten sich bei ihrer Vollversammlung mit den Themen „Die Haltung der Kirche angesichts der gegenwärtigen Bedrohungen gegen das Leben (mit besonderer Berücksichtigung der Abtreibung)" und „Die Verkündigung von Jesus Christus, dem einzigen Erlöser, und die Herausforderung der Sekten". Die öffentliche Aufmerksamkeit galt dabei (jedenfalls in Europa) vor allem den Beratungen zu den Bedrohungen des Lebens und möglichen kirchlichen Initiativen auf diesem Feld, nicht zuletzt aufgrund des massiv zivilisationskritischen Referats des Präfekten der Glaubenskongregation, *Joseph Kardinal Ratzinger* (vgl. ds. Heft, S. 223).

Zuviel Schwarzweißmalerei

Die Ausführungen Kardinal Ratzingers, die ein düsteres Szenario eines umfassenden „Kriegs gegen das Leben" in der modernen Gesellschaft entwerfen und als Wurzel allen Übels ein falsches Verständnis von Freiheit und Gewissen namhaft machen, wurden durch Berichte zur Situation in den verschiedenen Erdteilen flankiert. Dabei beklagte Kardinal *Joseph O'Connor* (Erzbischof von New York), daß in den USA und Kanada die ungeborenen Kinder ohne verfassungsmäßigen Schutz seien und nicht als Personen gelten würden; das bürgerliche Gesetz werde zum „großen Lehrmeister der Gesellschaft und zum moralischen Schiedsrichter", dem das göttliche und das Naturgesetz untergeordnet würden. Die schwärzesten Töne schlug der Bologneser Erzbischof, Kardinal *Giacomo Biffi*, an. Er bezeichnete die mit gesetzlicher Erlaubnis durchgeführte und von der Gesellschaft finanzierte Abtreibung als den „schändlichsten" aller Kriege und verglich die gegenwärtige westliche Gesellschaft mit der heidnischen, die Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs als ihren Lastern ausgelieferte beschreibt.

Demgegenüber waren die Berichte aus Lateinamerika und Afrika eher nüchterne Aufzählungen der verschiedenen Lebensbedrohungen in den Ländern der Dritten Welt. So zählte Kardinal *José Freire Falcão*, der Erzbischof von Brasilia, neben der Abtreibung unmenschliche Lebensbedingungen, unzumutbare Arbeitsbedingungen, Krankheiten, Gewalt, Guerillakriege, Analphabetismus, moralische Permessivität und Prostitution als physische und psychische Lebensbedrohungen auf. Der Erzbischof von Garoua (Kamerun), Kardinal *Christian Wiyghan Tumi*, trug aus afrikanischer Sicht ebenfalls eine lange Liste von Bedrohungen des Lebens vor, von Armut und Sklaverei über ungerechte politische Strukturen und das Banditenunwesen bis hin zu Naturkatastrophen.

Auch das Schlußkommuniqué der Kardinalsversammlung exemplifiziert die „vielfältige dramatische Aggressivität der heutigen Angriffe auf das menschliche Leben" mit verschiedenen Phänomenen, wobei auch hier wiederum die von der Gesetzgebung begünstigten Abtreibungen an erster Stelle zu stehen kommen. Genannt werden außerdem Versuche, die Euthanasie zu legitimieren, die Ausbeutung von Kindern und Jugendlichen, den Mißbrauch des vorgeburtlichen Lebens im Zusammenhang mit Embryonenexperimenten und den Praktiken künstlicher Befruchtung. Schließlich ist auch vom Verlust von menschlichem Leben durch Unterentwicklung, Hunger, verschiedene Formen von Gewalt und durch Kriege die Rede. Im Blick auf Abtreibung und Euthanasie heißt es im Kommuniqué, die Proklamation der Menschenrechte werde geschwächt und durch diese selektive Anwendung, die das ethische Fundament einer authentischen Demokratie angreife, ins Gegenteil verkehrt.

Schwachstellen in der kirchlichen Pastoral

Beim zweiten Thema des außerordentlichen Konsistoriums lag die Einführung in den Händen des Präfekten der Kongregation für die Glaubensverbreitung, Kardinal *Jozef Tomko,* und des Präsidenten des Rates für den interreligiösen Dialog, Kardinal *Francis Arinze,* der aus Nigeria stammt. Dabei lieferte Kardinal Tomko sozusagen den Klartext zur Missionsenzyklika Johannes Pauls II. von Ende Januar nach (vgl. HK, März 1991, 104). Während in „Redemptoris missio" nur in allgemeinen und unspezifischen Formulierungen theologische Strömungen bzw. Positionen kritisiert werden, die den Anspruch der christlichen Offenbarung im Dialog der Religionen abschwächen, wurde der Präfekt der „Propaganda" jetzt deutlicher: Tomko warf einem Teil der Theologen, die sich um eine Auslegung des christlichen Glaubens im Horizont der Begegnung mit anderen Religionen bemühen, ein falsches Verständnis Jesu Christi, des Heiligen Geistes und des Reich Gottes vor. Seine Kritik galt beispielsweise Konzeptionen, nach denen der in Jesus inkarnierte Logos auch in anderen Religionen oder geschichtlichen Gestalten anwesend sein könne oder für die alle Religionen Heilswege seien, in denen sich das unendliche Geheimnis Gottes geschichtlich inkarnieren könne. Als Zentrum solcher, seiner Auffassung nach für die Mission verhängnisvoller Tendenzen nannte Tomko Asien im allgemeinen und *Indien* im besonderen; solche Ideen seien aber auch im ozeanischen Raum, in einigen afrikanischen Ländern und in Europa anzutreffen.

Von der Philippika des Präfekten der Kongregation für die Glaubensverbreitung hoben sich die pastoral orientierten Ausführungen von Kardinal Arinze ab, der eine Typologie der neuen religiösen Bewegungen versuchte und nach den Ursachen für Entstehung, Ausbreitung und Attraktivität dieser sehr unterschiedlichen Bewegungen fragte. Sekten und religiöse Bewegungen seien Anzeichen für von der Kirche nicht wahrgenommene spirituelle Bedürfnisse, böten sich als Zufluchtsorte angesichts kultureller Umbruchsituationen an und vermittelten Hilfestellungen in existentiellen und physischen Notlagen. Der Zulauf zu Sekten habe mit *Schwachstellen in der kirchlichen Pastoral* zu tun, etwa bei der Inkulturation, dem Umgang mit der Schrift oder den Gemeindestrukturen. Arinze wies darauf hin, daß man teilweise von den Methoden der Sekten (ihrer missionarischen Dynamik etwa) lernen könne, daß das aber nicht für Methoden gelte, die dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt seien, weil sie die Gewissensfreiheit nicht respektierten.

Die Berichte aus den verschiedenen Erdteilen vermittelten ein umfassendes und gleichzeitig differenziertes und ungeschminktes Bild von der Herausforderung der katholischen Kirche und ihrer Pastoral durch die verschiedenen religiösen Bewegungen, seien es Pfingstsekten in Lateinamerika oder „unabhängige Kirchen" in Afrika. Nach einer SECAM-Untersuchung von 1990 bestehen in Afrika ca. 10 000 Sekten, von denen sich 2800 als christlich bezeichneten. In den Ländern Mittelamerikas hat sich die Zahl der Nichtkatholiken seit 1960 verfünf- bis versiebenfacht. Nach CELAM-Angaben stieg die Zahl der Protestanten (zum überwiegenden Teil Anhänger von Sekten) in Lateinamerika zwischen 1974 und 1985 von ungefähr acht bis auf etwa 30 Millionen.

Bei den Vorschlägen für eine angemessene Antwort der Kirche auf die Ausbreitung der verschiedenen Sekten bzw. neuen religiösen Bewegungen besonders in Afrika und Lateinamerika, aber auch in Europa (den entsprechenden Bericht gab der Erzbischof von Madrid, Kardinal *Angel Suquia Goicoechea*) liefen die Ausführungen von Kardinal Arinze und der Berichte aus den einzelnen Kontinenten weitgehend parallel. Es braucht demnach lebendige Gemeinden und Gruppen, in denen Christen Gemeinschaft erfahren können, eine gründliche Katechese und Einführung in die Heilige Schrift; Laien müßten verstärkt herangebildet und in die Evangelisierung einbezogen werden. Man dürfe die Dimension der religiösen Erfahrung nicht vernachlässigen, so Kardinal Arinze; das Christentum sei schließlich weder ein bloßes Lehrsystem noch eine Sammlung von ethischen Anweisungen. Im Schlußkommuniqué heißt es zum Thema Sekten u. a., die Kirche sei zu einem authentischen Unterscheiden aufgerufen, um die Motive des Phänomens zu bewerten und angemessene Antworten finden zu können. Die Kardinäle hätten bei ihren Beratungen vor allem die Notwendigkeit einer *Neuevangelisierung* hervorgehoben.

Enzyklika über Lebensschutz vorgeschlagen

Während es im Blick auf die Sekten als Ergebnis des außerordentlichen Konsistoriums bei allgemeinen Appellen und Feststellungen blieb, kam es beim Thema Lebensbedrohungen zu einem *konkreten Votum* der versammelten Kardinäle. Dem Schlußkommuniqué zufolge trugen sie dem Papst den

Wunsch vor, „daß er feierlich in einem Dokument ... die beständige Lehre der Kirche über den Wert des menschlichen Lebens und seine Unberührbarkeit im Licht der aktuellen Umstände und der es heute bedrohenden Angriffe bekräftigen möge". Eigens vermerkt wurde, daß die Mehrzahl der Kardinäle sich für ein solches Dokument in Form einer *Enzyklika* ausgesprochen habe. Mit ihrem Vorschlag für ein Dokument über die Haltung der Kirche angesichts der gegenwärtigen Lebensbedrohungen bezogen sich die Kardinäle nicht auf die seit einiger Zeit im Entwurf vorliegende Enzyklika zu Grundfragen der Moraltheologie bzw. Grundprinzipien der katholischen Sittenlehre. Sie dürfte in absehbarer Zeit unabhängig von dem jetzt angeregten neuen Projekt erscheinen.

In einer kurzen Erklärung bekräftigten die Kardinäle nochmals die „heilige Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens", das heute in direkter Weise von seinem Beginn an durch die „gewaltige Verbreitung der Abtreibung", die oft mit unzulässigen genetischen Manipulationen verbunden sei, bedroht werde. Die Kardinäle richteten im Kommuniqué einen Appell an das moralische Gewissen der Politiker, seien sie Christen oder nicht, die gesetzlichen und politischen Initiativen auf die „unbeugbare Pflicht des Respekts gegenüber dem menschlichen Leben" auszurichten. Gleichzeitig verpflichteten sie sich zur Ausarbeitung und Umsetzung eines *Pastoralprogramms* als Antwort auf die verschiedenen Lebensbedrohungen in der gegenwärtigen Gesellschaft. Daß die Kirche das Recht und die Pflicht hat, akute Gefahren für das Leben und bedrohliche Entwicklungen beim Namen zu nennen und ihnen mit ihren Möglichkeiten entgegenzutreten, ist unbestritten. Es wäre aber gut, dabei auf pauschale Schreckensgemälde und Verfallstheorien zu verzichten, um die unterschiedlichen Lebensbedrohungen jeweils als solche wahrnehmen und bewerten zu können. Die Kirche soll den demokratischen Rechtsstaat und den gesellschaftlichen Pluralismus nicht heiligsprechen, muß sich aber darüber im klaren sein, daß sie ihrer Sache mit überzogenen Vorwürfen an die Adresse des demokratischen Staats und der modernen Gesellschaft eher schadet als nützt. *U. R.*

Österreich: Religiosität im Wandel

Die Studien, die der Wiener Pastoraltheologe *Paul Zulehner* mit seinen Mitarbeitern über die Wertvorstellungen der Österreicher Anfang der neunziger Jahre durchführte, gewannen durch eine damit verbundene Erhebung über die Popularität der österreichischen Bischöfe (vgl. HK, Februar 1991, 96) eine außerordentliche Publizität. Bei dieser Erhebung stellte sich heraus, daß die in den letzten Jahren bestellten Bischöfe in Österreich einen sehr niedrigen Beliebtheitsgrad erringen konnten, während der Alt-Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König*, und die schon länger im Amt befindlichen Diözesanbischöfe eine überdurchschnittliche Popularität zu verzeichnen haben. Die durch eine Indiskretion veröffentlichten Daten lösten eine heftige Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit aus, die jedoch den Umstand verdeckte, daß die Erhebung über die Bischöfe in Österreich nur ein kleines Detail einer viel größer angelegten Untersuchung war. Mittlerweile wurde die Fülle des Materials, die durch die Zulehner-Studien zutage kam, veröffentlicht. Es ermöglicht einen Einblick in die „österreichische Seele" und läßt weit über Österreich hinaus Rückschlüsse auf in den letzten Jahren erfolgte Veränderungen in den Wertvorstellungen der Bewohner auch anderer westeuropäischer Industrieländer zu.

Autoritäten sind weniger gefragt

In diesem Sinn sind die Ergebnisse der Untersuchungen in Österreich nur ein Fortsetzungsteil einer europäischen Werte-Studie im Jahr 1990. Bezogen auf die rot-weiß-rote Alpenrepublik zeigte sich, daß die Österreicher einen zentralen Wunsch haben: Sie wollen gesund sein (94 Prozent der Befragten). Schon an zweiter Stelle steht der Wunsch, Kinder zu haben (64 Prozent), dann folgen: Freunde zu haben (57 Prozent), an Gott zu glauben (50 Prozent), verheiratet zu sein (44 Prozent), viel Freizeit zu haben (21 Prozent) und im Wohlstand zu leben (17 Prozent). Die These, daß der Mensch unserer Zeit in der modernen Industriegesellschaft dem praktischen Materialismus restlos verfallen sei, wird durch diese Ergebnisse einigermaßen erschüttert.

Zu den Lebensgrundwerten der Österreicher zählen aufgrund der Zulehner-Untersuchung die Wünsche nach Freiheit und Beheimatung. An der Spitze steht dabei der Wunsch (91 Prozent der Befragten äußerten ihn), daß „ich Menschen um mich habe, die ich lieben kann und die auch mich lieben". 87 Prozent knüpften den Wunsch daran, daß „ich meine persönliche Freiheit besitze", während 83 Prozent sich für die Möglichkeit, in einer freiheitlichen Staatsform zu leben, aussprachen.

Eindeutig geht aus den Untersuchungen hervor, daß in den letzten 20 Jahren in Österreich ein *dramatischer Rückgang des Autoritarismus* erfolgt ist, wobei unter diesem Begriff nicht die Ablehnung von Autorität, wohl aber die Ablehnung eines autoritären, undemokratischen, nichtpartizipatorischen Umgangsstils verstanden wird. Waren noch 1970 31 Prozent der Befragten der Auffassung, daß dort, wo strenge Autorität herrscht, auch Gerechtigkeit ist, so ist diese Meinung im Jahr 1990 auf neun Prozent abgesunken. Die Auffassung, daß man erst dann mitreden und mitentscheiden soll, wenn man durch harte Arbeit eine Position erreicht hat, ist von 45 Prozent im Jahr 1970 auf 10 Prozent im Jahr 1990 gesunken. Waren noch 1970 71 Prozent der Befragten der Meinung, das Wichtigste, was Kinder lernten müßten, sei Gehorsam, so ist dieser Prozentsatz 1990 auf 23 Pro-

zent zusammengeschmolzen. Und meinten noch 1970 47 Prozent der Befragten, die viele Freiheit, die heute die jungen Leute haben, sei sicher nicht gut, so waren 1990 nur noch 17 Prozent dieser Auffassung. Dieser Niedergang des Autoritarismus zeigt sich laut Zulehner-Studie auch im schwindenden Vertrauen, das „obrigkeitlichen Institutionen" wie Schule, Armee und Kirchen entgegengebracht wird.

In einem weiteren Fragebündel zeigt sich eine Einstellung der Bevölkerung, die in der Auswertung der Untersuchungsergebnisse als postsolidarisch, postmaterialistisch, posttranszendent und postchristlich bezeichnet wird, Gaben z. B. noch 1970 38 Prozent der Befragten an, es gebe niemanden mehr, der sich Zeit nimmt, die Sorgen der anderen anzuhören, so stieg dieser Prozentsatz bis zum Jahr 1990 auf 48 Prozent. In der Studie heißt es, die österreichische Bevölkerung sei in den letzten 20 Jahren *stark individualistisch* geworden: „Der gesellschaftliche Vorrat an Solidarität ist gering". Gleichzeitig sei aber das Belohnungsstreben, das in Wohlstandsgesellschaften lange Zeit prägend war, in den letzten zwei Jahrzehnten in Österreich deutlich gesunken.

Religion wird zunehmend privatisiert und entkirchlicht

So meinten noch 1970 49 Prozent der Befragten, der Sinn des Lebens bestehe darin, eine angesehene Position zu gewinnen, während 1990 nur noch 28 Prozent diese Auffassung teilten. Die Meinung, man lebe, damit die Kinder etwas erreichen, ist von 1970 bis 1990 von 87 Prozent auf 52 Prozent zurückgegangen. Kommentar der Studie: „Bei dieser Entwicklung handelt es sich allerdings nicht um einen Abschied vom Materialismus, sondern um einen Zuwachs neuer Wichtigkeiten. Wichtiger werden: mehr Mitbestimmung am Arbeitsplatz und in der Gemeindepolitik, der Erhalt der Meinungsfreiheit, Bemühungen um eine menschlichere Gesellschaft, in der Ideen wichtiger sind als Geld."

Unter dem Stichwort „Posttranszendenz" wurde erhoben, daß in unserem Kulturkreis die „stoische" Einstellung – der Sinn des Lebens ist es, daß man versucht, das Beste herauszuholen – überwiegt. Die meisten Menschen wollen nach einem erfüllten Leben möglichst schmerzfrei oder bewußtlos sterben. Das Sterben gilt ihnen nicht als ein Teil des Lebens, der zu vollbringen ist. Als „postchristlich" bezeichnet die Auswertung der Studien die überwiegende Einstellung der Bevölkerung, die eine allzu enge Bindung zu den Kirchen nicht für vordringlich hält, sich selbst aber als „religiös" einstuft. Religion wird dabei vor allem als *Trost in den Nöten des Lebens* gesehen. In diesem Zusammenhang mag es überraschend sein, daß sich 77 Prozent der Österreicher selbst als „religiös" bezeichneten. Dabei wurde bei den Befragten ein enger Zusammenhang zwischen gelebter, persönlicher Religiosität und Kirchlichkeit festgestellt.

Was den Zusammenhang von Religion und Freiheit betrifft, ist es interessant, daß zwischen 1970 und 1990 der Wunsch nach Beheimatung im Zusammenhang mit der Religion von knapp 80 Prozent der Befragten auf 50 Prozent zurückgegangen ist, während der Wunsch nach Freiheit im Bereich des Religiösen von 62 Prozent auf 70 Prozent anstieg. Erwarteten noch 1970 67 Prozent der Befragten von der Kirche Autorität und Gewißheit, so waren es 1990 nur noch 36 Prozent. Gleichwohl ist der Wunsch, daß der Glaube etwas ganz Unveränderliches sein soll, an dem man sich ausrichten kann, der seit 1970 um zwölf Prozentpunkte zurückging, mit 55 Prozent der Befragten nach wie vor stark ausgeprägt. Mit diesen Umfrageergebnissen werden die Konfliktfelder zwischen Freiheit und Autorität in der Kirche sichtbar. In einer Folgerung der Zulehner-Studie heißt es zusammenfassend: „Die große Kunst der Kirche von heute ist die Inkulturation des Evangeliums in dem Kontext der Freiheit. Diese Inkulturation ist noch nicht gelungen."

Besondere Beachtung verdienen in den Untersuchungen Zulehners jene Passagen, die auf den Zusammenhang zwischen Religion und Individualismus aufmerksam machen. Als wichtige Vorzüge der Religion werden die Minderung des Individualismus und die Förderung von Solidarität erwähnt. Andererseits könne aber auch ein stark ausgeprägter kultureller Individualismus die Religiosität formen. Als Beispiel dafür wird angeführt, daß bis zu 63 Prozent der Befragten die Feststellung bejahten, daß es sinnlos sei, mit jemandem über Fragen des Glaubens zu sprechen: „Jeder muß für sich fühlen, was er glauben kann." Derartige Einstellungen lassen gerade in Österreich eine zunehmende *Entkirchlichung und Privatisierung der Religiosität* erkennen.

Bedrückende Defizite beim Lebensschutz

Diese Privatisierung führt schließlich auch zu einer Lockerung der Kirchenbindung mit einer Tendenz zur Auswanderung aus der Kirchengemeinde: „Eine Folge der gelockerten Kirchenbindung ist die erhöhte Störungsanfälligkeit der Kirchenbeziehung. Kirchenaustritt wird bei Störungen leichter ausgelöst."
Dieser Trend zur Privatisierung betrifft aber nicht nur die Beziehungen zur Kirche, sondern auch die Beziehungen in der *Ehe,* deren Unauflöslichkeit bei immer mehr Menschen an Bedeutung verliert: „Je individualistischer die Partner einer Lebensgemeinschaft sind, desto zeitlich begrenzter ist in der Regel die Dauer dieser Gemeinsamkeit."

Besonders bedrückend ist der Befund bei der Frage nach dem Schutz des Lebens. Während 95 Prozent der Befragten die Beschädigung eines materiellen Gutes wie eines Autos ablehnen, sprechen sich nur 39 Prozent der Befragten gegen die Abtreibung und nur 38 Prozent gegen die Euthanasie aus. Allerdings läßt sich auch feststellen: „Je stärker jemand Religion im Austausch mit einer religiösen Gemeinschaft lebt, desto stärker sind die Chancen für eine Humanisierung in den existentiellen Bereichen Leben, Liebe und Tod." *F. C.*

Demokratisierung in Afrika: Die Bischöfe mischen sich ein

Auf für afrikanische Verhältnisse immer noch ungewohnt direkte Weise melden sich seit einiger Zeit afrikanische Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen zu sozialen und politischen Fragen ihrer Länder zu Wort. Angesichts der sich weiter zuspitzenden Lage in vielen Ländern und politisch zunehmend unsicherer Verhältnisse bekennen sich die Bischöfe auf diese Weise unübersehbar zu ihrer gesamtgesellschaftlichen Verantwortung auch dort, wo die Katholiken nur eine Minderheit darstellen. Wie immer die Situation in den jeweiligen Ländern aussieht – „von Benin bis Gabun, von Guinea bis zur Elfenbeinküste spielt die Kirche eine nicht zu vernachlässigende Rolle: In den letzten zehn Jahren tritt sie als Motor der Veränderung ebenso auf wie als ein ausgleichendes Element, als Integrator und als Ideenlieferant" (Jeune Afrique, 9.4.90).

Der „hybride" Charakter der staatlichen Strukturen

Diese Haltung der Bischöfe hat vor allem in den Ländern noch zusätzlich an Bedeutung gewonnen, in denen die nachhaltige Diskreditierung sozialistischer Gesellschaftsmodelle nach dem *Ende des Ost-West-Konfliktes* (vgl. HK, Oktober 1990, 459ff.) zu einer breiten Veränderung der politischen Verhältnisse geführt haben: Langjährige Machthaber ziehen sich aus unmittelbarer Regierungsverantwortung zurück; stimmen mehr oder minder umgehend der Zulassung von Oppositionsparteien zu; nationale Konferenzen bereiten den Übergangsprozeß zu demokratischen Verhältnissen vor; Übergangsregierungen werden beauftragt, bis zu Neuwahlen die Regierungsverantwortung wahrzunehmen.
Eine der Bischofskonferenzen, die sich in den letzten Monaten gleich mehrfach in die innenpolitische Diskussion einschalteten, ist die *zairische.* Im April vergangenen Jahres hatte Zaires starker Mann, Staatspräsident *Mobutu,* weitreichende Veränderungen in den politischen Strukturen des Landes („dritte Republik") angekündigt. Als er im gleichen Zusammenhang einen sogenannten „Dialog mit dem Volk" zusagte und seine Landsleute aufforderte, ihre Kritik, Beschwerden und Vorschläge im Blick auf einen künftigen Wandel des Landes zu äußern, hatte er offenbar gehofft, auf diese Weise den wachsenden Unmut auf eine für ihn erträgliche Weise kanalisieren zu können, ohne aber damit zu rechnen, welche Lawine an Erklärungen und Äußerungen verschiedenster Gruppen er lostreten würde, allen voran das viel beachtete Memorandum der katholischen Bischöfe vom 9. März 1990 (Wortlaut: Jeune Afrique, 9.4.90; Übersetzung: Weltkirche 4/1990, 105ff.).

In ungewöhnlich scharfer Form gehen die Bischöfe darin mit dem Regime Mobutu ins Gericht. Als die eigentliche Wurzel für die Krise der staatlichen Strukturen machen die Bischöfe deren „hybriden" Charakter aus. Vom *Liberalismus* übernehme es die Vorteile des Privateigentums, vom *Totalitarismus* die Methoden zur Eroberung und zum Erhalt der Macht. Die von Mobutu propagierte Rückbesinnung auf die – für sich genommen durchaus wertvollen – eigenen Werte („authenticité") habe vor allem zur Schaffung eines *quasimonarchischen Systems* beigetragen, das im übrigen bedeutende Elemente der Philosophie des traditionellen Systems, etwa die wirtschaftliche Solidarität des Königs mit dem Volk und die Beteiligung des Volkes an der Staatsführung, vernachlässige. Die Bischöfe kritisierten vor allem die Etablierung einer Staatspartei und das Präsidialsystem mit seinem „politischen Monismus und einer übertriebenen Machtkonzentration".

Den gewünschten Wandel der Verhältnisse versprechen sich die Bischöfe in erster Linie von einer *neuen Verfassung.* Diese solle auf möglichst breiter Ebene debattiert und der ganzen Nation zur freien Zustimmung vorgelegt werden, um so Ausdruck des nationalen Konsenses zu sein. Unzweideutig müsse anerkannt werden, daß die Partei nicht mit der Nation gleichgesetzt werde und das Prinzip der Subsidiarität Anwendung finde.
Unterdessen meldeten sich die zairischen Bischöfe drei weitere Male zu Wort – vor allem, weil sich der von Mobutu angekündigte Demokratisierungsprozeß gegenüber den ursprünglichen Zusagen verzögerte. In einer Stellungnahme, die am 24. Juni in den Kirchen verlesen wurde (Weltkirche 6/1990, 169ff.), prangerten sie die „von Angst, Schrecken und Unsicherheit gegenüber der Zukunft" gekennzeichnete Lage im Lande an, kritisierten verschiedene Halbherzigkeiten im begonnenen Demokratisierungsprozeß und protestierten gegen die Gewaltanwendung bei Studentendemonstrationen in Lubumbashi.
In einer Botschaft vom 22. September (Weltkirche 10/1990, 312ff.) gaben sie der Furcht der zairischen Bevölkerung vor einem Scheitern der Demokratisierung Ausdruck und kritisierten die unterschiedliche Geschwindigkeit im Fortgang der Demokratisierung in den verschiedenen Landesteilen. Den Politikern hielten sie vor, sich sehr viel stärker „mit dem Erhalt und der Teilung der Macht" zu beschäftigen als mit der Lösung der „wahren Probleme des Volkes". In einer Erklärung vom 2. März zeigte sich schließlich der Ständige Rat der Bischofskonferenz besorgt über die „explosive Lage" im Lande (vgl. La Croix, 6.3.91).

Nationale Konferenzen und Übergangsregierungen

In zwei anderen afrikanischen Ländern wurden Bischöfe gar zu Schlüsselfiguren von staatlichen Übergangsorganen: Der Erzbischof-Koadjutor von Cotonou (Benin), *Isodore de Souza,* übernahm für ein Jahr den Vor-

sitz im sogenannten *Hohen Rat der Republik* seines Landes, einer Art Übergangsparlament bis zur Schaffung demokratischer Institutionen. Im März gelang es unterdessen, den bisherigen Machthaber Benins, *Mathieu Kérékou* – seit 1974 im Amt –, abzuwählen; Nachfolger wurde der von Kérékou selbst mit der Bildung einer Zivilregierung beauftragte frühere Weltbankmitarbeiter und Finanzfachmann *Nicephore Soglo*. In ihrem Fastenhirtenbrief 1990 (Weltkirche 4/1990, 99 ff.), noch vor Einberufung einer Nationalen Konferenz und der Bildung des Hohen Rates, hatte die Bischofskonferenz u. a. die Günstlings- und Vetternwirtschaft des bisherigen Regimes kritisiert und Transparenz in der Politik eingeklagt. Einer Einheitspartei erteilten sie ebenso eine Absage, wie sie vor den Gefahren einer „Zersplitterung des nationalen Bewußtseins in Tribalismus und Regionalismus" warnten.

Einer Nationalen Konferenz steht seit wenigen Wochen auch der Bischof von Owando *(Kongo), Ernest N'Kombo,* vor. Die Tage des marxistischen Militärregimes unter *Denis Sassou-Nguesso* scheinen gleichfalls gezählt zu sein. Überraschend schnell fand sich dieser bereit, Oppositionsparteien zuzulassen. In einem Interview mit der französischen Tageszeitung „La Croix" (13. 4. 91) bezeichnete Bischof N'Kombo Staatschef Nguesso als einen „Präsidenten ohne Arme und Beine" – rechtlich sei er zwar weiterhin als Präsident im Amt, politisch verbleibe ihm aber jedoch nur mehr der Einfluß auf die Außenpolitik und seine Funktion als Oberbefehlshaber der Armee.

In einem Hirtenschreiben vom 20. November letzten Jahres (Weltkirche 1/1991, 3 ff.) hatten die Bischöfe die Rolle der marxistischen Einheitspartei des Landes scharf kritisiert und sich für die Einberufung einer Nationalen Konferenz eingesetzt. Von einem Regime der „Gewalten-Unordnung" und des Monopols einer Partei könne zwar nicht in einem Tag zu einem demokratischen Regime übergegangen werden, heißt es in der Erklärung, und man sehe auch die Komplexität der spezifisch kongolesischen Probleme in diesem Zusammenhang. Für eine Übergangsphase müsse das Land aber von einer neutralen Institution der Verständigung regiert werden.

Ungewisser ist indes noch die weitere Entwicklung im westafrikanischen *Mali.* Kurze Zeit vor der gewaltsamen Ablösung des bisherigen Diktators *Moussa Traoré* durch das Militär und der Einsetzung eines Nationalen Versöhnungsrates wandten sich die Bischöfe in einem Hirtenschreiben vom 17. Februar (vgl. La Croix, 14. 3. 91) mit einer Analyse der sozialen und politischen Lage des Landes an die Bevölkerung, von der nur etwa 1,5 Prozent Christen sind. An die bisherigen Machthaber gerichtet, betonten die Bischöfe darin u. a., die Angst vor den Risiken einer demokratischen Debatte im Land sei ein *„schlechter Ratgeber".*
Als stabiler als erwartet erwies sich bisher die Herrschaft des seit 1960 regierenden Staatspräsidenten der Elfenbeinküste, *Félix Houphouet-Boigny.* Nachdem sich auch dieser zur Einführung des Mehrparteiensystems nur zögernd bereit fand, wurde er zur großen Ernüchterung der Oppositionsparteien bei den Präsidentschaftswahlen im Oktober zum sechsten Mal in sein Amt wiedergewählt, und auch bei den Parlamentswahlen im November konnten von den Oppositionsparteien nur begrenzte Veränderungen erreicht werden.

Noch vor dem Papstbesuch im September (vgl. HK, Oktober 1990, 454 ff.) veröffentlichten die Bischöfe am 18. Juli 1990 einen Hirtenbrief zur wirtschaftlichen Krise des Landes (Weltkirche 8/1990, 239 ff.). Darin prangerten sie sowohl die Mißstände in ihrem Land an und hießen gleichzeitig Reformansätze gut. Die Wirtschaft des Landes, das lange als eines der stabilsten und wirtschaftlich prosperierendsten des gesamten Kontinents galt, bezeichneten die Bischöfe als „ruiniert". Bedingt durch die Verschlechterung der „terms of trade" könne die Arbeit im Dorf wie in der Stadt dem Arbeiter nicht mehr den Lebensunterhalt garantieren. Die sich daraus ergebende Armut schwäche die Familien wie auch die Gesellschaft als ganze.

Auf allen Ebenen des öffentlichen Lebens hätten sich „Verschwendung, Korruption und Veruntreuung von Staatsgeldern" eingebürgert. Das Gefühl für echte Solidarität sei in einem Maße verlorengegangen, daß der Staatsbürger nicht mehr durch Gesetze geschützt werde, sondern nur noch durch Beziehungen, die er zu diesem oder jenem unterhalte. In dieser Situation begrüßten die Bischöfe zwar die Einführung des Mehrparteiensystems, ohne darin jedoch ein „Allheilmittel" zu sehen. Über weite Strecken ist dieser Hirtenbrief der Versuch, gegen Politikverdrossenheit und Unkenntnis über eine freiheitliche Staatsauffassung die *staatsbürgerlichen und politischen Kräfte* im Lande zu stärken, ohne die ein gewandeltes System nicht auskommen würde.

Die Kirche kann nicht an die Stelle des Staates treten

In einer Reihe anderer afrikanischer Länder ist die Entwicklung weniger weit fortgeschritten. Zur Vorbereitung eines Referendums, mit dem *Sambias* Präsident *Kenneth Kaunda* über die Einführung des Mehrparteiensystems abstimmen lassen will, wandten sich die katholischen Bischöfe des Landes mit einem Hirtenschreiben vom 23. Juli 1990 an die Bürger des Landes (Weltkirche 8/1990, 249 ff.). Inzwischen wurde das Referendum auf August 1991 verschoben.
Auch in *Kamerun* wurde das Mehrparteiensystem zwar inzwischen gesetzlich verankert. Präsident *Paul Biya* hält damit jedoch eine „Nationale Konferenz" für nicht mehr angebracht, eine Haltung, die von der Opposition so nicht geteilt wird. In einem Hirtenbrief vom Frühsommer vergangenen Jahres hatten die Bischöfe des Landes sich für einen *Schuldenerlaß* für ihr Land eingesetzt und die inneren und äußeren Ursachen der Krise des Landes als „Strukturen der Sünde" definiert.

Erst Ende März forderten die Bischöfe *Ghanas* das Militärregime unter

Jerry Rawlings zu einer Demokratisierung des Landes bis 1992. Vergleichsweise unbeeindruckt von solchen Forderungen zeigte sich bisher auch *Kenias* Machthaber Staatspräsident *Daniel arap Moi.* Im Juni vergangenen Jahres hatten die katholischen Bischöfe noch in einem Hirtenbrief (vgl. Weltkirche 6/1990, 173 ff.) die Veranstaltung einer Nationalen Konferenz befürwortet. Angesichts des Widerstands des Präsidenten gegenüber Demokratisierungsbemühungen sprachen sie die Befürchtung aus, das Regime könne versuchen, ähnlich wie in Lateinamerika mit Hilfe einer „Philosophie der Nationalen Sicherheit" jeden Dissens im Keim zu ersticken.

Vielen dieser kirchlichen Stellungnahmen – wie immer sie im Einzelfall argumentieren: im einen Fall politisch-analytischer, im anderen Fall pastoraler – ist anzumerken, wie wenig selbstverständlich allen Beteiligten diese Einmischung der Bischöfe in politische, soziale und wirtschaftliche Fragen bisher ist. Zugleich ist aber auch die Absicht herauszuhören, unter demokratisierten Verhältnissen die Rolle einzunehmen, die man vom kirchlichen Selbstverständnis her beansprucht. So weisen die Bischöfe Kameruns in ihrem Hirtenbrief darauf hin: „Euere Bischöfe wollen angesichts der politischen Dimensionen der Krise keineswegs an die Stelle des Staates treten. Sie erheben nicht einmal den Anspruch, euch fachliche Lösungen vorzuschlagen, die in den Zuständigkeitsbereich von Fachleuten fallen. Aber es ist ihre Pflicht, alle daran zu erinnern, daß keine Ordnung menschlicher Dinge dem Göttlichen Gesetz entgehen kann. Die Krise ist nicht nur ein wirtschaftliches Phänomen: Sie enthält eine umfassende moralische Dimension, die die offizielle Lehre der Kirche den Menschen unserer Zeit immer wieder ins Gedächtnis gerufen hat." *K. N.*

Der Rüstungshandel mit Entwicklungsländern

Wie lassen sich Rüstungsexporte begrenzen?

Der Golfkrieg hat in der Bundesrepublik die Diskussion über Sinn und Umfang von Rüstungsexporten in Länder außerhalb des NATO-Bereichs neu belebt. Schließlich hat auch die Bundesrepublik, wenn auch in geringerem Umfang als andere westliche Länder, zur Aufrüstung des Irak beigetragen. Insgesamt gehen drei Viertel der Weltrüstungsexporte in Entwicklungsländer, wobei gleichzeitig auch der Anteil von Entwicklungsländern am Waffenexport steigt. Eine restriktivere Rüstungsexportpolitik mit besseren Kontrollmöglichkeiten wäre notwendig, auch wenn sich kaum alle Schlupflöcher schließen lassen.

In der jüngsten Krise der Golfregion, die durch die Besetzung Kuwaits durch den Irak ausgelöst wurde, kämpften die alliierten Verbände gegen die Militärmacht eines Landes, dessen Machthaber trotz der geringen Bevölkerungsgröße und des geringen eigenen Industriepotentials über eine der größten Armeen der Welt und über ein gewaltiges Potential an Waffen verfügten. Die Machthaber des Irak konnten dieses militärische Potential nur unter Rückgriff auf ausgedehnte Importe von Waffen, sonstigen Rüstungsgütern und von für den Aufbau einer eigenen Rüstungsindustrie notwendigen Investitionsgütern aufbauen.

Der Handel mit Rüstungsgütern ist ein Feld des internationalen Handels, das nur mit großen Ungenauigkeiten zu erfassen ist, da die meisten Beteiligten daran interessiert sind, ihre Aktivitäten geheimzuhalten. Dennoch dürften die Daten der US-amerikanischen Behörde für Rüstungskontrolle und Abrüstung (US-ACDA) einen genügend brauchbaren Überblick geben. Die ACDA-Daten erfassen Kriegswaffen und sonstige Rüstungsgüter sowie für die Logistik erforderliches Gerät. Auch sog. „dual use"-Güter, d. h. Güter, die sowohl ziviler wie militärischer Verwendung dienen können, werden erfaßt, wenn sie primär militärisch genutzt werden.

Auch Entwicklungsländer exportieren Waffen

Der Welthandel mit Waffen und Rüstungsgütern hatte 1988 einen Wert von 49 Mrd. US-Dollar (siehe Tabelle 1). Über drei Viertel des Weltrüstungshandels geht in die Entwicklungsländer, die in den meisten Fällen nicht über die Kapazitäten verfügen, kompliziertere Waffensysteme selbst herzustellen. Daß der Anteil der Industrieländer an den Rüstungsimporten mit einem knappen Viertel vergleichsweise gering ist, hat seinen Grund darin, daß die meisten Industrieländer über eigene Kapazitäten der Rüstungsproduktion verfügen und jedes dieser Länder aus beschäftigungspolitischen Gründen bestrebt ist, seine Rüstungsaufträge vorrangig an die Industrie des eigenen Landes zu vergeben.

88 % der international gehandelten Rüstungsgüter werden von den *Industrieländern* exportiert; der Rüstungshandel ist auch heute überwiegend ein Warenstrom aus den industrialisierten Ländern des Nordens in die Dritte Welt. Jedoch zeichnen sich hier Veränderungen ab, die Konsequenzen für die Möglichkeiten haben werden, den Rüstungshandel politischen Kontrollen zu unterwerfen. In den siebziger und achtziger Jahren hat eine Reihe von *Entwicklungsländern,* ermöglicht durch den Export von Lizenzen und rüstungsrelevanten Investitionsgütern aus

den Industrieländern, eigene Kapazitäten der Rüstungsproduktion aufgebaut und sind selbst Rüstungsexporteure geworden. Während der Anteil der Rüstungsexporteure der Dritten Welt am Weltrüstungshandel 1978 erst bei 5% lag, betrug er 1988 schon 12%. Es entsteht ein Süd-Süd-Handel mit Rüstungsgütern. Die VR China, Nord-Korea, Brasilien, Ägypten und Israel gehören mittlerweile zu den Rüstungsexportnationen der Dritten Welt; ihre Rüstungsexportpolitik folgt vorwiegend rein wirtschaftlichen Kriterien. So hat die VR China, die 1988 der drittgrößte Rüstungsexporteur der Welt war, während des Krieges zwischen dem Iran und dem Irak beide Kriegsgegner in gleichem Maße und im Umfang von mehreren Milliarden US-Dollar mit Rüstungsgütern beliefert.

Tabelle 1
Der Welthandel mit Rüstungsgütern 1988
(in Mio US-Dollar)

Rüstungsimporte der Industrieländer	10800
Rüstungsimporte der Entwicklungsländer	37810
Rüstungsexporte der Industrieländer	42740
Rüstungsexporte der Entwicklungsländer	5885
Weltrüstungshandel	48640
Rüstungsimporte der Entwicklungsländer nach Regionen	
Afrika (ohne Ägypten und Südafrika)	4870
Mittlerer Osten und Ägypten	14980
Südasien	6240
Ostasien (ohne Japan)	6045
Lateinamerika	2950
Ozeanische Entwicklungsländer	80
Europäische Entwicklungsländer (a)	2650

(a) Nach Abgrenzung von US-ACDA: Griechenland, Türkei, Malta, Spanien, Albanien, Bulgarien, Jugoslawien

Quelle: United States Arms Control and Disarmament Agency (US-ACDA): World Military Expeditures and Arms Transfers 1989, Washington, D.C., 1990.

Hauptimporteur ist der Nahe Osten

Die bei weitem bedeutendsten Rüstungsexporteure sind die beiden Großmächte UdSSR und USA, deren Rüstungsexporte in starkem Maße auf die militärische Versorgung ihrer jeweiligen (bzw. bisherigen) Bündnispartner hin ausgerichtet sind. Auch Frankreich, Großbritannien, die Tschechoslowakei und die Bundesrepublik sind wichtige Rüstungsexporteure. Der Wert, den Tabelle 2 für 1988 für die Bundesrepublik ausweist, ist ungewöhnlich niedrig. Die Daten erfassen jeweils die Exporte zum Zeitpunkt der Lieferung. Die Rüstungsexporte der Bundesrepublik werden wertmäßig vom Kriegsschiffeexport dominiert; je nach Zeitpunkt der Fertigstellung einzelner großer Kriegsschiffe sind so die Exportdaten großen Schwankungen unterworfen. Im Durchschnitt der Jahre 1978 bis 1988 hat die Bundesrepublik Rüstungsgüter im Wert von 1,6 Mrd. DM exportiert; bezogen auf diesen Zeitraum steht die Bundesrepublik nach der UdSSR, den USA, Frankreich und Großbritannien an fünfter Stelle in der Liste der Rüstungsexporteure.

Der Weltmarkt für Rüstungsgüter war in den letzten Jahren ein stagnierender Markt; in preisbereinigten Werten liegt der Wert des Weltrüstungshandels 1988 um 18% unter dem Wert von 1984. Ursächlich hierfür sind in erster Linie die *Verschuldungskrise in den Entwicklungsländern*, die eine Reihe dieser Länder zu einer Reduktion ihrer Waffenimporte zwang, sowie der Sturz des Ölpreises Mitte der achtziger Jahre, der rückläufige Waffenimporte der Ölländer des Nahen Ostens bedingte. Entsprechend umkämpft ist der Waffenmarkt; gerade die kleineren Neuzugänger zum Rüstungsmarkt haben ihren Marktzugang erkämpft, indem sie die sich bietenden Exportmöglichkeiten nutzten, ohne politische Rücksichten zu nehmen.

Die Region, die bei weitem die meisten Waffen importierte, ist der Nahe Osten. Irak, Saudi-Arabien, Iran und Israel gehören zu den Ländern, die die Liste der Rüstungsimporteure anführen (siehe Tabelle 3). Die massive Aufrüstungspolitik, mit der die Machthaber des Irak sich die Mittel verschafften, Kuwait zu annektieren und Israel zu bedrohen, spiegelt sich in den Daten wider: Im Jahresdurchschnitt 1978 bis 1988 hat der Irak jährlich für 6 Mrd. US-Dollar Rüstungsgüter importiert. Die UdSSR, Bündnispartner des Irak zu Zeiten des Kalten Krieges, Frankreich und China waren die quantitativ wichtigsten Rüstungslieferanten des Irak; auch die Bundesrepublik, Polen, die Tschechoslowakei, Italien und Bulgarien werden von der US-amerikanischen Rüstungskontrollbehörde als Rüstungslieferanten des Irak genannt.

Tabelle 2
Die wichtigsten Rüstungsexporteure
(in Millionen US-Dollar – Wert 1988)

Land	1988	Jahresdurchschnitt 1978–1988
Sowjetunion	21400	22153
Vereinigte Staaten	14300	11613
VR China	3100	1329
Frankreich	1890	3985
Tschechoslowakei	860	1214
Großbritannien	725	2066
Polen	675	1157
Niederlande	525	274
Nord-Korea	470	403
DDR	430	294
Italien	390	1043
Bulgarien	380	380
Brasilien	380	376
BR Deutschland	360	1639
Schweden	210	202
Ägypten	170	119
Israel	140	387

Quelle: US-ACDA, a.a.O.

Bei der Bewertung der Rüstungsexportpolitik der einzelnen Länder ist nicht nur der *Umfang* der gelieferten Waffen ausschlaggebend, sondern, wie die Beteiligung bundesdeutscher Firmen an dem Aufbau von Kapazitäten zur Herstellung von Giftgas im Irak und in Libyen zeigt, auch

deren *Qualität:* Es war eine auch zu Zeiten des Kalten Krieges eingehaltene ungeschriebene Vereinbarung zwischen den beiden Supermächten, ihren jeweiligen Vasallen keine Massenvernichtungswaffen wie Atomwaffen oder Chemiewaffen zu liefern. Der Irak hat – wie einige

Tabelle 3
Die wichtigsten Rüstungsimporteure der Entwicklungsländer
(Rüstungsimporte in Millionen US-Dollar – Wert 1988)

Land	1988	Jahresdurchschnitt 1978–1988
Irak	4600	6038
Indien	3200	1953
Saudi-Arabien	3000	3669
Afghanistan	2600	1004
Iran	2000	1917
Israel	1900	1172
Kuba	1700	1644
Angola	1600	1103
Vietnam	1500	2108
Syrien	1300	2663
Taiwan	1200	699
Nord-Korea	1000	355
Algerien	825	975
Türkei	775	547
Ägypten	725	1304
Äthiopien	725	984
Süd-Korea	600	598
Libyen	575	2675

Quelle: US-ACDA, a.a.O.

andere Rüstungsimporteure der Dritten Welt auch – eine Politik der Diversifizierung der Rüstungsbezugsquellen betrieben und sich dabei auch in den Besitz von Massenvernichtungswaffen gebracht.

Die Rüstungsexporte der Bundesrepublik

In regierungsamtlicher Sichtweise ist die Bundesrepublik ein Land, das eine äußerst restriktive Rüstungsexportpolitik verfolgt. Dennoch weisen die Zahlen der US-amerikanischen Rüstungskontrollbehörde darauf hin, daß die Bundesrepublik in der letzten Dekade durchschnittlich jährlich Rüstungsgüter im Wert von mehr als 3 Mrd. DM exportiert hat, knapp 70% hiervon in die Entwicklungsländer. Die Bundesrepublik ist dem Vorwurf ausgesetzt, in nicht unerheblichem Maße zur Aufrüstung des Irak beigetragen zu haben. Die Bundesregierung hat in ihren Antworten auf mehrere parlamentarische Anfragen betont, für den Irak als kriegsführendes Land keine Genehmigungen zum Export von Kriegswaffen erteilt zu haben. Die Rüstungskontrollbehörde der USA weist aber auch die Bundesrepublik zu Zeiten des Iran-Irak-Krieges als Rüstungslieferant des Irak aus, im Zeitraum von 1984 bis 1988 immerhin mit einem Betrag von 675 Mio US-Dollar. Das Stockholmer Friedensforschungsinstitut SIPRI, dessen jährliche Übersichten zum Rüstungshandel nur Großwaffen erfassen, nennt die Bundesrepublik als Lieferant von Hubschraubern an den Irak. In regierungsamtlicher Sicht haben skrupellose Geschäftemacher, die den Irak illegal belieferten, die Bundesrepublik in Verruf gebracht. Es gab in der Tat illegale Lieferungen an den Irak; es wird gegen bundesdeutsche Firmen wegen des Bruchs des von der UNO verhängten Embargos ermittelt. Die bundesdeutsche Beteiligung am Aufbau von Anlagen für die Produktion von Chemie-Waffen dürfte teilweise unter Umgehung bundesdeutscher Gesetze erfolgt sein, sei es, indem Komponenten ohne Genehmigung exportiert, Zielland oder Warenwert falsch deklariert wurden oder der Zweck der Lieferung durch Zerlegung der Anträge in viele Teilanträge verschleiert wurde. Es ist jedoch nicht realitätsgerecht, den Beitrag bundesdeutscher Firmen zur Aufrüstung des Irak vorrangig als ein Problem der Wirtschaftskriminalität zu sehen. Ein Blick auf die rechtlichen Regelungen des bundesdeutschen Rüstungsexports ist hier erforderlich.

Das Grundgesetz bestimmt in Artikel 26, Abs. 2: „Zur Kriegsführung bestimmte Waffen dürfen nur mit Genehmigung der Bundesregierung hergestellt, befördert und in Verkehr gebracht werden." Das Nähere hierzu regelt das *Gesetz über die Kontrolle von Kriegswaffen* (KWKG). Eine Genehmigung zum Export von Kriegswaffen kann u. a. dann versagt werden, wenn „Grund zu der Annahme besteht, daß ihre Erteilung dem Interesse der Bundesrepublik an der Aufrechterhaltung guter Beziehungen zu anderen Ländern zuwiderlaufen würde"; sie ist zwingend dann zu versagen, wenn „die Gefahr besteht, daß die Kriegswaffen bei einer friedensstörenden Handlung, insbesondere bei einem Angriffskrieg, verwendet werden". Das KWKG findet Anwendung auf die in einer sog. *Kriegswaffenliste* explizit aufgeführten Waffen. Der Handel mit hier nicht erfaßten sonstigen Rüstungsgütern kann auf Grundlage des Außenwirtschaftsgesetzes (AWG), § 7 (Schutz der Sicherheit und der auswärtigen Interessen) beschränkt werden. Handlungen im an sich freien Außenwirtschaftsverkehr können u. a. beschränkt werden, um „eine Störung des friedlichen Zusammenlebens der Völker zu verhüten". Die Bestimmungen des AWG sind weniger restriktiv als die des KWKG, sie enthalten lediglich eine „Kann-Bestimmung" und nennen keine zwingenden Gründe, Exportgenehmigungen zu versagen. Das AWG bietet jedoch eine rechtliche Handhabe für eine restriktive Rüstungsexportpolitik, wenn dies politisch gewollt ist.

Der beschäftigungspolitische Effekt ist unerheblich

Auch die nach den Bestimmungen des AWG genehmigungspflichtigen Güter sind in speziellen Listen festgehalten. Eine Reihe militärisch relevanter Güter, die auch zivil genutzt werden können, werden weder vom KWKG erfaßt noch unterliegen sie nach den außenwirtschaftsrechtlichen Bestimmungen der Genehmigungspflicht; sie können ungehindert exportiert werden. Hierzu zählen Schwerstransporter, Hubschrauber, Unimogs und an-

dere Güter, die für die militärische Logistik von zentraler Bedeutung sind.
In dem hier skizzierten rechtlichen Rahmen hat die Bundesrepublik in erheblichem Maße Waffen und sonstige militärisch relevante Güter in Länder der Dritten Welt exportiert. Die Bundesregierung hat in vielen Fällen Exportgenehmigungen erteilt. Bei Kriegswaffen, die vom KWKG erfaßt sind, fällt die Entscheidung im Bundessicherheitsrat, bei den unter das AWG fallenden sonstigen Rüstungsgütern kann bei „Routinefällen" die Entscheidung durch das Bundesamt für gewerbliche Wirtschaft getroffen werden. Zu den Großwaffen, die mit Genehmigung der Bundesregierung in den achtziger Jahren in Länder der Dritten Welt geliefert wurden, gehören nach Angaben des Stockholmer Friedensforschungsinstituts SIPRI beispielsweise Zerstörer für Argentinien, U-Boote für Argentinien, Brasilien, Chile, Indien, Indonesien, Israel, Peru und Südkorea, gepanzerte Infanteriefahrzeuge für Malaysia, Kampfflugzeuge für Nigeria (siehe Tabelle 4 zu den 1988 und 1989 in der Abwicklung stehenden Großwaffenexporten).

Tabelle 4
Export von Großwaffen aus der Bundesrepublik in Entwicklungsländer 1988 und 1989 in der Abwicklung

Empfängerland	Anzahl bestellt	Waffentyp	Waffenart	Bestelljahr	Lieferjahr	Anzahl geliefert
Bahrain	2	Typ 62–001	Korvetten	1981	1988	2
Brasilien	1	Typ 209/3	U-Boot	1982	1988	1
Brunei	(96)	AIM-9L	Flugabwehrwaffen	1989		
Chile	(30)	Bo-105CB	Hubschrauber	1985	1986–87	7
Irak	16	BK-117	Hubschrauber	1989	1989	(4)
Israel	(2)	Dolphin	U-Boote	(1988)		
Malawi	3	Do 228–200	Transportflugzeug	1985	1986–88	3
Peru	2	BK-117	Hubschrauber	1989		
	6	Bo-105	Hubschrauber	1989		
Singapur	1	Typ 62–001	Korvette	(1985)	1988	1
Süd-Korea	1	Typ 209/3	U-Boot	1987		
Thailand	2	Typ M–40	Minensuchboote	1984	1987–88	2
	(4)	Typ M–40	Minensuchboote	1986		
Türkei	150	F-104G	Kampfflugzeug	1980	1980–89	150
	8	Leopard	gepanzerte Fahrz.	1988		
	150	Leopard-1	Panzer	1986	1988–89	(150)
	100	Leopard-1-A4	Panzer	(1987)		
	1	Köln-Klasse	Fregatte	1989	1989	1
	6520	Milan	Panzerabwehrwaffe	1981	1981–88	6520
	2	Typ Meko-200	Fregatte	1983	1987–88	2
Ver. Arab. Emirate	2	Typ 62–001	Korvetten	1986		

Großwaffen = Schiffe, Flugzeuge, Lenkwaffen, gepanzerte Fahrzeuge und Radarsysteme.
Die Tabelle erfaßt Großwaffen, die 1988 und 1989 aus der Bundesrepublik geliefert wurden, deren Lieferung aus einer früheren Bestellung 1988 und 1989 noch ausstand oder die in den beiden Jahren bestellt wurden. Erfaßt ist nur der direkte Transfer von Großwaffen, Export über Kooperationspartner (z. B. Frankreich) und Lizenzproduktion sind hier nicht erfaßt. Angaben in Klammern sind unsicher bzw. stellen SIPRI-Schätzungen dar.

Quelle: Stockholm International Peace Research Institute: SIPRI Yearbook, World Armaments and Disarmament, Ausgaben 1989 und 1990.

Wie die jüngste Debatte über bundesdeutsche Rüstungsexporte an den Tag brachte, hat es während des Iran-Irak-Krieges Genehmigungen für den Export von sog. sonstigen Rüstungsgütern und militärisch relevantem Material nach dem AWG gegeben. Laut Presseberichten liegt dem Wirtschaftsausschuß des Deutschen Bundestages ein der Öffentlichkeit nicht zugänglicher Bericht des Bundeswirtschaftsministeriums vor, der für den Zeitraum 1981 bis 1990 genehmigte Exporte an den Irak von Pistolen, Munition, Sprengstoff, Funkausrüstungen, Radargeräten, Maschinen und Fahrzeugen in Höhe von fast 1,3 Mrd. DM auflistet.

Das wertmäßig wichtigste bundesdeutsche Waffenexportgut sind *Kriegsschiffe.* Die Genehmigungen, die hier erteilt wurden, waren, obwohl in regierungsamtlichen Verlautbarungen die beschäftigungspolitische Instrumentalisierung des Rüstungsexports stets abgelehnt wurde, *beschäftigungspolitisch motiviert* und sind als Teil einer Politik zur Stützung der bundesdeutschen Schiffsbauindustrie zu sehen. Die Bestimmung des KWKG, die eine Versagung der Genehmigung zwingend vorschreibt, wenn die Gefahr besteht, daß die Waffen in einem Angriffskrieg eingesetzt werden, wurde dabei großzügig ausgelegt. So hat der Bundessicherheitsrat unmittelbar nach Ende des Falkland-Krieges die Lieferung von Kriegsschiffen an das damals noch diktatorisch regierte Argentinien freigegeben, obwohl Argentinien den Krieg um die Falkland-Inseln begonnen hatte und zudem nicht auszuschließen war, daß seine Machthaber auch den Grenzkonflikt mit Chile militärisch zu „lösen" versucht sein könnten.
Bezüglich der Beschäftigungseffekte bundesdeutscher Rüstungsexporte sei im übrigen festgehalten, daß Rüstungsexporte zwar für die Beschäftigungssituation in einzelnen Regionen und Branchen, insbesondere auf den Werften der bundesdeutschen Küstenstädte, von Bedeutung sind, nicht aber global gesehen. Der Anteil der Rüstungsexporte an den bundesdeutschen Gesamtexporten lag stets unter einem Prozent. Rüstungsexportpolitik als Beschäftigungspolitik ist nicht nur bar jeder moralischen Rechtfertigung, sie ist auch für diesen Zweck ungeeignet. Selbst eine Verdoppelung der bundesdeutschen Rüstungsexporte, die auf dem stagnierenden Rüstungsmarkt nur durch eine aggressive Exportpolitik durchgesetzt werden könnte, wäre für die Gesamtbeschäftigungssituation der Bundesrepublik ohne nennenswerten Effekt.

Waffenproduktion in Kooperation

Die Genehmigung nach dem KWKG und AWG ist nicht der einzige Weg, über den Rüstungsgüter aus bundesdeutscher Produktion in Länder der Dritten Welt gelangen. Größere Waffensysteme werden heute in aller Regel in *Kooperation* zwischen Unternehmen verschiedener Länder hergestellt. Regelungen bezüglich des Exports der in Kooperation hergestellten Waffen sind aus rüstungsexportpolitischer Sicht von besonderer Bedeutung. Die „Politischen Grundsätze der Bundesregierung für den Export

von Kriegswaffen und sonstigen Rüstungsgütern", die 1982 noch von der sozialliberalen Koalition beschlossen und von ihrer Nachfolgerin übernommen wurden, räumen dem Kooperationsinteresse grundsätzlich Vorrang vor den Belangen der Rüstungsexportkontrolle ein.
Werden Waffenteile aus bundesdeutscher Produktion in ein anderes NATO-Land geliefert, wird dieses gemäß den Richtlinien per se als Endverbleibsland gewertet. Die Richtlinien wörtlich: „Wenn diese Teile durch festen Einbau in das Waffensystem integriert werden, begründet die Verarbeitung im Partnerland ausfuhrrechtlich einen neuen Warenursprung." Die Rüstungskooperation zwischen der Bundesrepublik und Frankreich war für die Aufrüstung des Irak von Bedeutung, da während des Iran-Irak-Krieges die in deutsch-französischer Kooperation gebauten Panzer-Abwehr-Lenkwaffen HDT und MILAN und das Flugzeugabwehr-Raketensystem Roland von Frankreich aus an den Irak geliefert wurden. Ein nicht quantifizierbarer Teil der französischen Lieferungen an den Irak (laut ACDA-Daten zwischen 1984 bis 1988 3,1 Mrd. US-Dollar) stammt somit aus bundesdeutscher Produktion.
Große Bedeutung gerade für die Aufrüstung des Irak haben die sog. „dual-use"-Güter, die sowohl militärischen wie zivilen Zwecken dienen können. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Gütern, die für die Logistik wichtig sind, wie Schwerstransporter und Unimogs, nicht der Genehmigungspflicht unterliegen. Solche Güter sind auch von bundesdeutschen Unternehmen an den Irak geliefert worden. Der Aufbau eigener Kapazitäten zur Rüstungsproduktion und zur Herstellung von Chemiewaffen war dem Irak nur durch den Import rüstungsrelevanter Investitionsgüter möglich, bei der Lieferung der Chemieanlagen waren insbesondere deutsche Firmen beteiligt.
Bei einem Teil dieser „dual-use"-Güter ist die Intention der militärischen Verwendung offensichtlich; bei einem kriegführenden Staat ist kaum davon auszugehen, daß logistisches Gerät nicht militärisch verwandt wird. Der andere Teil der „dual-use"-Güter kann sehr legitimen zivilen Zwecken dienen; viele Güter, auf die die Rüstungsproduktion angewiesen ist, sind auch für den Aufbau einer zivilen Industrieproduktion vonnöten. Beim Irak war jedoch bekannt, daß seine gesamten industriepolitischen Bemühungen vorrangig unter militärischen Zielsetzungen erfolgten.

Konsequenzen für die Rüstungsexportpolitik?

Eine klare rechtliche Regelung des Rüstungsexports wäre zu erreichen, wenn der Export von Rüstungsgütern nur in die Länder der NATO zugelassen würde und an den dortigen Endverbleib gebunden wäre. Es gäbe dann keinen Ansatz für lobbyistische Gruppen, im Interesse einzelner Branchen, Regionen oder Unternehmen Rüstungsexporte in Entwicklungsländer durchzusetzen. Es ist fraglich, ob eine Reform dieser Reichweite derzeit Realisierungschancen hat. Bleibt die Genehmigung von Rüstungsexporten auch in Länder außerhalb des Bündnisbereiches weiterhin eine Option der Regierung, wäre es zumindest schon ein Fortschritt, wenn die im AWG berücksichtigten sonstigen Rüstungsgüter den strengeren Bestimmungen des KWKG unterworfen und für die militärische Logistik relevante Güter in das Genehmigungsverfahren einbezogen würden.

Beachtung verdienen auch in früheren Jahren aus dem Parlament heraus geäußerte Überlegungen, die Genehmigung von Rüstungsexporten in Länder außerhalb der NATO nicht im alleinigen Zuständigkeitsbereich der Exekutive zu belassen, sondern von der Genehmigung des Bundestages bzw. eines relevanten Bundestagsausschusses abhängig zu machen. Bisher hat kein Gremium des Bundestages auch nur einen verbrieften Anspruch darauf, über die Genehmigungen in Kenntnis gesetzt zu werden. Die Beteiligung des Parlaments an den Genehmigungsverfahren würde einen Zwang ausüben, rüstungsexportpolitische Entscheidungen zu legitimieren. Eine ähnliche Wirkung wäre mit einer *Publizitätspflicht,* etwa durch einen periodisch zu erstellenden Rüstungsexportbericht der Bundesregierung, verbunden.
Angesichts der Internationalisierung der Rüstungsproduktion ist die Behandlung der Exporte von Kooperationsgütern völlig unbefriedigend. Eine politische Verantwortung für bundesdeutsche Rüstungsexporte muß auch dann gegeben sein, wenn sie nicht direkt, sondern über einen Kooperationspartner in einem NATO-Land erfolgen.

Ein besonderes Problem stellt es dar, den Handel mit „dual-use"-Gütern adäquat zu kontrollieren. Der Handel mit diesen Gütern kann natürlich nicht allein auf Bündnispartner beschränkt werden; dies würde die wirtschaftliche Entwicklung in den Ländern der Dritten Welt strangulieren. Die Erfahrungen mit der COCOM-Liste zur Regelung des Ost-Handels zu Zeiten des Kalten Krieges zeigen aber, daß auch der Handel mit Zivilgütern einigermaßen wirksam selektiv beschränkt werden kann. Bei Ländern wie dem Irak, die eine massive Aufrüstungspolitik betreiben und eigene Kapazitäten zur Produktion von Massenvernichtungswaffen aufbauen, läge ein Ansatzpunkt darin, den gesamten Handel unter Genehmigungsvorbehalt zu stellen. Genehmigungen dürfen in diesem Falle nicht nach dem Grundsatz „Im Zweifel für den freien Außenhandel" erfolgen; die Pflicht zum Nachweis einer friedlichen Verwendung müßte beim Exporteur liegen. Eine vollständige Kontrolle des Handels mit „dual-use"-Gütern kann es allerdings nicht geben, da der Reexport durch Erstabnahmeländer nicht lückenlos zu erfassen ist.
Es ist gegenwärtig ungeklärt und bedarf dringender Klärung, wie die bundesdeutsche Politik zur Kontrolle von Rüstungsexporten aussehen wird, wenn mit der Verwirklichung des Binnenmarktes ab 1993 die Grenzen innerhalb der Europäischen Gemeinschaft gefallen sind.

Es ist realistischerweise davon auszugehen, daß es weiterhin Exporteure geben wird, die Exportrestriktionen auf illegale Weise zu umgehen suchen. Eine genügende fachliche und personelle Ausstattung der Kontrollbehörden ist unabdingbar. Für die Verfolgung illegaler Exporte wäre es auch hilfreich, wie von der Opposition vorgeschlagen, eine *strafbewehrte Anzeigepflicht* einzuführen, d. h. das Unterlassen der Anzeige eines geplanten Verbrechens der illegalen Weitergabe atomarer, biologischer und chemischer Waffen und eines geplanten illegalen Rüstungsexports unter Strafe zu stellen.

Für eine effektivere Kontrolle der Rüstungsexporte ist zusätzlich etwas erforderlich, was nicht auf der rechtlichen Ebene anzusiedeln ist: Eine Öffentlichkeit, die alle rüstungsexportpolitischen Entscheidungen kritisch begleitet und an den Fragen von Rüstung und Entwicklung auch dann interessiert ist, wenn kein aktueller Krieg uns bedroht.

Georg Cremer

„Man schließt eine Art Burgfrieden"

Ein Gespräch mit Hanna-Renate Laurien

Wenn in einem bestimmten Alter der Kinder die Gegensätze fast unüberbrückbar erscheinen, schließen Familien oft eine Art Burgfrieden. Man spricht über gewisse Themen einfach nicht mehr. Ähnlich wie solche Familien, meint Hanna-Renate Laurien, Berlins Parlamentspräsidentin und auf vielen Feldern engagierte Katholikin, sehe gegenwärtig unter Katholiken kirchliches Leben aus. Ihre Folgerung daraus ist ein dreifaches Plädoyer: für ein nach innen und außen offenes Gesprächsklima, für mehr Sinn für Anknüpfungspunkte religiöser Fragen bei Jung und Alt, für Gemeinden, die gemeinschaftlich mehr Verantwortung übernehmen und sich von Bindungen an ein oft noch überhöhtes Priester- und Amtsverständnis lösen. Die Fragen stellte David Seeber.

HK: In einem hochkarätigen Zirkel katholischer Professoren hieß es neulich, das kirchliche Leben sei gegenwärtig nicht mehr spannungsreich, sondern schlicht krank. Evangelische Theologen machen sich sorgenvolle Gedanken über Zukunft und Niveau katholischer Moraltheologie. Auf der einen Seite werden fast überall binnenkirchliche Schrumpfungsprozesse bei gleichzeitigen scharfen Zentralisierungstendenzen beklagt, auf der anderen Seite wächst unter Protestanten die Furcht vor einem neuen katholischen Expansionsdrang. Wie sehen Sie, Frau Dr. Laurien, von innen und außen betrachtet gegenwärtig die Befindlichkeit „unserer" Kirche?

Laurien: Insgesamt recht anders. Es trifft zwar zu, daß die öffentliche Diskussion etwa über moraltheologische Fragen ein beklagenswertes Niveau hat. Das will ich gar nicht bestreiten. Aber lese ich *Häring*, lese ich *Fries, Schillebeeckx* oder *Bachl* oder auch *Hünermann*, dann stelle ich fest, daß – auch in der Herder-Korrespondenz – eine großartige Auseinandersetzung über viele theologisch-kirchliche Fragen stattfindet. Da wird ernsthaft und auf hohem Niveau diskutiert, auch wenn durch „Rom" oft zu sehr, z. B. durch eine Konzentration auf eine Moral der Mittel statt der Ziele, vergessen wird, die zentralen Wahrheiten unseres Glaubens zu vertreten. Und sehe ich in die Gemeinden hinein, dann ist die Lage dort zwar recht unterschiedlich – es gibt Gemeinden, in denen Menschen vorwiegend ihre Kuschelecke als Schutz vor dem harten Großstadtleben suchen –, aber es gibt auch volles Leben in Gruppen und Kreisen und echte Begegnung. Und was Rom so alles veröffentlicht, wird dort gar nicht zur Kenntnis genommen. Und nehmen Sie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die Diskussionen dort im Plenum und die Gespräche in den Kommissionen, dann wird auch dort gute Orientierungsarbeit geleistet.

„Wenn einer sagt, ich komme ganz ohne Gott aus ..."

HK: Daß es theologische und auch andere Diskussionen von hohem Niveau gibt, möchte ich nicht bestreiten, auch nicht, daß viele Gemeinden heute lebendiger sind, als wir sie von früher her kennen. Aber es scheint ein großes psychologisches Problem zu geben, das sich immer mehr zu einem Strukturproblem auswächst, ein sich ausbreitender Zustand gegenseitiger Gesprächslosigkeit. Ein jeder hat sich seine Meinung zurecht gemacht und versucht gar nicht mehr, den anderen zu verstehen.

Laurien: Dies ist in der Tat eine große Schwierigkeit. Da erscheinen z. B. bei einer Veranstaltung Opus-Dei-Leute – ich habe gerade wieder eine solche Erfahrung gemacht – und melden sich in der Diskussion ganz harmlos zu Wort. Aber kaum ist man zu Hause, bekommt man von ihnen einen Brief des Inhalts, man sei Häretiker oder gar verdammt. Ich glaube nicht, daß ich allein recht habe, aber warum melden sich die Betreffenden mit all ihren Argumenten nicht in der Diskussion? Wir benehmen uns tatsächlich manchmal so, wie sich Familien verhalten, wenn in einem bestimmten Alter der Kinder die Gegensätze fast unüberbrückbar erscheinen. Man sucht einen Burgfrieden, indem über gewisse Themen – jedenfalls zeitweise – nicht mehr gesprochen wird. Wir vermeiden es, bestimmte Themen anzusprechen, obwohl wir nach innen wie nach

außen das Gespräch mit den Widersprechenden suchen müßten.

HK: Fehlt es uns kirchlich an Anregungs-, meinetwegen an Provokationskraft nach außen, weil wir untereinander wenig gesprächsfähig sind?

Laurien: Das ist wohl so. Aber manchmal fehlt es uns schlicht an Aufmerksamkeit für Vorgänge und Diskussionen „draußen", wo es um unsere Sache geht. Ich darf Sie erinnern an ein Interview mit Friedrich Dürrenmatt wenige Monate vor seinem Tod. Es stand in der „Welt" unter dem Titel „Das Christentum täuscht den Glauben nur vor". Dieses Interview war eine ganz aufregende Sache. Ich sprach es im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) an und stellte fest, daß es nur ganz wenige gelesen hatten. Wenn da einer sagt: Ich komme ganz ohne Gott aus, weiß aber, daß die Menschen ein Überich brauchen, weil es sonst mit der eigenen Existenz schief geht, aber ich brauche das nicht, ich genüge mir selbst, dann ist das doch eine Weichenstellung, durch die Christen ganz fundamental herausgefordert sind. Ich habe mich nicht aus mir, ich verdanke Scheitern und Gelingen immer jemandem. Dürrenmatt hatte einen hohen Sinn für anthropologische Subtilitäten. Hätte es darüber eine kräftige Auseinandersetzung angegeben, die Welt hätte zugehört. Wir haben doch kluge Bischöfe. Warum sagen die nicht: „Dürrenmatt komm, ich stelle mich!"

„Bei den Evangelischen bedauere ich die politische Einseitigkeit, bei uns ist die Spannweite nicht breit genug"

HK: Müssen es gleich die Bischöfe sein, es gibt ja auch wohlausgestattete Akademien ...

Laurien: Ich nenne Bischöfe ja nur als Beispiel, es kann ja auch ein Professor oder sonst ein Laie sein.

HK: Muß das Problem nicht grundsätzlich neu angegangen werden? In einer fraktionierten Gesellschaft sucht ein jeder seine eigene Nische auf, und so sind wir im Gespräch der Welt mit hörbarer Stimme nur selten oder gar nicht dabei ...

Laurien: Dies ist ein ungeheuer wichtiger Punkt. In der pluralen Gesellschaft gibt es nicht nur viele Meinungen, sondern auch viele Eliten: politische, gewerkschaftliche, wirtschaftliche, kulturelle, kirchliche. Diese Eliten müssen miteinander ins Gespräch kommen. Das ist eine der Grundforderungen, wenn eine Gesellschaft ihre eigene Struktur behalten will und nicht in lauter Teile zerbröseln soll. Die Kirche hätte in dieser Situation die Aufgabe, solche Gespräche zu fordern. Gerade da vermisse ich in mehr als einem der Apostolischen Schreiben die Bereitschaft zum Dialog ...

HK: Es sieht so aus, als ob die evangelische Seite das immer noch besser könne als wir Katholiken, trotz aller verdienstvollen Akademien, Komitees und Verbände und Katholikentage.

Laurien: Das möchte ich differenziert sehen. Ein jeder hat da natürlich seine Erfahrung. In der Themenstellung und in der Themenbreite sind katholische und evangelische Bemühungen durchaus vergleichbar. Das zeigt sich auf Katholiken- und Kirchentagen ebenso wie auf Akademieveranstaltungen. Im katholischen Bereich ist aber der Bezug zur Glaubenswirklichkeit in der Regel deutlicher. Die Evangelischen sprechen über alles, aber wenn ich eingeladen werde, weiß ich oft nicht, komme ich zu einer beliebigen Politischen- oder Sozialakademie oder in ein evangelisches Haus. Zudem sind evangelische Veranstaltungen politisch viel einseitiger, jedenfalls im Verhältnis zur CDU.

HK: ... nicht einseitiger als katholische, nur in anderer Richtung ...

Laurien: Nein, die Einseitigkeit ist bei Evangelischen viel größer, oder zumindest fällt es dort nicht offenbar schwer, andere Meinungen auszuhalten. Wenn einer auf einer evangelischen Synode oder Akademie eine abweichende Meinung hat, muß er Angst haben, sie überhaupt sagen zu können. Ich gebe aber auch zu, daß die Courage, jemanden von außen mit total anderer Meinung einzuladen, unter Evangelischen manchmal ausgeprägter ist als auf unserer Seite. Bei den Evangelischen bedauere ich die politische Einseitigkeit, bei uns ist die Spannweite nicht breit genug.

HK: Unser Kernproblem ist vermutlich aber gar nicht die zu geringe Spannbreite, sondern – Sie haben es angedeutet –, daß über bestimmte Fragen überhaupt nicht gesprochen wird, auch nicht mehr in der Verkündigung. Man weiß, die amtliche Lehre der Kirche ist die, die Meinung im Kirchenvolk aber eine ganz andere, und die eigene Überzeugung ist möglicherweise nochmals eine andere. Die Aussicht auf Verständigung ist gering, also läßt man's ganz und demonstriert damit, daß man nicht nur nach außen wenig kommunikationsfähig, sondern „innen" mehr oder weniger sprachlos geworden ist.

Laurien: Dies ist in der Tat eine fast tödliche Gefahr. Man redet über gewisse Dinge nicht, weil man sich nicht streiten will, die gegensätzlichen Positionen aber feststehen. Sie brauchen nur das Beispiel Empfängnisverhütung zu nehmen: in der Regel sind Pfarrer und Gemeinden einig über das Prinzip verantworteter Elternschaft, wie es in „Gaudium et spes" – schließlich auch ein kirchliches Dokument – beschrieben wird. Aber die päpstliche Lehre beißt sich an der Methodenfrage fest. Die eigentlichen Probleme, die mit einer verantworteten Elternschaft verbunden sind, werden überhaupt nicht mehr angesprochen. Verloren geht darüber zum einen, warum und zu welchem Zweck ich eine bestimmte Methode anwende. Zum anderen wird übergangen, was der Gebrauch der Pille für das Verhältnis der Geschlechter zueinander bedeutet, inwieweit z. B. die Pille für die Frau neben neuer Freiheit, auch neuen Druck von seiten des Mannes bedeutet. Wir verbauen uns so schlicht den Zugang zu einer differenzierten Ethik. Dies wird sogar bei unserer, sage

ich einmal ungeschützt, Fixierung auf den § 218 deutlich. Nicht selten kommen Frauen in die Beratungsstellen, die schon zwei, drei Kinder haben und oft einen Mann ohne jedes Verständnis. Soll man diese im Stich lassen nur aus Angst, Beratungsstellen in katholischer Trägerschaft könnten mitschuldig werden an Abtreibungen, weil sie den Beratungsschein ausstellen? Hier gilt es doch, wie es Franz Böckle einmal klar formuliert hat, zwischen Ziel und Ergebnis zu unterscheiden. Das Ziel ist der Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens, das Ergebnis wird verantwortet durch die Entscheidung der, bzw. des einzelnen.

„Die Kirche von heute hätte mit der samaritanischen Frau wohl kaum geredet"

HK: Es herrscht Sprachlosigkeit aber nicht nur in diesen Fragenkomplexen, sondern in vielen anderen, zentraleren. Das reicht von den wiederverheiratet Geschiedenen bzw. dem Umgang mit dem Gebot der Eheunauflöslichkeit bis zur künftigen Sicherung der Seelsorge, auch als Frage des Zugangs zu den geistlichen Berufen. Es gibt da zwar keine expliziten Denkverbote. Aber man weiß, die Regeln und ihre Auslegung ändern sich nicht und verzichtet deshalb darauf, längerfristige Perspektiven überhaupt zu überlegen.

Laurien: Beide Themen, die Sie nennen, sind wichtig. Ich würde sie aber doch gerne auseinanderhalten. Das Problem der wiederverheiratet Geschiedenen scheint mir für unsere Fragestellung typischer zu sein. Und hier ist es weniger das Problem, daß keine Perspektiven entwickelt werden, als vielmehr die Umsetzung dessen, was angeraten wird und was möglich ist. Wir fixieren uns allzusehr auf den Zugang oder Nichtzugang zum Altarsakrament und geben uns zu wenig Rechenschaft über das Ausmaß des Problems. Und es wird zu wenig umgesetzt, welche Aufgaben eine Gemeinde hat bei der Begleitung von Menschen, die davon betroffen sind. Oft dringt einfach auch zu wenig durch, was es dazu an pastoralen Empfehlungen gibt. Wir haben auf der Gemeinsamen Tagung der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees in November 1988 durchaus Weiterführendes dazu gesagt. Aber ich mußte feststellen, daß in die Gemeinden, auch in meiner Gemeinde, davon wenig durchgedrungen ist. Es gibt tolle Inseln, wo Großartiges geschieht, aber es fehlt die Vernetzung, damit eine gesamtkirchliche Perspektive entstehen kann. Überdies geben wir uns zu wenig Rechenschaft über das Ausmaß des Phänomens und über die gesellschaftlichen Faktoren, die dazu führen. In der Bundesrepublik wird inzwischen jede dritte Ehe geschieden, in Berlin sogar jede zweite.

HK: Wenn ich es richtig sehe, wird gegenwärtig damit gerechnet, daß ein Drittel der während eines Jahres geschlossenen Ehen später geschieden werden. Aber beginnen die Probleme erst mit der Scheidung und nicht vielmehr schon mit der Eheschließung und den in die Ehe gesetzten Erwartungen?

Laurien: In der Tat. Man ist darüber glücklich, daß die Heiratsfreudigkeit wieder gestiegen ist. Aber man darf sich nicht täuschen lassen. Darunter ist auch ein beträchtlicher Anteil von Geschiedenen, die wieder heiraten. Zugleich nimmt die Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften weiter zu. Von ihnen münden allerdings an die 70 Prozent in die Ehe. Aber es nimmt auch der Anteil derer zu, die als Geschiedene zwar eine neue Bindung eingehen, diese aber nicht mehr institutionalisieren. Das müßte uns veranlassen, nicht nur diese Gruppierungen seelsorglich in den Blick zu nehmen, sondern auch über die Ehe und das Entstehen heutiger Ehen neu nachzudenken. Früher gab es die Verlobung, man konnte sich schmerzlos entloben und dann jemanden anderen heiraten, und dann war das in Ordnung. Heute wird trotz vieler nicht ehelicher Gemeinschaften oft gleich geheiratet, ob die jungen Paare ehefähig sind, ob sie einander wirklich das Sakrament gespendet haben, ist oft zweifelhaft. Ohne zu heiraten, können sie den Partner so oft gewechselt haben, wie sie wollten, heiraten sie schließlich mit kirchlichem Segen, ist kirchlich dann anscheinend alles in Ordnung. Wir müssen, glaube ich, das menschliche Leben stärker als Prozeß verstehen lernen. Denken Sie nur an *Ulrich Becks* hochintelligente und auch für Katholiken nachdenkenswerte Schrift „Das ganz normale Chaos der Liebe" und den psychosozialen empirischen Hintergrund, den er ausleuchtet. Es ist ja auch so, daß Menschen, denen Gott abhanden gekommen ist, ihre Erlösung vom Ich im Du suchen. Das geht aber nicht. Ich habe manchmal Priestern gesagt, die am Abkippen waren: „Sie wollen sich ja nur von sich selbst erlösen, das schaffen Sie nicht und das wird auch Ihre künftige Frau nicht schaffen." Wenn die Kirche sich solcher Menschen und Situationen nicht liebevoll annimmt, geht sie an der Lebenswirklichkeit und am Auftrag Jesu vorbei. Die Kirche von heute hätte aber mit der samaritanischen Frau wohl kaum geredet.

„Viele werden durch die größere Freiheit überfordert, gerade deswegen dürfen wir vor ihr nicht fliehen"

HK: Das Prozeßhafte wahrzunehmen und zuzulassen, fällt aber allen traditionalen Gesellschaften schwer. Der Katholizismus ist zwar keine solche, aber gewiß nicht nur amtskirchlich doch eine Kulturprägung, die stärker aus Traditionen als aus dem Verständnis für Lebensformen im Wandel lebt. Veränderungen zur Kenntnis nehmen heißt oft schon Grundsätze verraten.

Laurien: Das ist sicher richtig und hat auch sein Gutes. Aber Verhältnisse wahrnehmen, wie sie sind und Menschen entsprechend begleiten, bedeutet nicht, daß Überzeugungen über Bord geworfen werden. Als ich im Saarländischen Rundfunk meine erste Sendung über Alleinerziehende und Glauben machte, wurde mir in Zu-

schriften vorgeworfen, ich würde damit vorehelichen Geschlechtsverkehr oder gar den Ehebruch sanktionieren. Aber es geht doch, wenn ich mich um Alleinerziehende und deren Kinder kümmere, nicht um die Ursachen, die im einzelnen dazu geführt haben, sondern um menschenfreundliche Hilfe und zunächst einmal einfach um Verständnis für Menschen, die sich in einer bestimmten Lage befinden und ihre Probleme haben. Warum also in unseren Gemeinden nicht auch Gesprächskreise von und mit wiederverheiratet Geschiedenen schaffen? Freilich müssen wir dazu am vielfach noch herrschenden Bild von der heilen Familie etwas korrigieren. Sonst verstehen wir veränderte Lebenswirklichkeiten nie. Für mich hat jedenfalls eine alleinerziehende Mutter oder ein alleinerziehender Vater genauso viel Würde und verdient die gleiche Hochachtung wie jemand, der – wie man so schön sagt – in einer intakten Familie lebt. Und ich glaube, wir müssen auch mehr zur Kenntnis nehmen, daß Menschen an sich und ihren Verhältnissen auch scheitern. Schließlich ist Jesus menschlich ja auch gescheitert. *Gotthard Fuchs* hat jüngst in einem Conciliums-Beitrag Erhellendes zu einer Theologie des Scheiterns geschrieben. Seine Erfahrungen hat er übrigens gewonnen aus einem Kreis mit lauter Menschen, die gerade eine Scheidung hinter sich hatten. Sich solchen Erfahrungen aussetzen, heißt auch, der Wahrheit näherkommen.

HK: Gegenwärtig scheint man aber sehr viel stärker als in einem erfahrungsoffenen Denken Halt in sicheren Normen und in sicheren Sätzen vielfach gegen alle Erfahrung zu suchen ...

Laurien: Normen und Sätze gehören – denke ich – zusammen, insofern beides formale Größen sind. Und für mich ist klar, daß es beide – Normen und Lehrsätze – als Orientierung eines Christenlebens geben muß und beide ihre Berechtigung haben. Aber es ist schon so, daß es unsere Kirche in großen Teilen einfach noch nicht geschafft hat, sich mit den gesellschaftlichen Entwicklungen wirklich zu konfrontieren. Als Beweis dafür wird neuestens sogar festgestellt, das Zweite Vatikanum habe die bürgerliche Gesellschaft – ich meine wirklich die bürgerliche, nicht die spießbürgerliche, die es auch gibt – erst bejaht, als diese sich bereits in Frage stellte oder am Zerbröckeln war. Wenn ich aber an die Enzyklika „Mirari vos" von 1832 mit ihrer Verdammung von Meinungs-, Gewissens- und Pressefreiheit denke und das mit dem vergleiche, was das Zweite Vatikanum über Religionsfreiheit ausgeführt hat, dann bin ich guten Mutes, daß das, was ich jetzt als mangelnden Wirklichkeitssinn kritisiere, irgendwann auch eine Korrektur erfährt. Noch freilich herrscht eine große Angst vor der menschlichen Freiheit. Es ist keine grundlose Angst, viele werden durch die größere Freiheit überfordert, manche scheitern, aber gerade deswegen dürfen wir vor ihr nicht flüchten.

HK: Ist ein anderes, mindestens ebenso großes Problem nicht dies, daß angesichts der täglichen Konfrontation weniger mit dem Unglauben als mit der Gleichgültigkeit gegenüber Glaubensfragen Sicherheit gesucht wird, weniger im Glauben selbst als in den Formeln, durch die Glaube ausgelegt wird? Manchmal gewinnt man fast den Eindruck, es gebe auch so etwas wie einen Unglauben des Lehramtes.

Laurien: Ich würde mich als Laie vorsichtiger ausdrücken. Aber wir sollten uns – glaube ich – auch in der kirchenamtlichen Verkündigung stärker bewußt sein, daß es eine heilige Erfahrung des Geschütteltseins von Nicht-glauben-Können gibt. Die kleine Theresia hat diese Spannung in erschütternder Weise an sich selbst wahrgenommen und durchgestanden. Es ist eine Erfahrung vieler großer Mystiker. Aber wichtig ist auch das andere, was Sie gesagt haben, die nicht zugegebene Glaubensunsicherheit, die oft hinter der Zuflucht zu den sicheren Sätzen steckt. Aber auch das hat weniger mit verdecktem Unglauben zu tun als mit der Sorge vor nicht bewältigter oder nicht bewältigbarer Freiheit. Mir kommt da immer wieder die Dostojewskij-Erzählung vom Großinquisitor in den Sinn. Gottfried Bachl hat sehr Nachdenkliches und sehr Nachdenkenswertes darüber geschrieben. Der Großinquisitor sagt, als Jesus kommt: diese Freiheit, die du gegeben hast, ist grauenhaft, die halten Durchschnittsmenschen nicht aus, ich befreie sie davon und trage diese Last. Diese Entlastungsfunktion, die andere in Unmündigkeit stürzt, verbirgt sich vermutlich hinter solchem Denken.

„Christentum entfaltet sich weder auf der Grundlage von abstrakten Sätzen noch auf der gut funktionierender Verwaltungsstrukturen"

HK: Sehen Sie Alternativen, bzw. was tun Katholiken, um solches Verhalten aufzubrechen?

Laurien: Ich will natürlich nicht verallgemeinern, aber ich denke, wir kommen da und dort schon ein Stück voran. Ich erinnere mich an eine Diskussion vor einiger Zeit bei den Pallottinern in Vallendar. Ihr Thema hieß: „Meine Erfahrung mit der Kirche, was mich an ihr ärgert, was mich ermutigt". Da sagte ein Mann im Gespräch: „Wir, die wir uns mit dem Glauben beschenkt wissen, müssen doch deutlich machen, daß unsere Kritik aus dem Glauben und nicht aus Ablehnung kommt." Ich fand das einen ungemein hilfreichen Beitrag. Wenn sich das durchsetzte von der Kirchenzeitung über die Theologen bis zur Bischofskonferenz, dann kämen wir schon einen Schritt weiter. Ein guter Beitrag dazu wäre auch, wenn große Hirtenbriefe nicht nur als Einheitsmeinung veröffentlicht, sondern Entwürfe, wie es in Amerika selbstverständlich geworden ist, öffentlich diskutiert würden. In der bisher praktizierten Nichtöffentlichkeit, in der Scheu, ja Ablehnung öffentlicher Diskussionen, sehe ich jedenfalls einen Kardinalfehler kirchlichen Führungsverhaltens. Wenn jüngste römische Dekrete leidendes Schweigen fordern, gehen sie an der Wirklichkeit unserer Zeit und an der Wirklichkeit des Menschen vorbei.

HK: Seit dem Zweiten Vatikanum befindet sich die Kirche im akuten Prozeß eines neuen Weltkirchewerdens. Aus Angst vor zentrifugalen Kräften oder weil das eigene Kirchenbild nichts anderes zuläßt, ist dieser Prozeß sehr bald gebremst worden durch einen erstarkenden Zentralismus, der sich von einem Lehramts- und Verwaltungs- zu einem pastoralen Zentralismus ausweitet. Die heutigen Organisationsressourcen und Kommunikationsmethoden erleichtern das. Aber ist das vom Glauben her überhaupt eine Möglichkeit?

Laurien: Die Tendenz ist offensichtlich. Erkennbar wird das an den Bischofskonferenzen, die man ja nicht stärken, sondern schwächen möchte, sodann an der Art, wie Treffen der Bischöfe beim Papst vor sich gehen, die nicht immer dem Kollegialitätsverständnis des Zweiten Vatikanums entsprechen. Erkennbar wird das aber auch an der Schwierigkeit, nach Kulturkreisen unterschiedliche Liturgien, Kult- bzw. Gottesdienstformen zuzulassen. Bisher ist in dieser Beziehung wenig geschehen. Sie haben eingangs gesagt, es gebe in den anderen Kirchen Angst vor einer neuen katholischen Expansion. Ich sehe eher eine gewisse Erstarrung in den ökumenischen Bemühungen, weil die Einheit in der Vielheit oder diese Vielheit in der Einheit offenbar wieder stärker der Einheitlichkeit weichen soll. Aber Sie fragen, ob das vom Glauben her überhaupt so gehe. Mir hat diesbezüglich eine Stelle in der Apostelgeschichte ungemein Eindruck gemacht. Paulus, damals noch Saulus, will Briefe vom Hohen Rat haben, um, wie früher übersetzt wurde, gegen „die Leute von der neuen Lehre" vorgehen zu können (Apg 9, 2); jetzt heißt es „die Leute vom neuen Wege". Das scheint mir der entscheidende Unterschied zu sein: Christentum entfaltet sich weder auf der Grundlage von abstrakten Sätzen, so hilfreich solche auch sein können, noch auf der gut funktionierender Verwaltungsstrukturen, so wichtig diese für den kirchlichen Zusammenhalt auch sein mögen, sondern als gemeinsamer Weg derer, die glauben. Das bedeutet: nicht Schüler, sondern Nachfolge, nicht Lehre, sondern Leben. Und vor allem bedeutet es: die Lehre ist eine Konsequenz der Lebensverkündigung Jesu und nicht umgekehrt.

HK: Gesellschaftsanalytisch ließe sich auch anders argumentieren: Je mehr die Kirche sich vor allem institutionell zu profilieren und zu festigen sucht, um so mehr wird sie – zumal in einer Zeit geschärfter Institutionenkritik – sowohl geistlich wie institutionell gefährdet ...

Laurien: Ich würde so sagen, indem ich die Institution überziehe, gefährde ich sie. Es ist ja oft so: Politisch führen verweigerte Evolutionen zu Revolutionen. Indem ich Institutionen gegen ihren Wandel abschotte, trage ich unter Umständen zu ihrer Abschaffung bei. Dies wäre tödlich. Denn nur im institutionellen Rahmen kann ich überhaupt Glauben „weitergeben". Ohne Kirche gäbe es keine Verkündigung. Gerade deswegen darf es keine Erstarrung in der Institution geben. Das Haus muß Fenster und Türen haben, es darf kein betonierter Keller sein.

HK: Liegt neben vielen anderen religiösen und gesellschaftlichen Faktoren nicht gerade hierin ein Grund dafür, daß wir uns kirchlich vor allem mit den jungen Leuten schwer tun? Oder anders gefragt: Verhindert die Kirche durch ihr Erscheinungsbild als Institution und ihre Autoritätsausübung, daß über Institution und Autorität unvoreingenommen geredet werden kann?

Laurien: Es ist eine alte pädagogische Einsicht, wenn ich etwas überbetone, erreiche ich das Gegenteil. Das weiß jeder, der mit Jugendlichen umgeht. Beim großen Pädagogen Theodor Litt hieß es deshalb: Führen und wachsen lassen. Wir müssen natürlich auch führen und nicht nur wachsen lassen. Aber falsch wäre es zu meinen, man führe nicht mehr, wenn man wachsen läßt. Ich bin z. B. sehr oft mit dem BdKJ im Krach, und ich finde es manchmal hirnrissig, was einzelne da gesagt haben. Aber das ist überhaupt kein Anlaß, mit ihnen nicht weiter das Gespräch zu suchen oder ihnen gar die Existenzberechtigung zu bestreiten. Ich habe doch das Recht zum Widerspruch nur dann, wenn ich dem anderen auch sein Recht zum Widerspruch lasse. Natürlich ist das Grundproblem nicht gelöst, das die Lebensfrage unseres freiheitlichen Gefüges überhaupt ist, wie setze ich mich mit anderen Meinungen auseinander, ohne in Beliebigkeit abzugleiten. Insofern landen wir immer wieder beim Umgang mit der menschlichen Freiheit.

„Den Armen dienen und gleichzeitig die Trinität verkünden: das ist es, was mich an den Befreiungstheologen fasziniert"

HK: Nicht zu leugnen ist aber, daß Strategien autoritativer Entscheidungen mit zentralisierenden Wirkungen von Lehrweisungen bis zu Personalentscheidungen trotz der spürbaren Verengungen und des Verlustes an binnenkirchlicher Freiheit, jedenfalls im strukturSoziologischen Sinne, durchwegs erfolgreich sind. Ein besonderes Beispiel der letzten Jahre ist die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die heute weithin als „gezähmt" erscheint.

Laurien: StrukturSoziologisch wohl, aber theologisch nicht. Und was die Befreiungstheologie angeht, da hat sich nicht nur Rom dieser gegenüber durchgesetzt, sondern die Befreiungstheologie hat auch das gesamtkirchliche Leben befruchtet. Ich verweise als Beispiel hier nur auf die stark von der Befreiungstheologie beförderte Einsicht, daß es nicht nur eine individuelle Sünde gibt, sondern auch eine strukturelle, und daß Strukturen verändert werden müssen – auch in der Kirche –, wenn sie ungerecht geworden sind oder der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft schaden. Lange wurde das abgelehnt, heute findet man diese Aussage auch in päpstlichen Dokumenten. So haben sich immerhin Einsichten durchgesetzt, die früher als häretisch galten. Es ist aber wohl so, daß neue Entwicklungen immer wieder so gebremst werden, daß es am Ende nur halbe Durchbrüche gibt, daß zwar Übertreibun-

gen etwa der Glaube an die Reformwirkung sozialistischer Modelle gebremst, aber Bewegungen wie die Befreiungstheologie um die Kraft ihrer Initialzündung gebracht werden. Ich habe übrigens gerade *Leonardo Boffs* Trinitätslehre gelesen. Ich kann nur sagen, etwas theologisch „Konservativeres" kann man sich kaum vorstellen.

HK: Man sagt, es herrsche unter Befreiungstheologen eine große Glaubenseinfalt, die sich mit einem starken Sinn für das Soziale verbindet ...

Laurien: Genau das ist es. Wenn ich meinen intellektuellen Freunden, die nichts mit Kirche zu tun haben, deren Gedanken vortrüge, würden die mich mit großen Kinderaugen anschauen und sagen, das kann doch nicht wahr sein, so naiv kannst du doch wohl nicht glauben. Für mich ist höchst eindrucksvoll, wie sich gerade bei einem Theologen wie Leonardo Boff ein tiefer trinitarischer Glaube verbindet, mit einem entschiedenen Einsatz für die Armen, mit einem Einsatz, der dann nicht nur theoretisch formuliert, sondern praktisch gelebt wird. Den Armen dienen und gleichzeitig die Trinität verkünden, der praktische Einsatz, der doch immer wieder vorstößt zum theologischen Kern, während wir immer wieder durch Themen zweiter Ordnung gebunden werden: das ist es, was mich an Befreiungstheologen fasziniert.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß Strukturresistenzen in der Kirche uns zwingen, uns bei sekundären Themen aufzuhalten und uns auch deswegen die Kraft abgeht, unseren Glauben intellektuell und existentiell tiefer zu verstehen und zu leben ...

Laurien: Ja, genau das. Wir verkürzen so den Glauben selbst, Gott ist ja kein Monolith, sondern Trinität, ein Gott des Gesprächs, ein Gott, der nur in Beziehungen existiert. Was das für den Menschen bedeutet, was das letztlich auch für die Strukturen der Kirche bedeutet, wo kommt das im kirchlichen Leben gegenwärtig wirklich durch? Warum nehmen wir uns so wenig Zeit, uns mit diesen Dingen zu beschäftigen?

HK: Vielleicht, weil es in den heutigen Lebenszusammenhängen überhaupt schwierig ist, sich in den Kategorien einer Offenbarungsreligion zu verständigen. Ein tiefes Wissen um das Trinitarische unserer Wirklichkeit ist Christen eines ausgereiften Glaubens möglich. Aber wie erschließen wir diese – im traditionellen Sinne – übernatürliche Wahrheit als Lebenswirklichkeit zum Beispiel jungen Menschen, die höchstens eine bruchstückhafte Ahnung davon haben?

Laurien: Daß dies schwierig ist, gebe ich gerne zu. Aber ich komme nochmals auf den vorhin genannten Wechsel im Text der Apostelgeschichte zurück: nicht „Leute von der neuen Lehre", sondern „Leute vom neuen Weg". Konkret heißt das z. B.: Wie umgehen mit jungen Leuten, die Ihnen absolut widersprechen? Wenn Sie als ersten Satz sagen, das ist keine Bekehrungsveranstaltung, ich möchte von euch lernen, was Ihr denkt, und ich hoffe, Ihr wollt von mir lernen, was ich denke, dann ist das noch lange kein Zueinander, aber es ist schon eine Brücke. Und wie oft ist es mir passiert, daß sie sagen: Ich sitze zwar auf einem anderen Ufer, aber ich möchte weiterhören, was Sie auf Ihrem Ufer sagen. Aber auch sie müssen an uns merken können, daß wir teilnehmen an dem, was sie selbst meinen. Dabei dürfen wir ihnen Kritik nicht ersparen. Wenn sie sagen, findest du das so schlimm, was ich denke, dann sage ich auch, ja, ich finde es schlimm. Da wird der eine oder die andere dann doch nachdenklich. Und dann kommen die großen Wenden des Lebens, Geburt und Tod, da läßt sich anknüpfen auch bei solchen, die nicht viel mehr mit der Kirche verbindet als die Kirchensteuer als noch erhaltenes Verbindungsglied ...

„Wir ahnen oft gar nicht, welche Anknüpfungspunkte sich bieten"

HK: Von der Trinität als Urwirklichkeit sozialer Vernetzung zur Kirchensteuer ist ein weiter Sprung ...

Laurien: Man muß das nicht verabsolutieren. In anderen Ländern ist das auch anders. Aber bei uns ist die Kirchensteuer noch ein Verbindungsglied, und das erleichtert dann auch den Kontakt bei Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen, und diese Gelegenheiten sind das eigentlich Wichtige. Ich habe oft in unterschiedlichen Funktionen, aber fast nie in einer kirchlichen Funktion bei Begräbnissen zu sprechen. Ist der Verstorbene gläubiger Christ gewesen, ergibt sich alles von selbst. War er oder sie es nicht (Beispiel: CDU-Mitglied, gestorben ohne Kirche, Begräbnis ohne Pfarrer mit bestelltem Begräbnisredner), und sage ich dann etwas zur Person in der Weise: Ich kann nicht mehr mit ihm reden, der Tod hat das Gespräch beendet, aber er lebt in einer Wirklichkeit, die unser Alltagsverstehen übersteigt, dann geschieht es fast jedesmal, daß die Angehörigen nochmals kommen und ein Gespräch darüber anfangen, was denn diese Wirklichkeit sei. Mit der Trennung von der Kirche als religiöser Institution wird leider auch die Dimension der Transzendenz zugeschüttet. Vielleicht ahnen wir kirchlich oft gar nicht genug, welche Anknüpfungschancen sich bei solchen Anlässen bieten.

HK: Möglicherweise. Aber haben wir es diesbezüglich nicht auch mit einer besonders zwiespältigen Situation zu tun? Man findet offene Zugänge jenseits aller – wenn Sie mir diese religionssoziologische Abstraktion erlauben – institutionalisierten Religiosität. Aber alles wird hoch abstrakt gesagt und wird kaum zur persönlichen Herausforderung.

Laurien: Gewiß. *Klaus Hemmerle* hat in dem Zusammenhang einmal von einem Passepartout-Gott gesprochen: alles bleibt diffus und persönlich unverbindlich. Aber man kann es auch anders sehen, wenn das Gespräch nicht gleich zum Kern kommt. Es ist schon viel, daß überhaupt ein Gespräch darüber möglich wird, daß es eine Wirklichkeit gibt, die unseren Alltag übersteigt, oder wenn Menschen überhaupt beginnen, sich als Fragende zu begrei-

fen. Es ist einfach wichtig, daß sich erste Türen öffnen. Vielleicht haben wir auch schlicht verlernt, anthropologisch ein wenig tiefer zu bohren: etwa, daß der andere für mich ein Geheimnis bleibt, daß ich zwar weiß, was er mir sagt, aber nicht weiß, was er mir nicht sagt, daß es einen Abgrund gibt zwischen dem Du und dem Ich und daß dies auch ein Gotteshinweis sein kann. Oder daß es Dichtung und Sprache gibt und daß es beides – ich lese gerade George Steiner – nur geben kann, weil es das Numinose gibt.

HK: Sie sagen, anthropologisch tiefer bohren. Isoliert sich das Christliche so sehr vom Menschlichen und bringt es sich deswegen um seine Chancen, weil es – siehe unsere vielen Entchristlichungstheorien und Rechristianisierungsstrategien – zu sehr um sich selbst bekümmert ist ...

Laurien: Für mich ist die größte Gefahr nicht die der Entchristlichung, obwohl es auch eine sein kann. Die größere Gefahr ist für mich, daß oft so ausschließlich nur das Hier zählt, im wesentlichen das Materielle, mit dem dann eine diffuse Sinnsuche in irgendwelchen Nischen des Glücks durchaus korrespondiert. Die Gesellschaft zerbricht so in lauter Inselchen. Und wenn das so ist, und wenn ich weiß, wie schwer sich Menschen heute tun, sich irgendwo verbindlich zu binden, dann muß ich mich um so mehr um das Empfindlichmachen für dieses Vorfeld bemühen, was übrigens mit ganz einfachen Menschen oft leichter geht als in abgeschotteten Intellektuellenzirkeln.

„Die Gemeinden müssen sich wandeln"

HK: Ich möchte nochmals bei den Anknüpfungspunkten anknüpfen. Sie haben die kirchlichen Kasualien – Taufe, Hochzeit, Beerdigung, vor allem letztere – als besondere Chance herausgestellt. Aber wo gibt es die Menschen, die solche Chancen wahrnehmen, hat die Kirche sie noch? Ein Pfarrer, der zwei, drei Pfarreien zu „verwalten" hat, der von Gruppen- und Verwaltungsarbeit erstickt wird und u. U. mehrere Beerdigungen in der Woche zu halten hat, kann kaum die Empfindsamkeit entwickeln, um in Leuten, die zu einer Beerdigung oder zu einer sakramentalen Handlung kommen, Fragen zu wecken und sie im Suchen nach Antworten seelsorgerlich zu begleiten ...

Laurien: Es gibt sicher nicht genug davon, aber es gibt die Menschen schon, die das können. Mütter, auch manche Väter, auch Tanten und Onkel oder Großeltern, in jeder Gemeinde gibt es sie. Natürlich sind unsere Pfarrer überlastet. Aber ein Bischof sagte mir einmal, man muß auch weggehen können. Und ich weiß, daß er sich regelmäßig zurückzieht, und es dann auch über sich bringt, für niemanden erreichbar zu sein und eben dadurch auch wieder ganz für die Menschen da zu sein.

HK: Abgesehen davon, daß es ein Bischof diesbezüglich vielleicht noch leichter hat als ein Pfarrer, und das Weggehen auch eine Frage des Temperaments, vielleicht auch des Charakters ist, ist das für mich ein strukturelles Problem. Ist solche Vorfeldarbeit und die darauf folgende seelsorgliche Begleitung mit dem heutigen kirchlichen Personaltableau und der gegebenen Personalstruktur überhaupt möglich?

Laurien: Auch ein Pfarrer kann solche Inseln einplanen. Aber zu Ihrer eigentlichen Frage: Ja, auch mit der heutigen Personalstruktur ist das möglich, wenn wir uns bewußt werden, daß wir alle Kirche sind und wenn wir lernen, die Dienste, die möglich sind von Bruder zu Schwester, von Schwester zu Bruder wirklich annehmen. Der Firmunterricht in einer Gemeinde kann z. B. wie der Erstkommunionunterricht sehr gut von vier Müttern und zwei Vätern gegeben werden und der Priester braucht sich nur ab und an sehen lassen. Das Problem ist weniger ein strukturelles als ein psychologisches: Die sog. Frommen in der Gemeinde sagen, wenn das nicht der Pfarrer selbst macht, dann ist das nicht richtig. Wir sprechen dauernd von Mitverantwortung und nachkonziliarer Kirche und sind in unseren Reaktionen manchmal so vorkonziliar wie überhaupt nur vorstellbar ...

„Kirche sollte gelebten Glauben als Prozeß vertreten"

HK: Aber die Gemeinden leiden jetzt schon unter der Überalterung des Klerus, nicht nur darunter, daß es zu wenig Priester sind, sondern daß auch altersbedingt sich viele darunter befinden, die seelsorglich schlicht überfordert sind. Und der von Pfarrei zu Pfarrei, von Gottesdienst zu Gottesdienst eilende Sakramentenpriester kann doch kaum die Zukunftperspektive der Kirche sein. Es bedarf wohl doch auch neuer Zugänge zum Priesteramt ...

Laurien: Ich möchte mit sehr viel mehr Nachdruck bei der lebendigen Gemeinde ansetzen. Wir haben inzwischen eine Menge Dienste in der Kirche, die noch stärker profiliert und auch ausgebaut werden können. Wir haben Diakone, männliche – warum lassen wir nicht auch weibliche zu? –, wir haben Pastoralreferenten. Warum kein Ja zu viri probati? Die Laiendienste könnten weiter ausgebaut werden. Warum kann nicht ein Diakon oder der eine oder andere normale Christ einmal oder zweimal in der Woche einen Wortgottesdienst halten? Das Problem ist die Akzeptanz durch die Gemeinden. Die Gemeinden müssen sich wandeln. Wenn ich aber ständig von neuen Zugängen zum Priesteramt rede, dann lande ich doch wieder bei der Pfarrerkirche. Ich bin da altmodisch. Ich halte die Zulassung von Frauen zum Priestertum durchaus für möglich, aber es muß alles auch im richtigen Augenblick geschehen. Gegenwärtig würde das unsere Kirche gnadenlos spalten. Die Zulassung zum Diakonat für Frauen ja, da gibt es keinen theologischen Streit mehr, sondern nur Ängstlichkeit und Nicht-vollziehen-Wollen eines Möglichen.

HK: Aber an der Verbindung von Pflichtzölibat und Amtspriestertum möchten Sie festhalten?

Laurien: Ja. Ich halte viel von Hingabe, von Verfügbarkeit für eine Aufgabe um der Menschen willen. Daß der Zölibat oder die Möglichkeit der Ehe über die Zahl der Priester und über deren Qualität entscheidet, möchte ich schlicht verneinen. Der evangelische Pfarrer hat gewiß andere Probleme, aber sie sind nicht minder groß. Für mich hat der Zölibat einen besonderen Signalcharakter gerade in einer Konsumgesellschaft. Wo jeder vom Haben lebt, kann der Zölibat auch die Aussage bedeuten: es geht auch anders. Allerdings möchte ich, was ich vorhin über das Prozeßhafte und in bezug auf die Ehe gesagt habe, auch auf den Priester und seinen Weg beziehen: Wenn jemand im Verlauf seines Lebens aus Gründen, die ich nicht zu beurteilen habe, in bezug auf seine Lebensform zu einer anderen Entscheidung kommt, die zu seiner ursprünglichen Entscheidung für den geistlichen Beruf in Spannung steht, müßten Wege gefunden werden, die es ermöglichen, daß er – vielleicht in speziellen Feldern der Kirche – auch als Seelsorger und nicht nur da und dort als Religionslehrer dienen kann. Kirche sollte gelebten Glauben nicht als Fixierung, immer als Prozeß vertreten.

„Die letzte Wurzel für den Haß gegen das menschliche Leben liegt im Verlust Gottes"

Das Referat von Kardinal Joseph Ratzinger auf der Kardinalsversammlung

Beim außerordentlichen Konsistorium, der jüngsten vom Papst einberufenen Vollversammlung der Kardinäle vom 4. bis zum 7. April (vgl. ds. Heft, S. 205), führte der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, in das Beratungsthema „Bedrohungen des Lebens" ein. Ratzinger fragt dabei nach den gesellschaftlichen und anthropologischen Wurzeln des von ihm diagnostizierten heutigen „Kriegs gegen das Leben" und ortet sie in einem verkürzten Freiheitsverständnis der Moderne. Gleichzeitig geißelt der Kardinal eine Entpersönlichung der Sexualität, die nur noch als Gelegenheit zum Vergnügen erscheine, und einen falschen Feminismus, der an der Unterjochung der Frau mitarbeite. Er schlägt ein Dokument über den Schutz des menschlichen Lebens vor, das nicht nur der Ablehnung lebensfeindlicher Strömungen dienen, sondern vor allem die Botschaft vom unermeßlichen Wert jedes Menschen verkünden soll. Wir dokumentieren das aufschlußreiche Referat des Präfekten der Glaubenskongregation in der vom deutschen „Osservatore Romano" (19. 4. 91) veröffentlichten deutschen Fassung.

I. Biblische Grundlegung

Wollen wir das Problem der Bedrohung des Lebens angemessen aufgreifen und den wirksamsten Weg zum Schutz des menschlichen Lebens vor diesen Bedrohungen finden, so müssen wir vor allem die wesentlichen positiven und negativen Elemente der heutigen anthropologischen Debatte herausstellen. Wesentlicher Ausgangspunkt dabei ist und bleibt das biblische Menschenbild, wie es beispielhaft in den Schöpfungsberichten formuliert ist. Die Bibel umschreibt das Sein des Menschen und sein Wesen, das jeder Geschichte vorausliegt und sich nie in der Geschichte verliert, mit zwei Hinweisen:

1. Der Mensch ist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (vgl. Gen 1,26); er ist „Gottes fähig" und steht deswegen unter dem persönlichen Schutz Gottes, er hat „sakralen Charakter": „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat Er den Menschen gemacht" (Gen 9,6).
2. Alle Menschen bilden einen einzigen Menschen, weil sie von einem einzigen Vater Adam und einer einzigen Mutter Eva herkommen, der „Mutter aller Lebendigen" (Gen 3,20). Diese Einzigkeit des Menschenwesens, die die Gleichheit und die gleichen Grundrechte für alle einschließt, wird nach der Sintflut feierlich wiederholt und eingeschärft.

Beide Aspekte, die göttliche Würde des Menschenwesens sowie die Einzigkeit seines Ursprungs und seiner Bestimmung, werden endgültig in der Gestalt des zweiten Adams, nämlich Christi, besiegelt: Der Sohn Gottes ist für alle gestorben, um alle im endgültigen Heil als Gotteskinder zu vereinigen.

Diese Botschaft der Bibel bildet den Felsengrund der Würde und der Rechte des Menschen; sie bildet das große Erbe des echten, der Kirche anvertrauten Humanismus, und ihre Pflicht besteht darin, diese Botschaft in allen Kulturen, in allen Sozial- und Verfassungssystemen zu inkarnieren.

II. Die Dialektik der modernen Zeit

Werfen wir nun kurz einen Blick auf die moderne Zeit, so stehen wir vor einer bis heute andauernden Dialektik. Auf der einen Seite rühmt sich die moderne Zeit, den Gedanken der Menschenrechte, die jedem positiven Recht innerlich zugehören, entdeckt und diese Rechte auch in feierlichen Erklärungen proklamiert zu haben. Auf der anderen Seite sind diese theoretisch anerkannten Rechte noch nie derart tiefgreifend und radikal auf der praktischen Ebene geleugnet worden. Die Wurzeln dieses Widerspruchs sind auf dem Gipfel der modernen Zeit zu suchen, in den aufklärerischen Theorien des Wissens und

der damit verbundenen Sicht der Freiheit sowie in den Theorien des sozialen Kontraktes mit der Gesellschaftsauffassung, die damit einhergeht.
Nach der Aufklärung muß sich die Vernunft von jeder Bindung an Tradition und Autorität freimachen; sie ist einzig auf sich selber verwiesen. Sie versteht sich damit am Ende als eine geschlossene und unabhängige Instanz. Die Wahrheit ist dann keine objektive Gegebenheit mehr, die sich allen und einem jeden einzelnen auch durch die anderen zeigt. Sie wird allmählich etwas Äußerliches, das jeder nach seinem eigenen Gesichtspunkt auffaßt, ohne je zu wissen, in welchem Maß seine Sicht der Dinge mit dem, was ein Objekt in sich ist, oder mit dem, was andere davon denken, übereinstimmt.

Die Wahrheit des Guten wird unerreichbar. Der Gedanke des in sich Guten wird in einen Bereich außerhalb der Fassungskraft des Menschen verwiesen. Der einzige Bezugspunkt für den einzelnen wird jetzt das, was er von sich aus als gut erfassen kann. Freiheit wird infolgedessen nicht mehr positiv als Ausgespanntsein auf das Gute hin verstanden, wie es die von Gemeinschaft und Tradition unterstützte Vernunft erkennt. Sie wird vielmehr als Sichfreimachen von allem verstanden, was einen jeden daran hindern könnte, seiner eigenen Vernunft zu folgen.
Solange wenigstens einschlußweise der Bezug auf christliche Werte lebendig bleibt, die die Vernunft des einzelnen auf das Gemeinwohl ausrichten, wird sich die Freiheit im Hinblick auf die soziale Ordnung beschränken und sich als allen zuzusichernde Freiheit verstehen.

Die Theorien zum Sozialkontrakt gründeten auf dem Gedanken eines Rechtes, das dem Willen des einzelnen vorauslag und von diesem respektiert werden mußte. Doch als der gemeinsame Bezug auf die Werte und letzten Endes auf Gott verlorenging, erschien auch hier die Gesellschaft nur noch als eine Gesamtheit von gleichgestellten einzelnen, und der sie verbindende Sozialkontrakt wurde notwendig als eine Abmachung zwischen Menschen aufgefaßt, die die Macht besitzen, ihren Willen den anderen aufzuzwingen.

So gelangt man kraft einer der Moderne innerlichen Dialektik von der Bejahung der Rechte auf Freiheit, die dann freilich von jedem objektiven Bezug auf eine gemeinsame Wahrheit losgelöst werden, zur Zerstörung der Grundlagen der Freiheit selber. Der „aufgeklärte Herrscher" der Theoretiker des sozialen Kontraktes ist zum tyrannischen, tatsächlich totalitären Staat geworden, der über das Leben der Schwächeren, vom noch nicht geborenen Kind bis zum alten Menschen im Namen eines öffentlichen Nutzens verfügt, der in Wirklichkeit nicht mehr als das Interesse einiger darstellt.

Gerade dies aber ist das eigentliche Kennzeichen der großen heutigen Entgleisung bei der Achtung vor dem Leben: Es geht nicht mehr um die Problematik einer lediglich individuellen Moral, vielmehr um eine Problematik der sozialen Moral, sobald Staaten und sogar internationale Organisationen die Abtreibung und die Euthanasie sicherstellen und Gesetze verabschieden, die sie gestatten, und dann die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel in den Dienst jener stellen, die sie durchführen.

III. Der heutige Krieg gegen das Leben

Wenn wir heute nämlich eine Mobilisierung der Kräfte zum Schutz des menschlichen Lebens bei verschiedenen Bewegungen „für das Leben" beobachten können, was ermutigt und hoffen läßt, so müssen wir doch offen zugeben, daß die Gegenbewegung bis heute stärker ist: es nehmen Gesetze und Praktiken zu, die das menschliche Leben willentlich zerstören, vor allem das Leben der Schwächsten, der noch nicht geborenen Kinder. Wir sind heute Zeugen eines echten Krieges der Mächtigen gegen die Schwachen, eines Krieges, der die Behinderten und alle, die lästig werden, ausmerzen möchte, ja einfach alle, die arm und ihr ganzes Leben lang „unnütz" sind. Unter Mithilfe der Staaten werden gewaltige Mittel gegen Menschen am Morgen ihres Lebens eingesetzt oder dann, wenn ihr Leben durch einen Unfall oder von einer Krankheit versehrt ist und wenn es kurz vor dem Erlöschen steht.
Man geht gegen das werdende Leben durch Abtreibung vor (in der ganzen Welt sind es zwischen 30 und 40 Millionen im Jahr), und man hat Milliarden in die Herstellung abtreibender Pillen investiert (RU 486). Weitere Milliarden wurden aufgewendet, um die kontrazeptiven Mittel für die Frau weniger schädlich zu machen, mit dem Ergebnis, daß heute ein Großteil der im Handel befindlichen empfängnisverhütenden Chemikalien tatsächlich in der Hauptsache gegen die Einnistung, das heißt abtreibend wirken, ohne daß die Frauen es wissen. Wer vermag die Zahl der Opfer dieser verborgenen Hekatomben ermessen?

Die von der FIVET unvermeidlicherweise produzierten überzähligen Embryonen werden eingefroren oder beseitigt, wenn sie nicht ihren abgetriebenen kleinen Brüdern beigesellt werden, die man zu Versuchsmaterial macht oder als Grundstoff für die Heilung etwa der Parkinsonschen Krankheit und der Diabetes verwendet. FIVET selber wird häufig zur Gelegenheit für „selektive" Abtreibung (um zum Beispiel das Geschlecht auszuwählen), falls es zu unerwünschten mehrfachen Schwangerschaften gekommen ist.

Die vorgeburtliche Diagnose wird fast routinemäßig bei den sogenannten „gefährdeten" Frauen zur systematischen Beseitigung aller Föten verwandt, die mehr oder weniger mißgestaltet oder krank sein könnten. Alle jene aber, die das Glück haben, bis ans Ende der Schwangerschaft ihrer Mutter zu überleben, aber leider behindert geboren werden, schweben in großer Gefahr, gleich nach der Geburt getötet zu werden, oder man verweigert ihnen die Nahrung und die elementarste Betreuung.
Später werden jene, die eine Krankheit oder ein Unfall in eine „irreversible" Bewußtlosigkeit versetzt hat, oft getötet, um den Wünschen nach Organverpflanzung zu ent-

sprechen, oder sie dienen auch ihrerseits als „warme Leichen" medizinischen Versuchen.
Wenn sich endlich der Tod ankündigt, sind viele versucht, sein Eintreffen durch Euthanasie zu beschleunigen.

IV. Die Motive des Widerstands gegen das Leben. Die Logik des Todes

Aber wie kommt es zum Sieg einer Gesetzgebung oder Praxis gegen den Menschen gerade in dem Augenblick, da der Gedanke der Menschenrechte universale und bedingungslose Anerkennung zu finden schien? Warum meinen auch moralisch hochstehende Personen, die Norm für das menschliche Leben könne und müsse zur Materie für notwendig politische Kompromisse werden?

1. Auf einer ersten Ebene unseres Nachdenkens scheinen mir zwei Motive vorzuliegen, hinter denen sich wahrscheinlich weitere verbergen. Eins scheint mir in der Behauptung zu liegen, man müsse notwendig persönliche ethische Überzeugungen von politischen Bestrebungen trennen, bei denen die Gesetze formuliert werden: hier solle der einzig zu achtende Wert die völlige Entscheidungsfreiheit des einzelnen in Abhängigkeit von seinen eigenen privaten Meinungen sein.
Das soziale Leben könne sich unmöglich auf irgendeinen objektiven gemeinsamen Bezugspunkt gründen und müsse daher das Ergebnis eines Kompromisses von Interesse werden, um einem jeden möglichst viel Freiheit zuzusichern. In Wirklichkeit aber wird dort, wo das entscheidende Kriterium für die Anerkennung der Rechte die Ansicht der Mehrheit ist, wo das Recht zur Wahrnehmung der eigenen Freiheit das Übergewicht über das Recht einer Minderheit ohne Stimme bekommen kann, die Gewalt zum Kriterium des Rechtes.
Das wird um so deutlicher und dramatisch schwerwiegender, wenn im Namen der Freiheit der Mächtigen und Stimmgewaltigen das fundamentale Recht auf Leben für jene verweigert wird, die keine Möglichkeit haben, sich Gehör zu verschaffen. Tatsächlich muß jede politische Gemeinschaft, die überleben will, wenigstens ein Minimum an objektiv begründeten Rechten, die nicht auf soziale Abmachungen zurückgehen, vielmehr jeder politischen Regelung des Rechtes vorausliegen, anerkennen. Man versteht dann, daß ein Staat, der sich das Recht der Entscheidung darüber anmaßt, welche menschlichen Wesen Subjekte von Rechten sein sollen oder nicht, und der deswegen einigen gestattet, das grundlegende Recht auf das Leben anderer zu verletzen, dem demokratischen Ideal widerspricht, auf das er sich doch weiter beruft, und damit die Grundlagen untergräbt, auf denen er steht. Man erkennt auch, daß der Gedanke einer absoluten Duldung der Entscheidungsfreiheit nur für die einen die Grundlage für ein gerechtes Zusammenleben der Menschen zerstört.
Man kann sich freilich fragen, wann eine Person zu existieren beginnt, die Subjekt grundlegender und absolut zu achtender Rechte ist. Geht es dabei nicht um ein soziales Zugeständnis, sondern vielmehr um eine Anerkennung, so müssen auch die Kriterien für diese Festlegung objektiver Natur sein. Wie „Donum vitae" (1, 1) in Erinnerung gerufen hat, erkennen die neuen Ergebnisse der Biologie des Menschen an, daß „in der aus der Befruchtung hervorgehenden Zygote sich die biologische Identität eines neuen menschlichen Individuums bereits konstituiert hat". Auch wenn kein experimentelles Ergebnis von sich aus genügen kann, eine Geistseele zu erkennen, so verschaffen die Ergebnisse der Wissenschaft über den menschlichen Embryo doch einen kostbaren Hinweis für die vernunftgemäße Anerkennung eines personalen Wesens vom ersten Anfang eines menschlichen Lebens an. In jedem Fall muß vom ersten Augenblick ihrer Existenz an der Frucht des menschlichen Zeugungsvorgangs die bedingungslose Achtung erwiesen werden, wie sie dem Menschenwesen in der Gesamtheit seiner körperlichen und geistigen Existenz moralisch geschuldet ist.

2. Ein zweiter Grund, der die Verbreitung einer gegen das Leben gerichteten Mentalität erklärt, scheint mir mit der heute weit verbreiteten Auffassung von Moral überhaupt zusammenzuhängen. Mit einer individualistischen Sicht der Freiheit, die als absolutes Recht auf Selbstbestimmung aufgrund der eigenen Überzeugungen verstanden wird, verbindet sich oft eine lediglich formale Auffassung des Gewissens. Diese wurzelt nicht mehr in der klassischen Auffassung vom moralischen Gewissen (vgl. „Gaudium et spes" 16). Nach dieser von der ganzen christlichen Tradition festgehaltenen Auffassung ist das Gewissen die Fähigkeit, sich dem Anspruch der objektiven, universalen und für alle gleichen Wahrheit zu öffnen, die alle suchen können und müssen.

In der neuen Auffassung dagegen, die deutlich von Kant herkommt, ist das Gewissen von seinem konstitutiven Bezug zu einem Gehalt an moralischer Wahrheit losgelöst und auf eine lediglich formale Voraussetzung der Moral verkürzt; es bezieht sich nur auf die gute subjektive Absicht. Auf diese Weise wird das Gewissen dann nichts weiter als die zum letzten Kriterium des Handelns erhobene Subjektivität. Der grundlegende christliche Gedanke, daß sich keine Instanz dem Gewissen widersetzen darf, hat für den keine ursprüngliche und unverzichtbare Bedeutung mehr, nach dem sich die Wahrheit nur durch sich selber auferlegen, mit anderen Worten das Innere einer Person bestimmen kann. Damit wird aber die Subjektivität vergöttlicht, deren unfehlbarer Sprecher nun das Gewissen ist, das von nichts und von niemand in Frage gestellt werden darf.

V. Die anthropologische Dimension der Herausforderung

1. Doch wir müssen den Wurzeln dieser Opposition gegen das Leben noch tiefer nachgraben. So finden wir auf einer zweiten Ebene beim Nachdenken über eine mehr personalistische Zugangsweise eine anthropologische Di-

mension vor, bei der wir notwendig, wenn auch kurz verweilen müssen.

Es ist hier auf einen neuen Dualismus hinzuweisen, der sich in der westlichen Kultur immer mehr durchsetzt, und in dem einige kennzeichnende Züge seiner Mentalität zusammenkommen: der Individualismus, der Materialismus, der Utilitarismus und die Ideologie des Vergnügens, bei der man sich selber von sich selber her verwirklicht. Tatsächlich wird der Leib vom Subjekt nicht mehr spontan als die konkrete Form aller seiner Beziehungen zu Gott, zu den anderen und zur Welt empfunden, als jene Gegebenheit, die es in eine Welt im Aufbau versetzt, in ein weitergehendes Gespräch und in eine sinnvolle Geschichte, an der man sich nicht positiv beteiligen kann, wenn man nicht ihre Regeln und ihre Sprache annimmt. Der Körper erscheint vielmehr als ein Werkzeug im Dienst des angestrebten Wohlbefindens, das von der technischen Vernunft erforscht und erreicht wird, die ihrerseits zu ergründen sucht, wie sie aus ihm den größten Vorteil ziehen kann.
Auch die Sexualität wird auf diese Weise entpersönlicht und mißbraucht. Sie erscheint lediglich als Gelegenheit zum Vergnügen und nicht mehr als Verwirklichung der Hingabe seiner selbst, auch nicht mehr als Ausdruck einer Liebe, in dem Maß, wie sie wahr ist, den anderen als Ganzes annimmt und sich dem Reichtum des Lebens öffnet, deren Träger sie ist, seinem Kind, das auch das eigene Kind sein wird. Die beiden Bedeutungen des sexuellen Aktes, Vereinigung und Weitergabe des Lebens, werden getrennt. Damit wird die Vereinigung verarmt, während die Fruchtbarkeit dem Bereich der vernunftgemäßen Berechnung überlassen wird: „Gewiß das Kind, aber wann und wie ich es will".

Es wird damit klar, daß dieser Dualismus zwischen technischer Vernunft und einem Körper, der Objekt geworden ist, dem Menschen die Flucht aus dem Geheimnis des Seins gestattet. Tatsächlich verweisen Geburt und Tod, das Entstehen einer anderen Person und ihr Entschwinden, das Heraufkommen und die Auflösung des Ich das Subjekt direkt auf die Frage nach seinem eigenen Sinn und nach seiner eigenen Existenz. Versucht er vielleicht, um vor dieser beängstigenden Frage zu fliehen, sich eine möglichst vollständige Herrschaft über diese beiden Schlüsselpunkte des Lebens zu verschaffen und sie in den Bereich des Machbaren zu überführen? Der Mensch täuscht sich damit aber einen Selbstbesitz vor und meint nur, sich einer absoluten Freiheit zu erfreuen: Er kann ja nach einer Berechnung hergestellt werden, bei der es nichts Ungewisses, nichts Zufälliges und nichts Geheimnisvolles mehr gibt.

2. Eine Welt, die sich für eine derart absolute Effizienz entscheidet; eine Welt, die die utilitaristische Logik so weit ratifiziert; eine Welt, die auch noch die Freiheit als absolutes Recht des einzelnen und das Gewissen als eine subjektive, völlig isolierte Instanz ansieht, tendiert notwendig dahin, alle menschlichen Beziehungen zu verarmen, um sie am Ende als Beziehungen der Machtverhältnisse aufzufassen und dem schwächeren menschlichen Wesen nicht mehr den ihm gebührenden Platz einzuräumen. Von diesem Gesichtspunkt aus läuft die Ideologie des Nützlichen in die gleiche Richtung wie die typisch „männliche" Mentalität, und der „Feminismus" erscheint als berechtigte Reaktion gegen den Mißbrauch der Frau.
Sehr häufig freilich gründet sich der sogenannte „Feminismus" auf die gleichen utilitaristischen Voraussetzungen wie das typisch „männliche" Denken und ist weit davon entfernt, die Frau zu befreien. Er arbeitet vielmehr mit an ihrer Unterjochung.

Wenn die Frau auf der Linie des oben schon dargestellten Dualismus den eigenen Körper verleugnet und ihn als reines Objekt im Dienst einer Strategie der Gewinnung von Glück durch die Verwirklichung ihrer selbst betrachtet, verleugnet sie zugleich ihr Frausein, ihre eigentlich frauliche Art der Hingabe ihrer selbst und der Annahme des anderen, wofür die Mutterschaft das am meisten typische Zeichen und konkretester Ausdruck ist.

Wenn die Frau sich für die freie Liebe einsetzt und dahin kommt, das Recht auf Abtreibung zu beanspruchen, trägt sie zur Festigung einer Auffassung der menschlichen Beziehungen bei, nach der die Würde eines jeden in den Augen anderer davon abhängt, wieviel er geben kann. In all dem nimmt die Frau Stellung gegen ihr eigenes Frausein und gegen die Werte, deren Träger es ist:
gegen die Annahme des Lebens, gegen die Verfügbarkeit für den Schwächeren, und gegen die bedingungslose Hingabe an den, der sie braucht. Ein echter Feminismus dagegen, der sich für die Förderung der Frau in ihrer integralen Wahrheit und für die Befreiung sämtlicher Frauen einsetzt, würde zugleich für die Förderung des ganzen Menschen und für die Befreiung aller menschlichen Wesen arbeiten. Er würde nämlich dafür kämpfen, daß die Person in der Würde anerkannt wird, die ihr einfach aufgrund der Tatsache ihres Daseins zukommt, weil sie von Gott gewollt und geschaffen ist, und nicht von ihrem Nutzen, ihrer Macht und Schönheit, von ihrer Intelligenz und ihrem Reichtum oder ihrer Gesundheit her. Man würde sich für die Förderung einer Anthropologie einsetzen, die das Wesen der Person als durch die Hingabe seiner selbst und die Annahme durch den anderen entstanden herausstellt, wofür der männliche und der weibliche Körper Zeichen und Werkzeug sind.

Und gerade wenn man eine Anthropologie entwickelt, die den Menschen in seiner personalen und beziehungsmäßigen Ganzheit darstellt, kann man auf ein verbreitetes Argument antworten, nach dem das beste Mittel im Kampf gegen die Abtreibung die Förderung der Empfängnisverhütung wäre. Eine solche These, die auf den ersten Blick durchaus plausibel erscheint, widerspricht aber der Erfahrung; es läßt sich allgemein ein paralleles Ansteigen der Empfängnisverhütungen und der Abtreibungen feststellen. Ein Paradox liegt nur scheinbar vor. Tatsächlich muß man sich darüber klarsein, daß Empfängnisverhütung und Abtreibung ihre Wurzeln in jener entpersönlichenden

und utilitaristischen Sicht der Sexualität und der Zeugung haben, die von uns eben geschildert wurde, und die ihrerseits auf eine verkürzte Sicht des Menschen und seiner Freiheit zurückgeht.
Hier wird nämlich die eigene Fruchtbarkeit nicht mehr verantwortlich und würdig im Hinblick auf einen hochherzigen Plan gemeistert, der immer für die eventuelle Annahme eines neuen unvorhergesehenen Lebens offen ist.
Man möchte vielmehr eine vollständige Herrschaft über die Zeugung gewinnen, die selbst den Gedanken an ein nicht geplantes Kind ablehnt. So verstanden, führt die Empfängnisverhütung notwendig zur Abtreibung als „Reservelösung". Nur wenn man nämlich den Gedanken entfaltet, daß sich der Mensch in Fülle selber nur in der hochherzigen Hingabe seiner selbst und in der bedingungslosen Annahme des anderen, einfach weil dieser da ist, finden kann, steht die Abtreibung als absurdes Verbrechen da. Eine individualistische Anthropologie führt, wie wir gesehen haben, dahin, die objektive Wahrheit als unerreichbar zu betrachten, die Freiheit als Willkür und das Gewissen als eine in sich selber geschlossene Instanz. Sie führt die Frau nicht nur zum Haß auf die Männer, sondern auch zum Haß ihrer selbst und ihrer eigenen Fraulichkeit, zumal ihrer Mutterschaft.

Eine solche Anthropologie führt den Menschen allgemein zum Haß seiner selbst. Der Mensch verachtet sich selber; er stimmt nicht mehr mit Gott überein, der das Menschenwesen „sehr gut" gefunden hatte (Gen 1,31). Im Gegenteil, der Mensch von heute sieht in sich selber den großen Zerstörer der Welt, ein unglückliches Produkt der Evolution. Tatsächlich bleibt der Mensch ja ohne Zugang zum Unendlichen, zu Gott, ein widersprüchliches Wesen, ein mißglücktes Produkt. Hier scheint die Logik der Sünde auf: Der Mensch will sein wie Gott und strebt absolute Unabhängigkeit an. Um aber sich selbst genügen zu können, muß er unabhängig werden und sich auch von der Liebe frei machen, die immer frei geschenkte Gnade ist, die man weder machen noch herstellen kann. Macht er sich aber von der Liebe unabhängig, trennt sich der Mensch von wahrem Reichtum seines Seins. Er ist leer geworden, und der Widerstand gegen das eigene Sein wird unvermeidlich. „Es ist nicht gut, ein Mensch zu sein", die Logik des Todes gehört zur Logik der Sünde. Der Weg zur Abtreibung, zur Euthanasie und zur Ausbeutung der Schwächeren steht offen.
Zusammenfassend können wir daher sagen: die letzte Wurzel für den Haß gegen das menschliche Leben und für alle Angriffe auf das menschliche Leben liegt im Verlust Gottes. Wo Gott entschwindet, entschwindet zugleich die absolute Würde des menschlichen Lebens.

VI. Mögliche Antworten auf die Herausforderung unserer Zeit

Was soll man in dieser Situation tun, um auf die eben beschriebene Herausforderung zu antworten? Meinerseits möchte ich mich auf die Möglichkeiten beschränken, die mit der Funktion des Lehramtes zusammenhängen. Es fehlt nicht an Äußerungen des Lehramts zu diesem Problem in den letzten Jahren. Der Papst betont unermüdlich den Schutz des Lebens als grundlegende Pflicht eines jeden Christen; zahlreiche Bischöfe sprechen darüber mit großer Fachkenntnis und Kraft. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat in den letzten Jahren einige wichtige Dokumente über moralische Themen, die mit der dem menschlichen Leben geschuldeten Achtung zusammenhängen, veröffentlicht.
Trotz dieser Stellungnahmen und trotz sehr zahlreicher Äußerungen des Papstes zu einigen dieser Probleme oder einigen ihrer besonderen Aspekte bleibt das Feld weithin offen für ein umfassendes Wiederaufgreifen der Lehre, die freilich die tieferen Wurzeln freilegen und die am meisten verderblichen Folgen der „Mentalität des Todes" aufzeigen müßte.

Man könnte daher eventuell an ein Dokument über den Schutz des menschlichen Lebens denken, das meiner Meinung nach gegenüber den bisherigen Dokumenten zwei ursprüngliche Kennzeichen haben müßte. Vor allem dürfte es nicht nur Gedanken zur Individualmoral entfalten, sondern auch Gedanken zur sozialen und politischen Moral. Mehr im einzelnen könnten die verschiedenen Bedrohungen des menschlichen Lebens von fünf Gesichtspunkten aus behandelt werden: vom Standpunkt der Lehre aus (wobei nachdrücklich der Grundsatz zu betonen wäre, nach dem „die direkte Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens immer eine schwer schuldhafte Materie ist"; dann kämen die Gesichtspunkte der Kultur, der Gesetzgebung und Politik endlich der praktische Gesichtspunkt).
Damit kommen wir zur zweiten Besonderheit eines eventuellen neuen Dokumentes: auch wenn die Ablehnung darin Raum braucht, so darf sie nicht den Hauptumfang ausmachen. Wir müßten vor allem voll Freude die Botschaft vom unermeßlichen Wert des Menschen und jedes Menschen, wie arm, schwach und leidend er auch sein mag, verkünden; es müßte gesagt werden, wie dieser Wert vor den Augen von Philosophen erscheinen kann, vor allem aber, wie er nach den Worten der Offenbarung in Gottes Augen dasteht.

Bewundernd müßten die Großtaten des Schöpfers für sein Geschöpf in Erinnerung gerufen werden, dann das Werk des Erlösers für den, den er aufsuchen und retten wollte. Aufzuzeigen wäre, wie zur Aufnahme des Geistes in sich selber die hochherzige Verfügbarkeit für die Person des anderen und damit die Annahme jedes menschlichen Lebens, angefangen vom Augenblick, da es sich ankündigt, bis zum anderen Augenblick, wo es erlischt, gehört.
Kurz, gegen alle Ideologien und Politiken des Todes steht die christliche Frohbotschaft, die in ihren wesentlichen Punkten in Erinnerung zu rufen ist: Christus hat über alles Leid hinaus den Weg zum Wirken der Gnade geöffnet, den Weg für das Leben unter seinem menschlichen und unter seinem göttlichen Aspekt.

Norm und Praxis

Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote

Vor einiger Zeit hielt der Münchner emeritierte Philosoph und Herausgeber des Staatslexikons der Görresgesellschaft, Hermann Krings, vor einem Kreis katholischer Intellektueller ein Grundsatzreferat zur Problematik der Vermittlung sittlicher Gebote im konkreten Handeln mit besonderer Bezugnahme auf die Probleme, in die dabei die lehramtliche Moralverkündigung der Kirche gerät. Die fünf Kernthesen von Krings: 1. Die allgemeine Norm kann nicht unvermittelt das besondere Handeln bestimmen. 2. Strukturell gesehen können die mit universalem Anspruch verkündeten „Sätze" nur über die Ortskirchen kompetent vermittelt werden. 3. Die Vermittlung kann nie über das Gewissen allein erfolgen, es bedarf zur Vermittlung immer der Institution. 4. Adressaten der Gebote sind nach biblischem Verständnis in erster Linie die „Völker", nicht die einzelnen. 5. Das moralische Gebot ist nicht Verlust, sondern Zuwachs an Freiheit. Aber Subjekt der Befreiung ist nicht unmittelbar der einzelne, sondern die Gemeinde, die den Zuwachs an Freiheit an die einzelnen vermittelt. Wir geben den Text hier in leicht gekürzter Fassung wieder.

Das Gebot „übe Gerechtigkeit" ist ein allgemeines und ein allgemein anerkanntes Gebot. In der westlichen Kultur der Neuzeit ist es ein Gebot der Freiheit, es bindet das Gewissen und ist durch die Autorität – die göttliche, die kirchliche, die staatliche – verbürgt. Wie gelangt dieses hohe Gebot ins Handeln? Wie geht es zu, daß es im konkreten Leben des Menschen ankommen kann und sein Verhalten und Handeln als Regel so bestimmt, daß es wirklich gerecht wird?

Unbeschadet der formalen Geltung des Gebotes kann es an der material-inhaltlichen Geltung fehlen. Fehlt es an dieser, dann wird die (theoretisch unbestrittene) formale Geltung ausgehöhlt. Ist aber die Geltung des allgemeinen Gebotes material-inhaltlich gefüllt, dann wird das Verhalten und Handeln jedenfalls verschieden sein, – ja es wird „billigerweise" verschieden sein müssen.

Nehmen wir an, die formale Geltung des moralischen Gebotes sei in der Weise *voraussetzungslos,* daß sie nicht durch empirische Vorgegebenheiten bedingt ist, so ist die materiale Geltung *voraussetzungsreich.* Die natürlichen Voraussetzungen, der geschichtliche und soziale Kontext, das Geflecht der mannigfachen Regeln, die das Handeln bestimmen, sind verschieden: vor 1000 Jahren, vor 200 Jahren, vor 50 Jahren; – in Europa, in Afrika, in Südamerika; in dieser und jener Familie; in diesem, in jenem Fall.
Es ist ein Irrtum eines abstrakten Denkens, anzunehmen, daß der allgemeine Satz (Norm) unvermittelt das besondere Handeln bestimmen könnte; daß er nur verkündet zu werden braucht; der Rest sei Disziplin. Selbst wenn man annehmen wollte, es handele sich lediglich um eine Frage der Subsumtion (des Besonderen unter das Allgemeine), so würde eben die Subsumtion das Problem der Vermittlung stellen.

„Die Vermittlung muß das Besondere in Betracht ziehen"

Ein vermittelnder Begriff ist der Begriff der „Maxime". Man kann die Maxime als *Wahrnehmung des Gebotes aus der Perspektive des Lebenssachverhaltes* bezeichnen, und so leistet sie die Annäherung des moralischen Gebotes an diesen. Die Maxime ist ein subjektiv-praktischer Grundsatz, der praxisnah, auch weithin an der Praxis orientiert ist und von ihr aus gewonnen wird. Um ein Beispiel zu nennen: In einer Auseinandersetzung, in der beide Kontrahenten die Verständigung zum Ziel haben – das ist das beiderseitig anerkannte Gebot –, hat der eine Kontrahent die Maxime, sich auf Argumente zu verlassen, der andere Kontrahent hat die Maxime, den Partner emotional zu gewinnen. Maximen kommen überall und gewissermaßen stündlich vor. Sie sind je nach handelndem Subjekt, je nach Gegenstand und Umständen verschieden; zumindest können sie verschieden sein. Sie sind nicht unveränderlich, weil sie die sich verändernden Rahmenbedingungen der Praxis berücksichtigen und von ihnen mitbestimmt werden.

Nicht alle Maximen sind sittlich relevant; denn entsprechend der Mannigfaltigkeit der Lebenssachverhalte und -situationen ist ihr Inhalt vielfach pragmatischer Art. Sittlich relevant sind jedoch alle jene Maximen, die das Wohl und Wehe der anderen Menschen (und auch das des handelnden Subjektes selbst) berühren.
Kant hat der Maxime eine bedeutende Rolle in seiner praktischen Philosophie eingeräumt. Ohne auf ihn näher einzugehen, möchte ich zwei Eigentümlichkeiten dieses Ansatzes hervorheben, die unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung von unbedingt geltendem Gebot und vielfach bedingter Praxis Bedeutung haben. Einmal ist bedeutsam, daß der Begriff einer nicht unbedingten, nicht objektiven Handlungsnorm ein integrales Element der praktischen Philosophie ist, sofern ihr Gegenstand nicht nur die sittlichen Grundsätze, sondern auch das moralische Handeln ist. Zum anderen geht Kants Darstellung so vor, daß sie mit der Maxime *anfängt,* so daß das Vermittlungsproblem von vorneherein einbezogen ist. (Ob es gelöst ist, ist eine andere Frage.)

Eine Morallehre, die umgekehrt verfährt, also von den nicht zur Disposition stehenden Prinzipien und Geboten ausgeht, hat die Vermittlungsproblematik immer noch *vor sich.* Eben diesen Ausgangspunkt hat die christliche Verkündigung. Daher befindet sich das kirchliche Lehramt in einer strukturell schwierigen Situation – besonders wenn das römische Zentrum für die Weltkirche spricht. Die Sätze des Lehramtes müssen allgemein sein; sie sollen für

alle katholischen Christen gelten. Sie können weder besondere Umstände noch überhaupt konkrete Handlungssituationen berücksichtigen. Darum wird der Verkündigung des Gebotes eine Vermittlung von Gebot und Handlungsregel bzw. Praxis folgen müssen, wenn das Gebot als Handlungsnorm real wirksam werden soll.
Die Vermittlung muß das Besondere in Betracht ziehen. Wie aber sollen das Allgemeine (d. i. die allgemeine Geltung des moralischen Gebotes) und das Besondere (das sind die naturalen und sozialen Handlungsbedingungen) aufeinander bezogen und zusammengebracht werden? Die Antwort auf diese Frage ist nicht einfach; sie bietet Schwierigkeiten, und diese nähren die Tendenz, eine Vermittlung zu *umgehen.* Dafür sind zwei Modelle bekannt. Umgangen wird die Vermittlung dann, wenn das sittliche Gebot zugleich als direkte Handlungsanweisung verstanden wird. Für diese fundamentalistische Position sind die geschichtlichen und situativen Voraussetzungen des Handelns zwar nicht abwesend, aber ohne Bedeutung. Sie können die Anwendung der Norm erschweren, spielen aber keine Rolle für die Praxis; denn diese gilt als vollständig bestimmt durch den allgemeinen Satz. Eine formale Identität von Praxis und Norm wird erwartet.
Umgangen wird die Vermittlung auch dann, wenn Handlungsanweisungen in Form von unveränderlichen Prinzipien verkündet werden. Die autoritäre Handlungsanweisung ersetzt die Vermittlung.

Beide Modelle sind in der kirchlichen Amtssprache entwickelt und angewendet worden. Dieses Verfahren ist jedoch nicht unbedenklich. Denn bei Verzicht oder gar ausdrücklicher Zurückweisung einer Vermittlung besteht die Gefahr, daß die Norm (als allgemeiner Satz) und die Praxis (als einzelnes Handeln) aneinander vorbeilaufen. Solches Aneinandervorbeilaufen aber kann die fatale Konsequenz haben, daß die Praxis sich von der Norm abkoppelt. Die Abkopplung aber ist für beide, für die Norm wie für die Praxis, schädlich. Denn die Praxis wird sich nicht von Verfehlungen frei halten können; die Norm aber wird ausgehöhlt, und ihre Vertreter erscheinen als unglaubwürdig. Womöglich wird die Norm aufgrund des emotionalen Impetus, der der Praxis innewohnt, als moralisches Gebot bestritten und bekämpft, obwohl möglicherweise gar nicht das Gebot, sondern die fehlende Vermittlung das ist, womit der Adressat nicht fertig wird. Auf jeden Fall kommt es dort, wo ein Gebot gilt, die Vermittlung aber ausbleibt oder mißlingt, zu einem demoralisierenden Effekt.

„Das Vermittlungsproblem stellt sich nicht nur von oben"

In einem anderen Fall, der für eine Vermittlung Schwierigkeiten bietet, wird zwar eine solche angestrebt, doch durch eine fragwürdige Vermittlungsinstanz wie z. B. einen Moralkodex. (So unterscheidet Johannes Paul II. in seiner Ansprache vor der Internationalen Apothekervereinigung von den „unantastbaren Prinzipien" einen „rigorosen moralischen Kodex". [KNA, 6. 11. 90]). Ein Kodex ist ein Verzeichnis von Positiva, seien es Normen (z. B. Arbeitsruhe und Kirchenbesuch am Sonntag), normativ relevante Sachverhalte (z. B. die Einschränkung von Vergnügungsveranstaltungen an bestimmten Feiertagen) oder auch bestimmte Sachen (z. B. Speisengebote). Da der Kodex bestimmte Inhalte positiviert, wird er im Fall eines Moralpositivismus gern in Anspruch genommen. Nun sind die im Kodex verzeichneten Inhalte zwar positiviert und damit in einem bestimmten (kulturellen) Umkreis generell verständlich (im Unterschied zu allgemeinen Geboten wie „übe Gerechtigkeit", „achte den Mitmenschen"), aber sie teilen mit den übergeordneten Geboten die Allgemeinheit. Die Allgemeinheit ist – gegenüber dem Gebot – der Praxis um einen Grad näher gerückt; das kann hilfreich sein. Doch das Problem der Vermittlung von allgemeiner Norm und einzelner Handlung ist insoweit nicht gelöst, als es auf anderer Ebene wiederkehrt. Wiederum gilt es, eine allgemeine Norm im konkreten Fall zur Regel zu machen (Maxime) und anzuwenden bzw. Maxime und Handeln der Norm zu subsumieren.

Das Vermittlungsproblem stellt sich jedoch nicht nur „von oben" (d. h. vom Gebot oder auch vom kirchlichen Amt) her; es stellt sich auch „von unten". – Für diese Perspektive ein Beispiel.
Es gibt im Weltchristentum das Phänomen der Non-white indigenous christians (Wörtlich: „der nicht weißen, eingeborenen Christen"); unter diesem Namen werden sie in der Religionsstatistik geführt (1990 ca. 140 Mio.). Sie finden sich vor allem dort, wo noch starke Elemente einer Stammeskultur die Gesellschaft bestimmen. Es handelt sich um christliche Gemeinden, die sich keiner „allgemeinen Kirche" zugehörig fühlen; man könnte sie als autochthone Ortskirchen, besser wohl als Indigenats-Kirchen bezeichnen. Die christlichen Lebensregeln, die in diesen Gemeinden gelten, gelten nur dort – dort aber für alle, die dort geboren werden; sie gelten durch Geburt und von Geburt an. Diese Kirchen kennen bloß „Maximen". Allgemeine Sätze gibt es nicht. Kulturübergreifende Normen oder Gebote sind in solchen Kirchen unbekannt. Man kennt nur das Besondere.
Dieses Muster zeichnet sich auch bei *Sekten,* auch bei neuen religiösen Bewegungen in der westlichen Kultur ab; in einem gewissen Grad auch bei einer sog. „Kirche von unten". Hier wird ein Vermittlungsproblem aus der Perspektive des Konkret-Besonderen, aus der Perspektive des geschichtlich vereinzelten Handelns verneint oder nicht gesehen. Die Folgen sind nicht nur Irrtümer, d. h. fehlgeleitetes Handeln, sondern auch eine Atomisierung der Kirche.

Aus dieser Analyse ergeben sich zwei Schlußfolgerungen. (1) Von der Aufgabe der Vermittlung gibt es keine Dispens – umso weniger, je strenger der allgemeine Satz gelten soll. Eine Akzentuierung der Unfehlbarkeit verschärft die Vermittlungsproblematik. Bleibt die Aufgabe der Vermittlung ungelöst, so erhöht die Akzentuierung die Gefahr der demoralisierenden Wirkung. (2) Das Vorhan-

densein und die Bewahrung eines wahren und allgemein gültigen Gebotes ist (nur) der eine Teil des Prozesses der Sittlichkeit. Ein anderer Teil ist seine Vermittlung in den geschichtlichen und sozialen Kontext.

„Das Gewissen des einzelnen kann das Versagen der Institution nicht kompensieren"

Wie kann die Aufgabe der Vermittlung gelöst werden? – Eine Lösung ist schon deswegen schwierig, weil es keine generelle Lösung geben kann; sie wäre eine contradictio in adjecto. Eine generelle Lösung gibt es gerade nicht; denn es geht nicht bloß um einen Transfer des Generellen, sondern um eine Transformation des Generellen ins Besondere.
Doch wenn auch das Vermittlungsproblem nicht leicht zu lösen ist, so ist es darum nicht unlösbar; das zeigen analoge Fälle z. B. bei der Anwendung von Gesetzen oder in der Rechtsprechung. Da hier jedoch eine Lösung erfragt ist, welche dem besonderen Charakter der katholischen Kirche entspricht, ergibt sich eine besondere Schwierigkeit, aber auch eine besondere Chance für eine Lösung.

Die Schwierigkeit besteht darin, daß vielfach die autoritative Forderung einer Vermittlung vorgezogen wird. Das liegt u. a. daran, daß das römische Zentrum zwar eine Instanz für das Gebot ist, aber gerade *nicht die Vermittlungsinstanz* sein kann; denn die Vermittlung muß jeweilig erfolgen. Soll es aber eine Vermittlung im Sinne der katholischen Kirche sein, so wird sie institutionell sein müssen.
Die besondere Chance für eine Lösung liegt nun darin, daß die Kirche von ihren Anfängen her über eine legitime und kompetente Institution verfügt, nämlich die Ortskirche. Die Anerkennung des Bischofs als autorisierte Instanz der Vermittlung des kirchlichen Gebots in den historischen und sozialen Kontext des Bistums sichert, daß die Lösung des Vermittlungsproblems nicht anti-institutionell, noch auch a-institutionell sein wird. Anti-institutionell ist sie gerne dort, wo die kirchliche Institution Ärger gemacht hat; a-institutionell ist sie z. B. in den Indigenatskirchen. Institutionsfern wäre es aber auch, die Lösung des Problems an das Gewissen des einzelnen zu verweisen. Das Gewissen des einzelnen kann ein Versagen der Institution nicht kompensieren. Abgesehen davon, daß es überfordert wäre: Dies wäre nicht der gesuchte (katholische) Weg. Es müssen *institutionelle* Lösungen gesucht werden. Das *jeweilig* Institutionelle in der katholischen Kirche ist die Ortskirche. Sie kann und muß als der institutionelle Ort der Vermittlung erkannt und anerkannt werden. Das bedeutet, daß die Vermittlung vornehmlich dem Bischof aufgegeben ist.

Die Vermittlungsarbeit des Bischofs wird sich nicht darin erschöpfen können, die in römischer Amtssprache abgefaßten allgemeinen Sätze zu wiederholen. Der allgemeine Satz bedarf der Einfügung in den jeweiligen kontextuellen Zusammenhang des Bistums. Diese Einfügung sollte in einer den Gemeinden gewohnten Sprache erfolgen. Für die sprachliche Vermittlung gibt es ein sinnträchtiges Symbol. Wenn der Papst seinen Weihnachtsgruß in 58 Sprachen an die Kirchen in der Welt hinausgehen läßt, so handelt es sich nicht um einen philologischen Gag. Jeder soll den Papst in seiner Sprache reden hören – ein sinnträchtiges Symbol für etwas, was nur schwer auf den Weg kommt. Im allgemeinen hören wir das kirchliche Lehramt nur in dessen eigener Amtssprache reden.
Die Sprache ist das Medium der Vermittlung kat'exochen. Der Gegensatz zur babylonischen Sprachverwirrung ist nicht die einheitliche Amtssprache, sondern das Pfingstereignis: Jeder hört die Apostel (das sind die Bischöfe) in seiner Sprache reden.

So bedeutend die beiden genannten Instanzen für die Vermittlung der christlichen Glaubensverkündigung an die Gemeinden sind – die Bewahrung und Verkündigung des Gebotes durch Papst und Konzil und die Vermittlung durch den Bischof vor Ort –, die Aufgabe der Vermittlung kann nicht allein „von oben" gelöst werden. Der Handelnde muß den letzten Teil der Vermittlung leisten. Dazu bedarf er der moralischen Urteilsfähigkeit, der Mündigkeit oder kürzer: der Fähigkeit zur Maxime. Ein „lex dubia non obliquat" geht am Problem vorbei. Es geht auch gar nicht darum, ein Gebot als zweifelhaft einzustufen, sondern das nichtzweifelhafte (und dann auch das zweifelhafte) Gebot mit dem Handeln zu vermitteln. Das gelingt nicht dadurch, daß der Handelnde erklärt, ihn persönlich verpflichte das Gebot nicht; jedoch er muß beurteilen, in welcher Weise und wieweit es ihn verpflichtet. Dieses ist der Inhalt der Maxime. Zunächst also ist es die Maxime, die angesichts des allgemeinen Gebotes im Gewissen verantwortet werden muß. Die einzelne Handlung zu verantworten, ist noch einmal eine besondere Aufgabe.

„Die meisten Regelensembles gelten schon, bevor die Gebote greifen"

Bei einer starken Betonung der Bedeutung der moralischen Gebote für menschliches Handeln kann der Eindruck entstehen, ohne moralische Gebote sei das Handeln desorientiert, wenn nicht überhaupt regellos. Damit verbindet sich der Eindruck, wo immer von Regeln oder Normen für menschliches Handeln die Rede ist, handele es sich um moralische Sachverhalte. Beides trifft nicht zu. Das Verhalten und Handeln des Menschen ist „von Anfang an" und ständig von einem reichen Regelensemble orientiert und bestimmt. Die Regeln, die dieses Ensemble bilden, sind weithin nicht Gegenstand der Moral, sondern der Biologie, der Medizin, der Soziologie, des Rechts, der Technologie, der Artistik (als Lehre von den Kunstregeln z. B. der ärztlichen Kunst), der Pragmatik. Die meisten dieser Regelensembles gelten schon, „bevor" moralische Gebote „greifen"; das ist zunächst ein Faktum der Ontogenese wie der Phylogenese. Das Kind lebt dank einer Fülle prämoralischer Regeln, und sein Verhalten, sein

Tun und Lassen ist von ihnen geprägt. Die Menschen, die in Stammeskulturen leben, verhalten sich gemäß deren (oft rigiden) Regeln. Das, was wir moralisches Gebot nennen, ist noch nicht als solches freigesetzt, sondern in Ritualen und sozialen Normen aufgehoben. So wie es eine Fülle prämoralischer Verhaltens- und Handlungsregeln gibt, gibt es auch postmoralische. Die drei sogenannten „göttlichen Tugenden" sind nicht umsonst so genannt; für eine Morallehre sind sie inkommensurabel.

Das moralische Gebot ist also nicht das erste Zeichen, das auf ein leeres Blatt Papier eingetragen wird. Es findet jeweils ein reich beschriebenes Blatt vor. Der Mensch ist kein unbeschriebenes Blatt. Das ist eine Vorgabe für das moralische Gebot. Dieses ist auch nicht das letzte Zeichen, das auf das beschriebene Blatt eingetragen wird.

„Es gibt überall keine Regellosigkeit." Dieser Satz, so meint Kant am Beginn seiner Logik-Vorlesung, gilt zunächst für die Natur. Naturprozesse verlaufen nach Regeln, auch wenn „uns die Regeln unbekannt sind" (ibd.). Kant nennt schöne Beispiele: den Wasserfall, die Bewegungen der Tiere oder den Vogelflug. Wir würden auf das genetische Programm verweisen oder auf den bisher kaum bekannten Reichtum an Regeln, den die Verhaltensforschung für das Verhalten vor allem von höheren Tieren entdeckt hat, oder auch auf das komplexe Geflecht sozialer Bindungen und Patterns der intersubjektiven Kommunikation und Interaktion in menschlichen Gesellschaften. Kant fährt übrigens, nachdem er die durchgängige Regelbestimmtheit naturaler Prozesse vorangestellt hat, sogleich mit dem Hinweis auf die „Ausübung unserer Kräfte" fort, die auch unter Regeln stehe, und führt als Prototyp die Sprache an als einen durch und durch von Regeln bestimmten Vollzug, der weder die Bewußtheit noch gar die Erkenntnis der Regeln voraussetzt.

Die Vorgegebenheit von Regeln und zwar so, daß es, wie Kant sagt, „überall keine Regellosigkeit" gibt, bedeutet, daß die moralischen Gebote und Maximen auf immer schon durch Regeln formierte Bereiche und auf ein schon vorgängig durch Regeln bestimmtes Verhalten und Handeln stoßen. Die moralischen Gebote haben es gar nicht unmittelbar mit dem Handeln zu tun; unmittelbar treffen sie auf komplexe Regelensembles und durch sie vermittelt aufs Handeln. Ein regelfreies Handeln, das allererst durch ein moralisches Gebot überhaupt eine Regel erhielte, ist nicht denkbar. (Darum bedeutet die Unbekanntheit und auch die Mißachtung eines moralischen Gebotes nicht den Eintritt barer Regellosigkeit. Das Handeln kann dann noch immer durch prämoralische – übrigens auch durch postmoralische – Regeln orientiert sein.)

Die Morallehre nun – ob kirchlich oder weltlich, ob theologisch oder philosophisch – gibt sich oft den Anschein, als betrete sie jungfräuliches Land, als sei der Adressat noch unberührt von Regeln und müsse allererst erfahren, was eine Regel ist. Dieses aber ist ein Irrtum. Um den Menschen allererst zu lehren, was überhaupt eine Regel fürs Handeln ist und was er tun soll oder lassen muß, kommt die Morallehre immer zu spät. Er weiß es schon und tut es schon – oder auch nicht.

Das komplexe Regelensemble enthält einerseits naturale Bestimmungs*faktoren* (den genetischen Kode sowie mannigfache sonstige naturale Voraussetzungen), andererseits vielfältige Bestimmungs*gründe*, bei denen man unmittelbare von mittelbaren Bestimmungsgründen unterscheiden kann. Erstere sind z. B. Informationen, soziokulturelle Regeln (Traditionen, Gewohnheiten, Pflichten [Beruf] u. a.); mittelbare Bestimmungsgründe sind Rechtsnormen, Maximen u. a. Die Regeln sind verschiedener Art und verschiedenen Ranges. Sie sind dem geschichtlichen Wandel unterworfen: Sie ändern sich – unmerklich oder auch spektakulär.

„Der Adressat des moralischen Gebotes ist nicht nur der einzelne"

Wenn das moralische Gebot und auch die persönliche Maxime sich nicht auf ein regelfreies, sondern auf ein immer schon durch Regeln bestimmtes Handeln beziehen, dann bedeutet das, daß der Adressat des moralischen Gebotes zwar auch das handelnde Individuum ist, vorrangig aber sind die für dessen Verhalten und Handeln geltenden naturalen, soziokulturellen und rechtlich-politischen Regeln und Regelsysteme der Adressat. *Das moralische Gebot ist eine Regel für Regeln.* Das wird bei klassischen Beispielen deutlich. Das erste und zweite der Zehn Gebote, was immer sie sonst bedeuten mögen, beziehen sich auf eine falsche Art der Gottesverehrung, nämlich auf die in Israel übernommenen fremden Kulte und Rituale. Jesu Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe bezieht sich gewiß auf den Ehebrecher, vorrangig aber auf die Scheidungsnuancen in Israel; der Ehebrecherin sagt er etwas ganz anderes. Das Gebot „du sollst nicht töten" bezieht sich gewiß auf den Mörder, mehr aber auf gesellschaftliche, politische oder auch rechtliche Regeln, die das Töten erlauben.

Um ein aktuelles Beispiel anzuführen: Das Gebot der Religionsfreiheit beinhaltet gewiß ein Recht des einzelnen zu freier Religionsausübung; vorrangig aber ist die Religionsfreiheit – wie E. W. Böckenförde dargelegt hat – eine Regel für die staatliche Rechtsordnung. Das moralische Gebot ist eine kritische Instanz für geltende (meist prämoralische) Regeln. Daß das moralische Gebot vorrangig eine Regel für Regeln ist, bedeutet keine „Sozialisierung" der Moral; es handelt sich auch nicht um jene besondere Verfehlung, die mit dem neuen theologischen Begriff „soziale Sünde" belegt wird. Vielmehr handelt es sich um eine allgemeine Struktur, von der sich kein moralisches Gebot und keine persönliche Maxime dispensieren kann.

Eine moralische Autorität, die diese Struktur nicht wahrnimmt, sie übersieht oder gar mißachtet, weil sie eine Beachtung als „Anpassung an die Welt" mißversteht, läuft Gefahr, an einen Adressaten zu geraten, der die Botschaft als „unzustellbar" zurückgehen läßt. Die unzureichende Adressierung hängt mit der Prävalenz der Individualethik

in der Neuzeit zusammen, in der im Zuge der Aufklärung das Individuum vornehmlich als Vernunftwesen bestimmt ist. Daher spielt in Kants Ethik das Kriterium der Allgemeinheit zwar eine große Rolle, doch es ist die Allgemeinheit der reinen praktischen Vernunft. Die hier angesprochenen prämoralischen Regeln haben hingegen eine (nicht gering zu achtende) empirische Allgemeinheit, d. h. sie sagen, was in einer Gesellschaft üblich und erlaubt ist.
Bedeutsam in diesem Zusammenhang scheint mir, daß im Neuen Testament der Adressat der Botschaft und damit der Gebote anders bestimmt wird. Matthäus (28, 18) nennt als Adressaten die Völker (ethne, gentes); nicht den einzelnen, nicht die Seele. Die bei Markus (16, 17) in diesem Zusammenhang genannten „Zeichen" sind exorbitante Beispiele für den Umsturz von Regelsystemen: neue Sprachen sprechen; Tödliches zu trinken ist unschädlich; Krankenheilung. Die Krankenheilung ist im Neuen Testament der hervorragende Typus dafür, daß alte Regeln nicht mehr maßgebend sind, auch nicht die Regeln der Naturkausalität – weswegen jene signa als Wunder erscheinen.

Generell ist es das „Gesetz", das rigide positive Regelensemble des Alten Bundes, das durch das „neue Gebot" überwunden wird. Was Jesus an Jakobs Brunnen der Frau aus Samaria sagt – und dieses war wahrlich ein persönliches Gespräch, hatte er ihr doch alles gesagt, was sie getan hatte –, zielt auf das Gesetz und gilt den Juden insgemein: Normen der Verehrung Gottes (der Berg, Jerusalem) werden nicht mehr gelten. Jesus gibt eine ganz neue Regel der Gottesverehrung.
Wenn der Adressat des moralischen Gebotes nicht nur der einzelne ist, sondern die naturalen und die gesetzten Regelensembles der verschiedenen menschlichen Gesellschaften, dann wird auch aus dieser Perspektive deutlich gemacht, daß die Vermittlung des Gebotes in jene Regelensembles einer autorisierten Instanz bedarf. Das Gewissen des einzelnen wäre überfordert. Die Ausbreitung der Ehescheidung in diesem Jahrhundert ist ja nicht als Ausbruch einer horrenden Gewissenlosigkeit zu interpretieren; zunächst einmal handelt es sich um den Tatbestand, daß die Vermittlung des biblischen und christlichen Gebotes in eine Gesellschaft, deren Standards sich stark verändert haben, nicht gelungen ist.

Glücklicherweise haben wir ein Beispiel, wo diese Vermittlung in erstaunlichem Maß gelungen ist. Ich meine die *katholische Soziallehre.* Wie immer man sie im einzelnen beurteilen mag: Sie hat zumindest um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine Vermittlung christlicher Lehren in die neu entstehende und entstandene Welt der industriellen Wirtschaft und der Arbeitswelt geleistet. Weder die Industrie, noch die industrielle Arbeit noch auch das kapitalistische Wirtschaften wurden verneint. Aber die im 19. Jahrhundert zunächst naturwüchsig sich entwickelnden Regeln des Kapitalismus wurden kritisch wahrgenommen und entschieden unter Regeln gestellt, die an der christlichen Lehre orientiert waren.
An dieser Vermittlung fällt zweierlei auf: sie ist ohne falsche Moralisierung ausgekommen. Sie hat auch nicht bestimmte Praktiken mit dem Pathos der Unfehlbarkeit verkündet. Der Adressat der katholischen Soziallehre war auch nicht vornehmlich das Gewissen des einzelnen Unternehmers, Geschäftsmanns, Angestellten oder Arbeiters. Ihr Adressat waren die Normen der Wirtschafts- und Sozialpolitik in Staat und Gesellschaft. So konnte die katholische Soziallehre – das ist das zweite Auffällige – in der Kirche allgemein Anerkennung finden, dieses aber auch über die Kirche hinaus. Sowohl gegenüber liberalistischen wie gegenüber sozialistischen Regelsystemen konnte sie als Korrektiv wirksam werden. – Ein Fall gelungener Vermittlung.

„Der Sinn des moralischen Gebotes ist die Freiheit vom Gesetz"

Die Regeln, die das Leben, das Verhalten und das Handeln der Menschen bestimmen, sind vielfältig und streng. Die strengste Regel ist der Tod. Doch alle naturalen Regeln sind streng. In anderer Weise streng sind die soziokulturellen und politischen Normen. Der einzelne kann in einer Kultur rein prämoralischer Regeln gar nicht in Wahrheit einzelner sein. Er ist nicht frei; die Regeln gelten notwendig. Seine Existenz ist durch Notwendigkeit und mit Notwendigkeit bestimmt. Soweit diese Regeln verletzbar sind, sind sie mit ebenso strengen Sanktionen gekoppelt. Der Verletzung naturaler Regeln folgen Unfall oder Krankheit; der Verletzung sozialer Normen z. B. der Ausschluß aus der Sozietät.

Das „neue Gebot" und mit ihm die moralischen Gebote des Evangeliums haben die wesentliche Bedeutung der Befreiung von der Notwendigkeit des Gesetzes. Sie heben die bestehenden Regelsysteme nicht auf, (– deren Aufhebung ist eine eschatologische Vision). Aber sie überwinden ihre Strenge; sie setzen von der *notwendigen* Geltung der alten Regel frei.
Der Zuwachs an Freiheit, den das moralische Gebot bringt, ist zunächst nicht ein Zuwachs an individueller Freiheit. Das Subjekt dieser Befreiung ist die Gemeinde, die diesen Zuwachs dem einzelnen vermittelt – ist im ganzen die Kirche, die ihn den Völkern vermittelt. Der Plural „Völker" mag hier für die Vielzahl und für die geschichtliche Vielfalt der Regelensembles stehen, die in der Geschichte der Menschengattung angetroffen werden. Sie sind die Adressaten der Verkündigung.
Worin besteht dieser Zuwachs an Freiheit, den das moralische Gebot bringt? Er besteht erstens darin, daß die rigiden Regeln der Naturnotwendigkeit und der gesellschaftlich geltenden Normen nicht mehr der letzte Horizont der menschlichen Existenz sind, in den sie eingeschlossen wäre. Das gilt, christlich gesprochen, auch für die unaufhebbare Todesregel. Dank dem Gebot kann der Mensch gegenüber jenem ganzen Regelensemble, gegenüber den Gesetzen, die sein Leben bestimmen, eine Distanz gewinnen.
Doch nicht nur dies – er hat zweitens im moralischen Ge-

bot ein Kriterium der Wahrheit der geltenden Regeln. Er kann sie beurteilen – nicht nur pragmatisch oder im Hinblick auf Nutzen oder Schaden, sondern im Hinblick auf ihre Wahrheit –, theologisch gesprochen im Hinblick darauf, ob sie zum Heil dient.
Dank dem moralischen Gebot hat der Mensch schließlich die Freiheit, die Fähigkeit und die Berechtigung zu urteilen. In summa: Dank dem moralischen Gebot gewinnt der Mensch eine Freiheit, die ihn inmitten der Bindungen, in denen sein Leben steht, zum Souverän seiner selbst macht. Ohne das moralische Gebot hätte er weder die Distanz zum Gesetz noch ein Kriterium zu seiner Beurteilung, noch eine Vollmacht dazu. So ist der Sinn des moralischen Gebotes die Freiheit vom Gesetz, und der Sinn der Freiheit ist die Erfüllung des moralischen Gebotes.

Hermann Krings

Auf einem schwierigen Weg

Albanien nach den ersten freien Wahlen

Auch die letzte Bastion des Stalinismus in Europa ist erschüttert: Nach Jahrzehnten der äußeren Isolation und inneren Unterdrückung hat sich Albanien auf den Weg demokratischer Reformen gemacht. Vom neuen Kurs profitieren nicht zuletzt die Religionsgemeinschaften, die bis vor kurzem nur in der Illegalität wirken konnten, nachdem Albanien 1967 zum atheistischen Staat proklamiert worden war. Die ersten freien Wahlen Anfang April brachten allerdings einen Zweidrittelsieg der bisher allein bestimmenden kommunistischen Partei. Die weitere politische wie wirtschaftliche Entwicklung Albaniens ist auch deswegen unsicher.

Versucht man einen Rückblick in die jüngste Geschichte des kleinsten und vielleicht bisher unbekanntesten Balkanlandes, der Volksrepublik Albanien, lassen sich schnell Neuigkeiten entdecken, von denen vor ein paar Jahren nicht einmal die Albaner selbst hätten träumen können. Seit etwa dem Sommer letzten Jahres sorgt das Land der 3,39 Millionen Skipetaren immer häufiger für Schlagzeilen. Daß die ersten freien und pluralistischen, also demokratischen Parlamentswahlen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges am 31. März, also gerade am Ostersonntag, stattgefunden haben, hatte auch einen symbolischen Charakter. Denn nicht nur die albanischen Katholiken konnten jetzt zum ersten Mal öffentlich und ohne jegliche Furcht die Auferstehung Jesu Christi feiern; dieser Tag bedeutete vielmehr das Wiedererwachen, ja die Neugeburt des demokratischen Lebens in ganz Albanien.
Dem Wahlergebnis zufolge ist zwar die Mehrheit der Bevölkerung der Ansicht, die „Partei der Arbeit Albaniens" (PAA) solle weiterhin die Verantwortung für die Staatsführung tragen. Nach der Mitteilung der Zentralen Wahlkommission vom 2. und 8. April haben sich 1 977 139 Wähler in 5480 Wahllokalen, d. h. 98,9 Prozent, beteiligt. Dabei gingen an die PAA 168 Sitze, also 67,2 Prozent der Sitze des Parlaments. Die oppositionelle „Demokratische Partei Albaniens" (DPA) hat 75 Mandate und damit 30 Prozent der Parlamentssitze errungen. Fünf Sitze hat die politische Organisation der griechischen Minderheit „Omonia" und einen das „Komitee der Kriegsveteranen" erhalten. Objektiv gesehen spielt dieser Wahlausgang aber nur eine Nebenrolle. Es scheint viel wichtiger zu sein, daß die Bürger Albaniens nach über 40 Jahren Diktatur und totalitärer kommunistischer Alleinherrschaft ihre politische Mündigkeit wiedererlangt haben. Auch der einfachste Mensch auf der Straße soll somit wieder ernstgenommen werden, durch freie Stimmabgabe soll er über die Zukunft des Landes mitentscheiden können. Wichtig ist außerdem, daß es sich hier um erste, aber nicht um letzte demokratische Wahlen handelte und daß die oppositionellen Parteien, wenn jetzt auch tief enttäuscht, mit ihrem Drittel der Parlamentsmandate einiges in der Zukunft bewirken können. So kann man sicherlich von dem Sieg der Demokratie in Albanien trotz des Wahlsiegs der PAA sprechen.

Unter Enver Hoxha von der Außenwelt isoliert

Den Albanern am meisten geschadet hat die von den Kommunisten der Nachkriegszeit unterstützte und von ihrem Parteichef *Enver Hoxha* schrittweise durchgeführte *Isolierung ihres Landes* nicht nur von den Nachbarstaaten, sondern praktisch von der ganzen Welt. Vielleicht ist diese Abkapselung ein für (west-) europäische Augen unverständliches Phänomen; aber es läßt sich hinter den Ereignissen eine gewisse, wenn auch spezifisch „albanische Logik" erkennen.

Jahrhundertelang hatten die Albaner *fremde Herren und Herrscher* in ihrem Hause. In dem Land an der Südostküste der Adria, zwischen Griechenland und Jugoslawien, lebten im Altertum die Illyrer, die in den meisten Geschichtsbüchern als die Vorfahren der Albaner bezeichnet werden. Bereits 230 v. Chr. eroberten die Römer das Gebiet. Im Mittelalter leisteten die Albaner heftigen Widerstand gegen die expandierenden Türken, sie wurden jedoch am 6. Juni 1389 in der Schlacht vom Amselfeld (Kosovopolje) von Sultan Murad II. besiegt. Dies bedeutete nicht nur eine politische Niederlage – das ursprünglich christliche Volk der Albaner unterlag damit auch dem Islam. Die 1878 entstandene albanische Nationalbewe-

gung bildete die Grundlage für die Aufstände zu Beginn dieses Jahrhunderts, die im Zug der Balkankriege so heftig wurden, daß das Osmanische Reich letztlich auf Albanien verzichten mußte. So wurde am 28. November 1912 von *Ismail Kemal Beg* das unabhängige Albanien ausgerufen. Diese Unabhängigkeit war jedoch nur unvollständig, denn bereits 1913 legten die europäischen Großmächte in London die Grenzen Albaniens willkürlich fest. Daher kommt es auch, daß fast die Hälfte des albanischen Volkes, etwa 2,3 Millionen Menschen, auf dem Territorium des heutigen Jugoslawien – in Kosovo und in Makedonien – lebt. Es ist eine schlimme Folge dieser Aufteilung, daß die nationalen und Menschenrechte der Kosovo-Albaner seit Jahren von der serbischen Regierung mit Füßen getreten werden.

Während des Ersten Weltkrieges besetzten die Italiener Albanien. Sie konnten erst einige Jahre später aus dem Land vertrieben werden. Die internationale Staatengemeinschaft erkannte Albanien 1921 als souveränen Staat an, jedoch nur in den Grenzen von 1913. Nach inneren Kämpfen gelang es 1922 *Ahmed Zogu,* mit jugoslawischer Hilfe den damaligen albanischen Präsidenten, den demokratisch gewählten orthodoxen Bischof *Fan S. Noli,* abzulösen und sich 1928 zum König zu krönen. Seiner Diktatur setzten dann italienische Truppen im Jahre 1939 ein Ende, die zum zweiten Mal Albanien besetzten und Zogu aus seinem Land vertrieben. Im Oktober 1943 wurde mit dem Einmarsch der Deutschen auch eine neue Regierung in Albanien eingesetzt. Der innere Widerstand, an dessen Spitze die von Enver Hoxha geführten albanischen Kommunisten standen, erkämpfte sich dann die langersehnte Souveränität. Am 11. Janur 1946 wurde die *Volksrepublik Albanien* ausgerufen.

Albaniens erster Nachkriegspräsident Enver Hoxha charakterisierte später sein Land einmal mit folgenden Worten: „Man kann auf der Welt schwerlich ein kleines Land wie unser Albanien finden mit einem Volk wie dem albanischen, das so viel gekämpft und gewagt hat, das so viel Tapferkeit und Klugheit bewiesen hat, das sämtliche Feinde besiegt hat und mit erhobenen Haupt, frei und souverän vor die Geschichte getreten ist, das die Macht mit den eigenen Waffen errungen hat, ohne jemanden um Hilfe zu ersuchen." Die Unabhängigkeit hatte aber von den Nachkriegsjahren bis heute einen hohen Preis. Die gefeierten Helden der Revolution wurden im Lauf der Jahre immer mehr zu den größten Tyrannen des eigenen Volkes. Um sich an der Macht halten zu können, hoben die Kommunisten einerseits ständig „ihre" Verdienste hervor, Freiheit und Unabhängigkeit Albaniens allein erkämpft zu haben. Als Belohnung für diese „historische Leistung" nahmen sie Privilegien in Anspruch. Um der Unzufriedenheit des Volkes vorzubeugen, die wegen ihres Anspruchs auf die Alleinherrschaft zu entstehen drohte, schufen die Kommunisten einen ca. 10 000 Mann starken Sicherheitsdienst, die sogenannte „Sigurimi". Er sorgte für ein lückenloses Kontroll- und Überwachungsnetz, so daß jede oppositionelle Meinung bis vor kurzem noch im Keim erstickt werden konnte und Andersdenkende zur jahrzehntelangen Gehirnwäsche in den Arbeitslagern und zu menschenunwürdigen Gefängnisstrafen verurteilt wurden. Nach neuesten Angaben gab es elf solcher Umerziehungslager.

Um sich in den Augen des Volkes etwas attraktiver zu machen, legten sich die Kommunisten den Namen „Partei der Arbeit" zu. Die Ideale des Sozialismus machten sie zu einer Ideologie, in deren Namen sie die gesamte Staatsführung übernahmen und dem Volk versprachen – zwar den kommunistischen, jedoch – „den Himmel auf Erden" zu schaffen. Daß davon nicht einmal ein Bruchteil verwirklicht wurde, bezeugten gerade die Bilder und Berichte, die die Weltöffentlichkeit in den letzten Wochen aus Albanien erreichten. Das Prinzip der Gleichheit wurde konsequent durchgeführt – Privateigentum sollte nicht mehr existieren, es wurde alles verstaatlicht. Enttäuscht und unzufrieden mit der Entwicklung der sozialistischen Bruderstaaten brach der „albanische Messias" Enver Hoxha im Laufe der Jahre jegliche Kontakte mit ihnen ab.

Der „erste atheistische Staat der Welt"

Fragte man bis vor kurzem einen Schüler in irgendeiner Schule, worauf er stolz sei, kam „vorschriftsgemäß" die Antwort: ein Albaner zu sein! Auf die Erhaltung und Pflege der albanischen Tradition wurde großer Wert gelegt. Nicht nur die Partisanenhelden, sondern auch alle anderen herausragenden Persönlichkeiten der nationalen Geschichte waren im Bewußtsein der Menschen gegenwärtig. Eine nicht unwichtige Rolle spielten dabei die Parteiideologen. Mittels eines psychologisch gut durchdachten Plans ersetzten sie erfolgreich die Wünsche der Menschen nach Freiheit, Demokratie und Religionsausübung durch einen anderen menschlichen Grundwert – durch den *Patriotismus.* Man konnte immer wieder hören oder lesen, die Vaterlandsliebe stehe über allem und das Bewußtsein, ein Albaner zu sein, bilde die Grundlage für das Weiterbestehen der albanischen Gesellschaft. Dies wurde bis zu der Behauptung gesteigert, das Albanertum sei die einzige Religion der Albaner.

Zur Krönung seines Personenkults beschloß Enver Hoxha 1967, die islamische, orthodoxe und katholische Glaubensausübung völlig abzuschaffen. Damals wurde die Volksrepublik Albanien zum ersten a-theistischen – besser gesagt anti-theistischen – Staat der Welt proklamiert. Die Zeitungen verkündeten, das Volk habe spontan beschlossen, alle Kirchen und Moscheen zu schließen. Das Religionsverbot wurde in die albanische Verfassung aufgenommen, wo es bis vor kurzem im § 37 verankert war: „Der Staat erkennt keinerlei Religion an, er fördert die atheistische Propaganda, damit das Volk mit der wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung vertraut wird."

Dies hatte schlimme Folgen vor allem für die Gläubigen. Allein bei den Katholiken wurden 4 Erzbischöfe, 7 Bi-

schöfe, 56 Diözesanpriester, 30 Franziskaner, 13 Jesuiten, 10 Seminaristen und 8 Nonnen in den darauf folgenden Jahren ermordet; zahlreiche Christen wie Muslime wurden ins Gefängnis geworfen oder gefoltert. Etwa 220 Kirchen und Moscheen wurden zerstört, geplündert oder bestenfalls – im Sinne der sozialistischen Errungenschaften – in Fabriken, Lagerhallen, oder eventuell in Kulturhäuser umgewandelt. Laut Statistiken von damals setzte sich die Bevölkerung vor 1967 aus 67 Prozent sunnitischen Muslimen, 19 Prozent Orthodoxen im Süden des Landes und 13 Prozent Katholiken, vorwiegend in den nördlichen Gebieten, zusammen.

Innenpolitische Kurskorrekturen unter Ramiz Alia

Den Ton in der albanischen Tagespolitik gab seit etwa sechs Jahren der heute 66jährige *Ramiz Alia* an. Der in der nordalbanischen Hafenstadt Shkodra in einer muslimischen Familie geborene Chefideologe der Hoxha-Regierung wurde nach dem Tode Enver Hoxhas im Jahre 1985 von der albanischen Volksversammlung einstimmig zu seinem Nachfolger gewählt. Daß er mit dem Hoxha-Clan familiär verbunden war, spielte dabei sicherlich eine Rolle. Wenn man aber seine politischen Auftritte analysiert, läßt sich deutlich erkennen, daß die Parlamentarier und besonders die damalige Nomenklatura genau wußten, aus welchem Grund für ihn zu votieren sei. Sie hatten sich im Laufe der Zeit von seiner Linientreue überzeugen können – Alia war bereits seit 1982 Parteichef –, so daß kein Zweifel daran bestand, daß er ihre Interessen auch weiterhin vertreten würde.
Alia hat sich jedoch kurz darauf auf den Weg der Reformen begeben und damit bei den „hardlinern" Enttäuschung hervorgerufen. Bald darauf brachen innere Machtkämpfe in der „Partei der Arbeit" und auch auf Regierungsebene aus. Es spielte sich zwar vieles hinter den Kulissen ab, aber immer wieder war zwischen den Zeilen des Parteiorgans „Zeri i popullit" einiges über die Auseinandersetzungen zu lesen. Nicht zuletzt die dreimalige Regierungsumbildung während Alias Amtszeit war ein klares Zeichen dafür. Trotz des Widerstandes konnte sich Alia aber immer wieder durchsetzen. Er hat zwar nach dem Tode Enver Hoxhas vor der Volksversammlung den Eid abgelegt, weiterhin den Weg Hoxhas – also den marxistisch-leninistischen – zu befolgen und sich an seine Lehren zu halten, nahm jedoch bald besonders *innenpolitische Kurskorrekturen* vor. Von Anfang an war er um möglichst viel Popularität beim Volk und in der Partei bemüht; andererseits war es ihm wohl bewußt, daß zu rasche Schritte seinen eigenen Sturz bedeuten würden.

Bei verschiedenen Anlässen betonte er immer wieder die Einbindung Albaniens in Europa und hob hervor, sein Land brauche moderne Technologie. Für die Lösung der Wirtschaftsprobleme forderte Alia zunächst eine dynamischere und effektivere Tätigkeit aller Kommunisten in führenden Positionen. Diese Appelle fielen jedoch nicht auf besonders fruchtbaren Boden. Als sich herausstellte, daß zum Beispiel die Produktion für den Export weit hinter den Planzielen lag, wurde in der Chrom- und Ölverarbeitungsindustrie ein Teil der Entlohnung von den Produktionserfolgen abhängig gemacht. Außerdem ließ Alia auf Betriebs- und Gemeindeebene sogenannte „Geldtöpfe" einrichten, aus denen der Erfindergeist der Arbeiter und ihre Vorschläge zur Rationalisierung in den Unternehmen belohnt werden sollten. Mehrfach warnte er davor, die Zentralisierung auf politischer und wirtschaftlicher Ebene zu übertreiben und sprach vom Mißmanagement in den Ministerien.

Seine politische Karriere begann erst richtig aufwärts zu gehen, als er ankündigte, Albanien werde die eingefrorenen Beziehungen zunächst zu den Großmächten USA und Sowjetunion wieder aufnehmen und sich an Gesprächen der Balkanstaaten beteiligen. Als sich Alia auch bereit erklärte, Albanien in den KSZE-Prozeß einzugliedern, mußte er sich dessen bewußt sein, daß dies nur dann möglich sein würde, wenn das Land sich an das Helsinki-Abkommen und an die späteren Vereinbarungen der KSZE-Mitgliedstaaten halten und Reformen durchführen würde.

Reformschritte, aber auch Widerstände

Die Reformanstöße kamen ohne Zweifel aus dem kommunistischen System selbst. Man darf aber die jahrzentelangen Protestschreiben verschiedener ausländischer Menschenrechtsorganisationen an die albanische Führung, die Verhandlungen mit ausländischen Politikern und vor allem auch die demokratischen Umwälzungen in Osteuropa nicht außer acht lassen. Nicht zuletzt spielte auch der gesellschaftliche Druck der albanischen Bürger eine gewichtige Rolle, die durch ihren „Schrei nach Freiheit" und aufgrund der Massenfluchtwelle vom Sommer 1990 und vom Februar dieses Jahres den kommunistischen Herrschern erhebliches Kopfzerbrechen bereitet und sie schließlich zum Handeln bewegt haben. So waren bereits im Frühjahr 1990 selbstkritische Töne in der Partei zu hören. Der Parteiideologe *Foto Cami* appellierte bei einem Plenum des Zentralkomitees im März zu Offenheit und Durchsicht in den Staats- und Parteigeschäften und ermutigte die Anwesenden, keine Angst vor eigenen Fehlern zu haben. Vor dem Besuch des UNO-Generalsekretärs *Pérez de Cuéllar* im Mai letzten Jahres wurde das Verbot der religiösen Propaganda aufgehoben; man begann, für ausreisewillige Albaner Pässe auszustellen. Die Todesstrafe wurde von 34 auf 11 Straftratbestände reduziert und Republikflucht nicht mehr als Staatsverbrechen, sondern lediglich als Vergehen geahndet.

Der Demokratisierungsprozeß konnte wegen der ihn begleitenden großen Spannungen in der albanischen Gesellschaft allerdings nicht reibungslos, ohne Menschenopfer und in dem vom Volk gewünschten Tempo vorangehen. Vor allem der konservativ-stalinistisch denkende Flügel

der PAA, angeführt von der Witwe des verstorbenen Diktators, *Nexhimia Hoxha,* wehrte sich oft und energisch gegen die Reformen. Letztlich gelang es Staatschef Alia aber, durch Säuberungsprozesse in den Ministerien und in der PAA die Lage zu entschärfen, ohne seine Gegner vollständig entmachten zu können. So mußte er nach dem Sturz des Denkmals von Hoxha in Tirana darauf bestehen, daß einige Demonstranten bestraft wurden, nur um den Dogmatikern der Partei keinen Vorwand zum gewaltsamen Eingreifen zu geben. Um politischen Selbstmord zu vermeiden, sowie aus taktischen Gründen hat er das Schicksal des „Hoxha-Kultes" einem Volksentscheid nach den Parlamentswahlen überlassen. Sein Zögern bei der Umsetzung von Reformen stieß besonders bei den Wählern seines Wahlbezirks in Tirana auf Kritik: Wie alle Mandate in der Hauptstadt ging auch das seines Wahlkreises an die Opposition.

Neues Leben in den Religionsgemeinschaften

Zu den bereits durchgeführten Reformen gehören die Wiedererrichtung des Justizministeriums, die Aufgabe des Machtmonopols der Kommunisten und die Zulassung anderer politischer Parteien; die Möglichkeit, private Handwerksbetriebe zu eröffnen; die Abschaffung des Verbots der Aufnahme ausländischer Kredite und Gründung von sogenannten Joint-Venture-Geschäften mit ausländischen Partnern. Im Mai 1990 wurde durch die Reform des Strafgesetzes die „religiöse Propaganda" als Straftatbestand aufgehoben und somit die Grundlage für die *Religionsfreiheit* geschaffen. Ein neues Pressegesetz wurde verabschiedet, das die Gründung unabhängiger oder parteinaher Zeitungen erlaubt. Nicht zuletzt hat die Regierung im März dieses Jahres (fast) alle politischen Gefangenen freigelassen und die Bildung des „Forums für die Verteidigung der Menschenrechte und grundlegender Freiheiten" gestattet. Noch vor den Wahlen wurde eine Kommission mit der Ausarbeitung einer völlig neuen Verfassung beauftragt. Dem neuen Entwurf liegen nicht mehr die Prinzipien der marxistischen Ideologie, sondern die einer parlamentarischen Demokratie zugrunde. Armee und Polizei sollen entpolitisiert werden. Durch die Namensänderung von der „Volksrepublik" in die „Republik" Albanien soll die bisher letzte kommunistisch-stalinistische Hochburg sogar ihren sozialistischen Charakter verlieren.

Bei Ramiz Alia wird es wohl nicht zu einer Umkehr à la „Saulus–Paulus" kommen, zweifellos ist es aber vor allem sein Verdienst, daß heute sowohl die christlichen Kirchen als auch die islamische Glaubensgemeinschaft eine Renaissance in Albanien erleben. Vielleicht wollte sich Alia durch das Abschaffen des Religionsverbots dafür revanchieren, daß eine größere Anzahl von Gläubigen im Januar 1990 in der Hafenstadt Shkodra zum ersten Mal öffentlich für Freiheit und Demokratie auf die Straße gingen und somit sein Reformprogramm – wenn auch indirekt – unterstützten. Selbst Touristen konnten bereits seit Sommer letzten Jahres feststellen, daß man in mehreren Städten begonnen hat, Gotteshäuser zu renovieren. Kroatische Franziskaner berichteten vor Monaten darüber, die Gläubigen hätten sich unbehindert zum Gebet, zur Bibel- oder Koranlesung in Privathäusern versammeln können. Sogar das kommunistische Parteiorgan „Zeri i popullit" kam zu dem Ergebnis, religiöse Denk- und Verhaltensweisen würden auch heute noch, besonders von den Alten, weiterhin an die junge Generation weitergegeben.

Das rasch erwachte Interesse der Menschen an der Religion stellt die Glaubensgemeinschaften in Albanien zweifelsohne vor eine Aufgabe, die nicht so einfach zu bewältigen sein wird. Der 65jährige katholische Geistliche *Simon Jubani* aus Shkodra, der seit November zu einer Symbolfigur des religiösen Aufbruchs geworden ist, wurde auch von der Regierung schnell respektiert. Während der Studentendemonstrationen im Dezember bat man ihn, einen Appell zur Beruhigung der Lage über Radio Tirana zu verbreiten. Jubani gab kürzlich bekannt, nach seinen Kenntnissen gebe es außer ihm nur noch 27 Priester, davon 9 Franziskaner und zwei Jesuiten, einen einzigen Bischof, den 76jährigen Apostolischen Administrator von Durrës, *Nikola Troshani,* sowie 42 Ordensfrauen. Etwa 500 Kirchen würden für die katholischen Gemeinden gebraucht, es stünden jedoch nur etwa 100 zur Verfügung, alle in sehr schlechtem Zustand. Kürzlich hat die Friedensnobelpreisträgerin Mutter *Teresa,* die selber Albanerin ist, ihre Armenhäuser in mehreren Orten eröffnen und mit ihren Schwestern, den „Missionarinnen der Nächstenliebe", in Aktion treten dürfen.
Ende März dieses Jahres besuchte Albanien offiziell und zum ersten Mal eine Delegation aus dem Vatikan, und bereits im November 1990 fand eine Begegnung islamischer Geistlicher aus Pakistan mit der islamischen Obrigkeit Albaniens statt. Die Anzahl muslimischer Würdenträger bewegt sich zwischen 10 und 15, und es sind bisher etwa 20 halbzerfallene Moscheen an die Gläubigen zurückgegeben worden, teilte der 69jährige Vorsitzende des neu entstandenen Rats der albanischen Muslime, *Hafiz Sabri Koci,* neulich in einem Interview mit. Zum Wiederaufbau der Orthodoxen Kirche Albaniens ernannte das Ökumenische Partriarchat in Istanbul Ende Januar den griechischen Bischof *Anastasios von Androussa* zum Exarchen. Angesichts des großen Mangels an Priestern ist es nicht ausgeschlossen, daß bald junge katholische Geistliche aus Kosovo zu einem Missionsaufenthalt nach Albanien kommen.

Können die Reformkommunisten überleben?

Die Zukunft Albaniens ist durch seine Vergangenheit schwer belastet und der Weg in die Freiheit und volle Demokratie wird nicht einfach sein. Es wird noch eine Weile dauern, bis die Menschen vor allem auf dem Lande, aber auch in den Städten, die ihre Stimme den Kommunisten

gegeben haben, in ihrer politischen Urteilsfähigkeit eine gewisse Reife erlangt haben. Andererseits müssen sich die (Reform-)Kommunisten bewußt machen, daß sie mit dem Wahlsieg auch die Verantwortung auf sich genommen haben, das albanische Volk aus der verheerenden wirtschaftlichen Misere herauszuführen. Es wird sich in den nächsten Monaten zeigen, ob sie ihre Wahlversprechungen besonders im Blick auf die Achtung der Menschenrechte und den Übergang von der sozialistischen Planwirtschaft in die Marktwirtschaft einhalten werden. Anders ist kaum denkbar, daß die „neue" Regierung bis zu den nächsten Parlamentswahlen überleben kann. Es gibt Beobachter, die das bulgarische oder sogar das rumänische Beispiel für die Zukunft Albaniens voraussehen. Eines sollte man aber nicht vergessen: das Gelingen der Demokratie in Albanien hängt nicht zuletzt davon ab, ob die Weltgemeinschaft bereit ist, das albanische Volk durch humanitäre Hilfe zu unterstützen. *Jozsef Bata*

An den „Bruchstellen" philosophischer Diskurse

Zu einem Berliner Kolloquium

Mitte Februar fand in Berlin, organisiert vom katholisch-theologischen Seminar der Freien Universität, ein Kolloquium über „Kritische Theorie, Metaphysik und Religion" statt. Es galt vorwiegend dem Gespräch der Theologie mit der kritischen Theorie über die Bedeutung der Metaphysik und Religion in den Philosophien „nach der Metaphysik".

Als endgültig „erledigt" galt lange (und gilt vielfach noch) bei der Tradition der Aufklärung verpflichteten Intellektuellen das Thema Religion, und wie „out" die Metaphysik, einst als „erste Philosophie" angesehen, war oder ist, belegt etwa die Tatsache, daß das Anfang der 70er Jahre erschienene sechsbändige „Handbuch philosophischer Grundbegriffe" nicht einmal dieses Stichwort enthielt. Der Buch-Titel „Nachmetaphysisches Denken" von *Jürgen Habermas* spiegelt einen weitgehenden Konsens im Selbstverständnis der Moderne wider. Zugleich finden sich in jüngeren Texten von Habermas und anderen Vertretern der „Frankfurter Schule" Ansätze einer differenzierteren Betrachtung von Religion. Deutlich wird dabei, daß mit der Abschaffung oder „Aufhebung" von Begriffen deren Sache und die damit zusammenhängenden Fragen noch längst nicht erledigt sind.

Metaphysik noch ein gemeinsamer Bezugspunkt?

Daß sich namhafte Vertreter der Kritischen Theorie zwei Tage lang in Berlin zusammen mit Theologen zu einem Kolloquium über Fragen des Verhältnisses von „Kritischer Theorie, Metaphysik und Religion zusammenfanden, ist somit bereits vor allen Gesprächs-Ergebnissen Ausdruck einer veränderten Lage. Ein solches Forum der Verständigung und Selbst-Verständigung von Autoren wie Habermas, *Alfred Schmidt* und *Herbert Schnädelbach,* die von früher vertretenen dezidiert religionskritischen Positionen inzwischen abgerückt sind, bedeutete nicht nur für die anwesenden Theologen eine Herausforderung.

Die von dem am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin lehrenden Theologen *Matthias Lutz-Bachmann* organisierte Tagung war der Beginn eines ambitionierten Projekts zum Gesamtthema „Religion in der Moderen", das in den nächsten Jahren von Berlin aus fortgeführt werden soll. Bei dem jetzigen Kolloquium standen einerseits das Verhältnis der Kritischen Theorie von Adorno, Horkheimer und Benjamin zu Religion und Metaphysik wie auch das Selbstverständnis der heutigen Vertreter der Kritischen Theorie im Blick auf diese Fragestellung zur Debatte. Andererseits wurde erörtert, wie die zeitgenössische Theologie umgekehrt ihr Verhältnis zu einer „Theorie der Moderne" und zum Rationalitätsanspruch einer kritisch über ihre Grenzen aufgeklärten Vernunft bestimmen könne. Speziell ging es dabei um die Frage, welche Rolle eine – wie auch immer „kritisch gewendete" – Metaphysik als ein möglicher gemeinsamer Bezugspunkt für Kritische Theorie und Theologie spielen könne.

Während Schmidt und Schnädelbach wie auch der Bonner Philosoph und Theologe *Ludger Honnefelder* auf der Möglichkeit und Notwendigkeit metaphysischen Denkens insistierten, sah Habermas nur in der „nachmetaphysischen Art der Bezugnahme auf den religiösen Diskurs" einen Weg, die damit verbundenen Erfahrungen zu reflektieren. Schmidt legte dar, wie sich das Konzept von Metaphysik seit der Aufklärung verändert hat. Er wies nach, daß gerade auch in der dezidierten Metaphysikkritik der älteren Kritischen Theorie manche Motive metaphysischen Denkens lebendig geblieben seien. Dazu zählte er besonders die Rückbezüge auf die jüdisch-christliche Überlieferung, die im Werk Adornos und Horkheimers aufweisbar sind.
Schnädelbach, der in seinem Vortrag systematisch an diese philosophiegeschichtliche Standortbestimmung anknüpfen konnte, hob hervor, metaphysische Fragen seien nach wie vor unabweisbar, wenn auch bestimmte Typen von Antworten heute nicht mehr akzeptabel seien. Eine „kritische Destruktion" der Metaphysik, so seine These,

sei „nur als deren Rekonstruktion möglich". Die verschiedenen Formen der Metaphysikkritik – seien es erkenntniskritische Argumente (Kant), ideologiekritische (Nietzsche), sinnkritische (Wittgenstein) oder ontologische Argumente (Heidegger) – seien selbst wieder Gestalten der Metaphysik. Nach Ansicht Schnädelbachs kann eine Rekonstruktion der Metaphysik nicht dem Modell „Begründung – Letztbegründung" folgen, sondern nur der „Grammatik des interpretativen Diskurses", denn die metaphysischen Fragen würden heute als Sinn-Fragen gestellt, bei denen es um Orientierung in der Welt gehe: Metaphysik als „Versuch kognitiver Gesamtorientierung mit interpretativen Mitteln".
Für Honnefelder ergibt sich die Notwendigkeit von Metaphysik im Kontext des modernen Denkens aus der Suche nach dem Realitäts- und Wahrheitsbezug von Theorien. Im Anschluß an die sprachanalytische Philosophie skizzierte er einen Ansatz von Metaphysik, von dem aus etwa die Kategorie des „Möglichen", die in der natürlichen Sprache immer schon vorhanden ist, erklärt werden könne. Eine solche Metaphysik müsse nicht notwendig den Anspruch von Einheitlichkeit erheben, wie auch die früheren Gestalten von Metaphysik nicht einheitlich gewesen seien, sie sei aber sowohl für die kritische Prüfung als auch für die abschließende Begründung von Theorien unentbehrlich und bewahre „vor Scheinwissen und falschen Usurpationen".

Was ergibt sich von einem solchen Verständnis von Metaphysik her für Religion und Theologie? Positiv sicherlich wenig, jedenfalls in der Gegenüberstellung zu den Inhalten der Offenbarungsreligionen. Nach Schnädelbach, dessen Ansatz in der Diskussion freilich die beanspruchte „Orientierungsfunktion" abgesprochen wurde, drückt die religiöse Rede nur noch eine „bestimmte Lebensorientierung" in „performativen Sätzen" („Ich bekenne", „ich glaube") aus, ohne daß damit noch kognitive Elemente und somit ein Wahrheitsanspruch verbunden seien. Konsequenterweise sieht er auch neben der Religionsphilosophie als Instanz der Reflexion über Religion keinen Platz mehr für Theologie. Nach Honnefelder besteht die Leistung einer modernen „metafisica povera" (W. Hohgrebe) in ihrer vornehmlich kritischen Funktion, insofern sie gegen alle Bestreitungsversuche und Frageverbote den Raum für religiöse und theologische Diskurse überhaupt erst eröffne.

Was aber ist dann das Spezifische theologischer Diskurse, im Unterschied etwa zu philosophischen Diskursen über Religion? Mit dieser Frage wandte sich Habermas an die Theologen. Nicht der Bezug zu religiösen Diskursen überhaupt könne das Unterscheidende sein, sondern nur die Art der Bezugnahme auf den innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft geführten Diskurs. Diesen „religiösen Diskurs" definierte Habermas als einen, der sich im Kontext einer bestimmten, normativ gehaltvollen und dogmatisch verarbeiteten Tradition bewege, der auf eine gemeinsame rituelle Praxis verweise und sich auf spezifische Erfahrungen des einzelnen stütze. Gegen die Bezugnahme auf diesen Diskurs in der Tradition der klassischen Metaphysik, die eine Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist herstellen sollte, gebe es parallele Einwände sowohl in der Philosophie (Adorno) als auch in der Theologie (J. B. Metz): Diese Metaphysik bleibe viel zu sehr ihren kosmologischen Anfängen verhaftet, als daß sie „jene in der Sprache der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte artikulierten Erfahrungen von Erlösung, universaler Bundesgenossenschaft und unvertretbarer Individualität unverstümmelt, ohne Abstriche an der Fülle ihrer spezifischen Bedeutungen rational auf den Begriff bringen" könne.

Unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens tritt nach Habermas der „methodische Atheismus in der Art und Weise der philosophischen Bezugnahme auf die Gehalte religiöser Erfahrungen" als unterscheidendes Merkmal hervor. An den „Bruchstellen", an denen die Übersetzung religiöser Erfahrungen durch die Philosophie nicht mehr gelinge, müsse sich der „philosophische Diskurs sein Versagen eingestehen": Ein nur „metaphorischer Gebrauch" von Vokabeln wie „Erlösung" oder „messianisches Licht", wie er etwa bei Adorno zu finden ist, mache die religiöse Erfahrung zum „bloßen Zitat". In analoger Weise verliere auch die Theologie ihre Identität, wenn sie religiöse Erfahrungen nur noch zitiere und sie nicht mehr unter den Beschreibungen des religiösen Diskurses selbst als die eigene Basis anerkenne.

Theologie als Explikation einer Erfahrung

Von den Vertretern der Theologie (der ursprünglich als Teilnehmer angekündigte Metz hatte wegen Krankheit kurzfristig abgesagt) wurde die Frage nach dem Spezifischen theologischer Diskurse eher in materialer als in formaler Hinsicht beantwortet. Honnefelder und Lutz-Bachmann machten geltend, daß sich die theologische Selbstreflexion des Glaubens nicht auf eine nur im Binnenkontext konsistente Auslegung beschränken dürfe, sondern um ihres universalen Anspruchs willen die Verständigung mit der säkularen Welt suchen müsse. In der der Synthese der „alten" Metaphysik innewohnenden Spannung liege daher geradezu das „Proprium" der Theologie, die sich zwar auf eine gegebene Offenbarung beziehe, die selbst aber universale Geltung und Verstehbarkeit beanspruche. Insofern ist der „methodische Atheismus" als Abgrenzungskriterium fraglich, da er zum Grundbestand neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses gehört. Wie weit kann sich jedoch die Theologie auf die humanwissenschaftlichen Diskurse einlassen, ohne dabei ihren eigenen Status zu verlieren? Die „Übersetzbarkeit" religiöser Erfahrungen und ritueller Praxis, am stärksten verdichtet im *Gebet*, ist sicherlich nicht unbegrenzt.

In materialer Hinsicht stellte Lutz-Bachmann den Rückbezug der christlichen Theologie auf ein Offenbarungsgeschehen heraus, in dem Gott sich selbst im Horizont

des menschlichen Sprachgeschehens geschichtlich-real mitteile. Im Unterschied zur Sprache und Vorstellungswelt des Mythos und zum Logos der griechischen Metaphysik, die seit A. Comte als ein „Säkularisat" des Mythos gedeutet werden könne, gehe es der jüdisch-christlichen Gottesrede nicht um eine Deutung der Welt oder des Menschen im Rückgriff auf einen Uranfang und sein bleibendes Gesetz, sondern um die Explikation einer Erfahrung der rettenden Nähe Gottes, die geschichtliches Handeln, Freiheit, Subjektivität und gelingende Intersubjektivität möglich mache. So sei es Aufgabe der christlichen Theologie, die „Botschaft einer neuanbrechenden Wirklichkeit" auszulegen, nämlich „das nahe Gottesreich und die Selbstmitteilung Gottes an die Menschen im Kreuz Jesu Christi, das den Heilswillen Gottes, aber auch antimythologisch die Nichtgöttlichkeit der Welt sowie das Aufbrechen ihres tödlichen Immanenzzusammenhangs bezeugt".

Mit dieser Aufgabenbestimmung von Theologie in Differenz zur Auslegung des Mythos und zum überlieferten Konzept von Metaphysik ist für Lutz-Bachmann die Notwendigkeit verknüpft, die von der religiösen Rede erhobenen Wahrheitsansprüche auch argumentativ zu plausibilisieren. Ein bloßer Verweis auf eine gelingende Praxis („Orthopraxie") könne hier nicht genügen. Die Theologie müsse zumindest aufzeigen können, daß die von der religiösen Rede verwendeten Begriffe semantisch sinnvoll, intersubjektiv nachvollziehbar und an die profane „wissenschaftliche" Welterklärung rational anschließbar seien. Dieser Anschluß könne auch gerade im Modus prophetischer Kritik bestehen, aber er müsse als solcher rational verstehbar sein. Honnefelder verwies darauf, daß die Offenbarungsqualität der Glaubensaussagen sich nicht auf die geforderte Eindeutigkeit der verwendeten Begriffe, sondern auf den Wahrheitsanspruch ihrer Verknüpfung im Urteil beziehe.

Wenn sich die Theologie, um ihrer so verstandenen Aufgabe der Verkündigung und Auslegung der Offenbarung gerecht zu werden, im Raum der diskursiv verfahrenden Vernunft vollziehen muß, wie Honnefelder und Lutz-Bachmann betonten, bleibt sie in besonderer Weise auf das Gespräch mit der Philosophie angewiesen, ohne deren Arbeit die Begriffe der Theologie „blind" blieben. Doch dieser geforderte Bezug der Theologie auf die Philosophie, besonders die Tradition der Metaphysik, blieb bei dem Berliner Kolloquium kontrovers. Der in Berlin lehrende Philosoph *Wilhelm Schmidt-Biggemann* brachte seine Auffassung in das Bild, Theologie und Metaphysik verhielten sich zueinander nach dem Muster einer schlechten Ehe: „Miteinander können sie nicht leben, aber ohne einander kommen sie nicht aus".

Norbert Zonker

Kurzinformationen

Johannes Paul II. ernannte neue Bischöfe für Weißrußland, Rußland und Kasachstan

Mit der Ernennung neuer Bischöfe für die Sowjetrepubliken Rußland, Weißrußland und Kasachstan Mitte April ist ein weiterer Schritt zur organisatorischen Neuordnung der katholischen Kirche in der Sowjetunion erfolgt. Mitte Januar hatte Johannes Paul II. durch die Ernennung von fünf Bischöfen des lateinischen Ritus und die Bestätigung von zehn ukrainisch-katholischen „Geheimbischöfen" die kirchlichen Verhältnisse in der Ukraine geordnet. Jetzt war die Republik *Weißrußland* an der Reihe, wo ca. 1,5 Millionen Katholiken des lateinischen Ritus, vor allem polnischer Herkunft, leben. Der Papst errichtete die neue Erzdiözese Minsk-Mohilev und ordnete ihr als Suffraganbistum die neue Diözese Grodno zu. Erzbischof von Minsk wurde *Kazimierz Swiatek*, Bischof von Grodno *Aleksander Kazkiewicz*. Der neue Erzbischof von Minsk-Mohilev wurde gleichzeitig zum Apostolischen Administrator des 1925 gegründeten und jetzt wiederbelebten Bistums Pinsk ernannt. Bisher gab es in Weißrußland nur einen Bischof, den Apostolischen Administrator von Minsk, *Tadeusz Kondrusiewicz*, den Johannes Paul II. vor zwei Jahren ernannt hatte. Kondrusiewicz wurde jetzt die Leitung der neu geschaffenen Apostolischen Administratur Moskau anvertraut, die für die (sehr wenigen) Katholiken im europäischen Teil der Russischen Republik zuständig ist. Gleichzeitig erhielt er den Titel Erzbischof. Für Sibirien wurde die Apostolische Administratur von Novosibirsk errichtet, die von dem zum Bischof ernannten deutschstämmigen Jesuiten *Joseph Werth* geleitet wird. Für die kasachische Sowjetrepublik, wo es zahlreiche deutschstämmige Katholiken gibt, wurde die Apostolische Administratur Karaganda errichtet. Apostolischer Administrator wurde Bischof *Jan Lenga*. Bis vor wenigen Jahren hatte der Erzbischof der lettischen Hauptstadt Riga die Jurisdiktion über alle lateinischen Katholiken in der Sowjetunion mit Ausnahme von Litauen. Den bisherigen Schritten zu einer Neuordnung der kirchlichen Strukturen in der Sowjetunion dürfte teilweise nur ein vorläufiger Charakter zukommen, da z. B. die Frage der Bistumsgrenzen zwischen Polen, Weißrußland und der Ukraine noch nicht geklärt ist. In der Westukraine gibt es nach der Ernennung der lateinischen Bischöfe gewisse Spannungen zwischen „Lateinern" und „Unierten". So wurde die für Anfang April geplante Amtseinführung des neuen lateinischen Erzbischofs von Lemberg nach Protesten ukrainisch-katholischer Kreise zunächst verschoben.

EKD-Studie zum evangelischen Bildungsverständnis im Wandel der Arbeitsgesellschaft

Die Kammer der EKD für Bildung und Erziehung hat Überlegungen zum *evangelischen Bildungsverständnis* in einer sich wandelnden Arbeitsgesellschaft vorgelegt (EKD-Texte, Nr. 37). Zu den Leitlinien evangelischer Bildungsverantwortung heißt es in der Studie, das Bildungssystem müsse besonders im Blick auf berufliche Bildung und Weiterbildung ausgebaut werden. Die *Gleichrangigkeit akademischer und beruflicher Bildung* sei zu erkennen und zu verwirklichen. Das Bildungssystem müsse auf Arbeit und Wirtschaft bezogen bleiben, aber so unabhängig gemacht werden, „daß Bildung – auch berufliche Bildung – nicht den Gesetzen des größtmöglichen wirtschaftlichen Nutzens untergeordnet wird". Bildung ist der Studie zufolge als *Integrationsprozeß* zu verstehen, wobei besonders auf die Verbindung von Qualifikations- und Orientierungswissen geachtet werden müsse. Weil Bildung auf Lebensorientierung ziele, habe sie eine philosophisch-religiöse Dimension. Sie solle „Selbst-Bewußtsein ohne Leistungscharakter" vermitteln. Bildung ziele auf eine Humanität, die sich nicht zuletzt im Verzicht auf die Vorstellung vom idealen Menschen bewähre. „Sie erweist ihren humanen und emanzipatorischen Anspruch gerade darin, daß sie den Menschen in allen seinen Lebensbezügen in den Blick nimmt und deshalb auch in seinen Begrenztheiten". Das Bildungsangebot müsse darauf ausgerichtet sein, daß die *Leistungsgeminderten und -gehinderten* wieder am Arbeitsprozeß teilnehmen könnten. Die Studie bestimmt Bildung außerdem als einen lebensbegleitenden und selbstreflexiven Erfahrungsprozeß. Auf dem Weg der Bildung müsse Selbständigkeit und Eigenverantwortlichkeit in einem kommunikativen Miteinander eingeübt werden und sei Bereitschaft zu demokratisch-politischer Beteiligung zu wecken. Als *besonderen Dienst der Kirche* im Blick auf die Arbeitsgesellschaft sieht die Studie der EKD-Kammer die Ermöglichung von Lebensräumen (Gottesdienst, Gebet, absichtslose Feier, zwangloses Gespräch), die Lebensgewißheit jenseits der Arbeits- und Bildungsleistungen erfahrbar machen könnten. Wenn die Kirche in diesem Sinn schöpferische Distanz vermitteln wolle, müsse sie aber auch *Kompetenz* gewinnen und sich der modernen Industriegesellschaft zuwenden.

Die US-Bischöfe veröffentlichten einen Hirtenbrief aus Anlaß des bevorstehenden 500-Jahre-Gedächtnisses der „Entdeckung" Amerikas

Der Hirtenbrief beinhaltet in erster Linie eine ausführliche Darstellung der Missionierung Amerikas, vor allem Nordamerikas (Wortlaut: Documentation Catholique, 3.3.91). Daneben versucht der Text aber auch zu sensibilisieren für die Notwendigkeit der Evangelisierung heute – und dies im Lichte der zwar historisch erfolgreichen, deswegen aber in manchen ihren Zügen nicht unproblematischen Missionierung Amerikas. Gerade in bezug auf die Schattenseiten dieser Geschichte bemühen sich die US-Bischöfe um eine Darstellung, die sowohl jeden Triumphalismus wie auch jede falsche Bescheidenheit zu vermeiden sucht. In dem Kapitel über die Umstände der Missionierung auf dem amerikanischen Kontinent heißt es u.a., man könne nicht leugnen, daß die Verbindung von Kreuz und Krone Widersprüche und Ungerechtigkeiten mit sich gebracht habe. Ebenso könne aber auch nicht darüber hinweggesehen werden, daß die Ausbreitung des Christentums in Amerika den Menschen dieses Teils der Erde den christlichen Glauben gebracht habe, mitsamt seiner humanisierenden und erlösenden Kraft, der menschlichen Würde wie der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und Liebe. Die Entdeckungsgeschichte wird als von komplexen Motiven geleitet dargestellt, von menschlicher Schwäche wie Tugend, von Offenheit und Vorurteilen, von Liebe und Unrecht. Durch diese Widersprüchlichkeiten hindurch sei der Same des Evangeliums aufgegangen. Die nordamerikanische Missionierungsgeschichte wird entlang herausragender Namen dargestellt, gerade auch solcher Namen, deren Träger die Unrechtsseite manchen Geschehens klarer als andere sahen bzw. sich verschiedenster Gruppen von Benachteiligten und Minderheiten annahmen. Ohne sich von den Irrtümern der Vergangenheit lähmen zu lassen und ohne nostalgisch die Vergangenheit in ein „Goldenes Zeitalter" zu verklären, stellen die US-Bischöfe die Versöhnungsarbeit mit den Opfern dieser Geschichte, den Afro-Amerikanern, den Indianern, den Mestizen und Mulatten in den Mittelpunkt der Jubiläumsaktivitäten von 1992.

Die katholische Kirche der Niederlande im Spiegel der Statistik

Nach der neuesten Statistik über das Leben der katholischen Kirche in den Niederlanden stellten die Katholiken am 1. Januar 1990, 37,3 Prozent der Gesamtbevölkerung. Von den Kindern, die 1989 in den Niederlanden geboren wurden, wurden 26,7 Prozent in der katholischen Kirche getauft, im Jahr zuvor waren es 27,1 Prozent. Von den Ehepaaren, die im Berichtsjahr 1989 in den Niederlanden standesamtlich getraut wurden, ließen sich 20,8 Prozent in der katholischen Kirche kirchlich trauen, davon waren 82,9 Prozent katholische und 17,1 Prozent gemischt-konfessionelle Paare. Der Anteil der katholischen kirchlichen Trauungen an der Gesamtzahl der Eheschließungen hatte 1982 noch bei 31,1 Prozent gelegen. Gefirmt wurden in der niederländischen katholischen Kirche 1989 insgesamt 42022 Personen; die Zahl für 1986 betrug 49881; 49375 Kinder empfingen im Berichtsjahr die Erstkommunion. Im Durchschnitt der beiden „Zählwochenenden" im März 1990 besuchten in den niederländischen Diözesen im Schnitt 14,9 Prozent aller Katholiken im Alter von über sieben Jahren die Eucharistiefeiern. 1987 hatte der entsprechende Wert noch 16,7 Prozent betragen. Insgesamt waren in den sieben niederländischen Bistümern am 1. Januar 1990 2243 Priester im aktiven Dienst, 110 weniger als ein Jahr davor. Davon waren 1251 Diözesan- und 992 Ordenspriester. Insgesamt wurden in den nieder-

ländischen Bistümern 1989 19 Priester geweiht. Die Zahl der ständigen Diakone betrug am 1. Januar 1990 insgesamt 95, davon 27 hauptberuflich. In den Bistümern waren am Stichtag insgesamt 504 Pastoralassistenten angestellt, davon 355 Männer und 149 Frauen.

Kritik und Fragen zur Vorbereitung der für 1993 geplanten Bischofssynode für Afrika

Während in Verbindung mit dem Römischen Generalsekretariat der Bischofssynode die Vorbereitungsarbeiten zur Afrikasynode ihren Fortgang nehmen – ein damit beauftragter Ausschuß traf sich Mitte Januar in Rom zum viertenmal – mehren sich von afrikanischer Seite Stimmen, die sich mit dem Verlauf dieser Vorbereitung unzufrieden zeigen und darauf hinweisen, daß in Afrika selbst, ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung der Lineamenta (vgl. HK, September 1990, 407 ff.), von der nötigen Vorbereitung auf die Synode kaum etwas zu spüren sei. So erschien unlängst in der von Comboni-Missionaren in Nairobi herausgegebenen Zeitschrift „New People" (Ausgabe Januar-Februar 1991) ein kritischer Kommentar unter der Überschrift „Wer will die Afrikanische Synode?" Der Chefredakteur dieser Zeitschrift, *Renato Kizito Sesana*, weist darauf hin, daß die große Mehrheit der afrikanischen Katholiken nicht einmal wisse, daß eine Afrikanische Synode in Vorbereitung sei. Manche führende Vertreter afrikanischer Ortskirchen hätten das Gefühl, die Synode erfolge *auf Geheiß Roms* und fürchteten, sie werde obendrein von Rom manipuliert. Hieraus resultiere die Einstellung, wenn Rom diese Veranstaltung wolle, dann solle man dort auch die Arbeit damit haben. Viele, so der Kommentator, verhielten sich *passiv*, andere hätten gar *keine Zeit*, sich für eine Vorbereitung der Synode vor Ort einzusetzen, wieder andere hätten schlicht *andere Probleme*, etwa dort, wo die Kirche ums bloße Überleben kämpfe. Manche seien *ängstlich*, weil sie fürchten, ihre Vorschläge könnten in Rom nicht positiv aufgenommen werden. Dies hänge auch damit zusammen, daß qualifizierte und anerkannte Theologen fehlten, die den Bischöfen während einer Synode in den schwierigen Problemen zur Seite stehen könnten: „Polygamie, Ehe, Liturgie, Themen im Bereich von Gerechtigkeit und Frieden, Priesterausbildung". Die Dinge seien vor allem dort nicht in Bewegung geraten, wo dies an sich notwendig wäre, an den „Graswurzeln, in den Pfarreien und christlichen Gemeinschaften". Die Afrikanische Synode stelle eine historische Chance dar. Wenn sie vertan werde, werde eine weitere Chance dieser Art so schnell nicht wieder geben.

Bücher

KURT SONTHEIMER, **Deutschlands politische Kultur.** Piper Verlag, München 1990. 190 S. 16,80 DM.

In diesem Band veröffentlicht der bekannte Politikwissenschaftler am Geschwister-Scholl-Institut in München eine Reihe von wissenschaftlichen und publizistischen Beiträgen, die über einen größeren Zeitraum hinweg bereits in anderen Publikationen erschienen sind, in veränderter, teilweise erweiterter Fassung. Thematisches Kernstück des Buches sind die beiden Kapitel „Die politische Kultur der Bundesrepublik" und „Die politische Kultur der DDR" (letzteres in Zusammenarbeit mit Wolfgang Bergem). In dem Beitrag über die Bundesrepublik werden in stark geschichtlicher Akzentuierung die politisches Bewußtsein und Stilgefühl prägenden Verhaltensformen, Traditionsströme und Denkeinflüsse analysiert, die, wenn nicht gemeinhin als Ausdruck politischer Kultur, so doch als typisch deutsches, auch in der freiheitlichen Demokratie Bundesrepublik nachwirkendes Erbe angesehen werden. Die Entwicklung politischen Bewußtseins in der Zeit der Bundesrepublik wird sehr ausgewogen dargestellt. Die Wandlungen während der sechziger und siebziger Jahre erscheinen als beträchtlich. Sehr heftig widerspricht Sontheimer aber die These, das demokratische Bewußtsein habe sich in dieser Zeit und seither ungleich höher entwickelt, als es im politischen Handeln der Institutionen zum Ausdruck komme, deshalb müßten sich die Institutionen des demokratischen Staates auf die neuen Bewußtseinshaltungen im Sinne von mehr Selbstbestimmung und Partizipation, wie sie sich in einer „postmateriellen" und „nachbürgerlichen" Gesellschaft schicken, positiv einstellen. Die Darstellung der politischen Kultur in der DDR beschränkt sich im wesentlichen auf die Gegenüberstellung der auf dem Weg zur „sozialistischen Persönlichkeit" alle Lebensbereiche vereinnahmenden Staats- und Parteienmacht und der „Nischengesellschaft", in die die DDR-Bürger vor der totalitär vereinnahmenden Staatsmacht flohen. Sehr hilfreich ist der einleitende Beitrag, in dem Sontheimer versucht, den zwar in der amerikanischen Politikwissenschaft entstandenen, aber gerade in Deutschland populär gewordenen Begriff der politischen Kultur zu klären und ihm ein wenig seine Schwammigkeit zu nehmen. Sontheimer bezeichnet den Begriff als ein „mixtum compositum", das sowohl empirische wie normative Aspekte enthält, insoweit es Aufschluß geben soll über die politischen Bewußtseinsstrukturen der Bürger wie über Einstellungen und erforderte Handlungs- und Verhaltensweisen der Träger und Repräsentanten politischer Institutionen. In der Konsensbildung über sie bzw. in ihrer Geltung sieht Sontheimer eine Art „Stabilitätsreserve" des politischen Systems. Mehr mit Zeitgeschichte (als Prozeß politischer Bewußtseinsbil-

dung) als mit politischer Kultur im eigentlichen Sinne hat der letzte Beitrag (Brauchen die Deutschen noch eine Revolution?) zu tun. Aber die Art, wie sich selbst bedauernde Deutsche über ihre nur halb oder gar nicht oder doch endlich stattgefundenen (DDR 1989) Revolutionen reflektieren, sagt vermutlich mehr über politische Kultur in Deutschland aus als die konzisierte theoretische Abhandlung darüber. *D. S.*

HANS ROTTER, GÜNTER VIRT (Hrsg.), **Neues Lexikon der christlichen Moral.** Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 1990. 896 S. 148,-- DM.

Mit diesem Lexikon ist Herausgebern und Autoren ein hilfreiches, informatives und anregendes Arbeitsinstrument gelungen. Es versteht sich bei einem solchen Sammelwerk fast von selbst, daß nicht alle Beiträge gleichermaßen dicht, in der Auswahl der Informationen und in ihren Wertungen in gleicher Weise überzeugend sein können. Aber Qualitätsschwankungen zwischen einzelnen Stichworten mindern den Gesamtwert und die Brauchbarkeit des vor allem von österreichischen Theologen erarbeiteten Bandes nicht. Die Nomenklatur umfaßt „klassische" Sachverhalte und Grundbegriffe des christlichen Ethos (wobei die Sozialethik in vollem Umfang einbezogen ist), moraltheologische Fachbegriffe (etwa das Prinzip der Doppelwirkung, die Epikie oder die Moralsysteme) sowie neue Herausforderungen für das ethische Urteil der Kirche und der der einzelnen Christen (Entwicklungszusammenarbeit, Genetik und Gentechnik, Umweltethik usw.). Außerdem sind (warum eigentlich?) auch eine Reihe von Kürzeststichwörtern aufgenommen, die sich auf Definitionen beschränken. Die meisten Artikel sind allerdings so bemessen, daß nicht nur lexikalische Grundinformationen vermittelt werden können, sondern der Autor den jeweiligen Sachverhalt in seiner geschichtlichen Entwicklung entfalten, den heutigen Fragestand darstellen und Hilfen zur Urteilsfindung geben kann. Der Benutzer wird an vielen Stellen in die Denkbewegung des Verfassers mit hineingenommen und profitiert dadurch auch dann von den Überlegungen, wenn er nicht alle Schlußfolgerungen oder Empfehlungen teilt. Ein Pluspunkt vieler Beiträge ist ihre verständliche, aber deswegen nicht simplifizierende Sprache und Begrifflichkeit. Die Herausgeber weisen im Vorwort darauf hin, daß die Standpunkte der Fachvertreter in der Moraltheologie heute eine beträchtliche Pluralität aufwiesen und dies im Lexikon auch nicht verdeckt werden solle. Insgesamt überwiegt in dem Werk eine respektable und in der Sache zu begründende theologische „Mitte", was sich an der Darstellung und Bewertung der kirchlichen Lehrtradition ebenso zeigt wie beim Umgang mit modernen Problemfeldern. Insofern belegt es auch einen moraltheologischen Konsens methodischer wie inhaltlicher Art, wie er sich im Zug der Neuorientierung der letzten Jahrzehnte ungeachtet bleibender Meinungsverschiedenheiten und Spannungen entwickelt hat. *U. R.*

HANS HÜBNER, **Biblische Theologie des Neuen Testaments.** Band 1: Prolegomena, Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1990. 307 S. DM 62,–

In der evangelischen Theologie ist die Diskussion über die Möglichkeit und die Grundlagen einer gesamtbiblischen Theologie in voller Entfaltung. Nach den Entwürfen von H. Gese, P. Stuhlmacher und H. Seebaß meldet sich nun auch Hans Hübner, an der Universität Göttingen als neutestamentlicher Exeget tätig, zu Wort. Das thematische Spannungsverhältnis ist schon im Titel des Buches ausgesprochen, denn die neutestamentliche Heilsbotschaft steht *im Horizont der ganzen Bibel.* Die große Frage nach der Einheit der Schrift, der biblischen Bundes- und Verheißungsgeschichte ist damit aufgeworfen. Sie gehört auch zu den zentralen Streitpunkten im jüdisch-christlichen Dialog. Das alttestamentliche Offenbarungsverständnis wird in seinen geschichtlichen Entwicklungsstufen von frühen altorientalischen Einflüssen bis zur Ausformung des strengen Monotheismus dargestellt. Israel ist der erwählte Partner des Offenbarungsgeschehens (Exodus, Sinai). Hübner betont mehrfach, daß *Offenbarung immer Begegnung ist,* göttlicher An-spruch und menschliche Ant-wort nicht trennbar sind, also Gott den Menschen *braucht,* wenn er sich offenbaren will. Eine mögliche Offenbarung *verstehend* zu empfangen, setzt aber grundsätzlich die *Hörfähigkeit des Menschen* voraus. Der Verfasser widmet dieser philosophisch-anthropologischen Frage einen sehr wichtigen Abschnitt seines Buches, in dem er K. Rahners „Hörer des Wortes" und M. Heideggers phänomenologische Analyse der sprachlichen Seinsverfassung des Menschen heranzieht. Das Verhältnis von Offenbarung und Glaube bestimmt unvermindert auch das Neue Testament. Dieses begründet aber keine bruchlose Kontinuität. Trotzdem ist für den Verfasser „die letztlich entscheidende Frage, *ob* denn tatsächlich der Jahweh Israels mit dem Vater Jesu Christi identisch ist." Darf begründet von dem Einen Gott der beiden Testamente gesprochen werden? „Ist also der Gott Israels der Gott, der in Christus der Gott der ganzen Welt geworden ist? Das Neue Testament sagt genau dies." Diese zweifellos bestehende *Einheit* biblischer Gotteserfahrung wird aber durch ihre *christologische* Auslegung (Lk 2, 34) *unterbrochen,* und deshalb ist nach Hübner das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum *Kontinuität in Diskontinuität.* Darüber hinaus bliebe zu bedenken, was es für eine *christliche* Theologie der beiden Testamente bedeutet, daß die hebräische Bibel und die Grundschriften des rabbinischen Judentums für den synagogalen Gottesdienst *ohne Beziehung zum Neuen Testament* bis zur Stunde göttliche Wegweisung sind. Der angekündigte 2. Band des Werkes weckt die Erwartung, Hübner möge sich darin auch mit den Entwürfen eines *messianischen* Christusglaubens (H. J. Kraus, F. W. Marquardt, C. Thoma, F. Mußner) auseinandersetzen. Eine Theologie der ganzen Heiligen Schrift darf nämlich nicht darauf verzichten, das *Geheimnis der Zeit* als fortdauernde Schöpfung im heilsgeschichtlichen Licht von 1 Joh 3, 2 und Apk 5, 5 zu deuten. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

GROSS, WALTER. **Prophet gegen Institution im alten Israel?** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 171 Heft 1 (1991) S. 15–30.

Der Tübinger Alttestamentler zeigt, daß die Kategorie des „Prophetischen", wie sie in der einen oder anderen Form im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch heute gern Verwendung findet, vom biblischen Befund her problematisch ist, vor allem was die beliebte Gegenüberstellung von Prophetie und Institution anbelangt. Das Prophetische als Totalkategorie kläre nicht, sondern verschleiere; Emphase und begriffliche Klarheit stünden bei der Rede vom Prophetischen in umgekehrtem Verhältnis zueinander. Nach der Darstellung von Gross ist Opposition gegen Institutionen oder zumindest gegen Vertreter von Institutionen für Propheten in Israel nicht charakteristisch: „Die Propheten sind selber Träger stabiler Rollen in der Gesellschaft und geraten in einschlägigen Worten der Schriftpropheten mit diesen Vertretern von Institutionen, vor allem zusammen mit den Priestern, auf die Anklagebank." Die Schriftpropheten hätten zwar im Namen Jahwes scharf und radikal nicht selten Vertreter von Institutionen und in raren Extremfällen sogar die Institution des Königtums angegriffen. Dennoch stimme rein gar nichts an der weitverbreiteten Vorstellung, „den Propheten komme innerhalb eines grundsätzlich funktionierenden oder doch reformfähigen YHWH-Volkes wesentlich die Funktion zu, als Gegenspieler der Amtsinhaber durch radikale Kritik die notwendige Spannung zwischen Charisma und Amt zu bewahren."

OGDEN, SCHUBERT M. **Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 88 Heft 1 (März 1991) S. 81–100.

Für Ogden ist die angemessene Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen weder im traditionellen Exklusivismus (Heil gibt es nur in der Kirche) noch im heute vielfach vertretenen Pluralismus (es gibt mehrere wahre Religionen als Heilswege, einer davon ist das Christentum) zu sehen. Er setzt sich aber auch von der Position des Inklusivismus ab (Gott hat sich in Jesus Christus unüberbietbar geoffenbart; dieses Heil ist aber auch Nichtchristen zugänglich) und skizziert eine vierte Option: „Während der Exklusivismus und der Inklusivismus sich darin gleichen, daß sie das Ereignis Jesus Christus als konstitutiv für die Möglichkeit des Heils ansehen, behauptet die vierte Option, daß dieses Ereignis repräsentativ für diese Möglichkeit ist, die einzig und vollständig durch die uranfängliche und endlose Liebe Gottes, welche die einzige ursprüngliche Quelle und das einzige letzte Ziel aller Dinge ist, konstituiert ist." Im Unterschied zum Pluralismus enthält Ogdens vierte Option nicht die Behauptung, es gebe mehrere wahre Religionen, sondern geht nur von der Möglichkeit aus, daß es neben dem Christentum auch andere wahre Religionen geben könne.

Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST-OTTO. **Demokratisierung und Symmetrie.** Überlegungen zur europäischen Friedensordnung. In: Merkur, Jhg. 45 Heft 4 (April 1991) S. 305–317.

Durch den Golfkrieg sind für einige Zeit Überlegungen über die Gestaltung einer europäischen Friedensordnung nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes in den Hintergrund der öffentlichen Diskussion geraten. Die wichtigste Aufgabe der jetzt beschworenen „Neuen Weltordnung" – so Czempiel – stelle sich jedoch nicht im Mittleren Osten, sondern im Einzugsbereich des Ost-West-Konfliktes. Nicht alles, was infolge des Ost-West-Konfliktes entstand, solle nun rückgängig gemacht werden: So hätten die beiden Militärallianzen die obsolet gewordenen Nationalstaaten eingebettet in übergreifende Kooperationszusammenhänge. Im Zentrum der Bemühungen um die Schaffung einer neuen europäischen Friedensordnung müsse die Ausbildung von Strukturen stehen, die das gewaltfreie Austragen von Konflikten garantierten. Als Konstruktionsformel einer solchen Friedensordnung schlägt er vor: „Sie muß auf politischen Einheiten beruhen, die funktional zureichend und mit möglichst gleich großen sozioökonomischen Potentialen ausgestattet sind, die demokratisch verfaßt, subsidiär, dezentral und devolutionär organisiert sind ..." Der Einzugsbereich des ehemaligen Ost-West-Konfliktes würde dann eine symmetrische Machtfigur, bestehend aus Nordamerika, Europa und der Sowjetunion, aufweisen. Im Fall der SU müßten geographische Übergröße und militärische Potenz die wirtschaftliche Unterlegenheit kompensieren.

TOUSCOZ, JEAN. **L'O. N. U. à refaire.** In: Etudes 374, Heft 4 (April 1991) S. 437–447.

Die positive Würdigung der Rolle der Vereinten Nationen im Zusammenhang mit dem Golfkrieg hat die z. T. äußerst kritische Lage der Vereinten Nationen in der ersten Hälfte der 80er Jahre fast vergessen gemacht. Der Autor, Fachmann für Internationales Recht, rollt die Diskussion über die UNO der letzten Jahre wieder auf und faßt den Diskussionsstand zur Reform der Vereinten Nationen zusammen. Zu den politischen Schwierigkeiten der UNO zählt er die Paralysierung durch den kalten Krieg bzw. den Ost-West-Gegensatz sowie die Distanz gerade der westlichen Staaten, allen voran der USA, gegenüber einer von den Ländern der Dritten Welt majorisierten UN-Vollversammlung. Als technisches Problem stuft er die administrative Ausweitung des UN-Apparates ein. Entspannt habe sich die Lage der UN in dem Maße, wie der Dritte-Welt-Block weniger geschlossen auftrat, vor allem aber durch die Kehrtwendung der sowjetischen Außenpolitik. Trotz der neuen Handlungsfähigkeit, die die UN gewonnen habe, bleibe jedoch Erhebliches zu tun: Von der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes zu sprechen, sei verfrüht. Die Struktur der UN, etwa der Sicherheitsrat, müsse der im Entstehen begriffenen „multipolaren" internationalen Gesellschaft angepaßt werden. Zugang zu den UN dürften auf die Dauer nicht nur Staaten, sondern müßten auch „NGOs", private Unternehmen und transnationale Gesellschaften haben.

Kirche und Ökumene

BORRAS, ALPHONSE. **L'Eglise peut-elle encore punir?** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 113 Heft 2 (März–April 1991) S. 205–218.

Der Autor zählt Gründe auf, aus denen heraus Sinn und Notwendigkeit kirchlicher Strafen und eines kirchlichen Strafrechts vielfach in Zweifel gezogen werden: Die allgemeine Debatte über den Sinn von Strafe in der modernen Gesellschaft, die verbreitete Sicht von Strafe als repressiver Maßnahme, den innerkirchlichen Pluralismus, der kaum noch Selbstverständlichkeiten kennt, die allgemeine Hochschätzung von Toleranz und Barmherzigkeit als Reaktion auf einen früheren Legalismus. Zur Ehrenrettung der kirchlichen Strafen verweist der Autor auf ihren spezifischen Charakter, der sie vom weltlichen Strafrecht abhebe: In der Kirche dürfen Strafen nur als letztes Mittel verhängt werden, sie haben einen primär heilenden und versöhnenden Zweck. Die Kirche greife dann zur Strafe, wenn sich der Täter nicht bekehre, nicht den Weg der Umkehr und Buße einschlage. Die Strafe sei gleichsam ein „Zusatz zur Buße"; das kirchliche Strafrecht müsse sich deshalb als Appendix, als ein Element des Bußverfahrens betrachten. Es beziehe seine Legitimation nicht aus den gesellschaftlichen Konstruktionsprinzipien oder der allgemeinen Ethik, sondern sei in der Überzeugung von der Heiligkeit der Kirche verwurzelt, die auch die ihrer einzelnen Glieder sein müsse.

Notizen

Die Bedeutung der *geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen* für die katholische Kirche und deren missionarischen Dynamik hat *Johannes Paul II.* in einem Grußwort an die Teilnehmer einer europäischen Begegnung solcher Bewegungen in Preßburg (ČSFR) hervorgehoben. Bei dem vom 1. bis 4. April abgehaltenen Kolloquium handelte es sich um die dritte Veranstaltung dieser Art nach den Treffen 1981 in Rom und 1987 in Rocca di Papa. Die Preßburger Veranstaltung wurde gemeinsam von der *Communauté Emmanuel,* von *Comunione e liberazione,* der *Fokolar-* und der *Schönstatt-Bewegung* organisiert.

Rund 8000 kirchliche Mitarbeiter aus der Schweiz, Deutschland und Österreich sowie aus weiteren acht europäischen Ländern – nach eigenen Angaben des Initiativkomitees – haben eine sogenannte „*Luzerner Erklärung*" unterzeichnet, mit der die Unterzeichner gegen verschiedene als „autoritär", „zentralistisch" und „repressiv" eingestufte Maßnahmen zentralkirchlicher Stellen protestieren. In der Erklärung heißt es, daß man den „Geist des letzten Konzils" ernsthaft gefährdet sehe und daher gegen den „Ausverkauf des Zweiten Vatikanischen Konzils" Einspruch erheben wolle. Kritisiert werden u. a. ungerechtfertigte Eingriffe in das Eigenleben von Ortskirchen, restaurative Tendenzen in der Priesterausbildung, der Treueeid für kirchliche Amtsträger, die Praxis bei der Erteilung des „Nihil obstat" für Theologieprofessoren, die geringe Mitwirkungsmöglichkeiten der kirchlichen Basis bei Bischofsernennungen. Die Unterzeichner sprechen sich dafür aus, durch die eigene Arbeit die Vision einer „geschwisterlichen, angstfreien und befreienden Kirche" Wirklichkeit werden zu lassen.

Zum Nachfolger von Bischof *Ulrich Wilckens* als Bischof des Sprengels Lübeck der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche wählte die Synode den 58jährigen *Karl-Ludwig Kohlwage,* bisher Propst des nordelbischen Kirchenkreises Stomarn. Außer Kohlwage stand auch Oberkirchenrätin *Käte Mahn* zur Wahl, die aber mit 47 Stimmen in der Synode gegenüber 81 Stimmen für Kohlwage unterlag. Damit scheiterte der zweite Versuch einer Frau, ein Bischofsamt in einer evangelischen Landeskirche der Bundesrepublik zu übernehmen: 1990 hatte sich Pastorin *Rut Rohrandt* bei der Bischofswahl für den nordelbischen Sprengel Schleswig zur Wahl gestellt und war einem männlichen Mitbewerber unterlegen. Die Amtszeit von Ulrich Wilckens als Bischof des Sprengels Lübeck endet am 1. Oktober. Vor seiner Wahl zum Bischof in der nordelbischen Kirche lehrte Wilckens als renommierter Neutestamentler an der Evangelisch-theologischen Fakultät Hamburg; er verfaßte u. a. einen dreibändigen Kommentar zum Römerbrief. Ökumenisch war Wilckens u. a. als Catholica-Beauftragter der VELKD engagiert.

Die kirchlichen Verbände bezeichnete der Bischof von Osnabrück, *Ludwig Averkamp,* als unverzichtbar für den kirchlichen Einsatz in der Gesellschaftspolitik. Die Umsetzung von christlichen Grundüberzeugungen in Gesellschaft und Politik sei ohne sie in den letzten Jahren nicht möglich gewesen, meinte Averkamp auf einem Treffen von Vertretern von etwa fünfzig Verbänden aus dem Bistum Osnabrück. Verbände müßten in der Kirche als *freie Initiativen* akzeptiert werden. Averkamp warnte davor, die Verbände in der praktischen Seelsorgearbeit zu *verrechnen.*

Zum neuen Erzbischof von Prag ernannte Johannes Paul II. am 27. März den bisherigen Bischof der südböhmischen Diözese Budweis (České Budějovice), *Miloslav Vlk.* Er wird Nachfolger des 92jährigen Kardinals *František Tomášek,* über Jahrzehnte hinweg Symbolfigur des Widerstandes gegen die Unterdrückung der böhmischen Kirche durch das kommunistische Regime der Tschechoslowakei. Der neue Prager Erzbischof leitete sein bisheriges Bistum Budweis erst seit März 1990; seine Ernennung zum Bischof war erst nach der politischen Wende in der Tschechoslowakei möglich geworden. Über Jahre hinweg hatte der 1968 zum Priester geweihte Miloslav Vlk keine staatliche Erlaubnis zur Seelsorge; er arbeitete während dieser Zeit als Archivar und zeitweise auch als Fensterputzer. Der 58jährige Vlk gilt als aufgeschlossener Seelsorger, der sich der Probleme des kirchlichen Neuaufbaus in Böhmen nach dem Ende der Diktatur bewußt ist und dabei auf die Mitarbeit der Laien setzt.

Beim ersten Ad-limina-Besuch der *rumänischen Bischöfe* seit 43 Jahren rief *Johannes Paul II.* die Bischöfe zur Einigkeit untereinander und zur Mitarbeit beim Aufbau einer versöhnten und solidarischen Gesellschaft in Rumänien auf. Nach dem Sturz Ceauşescus hatte der Papst im Frühjahr 1990 sieben Bischöfe des lateinischen und fünf des byzantinischen Ritus für Rumänien ernannt (vgl. HK April 1990, 193). Bei seiner Ansprache zum Abschluß des Ad-limina-Besuchs am 23. März nannte Johannes Paul II. als vorrangige Aufgabe der rumänischen Bischöfe den Wiederaufbau der Strukturen ihrer Diözesen. Als nächsten Schritt sollten sie an die Erarbeitung eines gemeinsamen Programms für die Pastoral denken. Der Papst erwähnte die Spannungen mit der rumänisch-orthodoxen Kirche, die sich nach der Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirche ergeben haben und rief die Bischöfe dazu auf, die Probleme „im gegenseitigen Respekt und im Bemühen um gegenseitiges Verständnis" gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanums über den Ökumenismus zu lösen.

Die Antwort auf die Frage, ob der *Golfkrieg* ein „gerechter Krieg" gewesen sei oder nicht, hätten die US-Bischöfe Leuten mit militärischem und politischem Sachverstand überlassen sollen. Diese Ansicht vertrat der US-Jesuit und Theologe *Avery Dulles* in einem Zeitschrifteninterview. Die Kriterien für einen „gerechten Krieg" nannte Dulles „gültig und hilfreich"; die Schwierigkeiten fingen erst da an, wo sie angewandt würden. Er glaube nicht, daß Bischöfe und andere Kleriker die geeigneten Personen seien, um solche Anwendungen vorzunehmen. Ihre Aufgabe sei es, Prinzipien aufzustellen. Dann müsse es aber Militärs und Politikern überlassen bleiben, diese Prinzipien anzuwenden. Von den US-Bischöfen sagte Dulles im gleichen Zusammenhang, sie kompromittierten oftmals ihre eigene Autorität dadurch, daß sie sich zu Anwendungen ihrer Prinzipien in Bereichen verstiegen, in denen sie keine Experten seien.

Nach einer unlängst veröffentlichten Untersuchung zur religiösen Praxis in der Republik *Irland* besuchen 82 Prozent der befragten Katholiken den Sonntagsgottesdienst. Vor 15 Jahren lag der entsprechende Prozentsatz noch 9 Punkte höher. Während 1974 noch 47 Prozent der Katholiken in der Republik Irland einmal im Monat das Bußsakrament empfingen, waren es nach der neuen Umfrage 1989 nur noch 18 Prozent. 72 Prozent der befragten irischen Katholiken gaben an, einmal oder mehrmals am Tag zu beten.

Der Vatikan hat das Seligsprechungsverfahren der spanischen Königin Isabella I. (1451–1504) zurückgestellt. Als Begründung hieß es, es seien erst noch *weitere Forschungsarbeiten* notwendig. Von jüdischer und muslimischer Seite war gegen dieses Vorhaben der Kongregation für die Heiligsprechungen protestiert worden. Isabella „der Katholischen", wie sie genannt wird, werden die Vertreibung und Zwangskonversion von Tausenden von Juden („marranos") und Muslimen im Spanien der frühen Neuzeit angelastet.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage je ein Prospekt des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, Aachen, und von Publik-Forum, Oberursel, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 6 · 45. Jahrgang · Juni 1991

Ist es überhaupt erlaubt, von Weltgeschichte zu reden, so war die Verkündung von Menschenrechten ein Ereignis der Weltgeschichte.

Dieter Henrich

Die Religionen und der Friede

„Kein Weltfriede ohne Religionsfriede" – diese vor allem aus Veröffentlichungen von *Hans Küng* geläufige, sehr einprägsame Kurzformel für den notwendigen bzw. wünschenswerten Beitrag der Religionen für ein friedlicheres und gerechteres Zusammenleben der Völker hat in den letzten Monaten neue Aktualität und verstärkte Plausibilität gewonnen. Zwar war der *Golfkrieg* der westlich-arabischen Koalition gegen den Irak zur Befreiung Kuweits, von dem Israel durch irakische Raketenangriffe mitbetroffen war, kein Religionskrieg zwischen Christen, Juden und Muslimen. Aber in seinem Umkreis haben – offen oder auch eher verdeckt – religiöse Emotionen und Deutungsmuster eine beträchtliche Rolle gespielt, sei es auf muslimischer Seite das Motiv des Heiligen Krieges gegen die Ungläubigen oder auf westlich-christlicher das vom Kreuzzug für eine neue Weltordnung. Dementsprechend häuften sich schon während des Krieges und auch nach dem Ende der Kampfhandlungen die Forderungen nach einem verstärkten Dialog der Religionsgemeinschaften im Interesse von Frieden und Verständigung, vor allem natürlich im Blick auf den Krisenherd Nahost und die dort involvierten drei „abrahamitischen" Religionen Judentum, Christentum und Islam, aber auch darüber hinaus im Blick auf andere Konfliktfelder.

Den religiösen Faktor nicht ausklammern

Über die Dringlichkeit dieses Anliegens kann kein Zweifel bestehen. Es gibt auf der Welt derzeit genügend offen ausgetragene oder latente Konflikte, die von religiösen Faktoren grundiert oder mitbestimmt werden. In Indien kämpfen Hindubewegungen für einen hinduistisch geprägten Staat und sehen dabei die Muslime als Störenfried. In Sri Lanka verlaufen die Fronten zwischen der buddhistischen Mehrheit der Singhalesen und der hinduistischen oder muslimischen tamilischen Minderheit. Im Kaukasus brodelt der Konflikt zwischen christlichen Armeniern und muslimischen Aseris. Aus Nigeria kommen immer wieder Meldungen über muslimische Attacken gegen christliche Einrichtungen im Norden des Landes.

Es wäre unangemessen, diese und andere Auseinandersetzungen vorschnell unter einen vagen Oberbegriff „Religionskonflikt" zu subsumieren; schließlich gibt es in jedem Fall ein ganzes Bündel von Motiven und Faktoren historischer, sozialer, kultureller und religiöser Art. Aber sicher ist doch: Wo ihre religiöse Identität im Spiel ist oder zumindest im Spiel zu sein scheint, lassen sich Menschen, Gruppen oder auch ganze Völker in besonderem Maß emotional mobilisieren. Der Einfluß religiöser Prägungen auf das Verhalten ist oft besonders stark; Religion kann letzte, unhinterfragbare Beweggründe und Antriebe für das Handeln liefern, gegen die mit anderen Argumenten kaum anzukommen ist. Schon deshalb spricht vieles dafür, beim Bemühen um den Frieden und überhaupt bei der Suche nach Lösungen für die großen Überlebensprobleme der Menschheit den religiösen Faktor nicht auszuklammern, sondern ausdrücklich einzubeziehen und nach Möglichkeit positiv fruchtbar zu machen.

Dazu kommt, daß sich frühere religions- und kultursoziologische Voraussagen über die unvermeidliche Marginalisierung und Schwächung überlieferter Religion im Prozeß der Ausbreitung der wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation aufs Ganze gesehen nicht erfüllt haben. Die gesellschaftlich-kulturellen Verwerfungen durch den Kontakt mit den westlichen Errungenschaften haben vielfach gerade zu einer *Revitalisierung* oder auch *fundamentalistischen Verhärtung* des traditionellen religiösen Erbes geführt, gerade in der islamischen Welt. Auch ein Land wie Japan, das wirtschaftlich und technisch an die Weltspitze vorgedrungen ist, hat seine traditionelle religiöse Landschaft mit ihrer Verbindung von nationalreligiösem Shintoismus und Buddhismus weitgehend bewahrt. Die afrikanischen Stammesreligionen haben zwar durch die Auflösung tra-

ditionaler Sozialstrukturen an Bedeutung eingebüßt, dafür florieren aber vielfach „unabhängige" Kirchen und Gemeinschaften, die afrikanisches religiöses Erbe mit christlichem Import verbinden.

Es macht aber wenig Sinn, die Religionen zum Dialog und zur Verständigung aufzufordern, sie auf gemeinsame ethische Perspektiven anzusprechen und ihren Beitrag zur Schaffung und Stabilisierung eines Weltethos anzumahnen, wenn sie nicht in ihrer jeweiligen Eigenart, in ihrem sozial-kulturellen Umfeld in den Blick genommen werden. Schon die Rede von *den* Religionen oder *den* Weltreligionen kann leicht zu der Annahme verleiten, man könne sich einigermaßen problemlos auf alle Religionen verbindende ethische Grundanliegen verständigen und sie alle mit der gleichen Selbstverständlichkeit auf den Dialog, die Förderung des Friedens und den Aufbau einer humaneren Weltordnung verpflichten.

Damit soll nicht hartnäckigen Klischees und verkürzenden Stereotypen das Wort geredet werden, wie sie nicht zuletzt im westlichen Urteil über den Islam eine problematische Rolle spielen: Gemeint ist das weitverbreitete und durch Ereignisse wie die schiitische Revolution im Iran mit ihrer Leitfigur Khomeini genährte Bild des Islam als einer weithin von mittelalterlichem Obskurantismus und aggressivem Fanatismus geprägten Religion ohne großen theologischen und spirituellen Tiefgang. Es kann überhaupt nicht darum gehen, aus westlich-christlicher Voreingenommenheit und vermeintlicher Überlegenheit heraus anderen Religionen die Dialog- und Friedensfähigkeit pauschal abzusprechen oder sie auf periphere Ausdrucksformen festzunageln. Aber es ist auch wenig hilfreich oder sogar kontraproduktiv, sich im legitimen Interesse einer Verständigung über gemeinsame Grundwerte und Zielvorstellungen für eine menschlichere Welt ein Bild anderer Religionen zurechtzulegen, das letztlich mehr Wunsch als Wirklichkeit ist.

Die besondere Position des Christentums

Weiterzukommen ist in diesem schwierigen Gelände am ehesten, wenn man sich zunächst einmal über die in mehrfacher Hinsicht besondere, *ja einzigartige Position des Christentums* bzw. der christlichen Kirchen in diesem Zusammenhang Klarheit verschafft. Daß längst nicht alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften, wohl aber die großen Kirchen, nicht zuletzt die katholische, heute in ihren offiziellen Äußerungen und weithin auch in ihrer Praxis tolerant, friedens- und dialogbereit sind, ist Ergebnis einer *besonderen historischen, geistigen und sozialen Konstellation.* Zu ihr gehören originäre Impulse der christlichen Botschaft ebenso wie Erfahrungen aus der Kirchen- und Christentumsgeschichte und die Symbiose von Christentum und moderner Gesellschaft seit der Aufklärung.

Die Geschichte des Christentums war seit Beginn des „konstantinischen Zeitalters" geprägt von der Spannung zwischen dem verpflichtenden Nachfolgeruf zur jesuanischen Nächsten- und Feindesliebe und seiner Bekräftigung durch die nachösterliche Verkündigung von Erlösung und Rechtfertigung einerseits und kirchlichen Macht- und Gestaltungsansprüchen andererseits, zu denen auch Zwang und Intoleranz gehörten. Vom Christentum gingen gleichermaßen friedensfördernde wie aggressive Impulse aus: Neben der „Gottesfrieden"-Bewegung standen die Kreuzzüge, neben der Armutsbewegung stand die Inquisition. Im Zeitalter der abendländischen Kirchenspaltung führten die in Reformation und Gegenreformation entstandenen konfessionellen Christentümer unter Berufung auf ihren jeweiligen Wahrheitsanspruch vielfach blutige Religionskriege, während nur kleine und meist verfolgte Minderheiten für Toleranz und Gewissensfreiheit als Konsequenzen des christlichen Glaubens eintraten.

Nicht zuletzt aus der Erfahrung der Religionskriege wurde der moderne, zunehmend konfessions- bzw. religionsneutrale Staat geboren, der seinen Zweck im Interesse des inneren Friedens jenseits der konfessionellen Wahrheitsansprüche ansetzte. Für die Folgezeit läßt sich zusammenfassend feststellen: So sehr die schrittweise Durchsetzung von Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit in Europa vor allem im Zuge der Aufklärung sich letztlich christlichen Impulsen verdankte oder zumindest mit ihnen kompatibel war, sie geschah vielfach *gegen den Willen der christlichen Kirchen.* Die katholische Kirche hat sich bekanntlich erst im Zweiten Vatikanum gegen erhebliche innere Widerstände zur vollen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht und als Element der Offenbarungsbotschaft durchgerungen und gleichzeitig auch die Tür für Dialog und Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionen geöffnet.

Es ist für sie und ihr regionales wie weltweites Umfeld gut, daß die großen christlichen Kirchen heute grundsätzlich das moderne Menschenrechtsethos bejahen und seine Achtung anmahnen, daß sie die Spielregeln einer rechtsstaatlichen Demokratie anerkennen und gegebenenfalls einklagen, daß sie ihre Dienste vielfach zur Vermittlung und zum Interessenausgleich in Konfliktsituationen anbieten, daß sie die Hand zum Dialog mit Vertretern anderer Religionen ausstrecken und Methoden der Mission, die sich nicht mit dem Respekt vor der Gewissensfreiheit vertragen, eine Absage erteilen. Diese Haltung ist allerdings *nicht einfach selbstverständlich* oder ein für allemal unumstößlich: Nicht nur, daß das Verhalten im konkreten Einzelfall längst nicht immer den offiziell anerkannten und geförderten Grundsätzen entspricht. Auch die Symbiose von christlichem Glauben und modernem Rechts- und Verfassungsstaat, von kirchlicher Verkündigung und westlicher Wertordnung ist in sich nicht spannungsfrei. Und schließlich bleibt die Versuchung zur Intoleranz, zur Wahrung und Durchsetzung eigener Interessen auf Kosten anderer Gruppen auch dem Christentum inhärent.
Aus diesem Befund ergeben sich vor allem zwei Leitlinien

für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den anderen Religionen im Blick auf die Förderung von Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Zum einen müssen die Christen und ihre Kirchen diejenigen Möglichkeiten und Verpflichtungen wahrnehmen, die sich aus ihrer Sonderstellung im Kreis der Religionen ergeben. Dazu gehört z. B. das Eintreten für die volle rechtliche Gewährleistung und faktische Verwirklichung von *Religionsfreiheit* gegenüber Ländern, die auf diesem Gebiet mehr oder minder große Defizite aufweisen. Hier ist vor allem an muslimische bzw. stark vom Islam geprägte Länder zu denken, in denen Christen Bürger zweiter Klasse sind bzw. ihnen im Zug der Reislamisierung Einschränkungen ihrer Rechte drohen. Dazu gehört auch die aktive Mitarbeit beim Bemühen, rechtsstaatliche und demokratische Strukturen zu fördern und entsprechende Reformen auf den Weg zu bringen, sei es in afrikanischen oder in asiatischen Staaten mit autoritärem Herrschaftssystem bzw. korrupter Einparteienherrschaft. Es braucht von christlicher Seite auch die Bereitschaft, sich durch Mißerfolge oder Rückschläge beim Dialog mit anderen Religionen nicht entmutigen zu lassen, sondern immer wieder den Versuch einer Verständigung zu unternehmen.

Selbstgerechtigkeit ist fehl am Platz

Der unerläßliche Respekt vor der Tradition, der Sozialform, der Frömmigkeit und Lehre anderer Religionen darf die christlichen Kirchen also nicht davon abhalten, ihre Forderungen vorzubringen, ihrer besonderen Verantwortung etwa im Blick auf die Menschenrechte gerecht zu werden. Allerdings sind dabei einige Bedingungen bzw. Voraussetzungen zu beachten. Der Rückblick auf ihre eigene, leidvolle und spannungsreiche Geschichte mit ihrem Auf und Ab von Toleranz und Intoleranz, von Friedfertigkeit und Aggressivität sollte Christen für die heutigen Probleme anderer Religionen mit der Toleranz, dem Dialog oder dem Menschenrechtsethos sensibilisieren. Es hat wenig Sinn, Anhänger bzw. Vertreter anderer Religionen – die ja in sich auch nie einheitliche Gebilde sind – in Unkenntnis ihrer Geschichte, ihres sozialen und kulturellen Umfelds und ihrer inneren Klärungs- und Reifungsprozesse mit Postulaten und Appellen zu überfordern. Hier ist vielmehr eine Mischung aus Standfestigkeit und Behutsamkeit gefordert.

Christen dürfen auch nie vergessen, daß ihr Auftreten gegenüber den nichtchristlichen Religionen heute noch vielfach durch das Erbe der früheren *Verbindung von Mission und westlichem Kolonialismus* belastet ist. Die christlichen Kirchen haben seinerzeit bei ihrer Ausbreitung häufig von ihrer Einbindung in das Kolonialsystem profitiert; ihre Haltung gegenüber anderen Religionen war oft von einer Mischung aus christlichem Absolutheits- und westlich-kolonialistischem Sendungsanspruch geprägt. Dementsprechend stehen christliche Forderungen in arabischen oder ostasiatischen Ländern nach der Respektierung der Menschenrechte, vor allem der Religionsfreiheit, leicht im Verdacht der westlichen Anmaßung ohne wirkliches Verständnis für die Eigenart des Islam oder des Hinduismus oder der Fortführung des Kolonialismus mit anderen Mitteln. Christliche Angebote zu Dialog und Zusammenarbeit erscheinen dann als taktische Manöver, die auf subtile Weise alte Überlegenheitsansprüche aufrechterhalten wollen.

Hoffnung auf die Weltzivilisation?

Sind also die Hoffnungen auf eine Verständigung der Religionen im Interesse des Friedens im problematischen Sinn utopisch? Inwieweit kann man von den Weltreligionen erwarten, daß sie ihre Anhänger für ein Weltethos mobilisieren und so ihren spezifischen Beitrag für eine menschlichere Zukunft liefern? Sicher wäre es illusorisch, darauf zu setzen, daß in absehbarer Zeit *die* Religionen über alle geographischen, kulturellen, sozialen und mentalitätsbedingten Grenzen hinweg eine große Koalition für den Frieden bilden und ihr Gewicht gemeinsam in die Waagschale legen werden. Schon den christlichen Kirchen fällt das ungeachtet ihres gemeinsamen Traditionsfundus und nach Jahrzehnten der Einübung in ökumenische Zusammenarbeit z. T. immer noch ausgesprochen schwer. Um wieviel größer sind die Probleme für die Religionen mit ihren so unterschiedlichen Akzentsetzungen für das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft!

Letztlich kann man vor allem auf Zweierlei setzen: auf den Erfolg vieler kleiner Schritte im konkreten Miteinander der Religionen auf den verschiedenen Ebenen und auf Klärungs- und Entwicklungsprozesse in den nichtchristlichen Religionen. Es gibt ja durchaus Beispiele dafür, daß sich Anhänger bzw. Vertreter verschiedener Religionen zur Bekämpfung sozialer Mißstände zusammentun, daß sie im Austausch über die jeweiligen Formen von Spiritualität und Traditionsverständnis Vorurteile überwinden und Gemeinsamkeiten entdecken. Jede Initiative dieser Art verdient Ermutigung und kann dazu beitragen, in kleinen Schritten das Klima zwischen den Religionen zu verbessern. Noch mehr hängt aber davon ab, wie der weitere Prozeß der Auseinandersetzung der nichtchristlichen Religionen mit der westlichen Zivilisation und ihrem politischen Ethos verläuft. Daß die Entwicklung hin zu einer Weltzivilisation den Faktor Religion nicht obsolet macht, hat sich inzwischen hinreichend gezeigt: Die künftige Weltgesellschaft wird bei aller Einheitlichkeit in Wissenschaft, Technik und Kommunikation aus einer Vielzahl von Kulturen mit ihrer jeweiligen Tradition bestehen. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß es neben dem verbreiteten Rückzug auf eine in sich verhärtete oder sogar aggressive religiöse Identität zunehmend auch zu neuen Formen einer produktiven Begegnung zwischen den verschiedenen nichtchristlichen Religionen und den in vielfacher Weise mit dem Christentum amalgamierten westlichen Werten kommt.

Ulrich Ruh

„Keine Illusionen"

Das ZdK und der Fortgang der Novellierungsdiskussion zum Abtreibungsparagraphen 218

Ein eigener Tagesordnungspunkt war das Thema nicht – und doch war es *das* Thema der jüngsten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Anfang Mai: die Novellierung des Abtreibungsstrafrechts bzw. die Frage, wie sich das ZdK angesichts der sich abzeichnenden Lösungen in dieser Angelegenheit weiter verhalten soll.

Auslöser der Debatte war der Versuch der ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch,* mit der eigenen Partei, die auch die Partei vieler ZdK-Mitglieder ist, der CDU, in dieser Frage schärfer ins Gericht zu gehen: Es werde, drohte sie, „zum Konflikt kommen, wenn die Tötung ungeborener Kinder nicht mehr grundsätzlich als Unrecht gilt, wenn ein strafrechtlicher Schutz für die Ungeborenen zu einem Alibi degeneriert". Man hoffe, fuhr Frau Waschbüsch fort, „daß uns dieser Konflikt nicht aufgezwungen wird und daß verantwortungsbewußte Kräfte eine Entwicklung, die das Rechtsbewußtsein und die Rechtssicherheit an entscheidender Stelle und mit tiefgehenden Auswirkungen treffen würde, parlamentarisch zu verhindern wissen."

Der später auch vor der Presse wiederholte Appell der ZdK-Präsidentin klang so, als wolle Frau Waschbüsch in letzter Minute das Gewicht des deutschen Katholizismus noch einmal voll und ganz in die Waagschale der öffentlichen und parteiinternen Auseinandersetzung werfen, um so doch noch abzuwenden, was nach allem, was man weiß oder auch nur vermutet, nicht gänzlich auszuschließen ist: daß das neue Abtreibungsrecht im Sinne einer *Fristenlösung mit obligatorischer Beratung* eines Tages von einer im wesentlichen aus SPD und FDP sowie Teilen der CDU bestehenden Parlamentsmehrheit beschlossen würde. Die entscheidende Frage wäre dann für die katholische Seite: Läßt sich die *kirchliche Mitwirkung bei der Beratung* noch rechtfertigen, wenn die obligatorische Beratung das letzte und einzige Kriterium ist, aufgrund dessen sich bei einer an sich strafbewehrten Abtreibung Straffreiheit erwirken läßt?

Zwei der Vorgänger von Rita Waschbüsch im Amt des ZdK-Präsidenten, *Hans Maier* und *Bernhard Vogel,* reagierten angesichts dieser Situation resignierter. Während Rita Waschbüsch die Hoffnung offensichtlich noch nicht aufgeben wollte, bei der CDU doch noch etwas bewegen zu können, gaben Maier und Vogel auf der Vollversammlung die Parole aus: Machen wir uns keine Illusionen. Mehrheiten für eine Position in unserem Sinn sind nicht erkennbar. Hüten wir uns aber davor, unsere Haltung aufzuweichen, Kompromisse zu suchen, wo es von der Sache her keine Kompromisse geben kann. Maier sprach sich für eine „entschiedene Konfliktstrategie" aus. Schon im Blick auf eine spätere, nach einem Parlamentsbeschluß zu erwirkende weitere höchstrichterliche Entscheidung verspricht er sich von einem solchen Vorgehen mehr als von jeder Suche nach Kompromissen. Immerhin stehe dann das Bundesverfassungsgericht unter dem Druck einer Mehrheitsentscheidung des Bundestages.

Man muß den Lösungsvorschlag von *Rita Süssmuth* zur gesetzlichen Regelung der Abtreibungsfrage nicht für der Weisheit letzten Schluß halten – aber daß auch die Bundestagspräsidentin dem höchsten Gremium des deutschen Laienkatholizismus angehört, hat in der aktuellen Diskussion den unleugbaren Vorteil, daß die Spannbreite der unter Katholiken vertretenen Meinungen wenigstens etwas stärker zur Geltung kommt. Für dieses Mal beschränkte sich Frau Süssmuth darauf, Koalition und Kanzler gegen die frontale Kritik gerade von kirchlicher Seite in Schutz zu nehmen. Sie rechtfertigte noch einmal die Entscheidung, die Abtreibungsfrage aus der Koalitionsvereinbarung auszusparen: Die Koalition habe es sich damit keineswegs zu leicht gemacht.

Meinungsverschiedenheiten bestünden, so Frau Süssmuth, im übrigen nicht im *Ziel:* Niemand wolle weniger Lebensschutz. Kontrovers werde es lediglich in der Frage des Weges. Die Bundestagspräsidentin warnte davor, in dieser Frage bereits auf eine erneute Anrufung des Bundesverfassungsgerichts zu setzen und pflichtete ausdrücklich der vom Münchener Richter *Walter Bayerlein* vertretenen Ansicht bei, der ständige Ruf nach den Gerichten bedeute letztlich „Verzicht auf Politik".

Rita Süssmuths Appell um mehr Verständnis für die Haltung von Regierung und CDU-Führung in dieser Frage klang wie der beschwörende Appell, die Katholiken möchten sich in der Abtreibungsthematik nicht selbst aus dem Kreis derjenigen herausmanövrieren, die in der Bundesrepublik als Demokraten Politik gestalten wollen. Etwas Ähnliches war bereits bei Bernhard Vogel angeklungen, als er anmerkte, man solle seine Position in Sachen Abtreibungsregelung nicht mit „Schaum vor dem Mund" vortragen, der „Respekt vor dem anderen" müsse gewahrt werden – immerhin wolle man auch am Tag danach noch miteinander reden.

Es charakterisiert den Stand der Auseinandersetzung in der Abtreibungsfrage, wenn Süssmuth und Vogel – von ihren in der Sache sehr unterschiedlichen Positionen aus – mit diesen Bemerkungen eine Grenze markierten, die es in den kommenden Monaten mehr denn je zu beachten gilt. *nt*

Konturen

Auf dem Weg zur Sondersynode für Europa

„Gemeinsam Zeugen Christi sein, der uns befreit hat" – so lautet das von Johannes Paul II. festgelegte Thema der Sondervollversammlung der

Bischofssynode für Europa, die vom 28. November bis 14. Dezember dieses Jahres in Rom über Herausforderungen und Chancen für die katholische Kirche im grundlegend veränderten Euopa beraten wird. Ziemlich genau ein Jahr nach der überraschenden Ankündigung einer Europa-Synode durch den Papst bei seinem Besuch im mährischen Wallfahrtsort Velehrad (vgl. HK, Juni 1990, 253 ff.) legte das römische Synodensekretariat einen *Vorbereitungstext* für die Zusammenkunft im Spätherbst vor. Dem Dokument waren siebzehn *Fragen* beigegeben, auf die die europäischen Bischofskonferenzen bis Mitte August antworten sollen. Sie beziehen sich auf die Einschätzung der gegenwärtigen Situation in Europa, auf Chancen und Schwierigkeiten der neuen Evangelisierung und auf den Austausch zwischen den Ortskirchen im West- und Ostteil des Kontinents. Das Material aus dieser Konsultation wird dann den Grundstock für die Synodenarbeit bilden.

Kurz vor Bekanntgabe des Vorbereitungsdokuments und des Fragenkatalogs tagte in Mailand eine außerordentliche Vollversammlung des *Rates des Europäischen Bischofskonferenzen*, bei der es ebenfalls um die Vorbereitung der Sondersynode ging. Der CCEE erarbeitete seinerseits einen Text mit thematischen Perspektiven für die Europasynode, der nach der endgültigen Fertigstellung dem Synodensekretariat wie den Bischofskonferenzen zugeleitet wird. Während es in der ersten Phase der Synodenvorbereitung so schien, als wolle man in Rom die Vertretung der europäischen Bischofskonferenzen bei den Planungen weitgehend unberücksichtigt lassen, hat sich inzwischen eine kooperative Linie zwischen CCEE und Synodensekretariat durchgesetzt.

Im Mittelpunkt des CCEE-Papiers steht nicht zufällig der Leitgedanke der *Freiheit*: Der Ruf nach politischer, gesellschaftlicher, kultureller und wirtschaftlicher Freiheit war entscheidendes Movens für den Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Mittel- und Osteuropa. In ganz Europa stellt sich jetzt die Frage nach dem Umgang mit der neu gewonnenen oder in den letzten Jahrzehnten mehr oder weniger selbstverständlich gewordenen Freiheit. Auch das Vorbereitungspapier des Synodensekretatiats beschreibt die Wende im bisher kommunistisch beherrschten Europa als ein Befreiungsgeschehen für die Menschen und auch für die Kirche und spricht von einem „großen Verlangen nach Freiheit, Glück und menschlichem Wohlergehen", das heute in allen Ländern Europas anzutreffen sei. Die Kirche, so heißt es weiter, biete den europäischen Völkern vor allem ihre Bemühungen um die Erziehung des Menschen zur authentischen Freiheit durch die Evangelisierung an.

Bei der Verhältnisbestimmung von christlicher Freiheit und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte werden in der katholischen Kirche derzeit die Akzente unterschiedlich gesetzt, was sich zweifellos auch auf der Synode Ende dieses Jahres bemerkbar machen wird: Auf der einen Seite ist man um eine grundsätzlich positive, wenn auch nicht unkritische Würdigung der von der Kirche lange mit äußerstem Mißtrauen begleiteten europäischen Freiheitsgeschichte bemüht und setzt darauf, daß die Kirche gerade unter den Bedingungen politischer, wirtschaftlicher und kultureller Freiheit gute Chancen für die Verkündigung ihrer Botschaft hat und deshalb nicht vergangenen Modellen einer Zuordnung von Kirche, Staat und Gesellschaft nachhängen darf. Auf der anderen Seite betont man eher die zerstörerischen oder zumindest problematischen Begleiterscheinungen oder Folgewirkungen des modernen Freiheitsverständnisses („Konsumismus", „Materialismus", Bindungslosigkeit) und sieht die christliche Botschaft von der wahren Befreiung mehr als notwendiges Korrektiv gegenüber solchen Auswüchsen.

Mit seinen Tagungen über Säkularisierung und Evangelisierung in Europa hat der Rat der europäischen Bischofskonferenzen wichtige Beiträge für eine unbefangene Wahrnehmung der modernen Gesellschaft und ihres Umgangs mit der Freiheit wie für die Haltung der Kirche in diesem Kontext geliefert. Kurz vor der Europasynode findet im spanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela die nächste europäische ökumenische Begegnung zwischen dem CCEE und der Konferenz der Europäischen Kirchen statt, bei der es im Austausch über die Konfessionsgrenzen hinaus um Evangelisierung im neuen Europa gehen wird.

Auch auf der Europasynode werden die *nichtkatholischen Kirchen* vertreten sein, durch fünfzehn Vertreter, die Rederecht im Plenum haben und an der Arbeit der Sprachzirkel teilnehmen können.
Vielleicht lassen sich durch die Begegnung von Santiago wie durch die Europasynode auch manche *Irritationen* dämpfen, die im Zusammenhang mit der katholischen Rede von der Neuevangelisierung Europas in der Zeit seit der „Wende" vor allem auf protestantischer Seite entstanden sind. Eine der Fragen, die das Synodensekretariat den Bischofskonferenzen zur Synodenvorbereitung stellt, lautet: „Welches sind in Europa die vorrangigen ökumenischen Aufgaben im Kontext der neuen Evangelisierung?" Eine entscheidende Aufgabe in diesem Zusammenhang dürfte sein, daß sich die christlichen Kirchen in aller Ehrlichkeit bemühen, Ressentiments abzubauen und bei allen Unterschieden in Tradition, Struktur und Selbstverständnis möglichst gemeinsam an der Gestaltung des neuen Europa mitzuarbeiten. *ru*

Einsicht?

Nach dem Treffen der Schweizer Bischöfe mit dem Papst

Um die durch die Amtseinsetzung von *Wolfgang Haas* zum Bischof von Chur entstandenen und durch seine ersten Amtshandlungen verschärften Spannungen abzubauen, hat sich die Schweizer Bischofskonferenz am 29./30. April mit Papst Johannes Paul II. und den Verantwortlichen von sieben Dikasterien der Römischen Kurie getroffen. Ursprünglich war

vorgesehen, zur Sommervollversammlung im Vatikan zusammenzukommen, nachdem die Vermittlungsbemühungen einer Gesprächsgruppe der Bischofskonferenz gescheitert waren (HK, April 1991, 194). Nach dem Treffen veröffentlichten der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe und der Präsident der Schweizer Bischofskonferenz eine gemeinsame Erklärung („Déclaration conjointe"), die vom unmittelbaren Anlaß in einer Weise spricht, die den Bischof von Chur einseitig in Schutz nimmt. Der Heilige Stuhl erwarte von den Schweizer Bischöfen, „daß sie mit dem Bischof von Chur zusammenarbeiten, um die volle Eintracht innerhalb der Diözese und mit deren rechtmäßigem Hirten wiederherzustellen".

Auffallend ist ferner, daß unter den in der Erklärung genannten Gesprächsgegenständen der Streit um den Bischof von Chur nur angedeutet ist. Die Bischöfe hätten „eine gewisse Anzahl von Problemen der Glaubenslehre eingehend besprochen, die zur Zeit Gegenstand von Diskussionen und Auseinandersetzungen in ihren Diözesen sind. Dazu gehören z. B. Fragen im Zusammenhang mit dem Unterricht an den Theologischen Fakultäten, mit der Ausbildung der Seminaristen, mit den Anforderungen der Ökumene, mit der liturgischen Praxis, mit dem besonderen Auftrag der Priester sowie der Pastoralassistenten und -assistentinnen, und schließlich ganz allgemein die schon lange bestehenden Ursachen der gegenwärtigen Spannungen innerhalb der Kirche in der Schweiz, insbesondere in der Diözese Chur und darüber hinaus."

Damit sind verschiedene Ebenen der Auseinandersetzungen im Bistum Chur und um den Bischof von Chur angesprochen und ausgelassen.
Anfänglich drehte sich der Streit fast ausschließlich darum, ob durch die Ernennung konkordatäres Recht verletzt worden sei. In dieser Frage halten die Römische Kurie wie die Schweizer Bischofskonferenz daran fest, daß Wolfgang Haas der rechtmäßige Bischof von Chur ist und daß sich für die Bischofskonferenz daraus ergibt, ihn in die „affektive und effektive" Kollegialität einzubeziehen. Die hierbei zutage getretene Schwierigkeit wird indes weder in der Erklärung angesprochen noch in der Öffentlichkeit recht zur Sprache gebracht: die *Persönlichkeit* von Wolfgang Haas.
Diese war und ist denn wohl auch die wichtigste Ebene der Auseinandersetzung. Haas stieß, wie der Kirchenhistoriker *Victor Conzemius* vorsichtig formuliert, beim größeren Teil des Kirchenvolkes auf Ablehnung „wegen der Voraussetzungen, die er mitbrachte bzw. die ihm abgingen", so daß „eine moderate Persönlichkeit, ins Bischofsamt berufen, keine solche Polarisation hervorgerufen hätte". Nach unglücklichen Personalentscheiden – das von der „Neuen Zürcher Zeitung" gesprochene Urteil, er gehe mit den Seinen um wie die Axt im Wald, wurde zum geflügelten Wort – trugen vor allem Äußerungen von Haas zur inneren Situation der katholischen Kirche in der Schweiz dazu bei.

Verschiedentlich warf er dieser Kirche vor, zum einen einen Sonderweg zu gehen, der sie zum andern von der Weltkirche wegführe. Als Momente dieses kirchlichen „Sonderfalles Schweiz" nannte Haas die Bußgottesdienste mit Kollektiv-Absolution, die Öffnung der Priesterseminarien von Chur und Luzern für Laientheologen, Willkür im Bereich der Ökumene (eucharistische Gastfreundschaft im allgemeinen und bei ökumenischen Trauungen im besonderen) sowie den Predigteinsatz von Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen sowie ihr Einsatz als pfarreiliche Bezugspersonen.

Damit sind unterschiedliche Dinge angesprochen, die von Bischof Haas vermengt werden: neue pastorale Wege, die mit der Römischen Kurie abgesprochen sind (für die Bußgottesdienste gibt es seit 1989 verbindliche Partikularnormen), neue pastorale Wege, über die die Bischofskonferenz mit den entsprechenden Dikasterien im Gespräch ist, sowie Eigenmächtigkeiten von Seelsorgern und Laien, die von den Bischöfen ausdrücklich mißbilligt werden.
In bezug auf neue pastorale Wege, die noch Gegenstand von Verhandlungen sind, ist erheblich, daß Bischof Wolfgang Haas wie auch der Tessiner Bischof *Eugenio Corecco* die kirchliche Situation anders einschätzen als die Mehrheit der Bischöfe und wohl auch der größere Teil des Klerus. In der Erklärung nach dem römischen Treffen heißt es denn auch: „Im Lauf der Diskussion sind Unterschiede in der Bewertung und Beurteilung bestimmter örtlicher Situationen zutage getreten." Die Einschätzung der kirchlichen Situation durch Bischof Haas ist in zweifacher Hinsicht belastend: Zum einen verunmöglicht er, im Rahmen der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) gemeinsame pastorale Richtlinien für die deutschsprachige Schweiz zu verabschieden. Zum andern verbreitet er eine Art von Mißtrauen, die den Rechtskatholizismus in der Schweiz dazu gebracht hat, ihn als den noch einzigen dem Papst wirklich gehorsamen Bischof zu feiern. Es ist deshalb bedeutsam, daß in der gemeinsamen Erklärung nach dem Rombesuch festgehalten wird, daß alle Bischöfe „in vollkommener Einheit mit Papst Johannes Paul II. im Geiste gegenseitigen Verständnisses und kirchlicher Brüderlichkeit" die bestehenden Schwierigkeiten zu überwinden entschlossen sind.
Die Schweizer Bischöfe haben den Heiligen Stuhl gebeten, „ihnen beim Abbau dieser Spannungen zu helfen", und der Heilige Stuhl hat sich bereit erklärt, „nach möglichst wirksamen Mitteln" zu suchen, um dieser Bitte zu entsprechen. In einem Rundfunk-Interview erklärte Bischof *Joseph Candolfi* als Präsident der Bischofskonferenz, Rom werde jetzt helfen und einen ersten Schritt machen. „Die Schweizer Katholiken begnügen sich nicht mit schönen Worten, sie erwarten konkrete Schritte." Daß Johannes Paul II. und auch einige Kurienverantwortliche nun den Ernst der Lage wirklich verstanden haben, war nach der Begegnung in Rom auch vom Sekretär der Bischofskonferenz zu hören. *we*

Überforderung?

Die Charismatische Erneuerung äußert sich zu Fragen der Firmpastoral

In der jüngsten Ausgabe der Zeitschrift „Geist und Leben" (Mai/Juni 1991, S. 235 ff.) ist eine Stellungnahme der Katholischen Charismatischen Erneuerung zur *Firmpastoral* abgedruckt. Die Wahl gerade dieses Themas nimmt nicht wunder: Kaum ein Gebiet pastoralen Handelns verursacht bei Seelsorgern, die ihren Dienst auch nur einigermaßen ernst nehmen, so viele Bauchschmerzen wie die Sakramentenpastoral. Volkskirchliche Gepflogenheiten einerseits und andererseits der Wunsch, Sakrament nicht zu Restbeständen von Folklore und Familienbrauchtum degenerieren zu lassen, treibt Seelsorger heute um. Erst vor gut einem Jahr äußerte sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Mainzer Bischof *Karl Lehmann* vor Priestern seiner Diözese in einem viel beachteten Referat zu dieser Frage (vgl. HK, Juni 1990, 260 f.).

Daß sich nun die Charismatische Erneuerung speziell zur Firmpastoral äußert, kommt nicht von ungefähr. Sie ist seit Jahren bemüht, in der katholischen Kirche ein Bewußtsein für eine dezidierte „Umkehrpastoral" zu schärfen. Man muß kein Freund der charismatischen Spiritualität sein, um der Charismatischen Erneuerung bzw. dem charismatischen Aufbruch in den christlichen Kirchen insgesamt das Verdienst zu konzedieren, die Kirchen sensibilisiert zu haben für die Notwendigkeit, die persönliche Entscheidung für den Glauben bei den Getauften zu stärken und es nicht bei volkskirchlicher Entscheidungslosigkeit zu belassen, zumal die äußeren Bedingungen für solche volkskirchlichen Verhältnisse immer weniger gegeben sind. Mit anderen Worten: Wenn sich die Charismatische Erneuerung zur Firmpastoral äußert, dann meldet sie sich nicht zu irgendeinem pastoralen Thema zu Wort, sondern zu einem ihrer zentralen Anliegen.

Die entscheidende Frage der Charismatischen Erneuerung an die herrschende Firmpraxis ist denn auch: „Dürfen die Sakramente ohne ein entsprechendes Verlangen und Offensein der Empfänger für Gottes Gnadenwirken gespendet werden?" Aufgrund der Erfahrungen mit der eigenen Umkehrpastoral ergeben sich für die Autoren der Stellungnahme vor allem folgende Konsequenzen: 1. individuelle Bestimmung des Firmalters statt jahrgangsweiser Erfassung der Firmlinge; 2. Vorschaltung einer Art Katechumenat vor die eigentliche Firmvorbereitung mit dem Ziel, die bei der Kindertaufe nicht erfolgte Taufentscheidung bei dieser Gelegenheit nachzuholen; 3. Einführung einer allgemeinen Glaubenskatechese unabhängig von der Sakramentenpastoral; 4. Entscheidung für die Firmung erst nach einem Glaubenskurs; 5. geistliche Erneuerung auch für diejenigen, die ein Katechumenat verantwortlich begleiten.

Wie immer die innere Systematik dessen gemeint ist, was in der Erklärung mit Katechumenat, Glaubenskatechese und Glaubenskurs bezeichnet wird – in einem wird man ihr auf jeden Fall beipflichten: Die Sakramentenkatechese, in diesem Fall die Firmkatechese, kann nicht all das nachholen und leisten, was eine jahrelange familiäre, gemeindliche und schulische Sozialisation nicht vermocht hat. Unter dem Druck eines von vornherein feststehenden Firmtermins bedeutet dies eine unausweichliche Überforderung. Es braucht vermehrt katechetische und katechumenale Anstrengungen, und zwar im Kinder- und Jugendalter ebenso wie im Erwachsenenalter. Wobei hier gar nicht einmal ausschließlich an die Schaffung von quasi-schulischen Lernorten zu denken ist, sondern gerade auch an die Bildung vieler kleiner Glaubensgruppen und -gemeinschaften, in denen der Glauben stärker in einen größeren Lebenszusammenhang eingebunden ist.

Die Sprecher der Charismatischen Erneuerung weisen ausdrücklich darauf hin, daß die genannten Voraussetzungen für die Firmspendung durchaus nicht einfach rigoristisch eingefordert werden sollen. Sie wissen auch, daß sich so etwas auch nicht von heute auf morgen verwirklichen läßt. Dennoch wird man den Verdacht nicht los, ihre Empfehlungen könnten auf ihre Weise auch wieder *überfordernd* für die Beteiligten wirken, nicht zuletzt weil sie den Eindruck erwecken, es gebe in dieser schwierigen Situation eine vergleichsweise klar umrissene Lösung. In der derzeitigen pastoralen Übergangssituation braucht es Leitlinien, die den praktischen Entscheidungszwängen der Seelsorger ebenso gerecht werden wie den sehr unterschiedlichen Einstellungen in den Gemeinden und unter den Getauften. Wie leicht sich hier neue Gräben eigener Art aufreißen lassen, davon zeugt nicht zuletzt das, was im Namen manch einer neuen geistlichen Bewegung in einigen Pfarrgemeinden angerichtet wird.

Der Entscheidungsnot in den Gemeinden dürfte insofern eher ein durchaus nicht als halbherzig zu diffamierendes „Sowohl-Als-auch" gerecht werden, wie sie der Münsteraner Pastoraltheologe *Dieter Emeis* in einer neueren Publikation zu diesem Thema beschrieben hat: „Wenn das, was Menschen durch jahrhundertelange volkskirchliche Praxis der Kirche gelernt haben, nicht in wenigen Begegnungen entscheidend zu verändern und keine Einsicht für einen längeren Prozeß zu vermitteln ist, ist nach dem Bewußtsein derer zu handeln, die um die sakramentale Handlung bitten. Überall dort aber, wo Menschen die Fragwürdigkeit ihrer Erwartungen einsehen und Gemeinden ihnen einen realistischen Ort der Glaubensgemeinschaft zeigen können, schulden wir ihnen die Chance eines Neuanfangs und daher den Widerstand gegen falsche Selbstverständlichkeiten" (Zwischen Ausverkauf und Rigorismus, Freiburg 1991, S. 90). *nt*

Sozialenzyklika: Die postkommunistische Vision Johannes Pauls II.

Die am 2. Mai aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums von „Rerum novarum" veröffentlichte Enzyklika „Centesimus annus" Johannes Pauls II. unterscheidet sich in Genus und Inhalt deutlich von der Enzyklika „Laborem exercens", die der gegenwärtige Papst im Herbst 1981 anläßlich der Neunzigjahrfeier der epochemachenden Sozialenzyklika Leos XIII. vorgelegt hatte (vgl. HK, Oktober 1981, 512 ff.). „Laborem exercens" war eine breit angelegte, philosophisch-theologisch unterfütterte Betrachtung über die menschliche Arbeit, die zwar zahlreiche Einzelfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ansprach, im Ganzen aber doch wenig Bodenhaftung hatte. Demgegenüber ist „Centesimus annus" wesentlich deutlicher geortet: Die Enzyklika entfaltet und aktualisiert Grundsätze und -themen der kirchlichen Soziallehre als Reaktion auf den Zerfall des „real existierenden Sozialismus" und im Ausblick auf die wirtschaftliche und staatlich-gesellschaftliche Ordnung nach diesem Zerfall, der sich zuerst im Heimatland des Papstes mit den Arbeiterprotesten vom Sommer 1980 ankündigte und dann 1989/90 auf breiter Front Wirklichkeit wurde.

Johannes Paul II. macht verschiedene Faktoren namhaft, die den Sturz der sozialistischen Systeme verursacht haben: Die „Verletzung der Rechte der Arbeit", die Untauglichkeit des Wirtschaftssystems und als „wahre Ursache" die „vom Atheismus hervorgerufene geistige Leere" (Nr. 23/24) An anderer Stelle ist vom anthropologischen Grundirrtum des Sozialismus die Rede (Nr. 13), der den einzelnen Menschen lediglich als Instrument und Molekül des gesellschaftlichen Organismus betrachte und damit die Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung leugne. Das Modell, das der Papst zur Erklärung der Wende im kommunistischen Machtbereich anbietet, leidet allerdings darunter, daß es ganz und gar am *Sonderfall Polen* abgelesen wird: Nur in Polen begann die Krise mit einer großen Arbeiterbewegung, nur dort verband sich der „Kampf für die Verteidigung der Rechte der Arbeit spontan mit dem Kampf für die Kultur und die Rechte der Nation" (Nr. 24).

Differenzierte Einschätzung des Kapitalismus

In „Laborem exercens" unterstrich Johannes Paul II. sehr massiv den Vorrang der Arbeit als Wirkursache gegenüber dem Kapital als bloßem Instrument, ohne sich allerdings in extenso auf die Frage nach der Bewertung von Kapitalismus und Sozialismus einzulassen. In seiner zweiten Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis", die im Februar 1988 veröffentlicht wurde (vgl. HK, März 1988, 124 ff.), sprach er mehr en passant von einer „kritischen Haltung" der Soziallehre der Kirche sowohl gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie gegenüber dem kollektivistischen Marxismus (vgl. Nr. 21), weil die beiden Systeme ihre Gegnerschaft in die Länder der Dritten Welt exportierten und damit deren Unterentwicklung zementierten.

Die jüngste Enzyklika bemüht sich, nachdem der eine Pol des bisherigen Antagonismus verschwunden oder zumindest weitgehend geschwächt ist, um eine *differenzierte Einschätzung des Kapitalismus.* Es wird unterschieden (Nr. 42) zwischen dem Kapitalismus als einem Wirtschaftssystem, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft" anerkennt, und Kapitalismus als einem System, „in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt". Während der Papst den Kapitalismus in der zweiten Bedeutung negativ qualifiziert, fällt das Urteil im ersten Fall positiv aus. In diesem Sinn lobt die Enzyklika auch in ihrem historisch ausgerichteten Teil (Nr. 19) die Entwicklung der sozialen Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg und hebt dabei als ihre Vorzüge die „verhältnismäßig guten Arbeitsmöglichkeiten, ein solides System der sozialen Sicherheit, die Freiheit zur Gründung von Vereinigungen und die ausgeprägte Tätigkeit von Gewerkschaften" hervor.

An anderer Stelle spricht der Text von positiven Aspekten der modernen Betriebswirtschaft, die ihre Wurzel in der Freiheit des Menschen habe (Nr. 32), oder davon, daß die Kirche die berechtigte Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb eines Unternehmens anerkenne. Gleichzeitig insistiert Johannes Paul II. aber darauf, daß (vor allem im Blick auf die Dritte Welt) den Menschen und Völkern, die vom Markt ausgeschlossen seien und ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen könnten, ein solcher Zugang und damit die Möglichkeit einer menschenwürdigen Entwicklung eingeräumt werden müsse: „Diese Zielsetzung verlangt geplante und verantwortungsvolle Anstrengungen von seiten der ganzen internationalen Gemeinschaft" (Nr. 35).

Daß der Papst in „Centesimus annus" vor einer vorschnellen und pauschalen Heiligsprechung des Kapitalismus nach dem Zerfall des kommunistischen Systems warnt, hängt vor

allem mit seiner Sicht der *Wohlstands- und Konsumgesellschaft* zusammen. Nach Meinung Johannes Pauls II. verleitet sie zu einem ganz und gar auf das bloße „Haben" von immer mehr Gütern ausgerichteten Lebensstil, läßt die Menschen ihren vordergründigen Trieben und Bedürfnissen folgen und koppelt sie von den sittlichen und religiösen Werten ab. Entfremdung als Verlust des wahren Lebenssinnes sei auch in den westlichen Gesellschaften eine reale Gegebenheit: „Sie ereignet sich im Konsum, wenn der Mensch in ein Netz falscher und oberflächlicher Bedürfnisse hineingezogen wird, statt daß man ihm hilft, die echte und konkrete Erfahrung seiner Persönlichkeit zu machen" (Nr. 41). Als Gegenmittel plädiert die Enzyklika nachdrücklich für einen an der Wahrheit über Gott und den Menschen orientierten, an einer objektiven Wertehierarchie ausgerichteten Gebrauch der Freiheit.

Problematische Zuordnung von Wahrheit und Freiheit

Bei der Diagnose läßt sich dem Papst schwerlich widersprechen. Es gibt in den Industrieländern tatsächlich „bisweilen eine geradezu besessene Propaganda für die rein utilitaristischen Werte" (Nr. 29). Auch seine Forderung, solchen Strömungen erzieherisch und kulturell gegenzusteuern, verdient uneingeschränkte Zustimmung. Probleme bereitet allerdings die *Zuordnung von Freiheit und Wahrheit* bzw. Wertehierarchie, wie sie Johannes Paul II. vornimmt: Sie überfordert moderne, pluralistische Gesellschaften mit ihrer Ausdifferenzierung der verschiedenen Lebensbereiche, die dem Einzelnen keine verbindliche Unterscheidung zwischen „wahren" und „falschen" Bedürfnissen vorgeben können und das auch nicht sollen und überspringt damit die realen Chancen wie Grenzen der Orientierung, Konsensfindung und Wertvermittlung in solchen offenen Gesellschaften. Dahinter steckt offenbar ein deutliches Mißtrauen gegenüber der Freiheit des Menschen angesichts der verwirrend vielen Optionen einer nicht mehr primär traditionsgelenkten und einer objektiven Seinsordnung verpflichteten Gesellschaft.

Ebenso wie auf der Einbindung wirtschaftlicher Freiheit in eine sittlich-religiöse Ordnung insistiert der Papst in „Centesimus annus" auch auf der *Wert- und Wahrheitsbindung der Demokratie*, die im Zug der „Wende" den bisherigen Totalitarismus zumindest im Ansatz abgelöst hat. Eine wahre Demokratie „ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich" (Nr. 46). Johannes Paul II. nennt eine Reihe von Menschenrechten, ohne deren ausdrückliche Anerkennung es keine wahre Demokratie geben könne (Nr. 47): Das Recht auf Leben, das Recht, „in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist", das Recht auf den Gebrauch des Verstandes und der Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit, das Recht auf Arbeit und auf die freie Gründung einer Familie. Als „Quelle und Synthese dieser Rechte" wird die Religionsfreiheit aufgeführt, „verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben".

Damit sind wir beim *Kern der Vision des Papstes* für die Ordnung von Staat und Gesellschaft nach dem Ende des „real existierenden Sozialismus", um den die neue Enzyklika kreist. Zu dieser neuen Ordnung gehören für Johannes Paul II. unabdingbar sowohl der demokratische Rechts- und Sozialstaat wie die freie Marktwirtschaft, nicht nur im Blick auf den entwickelten Westen und den posttotalitären Osten, sondern auch auf die unterentwickelte Dritte Welt. Entscheidend ist für ihn aber in beiden Fällen die Bindung an objektive Werte, die Anerkennung der Ausrichtung des Menschen auf Transzendenz und Gottes als der letzten Wahrheit. Der Diagnose, wonach die tiefste Wurzel für das Scheitern des Totalitarismus im Atheismus, in der Leugnung Gottes und der Reduzierung des Menschen auf ein bloßes Ensemble von Bedürfnissen und Funktionen bestand, soll die neue Zuwendung zur Wahrheit über Gott und den Menschen als Therapie entsprechen.

Es bleibt die Frage – sie richtet sich nicht nur an die jüngste Enzyklika, sondern auch an viele andere Äußerungen Johannes Pauls II. –, ob diese Vision wirklich trägt. Zur Heilung der Gebrechen der kapitalistischen Wohlstands- und Konsumgesellschaft setzt sie vor allem auf *Ordnungen:* auf die Familie (sie wird emphatisch als „Sitz der Kultur des Lebens" und als „Heiligtum des Lebens" apostrophiert, Nr. 39), auf die *Kultur* der einzelnen Nationen, auf eine dezidiert werthafte, „wahre" Demokratie. Aber steckt darin nicht sehr viel idealisierendes Wunschdenken? Das Problem der Vision von „Centesimus annus" dürfte letztlich darin liegen, daß die Enzyklika die Vorteile und Errungenschaften von demokratischer Ordnung und Marktwirtschaft anerkennt, gleichzeitig aber vor ihren unvermeidlichen *Spannungen und Ambivalenzen* (von der Möglichkeit einseitiger Konsumorientierung über die Schwierigkeiten der Anerkennung und Durchsetzung von Grundwerten im Pluralismus bis zum Mangel an Solidarität) vorschnell zurückschreckt und das Heil in einer neuen Rückbindung an die Transzendenz sieht, anstatt sich auf die Ambivalenzen wirklich einzulassen.

Sind Sozialenzykliken noch zeitgemäß?

Die jüngste Sozialenzyklika erntete in den ersten Reaktionen *viel Lob*, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Allgemeine Anerkennung fanden die Mahnungen Johannes Pauls II., die Nöte und Probleme der Dritten Welt nicht zu vernachlässigen, auch seine kritischen Bemerkungen zu den Entfremdungserscheinungen in westlichen Gesellschaften wurden teilweise zustimmend registriert, ebenso seine Ausführungen zur Würde der Person

als Kriterium jeder wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Die „Neue Zürcher Zeitung" (12./13. 5. 91) attestierte der Enzyklika, mit ihr habe die katholische Kirche frühere Bedenken fallengelassen und sich erstmals „zu einem klaren marktwirtschaftlichen Credo und in kompromißloser Form zur wirtschaftlichen Freiheit" bekannt. Kritisch apostrophiert wurde teilweise die auch in „Centesimus annus" wieder unzureichende Wahrnehmung des *Bevölkerungsproblems* in vielen Ländern der Dritten Welt.

Für den weiteren Weg der katholischen Soziallehre wäre nicht zuletzt die Frage wichtig, ob die *Form einer Sozialenzyklika* noch sinnvoll ist. Kann man in einem solchen Schreiben, wie es „Centesimus annus" versucht, eine ganze Reihe von Weltproblemen von der Schuldenkrise der Entwicklungsländer über das Funktionieren der Marktwirtschaft bis zum Demokratieverständnis abhandeln, ohne daß es notwendigerweise zu problematischen Vereinfachungen und Pauschalurteilen kommt? Wäre es nicht an der Zeit, in solchen Texten konkreter zu werden, Roß und Reiter jeweils zu nennen, statt z. B. nur von „einigen Ländern" o. ä. zu sprechen? Warum soll ein lehramtliches Dokument dieser Art eigentlich nur frühere lehramtliche Dokumente zitieren bzw. auf sie verweisen, um so die Vorstellung einer ununterbrochenen, in sich geschlossenen Lehrkontinuität aufrechtzuerhalten? Vielleicht ist die Zeit der großen Sozialenzykliken, die mit „Rerum novarum" begann, inzwischen vorbei, ohne daß die Kirche deswegen auf Stellungnahmen zu sozialethischen Fragen verzichten dürfte. *U. R.*

Religionsunterricht: Perspektiven in Ost und West

Auf Einladung des Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), des Mailänder Erzbischofs Kardinal *Carlo Martini,* trafen sich vom 13. bis 15. April in Rom 18 Bischöfe und 46 kirchliche Mitarbeiter aus insgesamt 20 europäischen Ländern zu einem Symposium zur Situation des *katholischen Religionsunterrichts* an öffentlichen Schulen in Europa. Vorbereitung und Organisation der Veranstaltung lagen in der Verantwortung der Italienischen Bischofskonferenz.

So unspektakulär, weil routinemäßig sich auf den ersten Blick Thema und Rahmen dieses Treffens ausnehmen – Tatsache war, daß man sich in einem solchen Rahmen mit dieser Frage *zum erstenmal* befaßte. Einerseits erschwerte die große Verschiedenheit der Verhältnisse immer wieder den internationalen Austausch. Andererseits ist aber in den letzten Jahren unter den unterschiedlichsten äußeren gesellschaftlichen, staatskirchenrechtlichen wie pastoralen Bedingungen die Frage nach dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, seinen Aufgaben und seinen Möglichkeiten, seinen Chancen, aber auch seinen Grenzen unter zunehmend säkularisierten Verhältnissen erneut aufgebrochen.

Annäherung trotz bleibender Unterschiede

Im traditionell laizistischen *Frankreich* brach auf eine lange Zeit für undenkbar gehaltene Weise die Frage auf, ob religiöse Inhalte nicht viel stärker, als dies bisher unter den Bedingungen einer strengen Staat-Kirchen-Trennung als möglich galt, Teil der allgemeinen Bildung werden müßten (vgl. HK, November 1988, 504 f.). Daß sich die Sicherung des Religionsunterrichts im Konkordat von 1984 als in den wesentlichen Punkten recht unstrittig erwies, war auch im katholischen *Italien* keine Selbstverständlichkeit, selbst wenn es seitdem noch manchen Streit im Detail gab (vgl. HK, April 1989, 151 f.).

Trotz seiner weithin unstrittigen Verankerung im Grundgesetz ist auch die Lage des Religionsunterrichts in der *Bundesrepublik* nicht ganz unproblematisch: Lehrermangel führt zu hohem Stundenausfall; der katechetische Wert des Religionsunterrichts angesichts des geringen Interesses vieler Schüler, die Glauben wie kirchlichem Leben desinteressiert bzw. distanziert gegenüberstehen, wird zunehmend kontrovers diskutiert (vgl. HK, Juni 1989, 267 ff.). Unmittelbarste Aktualität gewinnt das Thema jedoch gegenwärtig in den Ländern des *ehemaligen Ostblocks.* In neuen Religionsgesetzen wird in diesen Ländern das Verhältnis von Staat und Kirche auf eine neue Basis gestellt – eine der bedeutendsten Fragen ist dabei die Einführung bzw. die rechtliche und schulische Ausgestaltung des Religionsunterrichtes an staatlichen Schulen (Sowjetunion: HK, November 1990, 513; Rußland: HK, Dezember 1990, 592; Ungarn: HK, März 1990, 101; Polen: HK, November 1990, 517 f.).

Die offensichtliche Annäherung der Fragestellungen in den verschiedenen europäischen Ländern und das Bemühen um eine gemeinsame Linie gerade angesichts der bevorstehenden politischen Entscheidungen in den osteuropäischen Staaten einerseits und die fortdauernden, tiefgreifenden Unterschiede andererseits – in dieser Spannung bewegten sich auch die Gesprächsbeiträge auf dem römischen Symposium. Von einer „wachsenden Homogenität" auf dem Gebiet des katholischen Religionsunterrichts – trotz aller fortbestehenden unterschiedlichen Positionen und Strukturen – sprach der Direktor des Nationalen Spanischen Katechetischen Instituts, Professor *Manuel del Campo Guilarte.*

Er nannte vier Grundkonstanten, die katholischen Religionsunterricht heute weithin kennzeichneten: Der Religionsunterricht als „systematische und kritische Vermittlung religiösen Wissens und insbesondere der christlichen Inhalte" unterwerfe sich den *Regeln der Schule;* er verstehe sich als *diakonischer* Beitrag der Kirche zur Personalisierung und Humanisierung

im Rahmen ganzheitlicher Erziehung; der Religionsunterricht fasse Religion nicht nur als einen Bestandteil umfassender *Kultur* auf, sondern bringe sie zugleich auch in den Dialog mit der Kultur ein; der Religionsunterricht besitze durchaus Wirkmöglichkeiten als *„schulischer Katechese"*, auch wenn dafür auf seiten der Schüler eine Reihe von Voraussetzungen erfüllt sein müßten, die nicht ohne weiteres als selbstverständlich gelten könnten.

Für viele der einzige Raum, in dem die Frage nach Gott gestellt wird

Guilarte skizzierte sechs Schwierigkeiten, mit denen es katholischer Religionsunterricht gegenwärtig allenthalben zu tun habe. Unter Lehrern sei zunehmend *Mutlosigkeit* festzustellen: die Aussagen der christlichen Verkündigung würden von den Schülern vielfach als Antworten auf Probleme wahrgenommen, die sich ihnen so gar nicht stellten. Der Religionsunterricht erscheine oftmals als ein Freiraum für Reflexion und Debatte der *großen Themen des Lebens*, wobei nicht selten darauf verzichtet werde, die christliche Antwort ausreichend darzustellen. Vorurteile und zunehmender Entzug der Unterstützung in der Gesellschaft, aber auch in der Kirche führten zu dem Zwang, *Sinn und Identität* des Religionsunterrichtes ständig *rechtfertigen* zu müssen. Unter dem Druck säkularistischer Strömungen suche mancher Lehrer bzw. sonstige Verantwortliche das Heil in Auswegen, die die Identität des Religionsunterrichts gefährdeten. Die herrschende Rationalität und andere der Schulkultur innewohnende Merkmale wie Pluralismus und ethische Zersplitterung erschwerten die Begegnung und den Dialog zwischen Glauben und Kultur und führten zu einer *Marginalisierung* des Religionsunterrichts. Im Zusammenhang mit Stundenplänen, Notengebung, dem Status der Lehrer u. a. m. werde der Religionsunterricht auf vielfältige Weise benachteiligt.

Als eine der besonderen Möglichkeiten des Religionsunterrichts unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen bezeichnete es Guilarte, daß er für die große Mehrheit der Kinder und Jugendlichen der einzige Bereich sei, in dem die *Frage nach Gott* und nach dem Sinn des Lebens gestellt werde.
Eine Chance für die Kirche sei der Religionsunterricht im übrigen auch dann, wenn die Jugendlichen durch ihn weder zum Glauben noch zur Kirche hingeführt würden. Der Religionsunterricht stelle einen bedeutenden Beitrag zur *Humanisierung* der Schüler und der Entwicklung seiner Persönlichkeit dar. Er biete dem Schüler die Möglichkeit, sich dem Christentum auf ernsthafte Weise zu nähern und über Religion und christlichen Glauben *rational begründet zu urteilen.* Der Kirche verschaffe dieses Fach die Möglichkeit, sich in die Gesamtheit der übrigen Schulfächer und der Schulkultur einzubringen. Schließlich leiste der Religionsunterricht seinen Beitrag dazu, damit die Schüler das *kulturhistorische, künstlerische und literarische Erbe* entdecken könnten, was ohne eine elementare Kenntnis von Bibel und Christentum unmöglich bliebe.
Angesichts der verbreiteten Distanz und Indifferenz Glauben und Kirche gegenüber bei den Schülern fragte Guilarte, welchen Sinn der Religionsunterricht habe, wenn es auch in ihm immer schwieriger werde, sich ausdrücklich auf den Glauben zu beziehen. Angesichts heutiger Schulkultur und der organisatorischen und didaktischen Rahmenbedingungen des Schulbetriebs gab Guilarte zu bedenken, ob der Religionsunterricht nicht schon aufgrund der äußeren Bedingungen in seinen Zielsetzungen ernsthaft beschränkt werde. Angesichts des von der Schule durch die Identitätskrise der europäischen Kultur dem Religionsunterricht bedingt entgegengebrachte Interesse fragte er, ob man wirklich an einer Haltung des Dialogs und der gemeinsamen Suche interessiert sei oder ob der Beitrag des Religionsunterrichts vielleicht eher zur „Neutralisierung des christlichen Angebots" führen solle. Gegenüber den Bemühungen um die Wiedergewinnung des Religiösen im allgemeinen gab er zu bedenken, ob der katholische Religionsunterricht dabei nicht Gefahr laufe, nur noch die gemeinsamen Aspekte der verschiedenen Religionen bzw. der verschiedenen christlichen Konfessionen darzubieten.

Die religiöse Dimension gehört in eine umfassende schulische Erziehung

Rainer Ilgner, Leiter der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, gab auf dem Symposium einen Überblick über die sehr unterschiedliche Lage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Europa, indem er *Unterscheidungsmerkmale* herausarbeitete: die gesetzlichen bzw. konkordatären oder andere staatskirchenrechtlichen Grundlagen; die Frage, ob der Religionsunterricht Wahl- oder Pflichtfach ist, ob er auf konfessioneller oder nichtkonfessioneller Basis erteilt wird; die Regelung einer möglichen Nichtteilnahme bzw. Abmeldung und damit zusammenhängend die Errichtung eines Ersatz- bzw. eines gleichwertigen Alternativfaches zum Religionsunterricht; Unterschiede in bezug auf die verschiedenen Schularten und -stufen; die Konzeptionen des Religionsunterrichts zwischen einer breit angelegten Religionskunde einerseits und einer katechetisch geprägten Glaubensunterweisung andererseits; Didaktik und Methodik des Religionsunterrichts; kirchliche Mitverantwortung und Mitwirkung bei der Ausbildung, Stellung und Beauftragung der Religionslehrer; schließlich die Frage, ob auch nichtchristlichen religiösen Minderheiten die Möglichkeit zum Religionsunterricht eingeräumt wird.

Ein wichtiges Anliegen gerade auch der deutschen Vertreter bei diesem Symposium bestand darin, den konfessionell erteilten Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als weithin anerkannte, praktizierte und beste Lösung zu empfehlen. In der Schlußerklärung des Symposiums, die sich thematisch stark an die Überlegungen anlehnt, die Ilgner zur „Weiterentwicklung des Religionsunterrichts in Europa aus katholischer

Sicht" vorlegte, heißt es in Blick auf die Verankerung des Religionsunterrichts in schulischer Erziehung: „Eine umfassende schulische Erziehung muß auch die religiöse Dimension einschließen können ... Der konfessionelle Religionsunterricht stellt die beste Form zur Verwirklichung dieses Erziehungsziels dar und ist deshalb zu Recht ein fester Bestandteil des europäischen Schulwesens ...". Es wird aber auch darauf verwiesen, daß die bestehenden Unterschiede in bezug auf die rechtlichen Grundlagen und die Konzeption des Religionsunterrichts anerkannt und erhalten werden müßten. Zugleich aber solle „in europäischer Perspektive nach gemeinsamen Bezugspunkten Ausschau" gehalten werden.

Daß der konfessionelle Religionsunterricht als Schulfach heute „die" beste und angemessene Form sein soll, um die religiöse Dimension in eine umfassende Erziehung einzubringen, diese Feststellung der Erklärung erwies sich – allen Bemühungen zum Trotz – jedoch als weniger konsensfähig, als man gehofft hatte. Vor allem französische Teilnehmer verweigerten der Schlußerklärung wegen dieser Formulierung die Zustimmung. Von französischer Seite hätte man es lieber gesehen, wenn in der Erklärung vom Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als „einer" von mehreren denkbaren Formen die Rede gewesen wäre.

Aber auch in anderer Hinsicht bleiben auf diesem Gebiet noch allerhand Konfliktpotential und unterschiedliche Sichtweisen: Während der deutsche Vertreter in seinem Referat auf die grundlegende Unterscheidung von *schulischem Religionsunterricht* und *gemeindlicher Katechese* entsprechend der eigenen Praxis großen Wert legte, ordnete der Direktor des polnischen Nationalen Katechetikinstituts, Professor *Jan Charytanski,* diese Unterscheidung vor allem den Ländern Osteuropas mit einer starken *laizistischen* Tradition zu, was etwa für Länder wie Litauen und Polen nicht zutrifft. Eine Quelle konzeptioneller Unterschiede wird im übrigen auch die Frage sein, wie sich der Religionsunterricht auf lange Sicht entwickeln wird: ob er – so der Mailänder Kirchenrechtler *Giorgio Feliciani* – vor allem den übrigen Schulfächern *gleichgestellt* werden oder ob er sich in erster Linie von ihnen *unterscheiden* soll. Sosehr sich also die verschiedenen Auffassungen und Formen des Religionsunterrichts durchaus aufeinanderzubewegt haben, von einer tatsächlichen Harmonisierung scheint man jedoch weiter denn je entfernt zu sein. *K.N.*

Der Glaube und die Religionen: protestantische Positionsbestimmung

Evangelische Theologie und Kirche seien für eine Begegnung mit anderen Religionen unvorbereitet und ungerüstet. Diese selbstkritische Feststellung findet sich in den einführenden Bemerkungen zu einer Studie über „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube", die im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) und der Arnoldshainer Konferenz in den vergangenen fünf Jahren erarbeitet und unlängst der Öffentlichkeit vorgestellt wurde (in Buchform erschien die Studie im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Die unbefangene Wahrnehmung anderer Religionen oder religiöser Bewegungen wurde im protestantischen Bereich nachhaltig behindert durch die Wirkungen der massiven Trennung Karl Barths zwischen der christlichen Offenbarung und der Religion als reinem Menschenwerk. Im evangelischen Flügel des Protestantismus stand und steht man Tendenzen zu Neubestimmung von Mission als Religionsdialog mißtrauisch bzw. ablehnend gegenüber und ist mit dem Vorwurf des Synkretismus bzw. der Abschwächung des christlichen Wahrheitsanspruchs schnell bei der Hand. Es gibt inhaltlich kein protestantisches Pendant zur Erklärung des Zweiten Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die offiziell den Weg zu einer positiven Einschätzung der anderen Religionen und damit auch zu Dialog und Zusammenarbeit mit ihnen öffnete.

Kritik an neureligiösen Bewegungen

Als Motive für die Einrichtung der Arbeitsgruppe und die Erstellung der Studie nennt der Text zwei recht unterschiedliche Tatbestände: das Gewicht der islamischen Gastarbeiter in der Bundesrepublik und die Tatsache, daß sich Bonhoeffers Ankündigung eines „religionslosen" Zeitalters offensichtlich nicht erfüllt habe: „Wir leben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einer zunehmend für religiöse Strömungen offenen Zeit" (S. 11). Den Problemen und Chancen *christlich-islamischer Begegnung* in der Bundesrepublik gilt ein eigenes Kapitel der Studie, in den Gesamtzusammenhang eingeordnet als Beispiel „interreligiöser Praxis". Beim Thema Wiederkehr der Religion im Europa des späten 20. Jahrhunderts werden zwei Stränge verfolgt. Die Studie beschäftigt sich sowohl mit *neureligiösen Bewegungen* (Mun-Bewegung, Scientology, Transzendentale Meditation, New Age) als auch mit den in Europa missionierenden Religionen Islam, Hinduismus, Buddhismus und Lamaismus.

Mit den genannten neureligiösen Bewegungen gehen die Verfasser der Studie (Vorsitzende der Arbeitsgruppe waren der Marburger Systematiker *Carl Heinz Ratschow* und der Heidelberger Religions- und Missionswissenschaftler *Theo Sundermeier*) sehr massiv ins Gericht. Die Mun-Bewegung erweise sich als Beispiel einer religiös-politischen Ideologie, in der trotz aller Betonung des Gottesglaubens für Gott kein Platz mehr sei. Zu Scientology heißt es: „Unsinnige Zukunftsphantasien und die Zerstörung der Verantwortlichkeit des einzelnen prägen diese profit-

orientierte Bewegung, die sich eine religiöse Übermalung gegeben hat" (S. 36). Zu New Age wird festgestellt, die Religiosität dieser buntscheckigen Bewegung exemplifiziere umfassend den Versuch, den Menschen zu seiner Selbsterlösung zu führen, womit sie das Eintreten Gottes in die Religiosität verhindere. Die New-Age-Bewegung wird auch als „eine der säkularistischen ‚Ersatzreligionen' der Gegenwart" (S. 39) charakterisiert.

Bei der Darstellung der in Europa missionierenden Religionen ist die Studie darum bemüht, jeweils sowohl Gemeinsamkeiten mit dem christlichen Glauben wie Unterschiede zu ihm herauszustellen. Als maßgebliches Kriterium für die Beurteilung der Nähe bzw. Ferne zum Christentum dient dabei vor allem die *reformatorische Rechtfertigungslehre.* So sieht der Text eine gewisse Konvenienz zwischen der buddhistisch verstandenen Befreiung vom Ich und dem im Glauben stattfindenden Subjektwechsel, von dem die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders spricht: „Das alte Ich stirbt im fröhlichen Tausch mit Christus, der das neue, das eigentliche Subjekt des Menschen wird" (S. 66). Im Blick auf den Islam wird demgegenüber die Differenz zwischen der Überzeugung des Korans von der Erfüllbarkeit des Gesetzes Gottes und der christlichen, vor allem reformatorischen Sicht des Menschen als Sünder betont: „Erst das Evangelium von Gottes Vergebung und seiner Liebe, wie sie in Jesus Christus, dem Sohn Gottes, sichtbar wird, eröffnet das neue Gottesverhältnis, in dem die Menschen dem Vater aus Dank gehorsam sein können" (S. 55). Die angesichts der Einsprüche vor allem von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in der protestantischen Theologie strittige Frage, ob der christliche Glaube positiv in das Ensemble der Religionen eingeordnet werden könne, beantwortet die Studie mit einem differenzierten Ja: Der christliche Glaube lebe von dem Ereignis, daß Gott sich in Jesus Christus in einmaliger Weise geoffenbart habe, und werde doch erst durch die Verbindung mit einer bestimmten kulturell und sozial geprägten Wirklichkeit als eine geschichtliche Bewegung greifbar, die zu Gemeindebildung, Bekenntnis und Lehre führe. „Das stellt ihn als Religion in die Gemeinschaft aller Religionen und unterscheidet ihn zugleich als geschichtliche Antwort auf das singuläre Hervortreten des Gottes Jesu Christi von allen anderen Religionen" (S. 23). Durch Symbol, Ritus und Kult sei der christliche Glaube von seinen eigenen Wurzeln her dem Feld der Religionen verbunden.

Wie religiös ist das Christentum?

Beim Blick auf den biblischen Befund hält die Studie fest, daß der Jahweglaube Israels zwar in seiner Frühzeit in weitem Ausmaß Elemente fremder Religionen übernommen habe; die kanonische Gestalt des Alten Testaments habe demgegenüber die Einflüsse von außen stark eingeschränkt. Beim Neuen Testament zieht der Text den Schluß: „In Auseinandersetzung, Vertiefung und Integration und schließlich in kritischer Abgrenzung gegen nachträgliche Entstellungen hat der Christusglaube seine eigene Religionsgestalt von der Wurzel der jüdischen Religion her inmitten der antiken Religionen gefunden. Altes und Neues ist zusammengekommen (vgl. Mt 13, 52), wobei das Neue sicher das Alte aufgesprengt hat (vgl. Mk 2, 21 f.)" (S. 103). Angesichts einer solchen recht unscharfen Kurzformel bleibt allerdings die Frage, ob die Studie mit ihrem Bemühen um eine integrative Sicht des Verhältnisses von christlichem Glauben und religiöser Umwelt dem Anspruch der neutestamentlichen Offenbarung und ihrem daraus resultierenden kritischen Potential nicht zu schnell der Stachel gezogen wird.

Im Verhältnis des heutigen Christentums zu den anderen Religionen plädiert der Text für eine Grundhaltung der *Offenheit und Bescheidenheit.* Begründet wird diese Option mit dem Hinweis auf Defizite, Unschärfen und Ambivalenzen im Umgang der christlichen Kirchen mit ihrer eigenen Botschaft, wie sie sich in immer neuen Anläufen zur Sakralisierung der biblischen Verkündigung, in der Aufspaltung der einen Kirche in die vielen Konfessionen und in der Notwendigkeit der Inkulturation (die Studie spricht von der „Indigenisierung des christlichen Kerygmas") zeigen. In vieler Hinsicht hielten die Christen die Wahrheit Gottes in der Gefangenschaft ihrer „sakralen, denkerischen wie ethischen Bedürfnisse" (S. 116). Der Platz der Christen im Blick auf die anderen Religionen sei deshalb die „tiefe Angefochtenheit durch die Brüchigkeit und Zweifelhaftigkeit unserer kirchlichen und theologischen Positionen". Gott regiere die Welt auch durch die vielen Religionen hindurch, deren Gläubige den Christen an Selbsthingabe, Frömmigkeit und Andachtstiefe oft viel voraushätten.

Das theologische Herz- und gleichzeitig Schlußstück der Studie bildet ein am dreieinigen Handeln Gottes als Vater, Sohn und Geist ausgerichtetes Konzept der „Handlungsbegründung für die Begegnung der christlichen Kirchen mit den außerchristlichen Religionen" (S. 117). Dabei wird dem Heiligen Geist die Grunddimension der *Mission,* dem Sohn als dem sich inkarnierenden Wort Gottes die des *Dialogs* und dem Vater als Schöpfer die der „Konvivenz", also des Zusammenlebens der Religionen, zugeordnet. Diese *Konvivenz* wird theologisch bestimmt als die „gemeinsame Gebeugtheit des christlichen Glaubens mit den Religionen unter das souveräne Handeln Gottes an ihnen" (S. 129). Der Text betont, daß Mission, Dialog und Konvivenz ein zusammengehöriges Geschehen darstellten: „Es gibt keine Mission ohne den Dialog und ohne die Konvivenz, wie der Dialog und die Konvivenz Mission sind" (S. 129).

Anregungen für die Praxis

Daß bei dieser Konzeption die unvermeidlichen *Spannungen* etwa zwischen Mission als Glaubensverkündigung und Dialog ausgeblendet bleiben, ist nur eines der Probleme, die die Studie aufwirft. Sie unterscheidet auch nicht ausreichend zwischen dem

mit dem christlichen Glauben notwendigerweise verbundenen Wahrheitsanspruch und einem – mit Recht angeprangerten Überlegenheitsstandpunkt der Kirche und der Christen gegenüber anderen Religionen, der es an selbstkritischer Offenheit und Bescheidenheit fehlen läßt. Einerseits setzt sich der Text deutlich vom Verdikt der Dialektischen Theologie gegenüber der Religion als bloßem Menschenwerk ab und verweist auf die Einbettung des christlichen Glaubens in die Welt der Religionen mit ihren Riten und Symbolen. Gleichzeitig wird aber die schroffe Distanzierung von „Religiösem" durch die begriffliche Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität gleichsam durch die Hintertür wieder hereingeholt: Der Studie zufolge geschieht in der Religion „die Erfahrung von Ungesichertheit und ihrer göttlichen Bewältigung zugleich"; demgegenüber bleibt in der Religiosität „menschliche Nichtigkeit in ihrer Selbstreflexion mit sich allein" (S. 19).

Insgesamt ist der Text als Versuch einer Positionsbestimmung aus protestantischer Sicht dazu geeignet, für ein in sich sehr komplexes Problemfeld zu sensibilisieren, das der katholischen Kirche gleichermaßen zu schaffen macht und bei dem es keine einfachen Lösungen gibt. Beachtung verdienen nicht zuletzt die *praktischen Vorschläge* der Studie, etwa zur islamisch-christlichen Begegnung in der Bundesrepublik oder zur Verstärkung des religionswissenschaftlichen Anteils im theologischen Studium bzw. in der Fortbildung kirchlicher Mitarbeiter. Weder Kirchenleitungen noch Gemeinden dürften der Meinung erliegen, „die Aufgaben, die in Mission, Dialog und Konvivenz beschlossen liegen, seien damit erfüllt, daß Spezialisten und einzelne Gruppen in besonderer Situation sich ihrer annehmen" (S. 132). Zweifellos wird die Frage nach den Religionen und religiösen Bewegungen in Zukunft mehr und mehr den Christen in unseren Breiten auf den Leib rücken und damit ihre Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister herausfordern.

U. R.

Die islamische Welt heute

Strömungen – Organisationen – Probleme

Mit keiner anderen nichtchristlichen Weltreligion ist der christliche Westen so direkt konfrontiert wie mit dem Islam: In allen westeuropäischen Ländern gibt es inzwischen beträchtliche muslimische Minderheiten; der Islam ist die prägende Religion der Europa unmittelbar benachbarten Problemregionen Mittlerer Osten und Maghreb. Der sich ausbreitende islamische „Fundamentalismus" ist in aller Munde. Im folgenden Dossier gibt Adel Theodor Khoury, aus dem Libanon stammender Professor für Religionswissenschaft in Münster, einen Überblick zu den wichtigsten Strömungen und Strukturen der heutigen Welt des Islam: Neben den Bewegungen, die die traditionelle Gestalt des islamischen Staates und der islamischen Gesellschaft wiederherstellen wollen, gibt es auch Minderheiten, die auf eine positive Verbindung der islamischen Tradition mit der westlichen Zivilisation setzen.

Wir erleben heute den erneuten Ausbruch von Konflikten zwischen einigen Ländern und Gruppen der islamischen Welt auf der einen und westlichen Mächten auf der anderen Seite. Sorge macht vielen Menschen die zunehmende Radikalisierung militanter Gruppen in der islamischen Welt und die Bereitschaft vieler Kontrahenten in der Welt, ihre Auseinandersetzungen mit Gewalt zu lösen.

Die Menschen in der westlichen Welt stellen sich die bange Frage, ob wir eine Renaissance des Islams erleben, die aus einer in die Krise treibenden Religion eine neue weltpolitische Kraft, nicht nur für die Muslime, machen und somit eine neue Gefahr für die internationale Ordnung heraufbeschwören wird. Der folgende Beitrag will die wichtigsten Angaben über die islamische Welt, die wichtigsten Bewegungen, die versuchen, die Richtung der islamischen Welt in die Zukunft zu bestimmen, sowie die Organisationen und Projekte, die über die Vorstellungen und Tätigkeit der Muslime Auskunft geben, zusammenstellen.

Muslime in der Welt: Länder und Zahlen

Die islamische Welt umfaßt viele Länder in Asien und Afrika in einem Gürtel, der sich von Indonesien und China im Osten bis Marokko und Senegal im Westen erstreckt. Über die genaue Zahl der Muslime in der gesamten Welt und über ihre Verteilung auf die verschiedenen Länder gibt es bislang keine zuverlässigen Zahlen. Nach Schätzungen von 1982 (Vgl. *M. Ali Kettani*, Muslim Minorities in the World today, London/New York 1986, S. 238–243.) zählen die Muslime in der Welt heute etwa 1029,427 Millionen: in Asien 707,962, in Afrika 276,32, in Europa 40,285, in Amerika 4,6 Millionen und in Ozeanien 260 000.

Der *arabische* Islam, der die engsten Bindungen an die Ursprünge dieser Weltreligion hat, ist heute in jeweils leicht unterschiedlicher Gestalt in folgenden Ländern anzutreffen:

Im Vorderen Orient sind es der Irak (13,84 Millionen = 97% der Gesamtbevölkerung des Landes), Syrien (9,1 = 85%), der Libanon (2 = 55%), Jordanien (2,7 = 95%), Israel mit besetzten Gebieten (2,7 = 44%), Saudi-Arabien (10,43 = 95%), der Nordjemen (5,42 = 100%), der Südjemen (2,04 = 100%), Oman (0,93 = 99%), Vereinigte Arabische Emirate (0,92 = 90%), Qatar (0,22 = 95%), Bahrain (0,33 = 90%), Kuwait (1,43 = 90%).
In Afrika gehören folgende Länder zu den arabischen Staaten: Ägypten (40,82 = 92%), der Sudan (17,28 = 90%), Somalia (3,8 = 100%), Libyen (3,18 = 99%), Tunesien (6,69 = 99%), Algerien (19,72 = 99%), Marokko (22 = 99%) und Mauretanien (1,66 = 100%).

Im Vorderen und Mittleren Orient gehören zu den islamischen Ländern weiterhin die Türkei (47,44 = 99%) und der Iran mit seiner überwiegenden Mehrheit von Shíiten (Muslime insgesamt: 39,76 = 99%).
Weiter zum Osten hin sind noch zu erwähnen: Afghanistan (15,74 = 100%), Pakistan (88,83 = 97%), Indien (84,7 = 12%), Bangladesh (81,35 = 85%), Malaysia (7,97 = 54%), Indonesien (141,5 = 90%), die Philippinen (6,25 = 12,2%), Thailand (6 = 12%).
In den früher bzw. jetzt noch kommunistischen Ländern findet man bedeutende Gruppen von Muslimen. In der Sowjetunion leben 47,33 Millionen (= 17,8%), in China 107 (= 10,5%), in Jugoslawien 4,22 (= 21,5%), in Albanien 2,11 (= 75%) und in den übrigen kommunistisch regierten Balkanländern etwa 2,5 Millionen.
In *Schwarzafrika* (Die Angaben des Muslims Kettani [siehe oben] weichen hier von den Angaben anderer Autoren stark ab. Sie müssen daher mit Vorsicht behandelt werden. Dies gilt im übrigen auch für weitere oben genannte Zahlen, die eher auf Schätzungen beruhen.) leben die Muslime hauptsächlich in folgenden Ländern: Senegal 5,36 Millionen (= 90%), Guinea 4,88 (= 85%), Mali 6,39 (= 90%), Ghana 4,24 (= 33%), Nigeria 54,86 (= 60%), Tschad 3,85 (= 80%).
In *Westeuropa* bestehen die islamischen Gemeinden vor allem aus Einwanderern und Arbeitnehmern sowie aus einem beachtlichen Kontingent an Studenten, Praktikanten und Kaufleuten. Im einzelnen werden folgende Zahlen angegeben: Österreich etwa 80 000, Bundesrepublik Deutschland etwa 2 Millionen, Holland 400 000, Belgien 350 000, Frankreich 2,5 Millionen, Großbritannien 1,25 Millionen, Schweiz etwa 40 000, Italien 120 000, Spanien 120 000.

Wichtige Stationen der Geschichte

Vor dreizehn Jahrhunderten, als Muhammad, der Verkünder des Islams, im Jahr 632 starb, begann für die junge islamische Gemeinschaft die mühsame Periode der Wahrung ihrer Einheit und der Festigung der Strukturen des Staates. Den ersten Nachfolgern Muhammads – Khalifen genannt – kam die Aufgabe zu, in Arabien die alleinige Vorherrschaft des Islams zu stabilisieren und seinen Machtbereich über die Grenzen Arabiens hinaus auszudehnen. Unter dem Khalifen 'Umar (634–644) gelang es den muslimischen Truppen, Damaskus (635) und Syrien, Jerusalem (638) und Palästina, den Irak und einen Teil Persiens (ab 638) sowie Ägypten (638–642) zu erobern.
Unter dem vierten Khalifen 'Ali (656–661), Vetter und Schwiegersohn Muhammads, vollzog sich die *endgültige Spaltung der islamischen Gemeinschaft* und die Bildung der heute noch bedeutenden Richtungen der Sunniten (sie bilden die überwältigende Mehrheit der Muslime: über 750 Millionen) und der Schiiten (Anhänger 'Alis).

Mit Mu'awiya, dem Widersacher 'Alis, beginnt die Zeit der *Umayyaden* (661–750), die den Regierungssitz von Medina nach Damaskus verlegten. Nach innen hatten die Umayyaden gegen die Anfechter ihrer Legitimität, vor allem die Schiiten, und gegen den Aufstand arabischer Stämme zu kämpfen. Gegenüber den jüdischen und den christlichen Minderheiten zeichnet sich ihre Regierungszeit, vor allem in den Anfängen, durch eine beachtliche *Toleranz* aus, und zwar solange der Verwaltungsapparat, das wirtschaftliche Leben und die medizinische Versorgung der Aristokratie auf die Dienste der Juden und der Christen nicht verzichten konnten. Ab 700 wurde dann eine stärkere Arabisierung und damit eine anhaltende Islamisierung des Verwaltungsapparates durchgesetzt.

Nach außen hin konnte sich die islamische Herrschaft im Westen über ganz Nordafrika (700) bis ins Innere Spaniens hinein (711–717) verbreiten. In Frankreich wurde das Vordringen der muslimischen Truppen bei Poitiers (732) durch Karl Martell aufgehalten. Im Osten überschritten die Muslime die Grenzen Persiens, sie drangen in Indien und in Zentralasien bis nach China vor. Im Jahr 750 fiel die Umayyaden-Dynastie der aufständischen Bewegung der 'Abbasiden zum Opfer.

Die *'Abbasiden* (750–1258) verlegten die Hauptstadt des Reiches endgültig nach Bagdad. Die ersten hundert Jahre ihrer Herrschaft waren sie bemüht, das Reich zu konsolidieren und zu einem kulturellen Höhepunkt zu führen: Dies erfolgte vor allem unter Harun al-Rashid (786–809) und seinem Sohn al-Ma'mun (813–833). Aber den 'Abbasiden ist es nicht gelungen, auf Dauer die Einheit der vielen, allzu verschiedenen Provinzen des Reiches, das von Spanien bis nach Indien reichte, zu wahren. In Andalusien bildete sich schon im Jahr 756 ein Umayyaden-Reich (bis 1031), in den entlegenen Provinzen machten sich verschiedene Herrscher nach und nach selbständig. In Nordafrika und Ägypten regierten die schiitischen Fatimiden (968–1171), in Ägypten, Syrien und Nordmesopotamien die sunnitischen Ayyubiden (1174–1250), in Ägypten wiederum die Mamluken (1250–1517), ohne daß die Zentralregierung sich zu wehren wußte.

Ab Ende des 13. Jahrhunderts nahm die Bedeutung der

Osmanen zu. Diese besetzten die noch nicht eroberten Teile des byzantinischen Reiches in Kleinasien, bis sie zuletzt im Jahr 1453 Konstantinopel einnahmen. Sie drangen vom 13. bis zum 17. Jahrhundert in Ost- und Mitteleuropa ein und bemühten sich um die völlige Beherrschung des Mittelmeerraumes. Zum Osten hin dehnte sich das islamische Reich aus, und zwar bis Indonesien (14.–15. Jahrhundert).

Diese glorreiche Periode, die trotz mancher Wirren eine beachtliche kulturelle Blüte erreicht hat, lebt in der Erinnerung der Muslime als ein Höhepunkt ihrer Geschichte. Aber die islamische Welt hatte nicht nur Erfolge zu verzeichnen. Zwischen 1095 und 1270 wurde sie von den Kreuzzügen der westlichen Christenheit heimgesucht. In Spanien entriß die Reconquista dem islamischen Reich seine Gebiete; zuletzt fiel Granada 1492. Im Mitteleuropa wurde der Vormarsch der Osmanen durch die Niederlage ihrer Flotte bei Lepanto 1571 gebremst und etwa hundert Jahre später durch die verlorene Schlacht bei St. Gotthard an der Raab gestoppt. Vor allem aber im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die meisten Länder der islamischen Welt mit der Übermacht der europäischen Kolonialmächte konfrontiert. Damit hatten die Muslime nicht nur ihre politische Unabhängigkeit verloren, sondern sie fühlten sich von der Herrschaft, der Kultur, der Zivilisation und der wirtschaftlichen Macht der Kolonialherren erdrückt. Sie liefen sogar Gefahr, ihre eigene Identität zu verlieren, die jahrhundertelang durch den Islam als Religion und Lebensordnung für Gesellschaft und Staat geprägt war.

Islamisten und Traditionalisten

Heute sind die Muslime, nachdem ihre Länder die politische Unabhängigkeit wiedererlangt haben, damit beschäftigt, vor allem die Spuren dieser demütigenden Vergangenheit zu beseitigen. Sie suchen über die Festigung und den Ausbau ihrer politischen Unabhängigkeit hinaus die Befreiung von der Entfremdung zu erreichen, die ihnen die Kolonialzeit gebracht hatte. Wie aber dieses Ziel erreicht werden und welche Gestalt der Islam nun annehmen soll, ist unter den verschiedenen, miteinander konkurrierenden Richtungen in der islamischen Welt umstritten und umkämpft.

Eine dieser Richtungen – die heute immer mehr Anhänger gewinnt und immer militanter auftritt – erstrebt eine vollständige Islamisierung der Gesellschaft und des Staatswesens. Sie lehnt jede Gesellschaftsordnung, die nicht die islamische ist, ab. Innerhalb dieser Richtung kann man verschiedene Tendenzen ausmachen. Die eine ist bereit, die Wiederherstellung der traditionellen Gestalt des islamischen Staates und der islamischen Gesellschaftsordnung so lange aufzuschieben, bis die Lebensumstände einen solchen Schritt ermöglichen. Andere bestehen auf der *sofortigen Islamisierung* von Gesellschaft und Staat und sind bereit, alle verfügbaren Druckmittel anzuwenden, um dieses Ziel zu erreichen. Ob nun geduldig oder zum sofortigen Handeln entschlossen, diese Gruppen scheinen immer deutlicher die Oberhand in der islamischen Welt zu gewinnen. Sie bieten die islamische Lebensordnung in Religion und Staat als die bessere Alternative zum westlichen politischen Modell an. Der Islam sei die einzige Möglichkeit, die Menschen aus der Sackgasse der heutigen Weltlage hinauszuführen und ihnen eine Zukunft zu geben.

Eine Islamisierung bzw. Re-Islamisierung von Gesellschaft und Staat bedeutet die Rücknahme der Gesetzgebung und der Lebensformen, die in manchen Ländern der islamischen Welt den Beginn einer Anpassung an die Erfordernisse der modernen Welt signalisieren. Gerade diese Anpassung an die moderne Welt wird von den Vertretern des sogenannten Islamismus (oder auch, weniger glücklich: Fundamentalismus) als Verlust der islamischen Identität und unbillige Bevorzugung von Normen und Vorstellungen abgelehnt, die sich seit der Aufklärung im Westen durchgesetzt haben. Die Re-Islamisierung bedeutet auch die Rückkehr zu den politischen und wirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen, die im islamischen Reich im Mittelalter ausgearbeitet worden sind, oder – noch radikaler – die Rückkehr zu den gesellschaftlichen Strukturen und den politischen

Die wichtigsten Bewegungen des islamischen Fundamentalismus sind folgende:
- Al-Ikhwān al-Muslimūn (die Muslimbruderschaft): 1928 in Ägypten von Ḥasan al-Bannā (1906–1948) begründet.
- Djamā'at-i-islāmī (die Islamgemeinschaft): in Pakistan von Abū l-A'lā al-Maudūdī (1903–1979) begründet.
- Anhänger der Islamischen Revolution in Iran.

Neben diesen bedeutenden Bewegungen gibt es andere Gruppierungen, die durch ihren Extremismus und ihre Militanz auffallen. Sie stehen entweder der Muslimbruderschaft oder der Iranischen Revolution nahe:
- Al-Takfīr wal-Hidjra (Bezichtigung [der anderen] des Un-Glaubens und Auswanderung)
- Djund Allāh (Truppen Gottes)
- Al-Djihād (Der Einsatz/heilige Krieg)
- Tanẓīm al-Djihād (Organisation des Einsatzes/heiligen Krieges)
- Al-Amr bil-ma'rūf wal-nahy 'an al-munkar (Das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten)
- Tawaqquf wa tabayyun (Innehalten und sich vergewissern)
- Al-Djam'iyya al-shar'iyya (Die gesetzestreue Gemeinschaft)
- Al-Quṭbiyyūn (Anhänger von Quṭb)
- Iranhörige Milizen wie Ḥizb Allāh (Partei Gottes), Al-Djihād al-islāmī (Der islamische Einsatz/heilige Krieg) usw.

Zur weiteren Information siehe *Johannes Reissner*, „Die militant-islamischen Gruppen", in: *Werner Ende / Udo Steinbach* (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 170–486: *Peter Heine*, „Radikale Muslimorganisationen im heutigen Ägypten", in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67 (Münster 1983), S. 110–199.

Institutionen der frühislamischen Gemeinde in Medina. Nur so – das betonen die Islamisten – kann der reine Islam wieder eine alles bestimmende Rolle in Gesellschaft und Staat spielen.

Von diesem Verständnis der islamischen Lebensordnung rührt die Ablehnung des Laizismus (z. B. türkischer Art), der die islamische Religion aus der Gesellschaft und dem Staat zurückdrängen will, her. Auch tun sich die Verfechter der oben beschriebenen Position schwer mit der demokratischen Ordnung der pluralistischen Gesellschaft des Westens.

Reformisten und Säkularisten

Es gibt in der islamischen Welt eine andere Richtung, deren Verfechter zwar die Vorherrschaft des Islams in Gesellschaft und Staat erstreben, jedoch bereit sind, Kompromisse mit den konkreten Lebensumständen und mit den Forderungen der nichtmuslimischen Gemeinschaften und Gruppen zu schließen. Ihr Hauptziel bleibt jedoch, daß die Grundlagen des Staates auf dem Koran und der Überlieferung des Propheten Muhammads beruhen, daß das islamische Gesetz (shari'a) in seinen Grundzügen zumindest von den Muslimen befolgt wird und daß der Islam eine gewisse Förderung erfährt.

Endlich ist eine Richtung zu erwähnen, die zwar hoffnungslos in der Minderheit zu stehen scheint, die jedoch dem Islam in seiner heutigen Renaissance einen neuen Weg im Kontext der Weltgemeinschaft weisen will. Diese Richtung wird hauptsächlich von Personen und Gruppen getragen, die mit der westlichen Kultur und Zivilisation nicht in Konflikt stehen, sondern sie in ihrer Grundgestalt als ein erwägenswertes Modell auch für muslimische Staaten ansehen. Hier wird die Bildung eines Staates gesucht und gefordert, in dem alle Bürger, gleich welcher Religion sie auch angehören, die gleichen Grundrechte und die gleichen Grundpflichten haben. Favorisiert wird die moderne Vorstellung von Demokratie und eine teilweise Säkularisierung des Gemeinwesens; gesucht wird eine Form des Zusammenlebens aller Gemeinschaften und Gruppen, in der die Grundtugend der koranischen Moral und die Grundnorm des islamischen Gesetzes, die peinliche und universale Gerechtigkeit, sich für alle verwirklicht.
Zwar steht diese Richtung in der Minderheit, bemerkenswert ist jedoch ihre Überzeugung, daß der Islam fähig ist, aus seiner Rechtstradition heraus einer modernen Gestalt des Staates zuzustimmen, ja sie sogar mitzutragen. Denn erst, wenn der Islam es versteht, sich nicht länger selbst in der Isolation zu verschanzen und gegen alle anderen zu stellen, sondern sich im wiedergewonnenen Selbstbewußtsein öffnet und der Herausforderung der modernen Welt stellt, kann er die ihm zustehende Rolle im Konzert der Völker spielen.

Auf die verschiedenen Länder der islamischen Welt bezogen, läßt sich feststellen, daß in der Türkei ein abbröckelnder Laizismus und im Irak und Syrien ein grundsätzlicher Säkularismus anzutreffen sind. Eine Mischform zwischen Festhalten an die Tradition und kompromißbereiter Haltung gegenüber den Erfordernissen der modernen Zeiten findet sich in Ägypten, Jordanien, Nordafrika und Indonesien sowie in einigen Ländern Schwarzafrikas. Neuerdings zeigt sich eine ziemlich starke Tendenz zur Islamisierung des öffentlichen Lebens in Malaysia, Bangladesh, Pakistan und dem Sudan. Es gibt Länder, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis nach dem Gesetz des Islams regiert werden: Es sind Saudi-Arabien (tradionalistisch), der Iran (schiitischer Islamismus). Libyen wird nach eigener Ideologie regiert (sie wird als islamisch reformistisch ausgegeben).

Islamische Organisationen der Gegenwart

Diese Kurzbeschreibung der verschiedenen Richtungen in der islamischen Welt zeigt deutlich, daß diese keine Einheit aufweist. Nach der Idealvorstellung des Korans sollte die islamische Gemeinschaft „die beste Gemeinschaft unter den Menschen" sein, denn sie „gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott" (Koran 3, 110). Auch sollte sie das Bild der ursprünglichen Einheit der Menschheit (2, 213) widerspiegeln und Instrument zur Wiederherstellung dieser Einheit sein. „Dies mein Weg, er ist gerade. Folgt ihm. Und folgt nicht den verschiedenen Wegen, daß sie euch nicht in verschiedene Richtungen von seinem Weg wegführen" (6, 153; vgl. 30, 31–32; 21, 93; 42, 13–14; 6, 159; 3, 103.105). Zeichen dieser Einheit war seinerzeit der Khalif, der „Befehlshaber der Gläubigen", wie sein Amt traditionell näher bezeichnet wurde. Dieses Khalifenamt, Träger der Gesamtführung der islamischen Gemeinschaft und Zeichen ihrer Einheit, besteht nun nicht mehr. Die türkische Nationalversammlung unter Atatürk, der der Türkei eine laizistische Verfassung gab, hat das Khalifat am 3. März 1924 offiziell abgeschafft. Damit ging die Einheit der Umma, der islamischen Gemeinschaft, verloren; diese spaltete sich in verschiedene, politisch unabhängige und souveräne Einzelstaaten.

Heute lebt die Einheit der islamischen Welt nur noch in den Herzen derer, die von frühen Zeiten träumen. Die Nationalstaaten zeigen einen wachen Eifer bei der Wahrung und Verteidigung ihrer politischen Souveränität. Keiner von ihnen ist bereit, Ansprüche anderer Staaten oder Staatsführer auf die Gesamtleitung der islamischen Welt ernsthaft zu erörtern, geschweige denn zu akzeptieren.
Um dennoch den Gedanken an die Einheit der islamischen Welt nicht endgültig aufzugeben, wurden verschiedene Organisationen ins Leben gerufen, um die Aktivitäten der verschiedenen Länder, deren Bevölkerung mehrheitlich islamisch ist, nach Möglichkeit zu koordinieren. (Vgl. dazu *M. S. Abdullah,* Islam-Organisationen, CIBEDO-Dokumentation 5, Köln 1979.)

Der *Kongreß der Islamischen Welt* wurde 1926 in Mekka gegründet unter dem Regime des wahhabitischen Königs 'Abd al-'Aziz Ibn Sa'ud (1902–1953). Die Tätigkeit des Kongresses wird von der Losung geleitet: „Gott ist unser Herr, der Prophet Muhammad unser Vorbild, der Islam unser Lebensweg, der Koran unser Führer und die Ka'ba der Ort unserer Einigung." Der Exekutiv-Ausschuß, der sich aus Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens zusammensetzt, und das Generalsekretariat (jetziger Sitz: Karachi/Pakistan) widmen sich folgenden Aufgaben: Beratung islamischer Regierungen; Analyse von Erkenntnissen über die sozioökonomische und geopolitische Situation der islamischen Welt; Erforschung kultureller, religiöser und sozialer Strömungen in ihren Ursachen und Wirkungen; Aufarbeitung der Probleme und Erfahrungen islamischer Gemeinden in der Diaspora; Begleitung des christlich-islamischen Dialogs.

Die *Islamische Konferenz* vereinigt die politischen Vertreter der islamischen Länder auf höchster Ebene und bedient sich der Arbeit der *Islamischen Außenministerkonferenz* und eines eigenen Generalsekretariats (jetziger Sitz: Jedda/Saudi-Arabien). In der am 4. März 1972 verabschiedeten Charta werden in Art. 2 die Ziele und Grundsätze der Konferenz formuliert:
1. Die Solidarität in den Mitgliedstaaten fördern.
2. Die Zusammenarbeit im wirtschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereich festigen und sich bei der Mitarbeit in internationalen Organisationen gegenseitig informieren und beraten . . .
Daß aber diese Konferenz nicht zum Ziel hat, die Einheit der islamischen Welt wiederherzustellen, zeigen Grundsätze wie folgender:
3. Respektierung von Souveränität, Unabhängigkeit und territorialer Integrität der Mitgliedstaaten.

Die *Liga der Islamischen Welt,* 1962 in Mekka gegründet, widmet sich hauptsächlich religiösen Aufgaben. Neben ihrer Rolle als Instrument der Verkündigung und Verbreitung des Islams sowie der Unterstützung der muslimischen Gemeinden in aller Welt hat sich die Liga zur Aufgabe gestellt, „alle Bestrebungen zu unterstützen und zu koordinieren, die dazu angetan sind, die muslimische Einheit zu vollenden und die inner-islamische Solidarität zu festigen". Das Sekretariat der Liga hat seinen Sitz in Mekka.

Bemühungen um eine islamische Wirtschaftsordnung

Es gibt muslimische Wirtschaftswissenschaftler, die über eine islamische Wirtschaftsgemeinschaft nach dem Vorbild der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft laut nachdenken. Da jedoch auf politischem Gebiet die bestehenden Organisationen nicht über die Rolle von Beratungsgremien hinausgehen, wird man solche Gedanken über eine wirtschaftliche Gemeinschaft als eine erste Phase der Entwicklung von geeigneten Vorstellungen bewerten. Ein Ausdruck dieser Vorstellungen findet sich z. B. in der sogenannten „Universellen Islamischen Deklaration" vom April 1980:
– „Die muslimische Welt soll einen Islamischen Fonds für gegenseitige Hilfe gründen, durch welchen Mittel für muslimische Länder bereitgestellt werden sollen.
– Die muslimische Welt soll ihre eigenen Geldreserven aufbauen und verwalten; außerdem soll sie geeignete Maßnahmen ergreifen, um ein gemeinsames Währungssystem zu gründen.
– Unter den muslimischen Ländern soll ein gemeinsamer Markt ins Leben gerufen werden.
– Die muslimische Welt soll ihre eigenen Insitutionen gründen, um den Dienstleistungssektor (z. B. Banken, Versicherungen, Reisen, Schiffahrt, Verpackung, Transport, Werbung und Verkauf) in eigener Regie zu kontrollieren.
– Die muslimische Welt soll die Produktionspolitik und die vertraglich abgesicherten Programme zur Entwicklung und Verbesserung von Qualität und Technik der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion in den verschiedenen Ländern koordinieren . . .
– Die muslimische Welt soll eine gemeinsame Politik ausarbeiten, um stabile Preise für ihre Rohstoffe und Bodenschätze zu erhalten . . .
– Die muslimische Welt soll versuchen, eine grundlegende Änderung des gegenwärtigen internationalen Wirtschafts- und Währungssystems zu erreichen, so daß auch die Entwicklungsländer ein gerechtes und angemessenes Wort beim Entscheidungsprozeß mitreden können." (Zitiert nach der deutschen Übersetzung der Deklaration: CIBEDO-Texte 4, Köln 1980, S. 15–16. Ähnliche Vorstellungen wurden auf der Konferenz des Islamrates für Europa zum Thema „Die muslimische Welt und die künftige Wirtschaftsordnung", London, Juni 1977, entwickelt. Vgl. zum gesamten Fragenkomplex einer islamischen Wirtschaftsordnung *Volker Nienhaus,* Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven [Islam und westliche Welt 6], Graz/Wien/Köln 1982.)

Eine der Sorgen der islamischen Gemeinschaft gilt der Situation der Muslime in der *Diaspora.* Die Liga der Islamischen Welt hat sich u. a. zur Aufgabe gemacht, diese Muslime im Glauben zu stärken und für sie funktionierende Gemeinden aufzubauen. Darüber hinaus versucht sie, auch die religionspolitischen Maßnahmen dieser Gemeinden zu dirigieren und sie unter ihren Einfluß zu bringen. Es gibt jedoch, vor allem unter den Türken, Gemeinden, die sich selbst ihre Organisation und die nötigen Finanzmittel zum Aufbau und zum Funktionieren der Gemeinden besorgen und keine Institutionen in Anspruch nehmen.

Es gibt auch Organisationen, die darüber hinaus eine Missionstätigkeit unter den Nicht-Muslimen betreiben oder sonst fundamentalistische Tendenzen aufweisen. Für Deutschland sind es z. B. das Islamische Zentrum jeweils in Aachen und in München, die Gemeinschaft

„Ruf des Islams" in Bonn, die Islamische Weltmission in Essen sowie die aus der Gemeinschaft der Muslime als nicht rechtgläubig ausgeschlossene Ahmadiyya-Muslim-Bewegung in Frankfurt.

In der ganzen Welt versuchen die Verkünder des Islams, ihre Religion zu verbreiten und ihr zu ihren religiösen und politischen Zielen zu verhelfen. Sie verzeichnen dabei einigen Erfolg. Die Gründe für diesen Erfolg z. B. in *Schwarzafrika* können folgendermaßen angedeutet werden.
Der Islam stellt sich in Afrika als eine Religion vor, die eine solidarische Gemeinschaft begründet, die sich in einer ersten Phase mit der Tradition und den Bräuchen der Stämme arrangiert. Er tastet die Familien- und Verwandtschaftsstrukturen, die in Afrika eine überaus große Bedeutung haben, kaum an. In einer weiteren Phase, wenn sie eine gewisse soziale Größe erreicht haben, verlangen die Muslime eine Beteiligung an der Staatsmacht, an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, und zwar nach Maßgabe des islamischen Gesetzes, bis hin zur völligen Übernahme der Macht im Staat. Außerdem stellt sich der Islam, im Gegensatz zum Christentum, als Religion der Nicht-Weißen, als Religion der Dritten Welt vor.

Die Verheißungen des Islamismus gründen auf einer Ideologisierung des Glaubens

Da auch reiche islamische Länder ihre Möglichkeiten zur Ausbreitung und zur Festigung des Islams einsetzen, gewinnt mancher den Eindruck, daß der Islam zum kräftigen sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg seiner Anhänger und zur Entwicklung ihrer Gemeinschaften und Länder beiträgt. Unterstützung findet die missionarische Tätigkeit des Islams durch Organisationen und Fonds, die Entwicklungshilfe leisten und islamische Ziele tatkräftig fördern. Genannt seien die Arabische Bank für die wirtschaftliche Entwicklung Afrikas (1974 von der Arabischen Liga gegründet), die Islamische Bank für die Entwicklung (auf Vorschlag Saudi-Arabiens 1974 gegründet), der Arabische Fonds zur technischen Hilfe für Afrika (1974), der Arabische Spezialfonds zur Hilfe für Afrika (von den arabischen Ölländern 1974 beschlossen).

Bedenklich, ja gefährlich für die künftigen Beziehungen zwischen der islamischen Welt und dem Westen auf der einen und zwischen dem Islam und dem Christentum auf der anderen Seite ist die festzustellende Erstarkung des radikalen Islamismus. Den enttäuschten Menschen in der islamischen Welt bieten die Islamisten die Lebensordnung und das Gesetz des Islams als das einzige Mittel an, alle ihre Probleme zu lösen, auch die Probleme kultureller und wirtschaftlicher Art, die eigentlich eine Religion nicht angehen und praktisch lösen kann. Die Verheißungen der Islamisten gründen nicht auf dem Nachweis der Wirksamkeit des Islams in der heutigen Zeit, sondern auf dem bloßen Glauben, auf einer Ideologisierung des Glaubens.

Die Islamisten sind bestrebt, den Staat und seine Institutionen auf bestimmte *konkrete Strukturen und Verhaltensregeln der Vergangenheit* festzulegen. Gerade dies lähmt die menschliche Freiheit, die bemüht sein will, sich ihrer Verantwortung für die Bewältigung der Gegenwart und die Planung der Zukunft zu stellen. Die Fesselung der Freiheit rührt daher, daß zwischen konkreten Lösungen der Tradition und ihrer tiefen Intention, ihrem Grundanliegen, nicht unterschieden wird. Die konkreten Lösungen verdanken ihren Wert aber der Fähigkeit, in den damaligen konkreten Lebensumständen den idealen Werten und Normen zu entsprechen. Wer jedoch diese konkreten Formen und Institutionen für das Ganze der Tradition hält und auf Gott zurückführt, um ihnen damit eine ewige Gültigkeit zuzusprechen, der übersieht, daß sie geschichtsgebunden sind und daher immer wieder neu überprüft, korrigiert und neu formuliert werden müssen.

Es ist aber nicht nur die Geschichtsvergessenheit, die man diesen Gruppen vorwerfen kann. Einige von ihnen weigern sich, die Gegenwart der Gesellschaft und die Errungenschaften der modernen Zeit angemessen zu würdigen. Um die idealisierten Vorzüge des islamischen Modells annehmbar zu machen, neigen sie dazu, im westlichen Denken nur Verirrungen und in der modernen Gesellschaft nur Verfallserscheinungen zu sehen. Nur selten zeigen sie die Bereitschaft, sich ernsthaft mit der westlichen Kultur zu beschäftigen. Das, was sie als islamisches Modell hinstellen, setzen sie lieber absolut und rechtfertigen dies damit, daß das Gesetz des Islams den Muslimen alles bietet, was sie für ihren Glauben und ihr Leben brauchen.

Der Islam muß seine Rolle in der Welt als „Zeuge der Gerechtigkeit" erfüllen

Ein bedeutender muslimischer Denker, *Mohamed Talbi* (Tunis), stellt die besorgte Frage: „Die Muslime, die durch eine Art Selbsterhaltungstrieb der Versuchung erliegen können, sich zu isolieren, die Positionen zu verhärten, sich noch mehr in ihre Lager zurückzuziehen und sich in eine majestätische Ablehnung zu hüllen, fragen wir: Ist das eine gute Lösung? (Mohamed Talbi, Islam und Dialog, in: Moslems und Christen – Partner? [Islam und westliche Welt 1], hrsg. von M. Fitzgerald/A. Th. Khoury/W. Wanzura, Graz/Wien/Köln 1976, S. 150.)
Der zeitgenössische Islam muß sich der Aufgabe stellen, bei allen Bemühungen, seine Identität zu wahren, seine Rolle in der Welt als „Zeuge für die Gerechtigkeit" (Koran 5, 8) zu erfüllen und seinen Beitrag zum Aufbau einer humanen Gesellschaft zu leisten, in der die universale Solidarität aller Menschen miteinander anerkannt und in die Tat umgesetzt wird.

Adel Theodor Khoury

„Das ganzheitliche Denken nimmt auch in der Seelsorge zu"

Ein Gespräch mit dem Pastoralpsychologen Hermann Stenger

Seelsorge soll therapeutisch sein, die kirchliche Pastoral soll Menschen in ihren verschiedenen Lebenssituationen begleiten. Solche Forderungen gewinnen derzeit immer stärker an Boden. Was steckt hinter dem Ruf nach dem Seelsorger als Therapeuten? Ist das Bemühen um eine ganzheitlichere Seelsorge Ausdruck der Verlegenheit angesichts der profanen Therapieangebote, oder weist es auf Schwachstellen bzw. neue Chancen des kirchlichen Umgangs mit den Menschen hin? Darüber sprachen wir mit Professor Hermann Stenger; er lehrt an der Innsbrucker Theologischen Fakultät Pastoraltheologie. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Stenger, Psychotherapeuten sagen heute nicht selten: Wenn ich es mir recht überlege, haben die Probleme, mit denen Klienten zu mir kommen, in vielen Fällen eine stark religiöse Dimension. Seelsorger dagegen fühlen sich auf den beratenden Teil ihrer seelsorgerischen Tätigkeit psychologisch oftmals nur ungenügend vorbereitet. Haben sich die Konturen dieser beiden Berufe verwischt? Wo sind die Gegensätze geblieben, mit denen sich Psychotherapie und Seelsorge lange Zeit recht unversöhnt gegenüberstanden?

Stenger: Aus einem gespannten und reservierten Verhältnis entstand ein partnerschaftliches. Es hat in der Tat ein Klimawechsel stattgefunden. Durch *Sigmund Freuds* stark ablehnende Geste gegenüber allem Religiösen wurde man kirchlicherseits sehr verschreckt, und folglich kam es zunächst zu einer scharfen Polarisierung statt zur Zusammenarbeit. Innerhalb der Psychologie, etwa der humanistischen Psychologie, ist unterdessen ein großes Interesse an der Transzendenz und am Religiösen entstanden, so daß man inzwischen nicht nur von der Theologie zur Psychologie, sondern auch umgekehrt von der Psychologie zur Theologie hinüberschaut. Ich glaube, daß unsere gegenwärtige Situation als wechselseitiges Interesse gut gekennzeichnet ist. Das ist zwar im Fall der Psychologie nicht überall so, aber es gibt durchaus Psychologen, die die Türe zur religiösen Dimension hin aufgemacht haben.

HK: So ganz neu ist dieses entspanntere Verhältnis aber nicht. Man braucht doch nur an *C. G. Jung* zu denken ...

Stenger: Bei Einzelgängern unter den Psychologen bahnte sich diese Haltung tatsächlich schon recht früh an. S. Freud selbst war mit dem evangelischen Pfarrer *Oskar Pfister* befreundet. C. G. Jung suchte das Gespräch mit Theologen. Zu diesen gehörten z. B. der Schweizer Theologe P. *Gebhard Frei* und der deutsche Pastoraltheologe *Josef Goldbrunner.* Zu der Zeit, als ich studierte, bestanden kirchlicherseits starke Vorbehalte gegenüber dem analytischen Weg. Wenn ich mich recht erinnere, gab es zeitweise von Rom her sogar eine Art Verbot für Theologen, eine psychoanalytische Ausbildung zu machen.

„Religiöses Erleben fungiert teilweise als Alibi für wirkliche Gläubigkeit"

HK: Woran liegt es vor allem, daß es inzwischen von beiden Seiten zu einer Annäherung kommen konnte?

Stenger: Die Theologie hat in jüngster Zeit zur Kenntnis genommen, daß der Wunsch nach „Heilung" weit verbreitet ist. Viele Titel theologischer Publikationen sind ausgesprochen „biophil" *(Erich Fromm):* Heilender Glaube, Ganzheit, Verwirklichung des Lebens usw. Die Pastoraltheologie hat gelernt, den ganzen Menschen und nicht nur die „Seele" zu sehen. Ich glaube, daß sich hier auch die „anthropologische Wende" in der Theologie, die von *Karl Rahner* eingeleitet wurde, auswirkt. Soviel zur Annäherung der Theologie an die Psychologie. Umgekehrt ist für manche psychologische Richtungen, wie schon gesagt, „Transzendenz" und damit auch die Theologie kein Tabu mehr.

HK: ... was nicht bedeutet, daß alle, die heute in der Psychologie gern und viel von „Transzendenz" reden, darunter auch nur annähernd dasselbe verstehen ...

Stenger: Deshalb betone ich seit langem die Unterscheidung des Christlichen. Das habe ich bei *Romano Guardini, Karl Barth* und *Dietrich Bonhoeffer* gelernt. Mir ist es sehr wichtig, daß man zwischen einer allgemeinen Religiosität und dem christlichen Offenbarungsglauben unterscheidet. In diesem Punkt denke ich anders als *Eugen Drewermann.* Für mich sind die Konturen des christlichen Propriums schärfer als bei ihm. Ich respektiere jedoch seine Position als wichtigen Impuls zur Auseinandersetzung. *Johann Baptist Metz* hat einmal von einem „religionsfreundlichen Atheismus" gesprochen, der sich gegenwärtig bemerkbar mache. Ich fürchte, daß das religiöse Erleben nicht selten als ein Alibi für wirkliche Gläubigkeit fungiert. Wenn ein mystagogisch-katechumenaler Prozeß zur Einübung in die Eucharistie und die anderen Sakramente nur unzureichend stattgefunden hat, können diese Rituale allzu leicht nur „therapeutisch" oder auch religiös-numinos verstanden werden. Beides ist nicht von vorneherein negativ zu beurteilen, aber wenn sich der Mensch mit diesen Dimensionen begnügt, sollte er sich bewußt sein, daß hier das Entscheidende von dem fehlt, was Christen Sakramente nennen.

HK: Daß man gegenwärtig die Seelsorge vielfach als

therapeutischen Vorgang sieht, mag etwas relativ Neues sein, aber daß Seelsorge wenigstens teilweise therapeutischen Charakter besitzt, wußte man eigentlich auch früher schon. Entdeckt man heute lediglich etwas neu, das der Sache nach immer schon dazu gehört hat, ohne aber so genannt worden zu sein bzw. ohne daß man sich dessen bewußt war?

Stenger: Die Bedeutung des Adjektivs „therapeutisch" hat sich ausgeweitet: „therapeutisch" ist nicht nur das professionelle Handeln in der Psychotherapie, sondern auch das gesamte pastorale Handeln, insofern es den Menschen zu ihrer Identitätsfindung, ihrer Subjektwerdung verhilft. Schon bevor in der Antike der Begriff „therapeuein" medizinisch verstanden wurde, war er im Umlauf als eine Bezeichnung für den Dienst des Tierpflegers. Alles, was der „gute Hirte" tut, ist „therapeuein". Hirtliches, pastorales Handeln ist also „heilendes" Handeln und damit zugleich Teilhabe an der creatio continua Gottes.

HK: Weshalb ist Seelsorge in die Verlegenheit geraten, an diesen Therapiegedanken erst wieder mehr oder weniger mühsam anknüpfen zu müssen?

Stenger: Die christliche Tradition kennt von Anfang an eine geistlich-psychologische Beratungstätigkeit. Ähnliche Gesprächsformen gab es in der Antike z. B. bei den Stoikern und Epikuräern. Parallel zu dieser Beratungspraxis entstand eine Beichtpraxis, im Westen und Osten jedoch mit verschiedener Zielsetzung. In der westlichen Kirche machte sich der Einfluß eines juridisch-quantifizierenden Denkens geltend. Eine wirkliche Gesprächspraxis konnte sich unter diesen Bedingungen kaum entwickeln. Die Beichte wurde als Wiederherstellung eines gestörten Rechtsverhältnisses aufgefaßt. Im ostkirchlichen Bußvorgang wurde im Gegensatz dazu von jeher die heilende Komponente hervorgehoben, die zu einer „gesprächstherapeutischen" Umkehrbegleitung führte. *Bernhard Häring* z. B. ist in seiner Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung von der ostkirchlichen therapeutischen Spiritualität, der „Oikonomia", inspiriert. Man kann sich vorstellen, welchen Schwierigkeiten ein „Beichtvater" ausgesetzt ist, der im Rahmen des heute noch weitgehend üblichen kurzen Rituals dem Menschen in seinen Konflikten ernsthaft beistehen möchte.

HK: Wirkt sich dabei nicht vor allem die derzeitige Sakramentenpraxis nachteilig aus? Die möglichst „flächendeckende" Spendung der Sakramente genießt bis heute Priorität. Kommt das Beratungsgespräch demgegenüber nicht zu kurz?

Stenger: Seit dem Konzil von Trient gibt es in der katholischen Kirche eine einseitige Betonung der Sakramentenpastoral. Das wirkte sich z. B. hinsichtlich der Beichte so aus, daß die Kontakte des Priesters mit den Sakramentsempfängern und -empfängerinnen mehr oder weniger auf Ermahnung und konventionellen Zuspruch beschränkt blieben. Ein qualifiziertes Gespräch war eine Seltenheit. Bis vor kurzem noch erschöpfte sich die Seelsorge im Krankenhaus im Freundlichsein und Trösten, im Verteilen von Kleinschriften und im Spenden der Sakramente. In neueren Ausbildungsmodellen – wie in Heidelberg und Salzburg – wird der Akzent anders gesetzt. Jetzt geht es mehr um Begleitung des Kranken, um den Versuch, mit ihnen ein Stück ihres Lebenswegs zu gehen. Wir wissen heute ja gar nicht, wie „christlich" die Menschen sind; wie sie zu den Sakramenten stehen; welche Voraussetzungen sie mitbringen. – Die eindeutige Betonung des Empfangs der Sakramente ist wohl auch ein Erbe der Gegenreformation ...

„Nicht die Differenzierung, sondern die Trennung ist aufzuheben"

HK: ... wobei die Situation im Protestantismus heute so grundverschieden von der im Katholizismus nicht zu sein scheint. Was bei den Katholiken die Sakramente sind, ist bei den Protestanten die steile Verkündigung des Wortes Gottes ...

Stenger: Der Unterschied liegt wohl darin, daß sich in den evangelischen Landeskirchen die Pastoralpsychologie bald nach dem Zweiten Weltkrieg etablierte. Es entstand der Beruf des „Beratungspfarrers". In der DGfP (Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie) sind heute noch mehr als 90 % der Mitglieder Protestanten. Auf katholischer Seite haben wir diesbezüglich weiterhin einen erheblichen Rückstand aufzuholen. Pastoralpsychologen sind bei uns in erster Linie Einzelkämpfer. Die ganze pastoralpsychologische Infrastruktur ist in der evangelischen Kirche ungleich stärker ausgebaut. Gegenwärtig entstehen jedoch da und dort Institutionen der Supervision, der Praxisbegleitung und der Gemeindeberatung, die sämtlich mit einem psychologisch-theologischen Instrumentarium arbeiten.

HK: Die kirchliche Vernachlässigung der Heilungspraxis dürfte aber doch auch mit der allgemeinen gesellschaftlichen Ausdifferenzierung zu tun haben. Tätigkeiten, die früher einmal nicht unterschieden wurden, traten auseinander und teilweise sogar in Konkurrenz zueinander. Diese Entwicklung ist Bestandteil unserer Kultur geworden. Sie mag ihre Schattenseiten haben – aber rückgängig machen läßt sie sich nicht. Oder sollte dies die Absicht einer Seelsorge sein, die sich auch als therapeutisch versteht?

Stenger: Ein wenig schon, jedoch ohne professionelle Rivalität. Das ganzheitliche Denken nimmt sowohl in der Medizin – vgl. die Psychosomatik – und in der Psychologie zu als auch in der Seelsorge. Nicht die Differenzierung soll aufgehoben werden, sondern die Trennung. Dabei muß sich jede Disziplin relativieren und sich lernbereit den anderen Disziplinen zuwenden. So kann z. B. die pastorale Beratung viel gewinnen, wenn sie psychologische Erkenntnisse und seriöse Methoden in ihr Konzept integriert.

HK: Das muß aber nicht heißen, daß automatisch auch der Seelsorger als Berater entsprechend gefragt ist. Das Bild des Seelsorgers wird zwar immer noch stark von der beratenden Tätigkeit geprägt, aber wie sehr entspricht dies Bild eigentlich noch der Wirklichkeit? Wird heute nicht der professionelle Berater vielfach einem pastoralen Mitarbeiter in einer Gemeinde, sei er nun Kleriker oder Laie, vorgezogen?

Stenger: Es gibt immer noch viele Menschen, die sich dezidiert eine priesterliche Beratung wünschen, selbst wenn ihr Problem mehr psychologischer als religiöser Art ist. Solche Ratsuchenden sollten kompetente priesterliche Gesprächspartner finden können. Ebenso müßten Frauen und Männer, die hauptberuflich in der Pastoral tätig sind, über eine genügende Beratungskompetenz verfügen. Die derzeitigen Studienordnungen der theologischen Ausbildung sehen diesbezüglich keine ernsthafte Kompetenzvermittlung vor. Eine solche würde auch die Kooperationsbereitschaft mit kirchlichen und „profanen" Beratungsinstitutionen vermehren, weil sich die Scheu vor solchen Einrichtungen verringern würde. Vorbehalte gegenüber professionell-therapeutischen Interventionen können sehr verschiedene Gründe haben, z. B. die Befürchtung, eine „profane" Eheberatung könnte „unchristlich" sein und man müsse doch in eigener Regie helfen können. Einen Grund für Vorurteile sehe ich darin, daß ein Seelsorger seine eigenen Probleme und Konflikte abwehrt und deshalb jede Art von Therapie für sich und andere ablehnt. Vorbehalte und Vorurteile sind sehr komplexe Gebilde und von Fall zu Fall verschieden konstelliert.

HK: Inwieweit könnte das gegenwärtige Interesse an einem therapeutischen Seelsorgeverständnis damit zu tun haben, daß es heutigen Seelsorgern, Priestern wie Laientheologen, beiden aber auch noch einmal auf je eigene Weise, hilft oder zumindest helfen sollte, die vorhandenen Rollenunsicherheiten zu umgehen?

Stenger: Rollenunsicherheiten beruhen u. a. auf der Unklarheit der Handlungsziele. Eine deutlichere pastoraltherapeutische Zielsetzung kann dazu beitragen, derartige Unsicherheiten zu verringern. Tatsächlich gibt es die Erfahrung, daß z. B. die Klinische Seelsorgeausbildung zu einem erhöhten Kompetenzbewußtsein und zu einer gefestigten seelsorgerlichen Identität führt. Ich sehe jedoch auch die Gefahr, daß der therapeutisch-helfende Akzent aus einer Resignation gegenüber dem Evangelisierungsauftrag hervorgeht und so zu einem Alibi für das Proprium christlicher Seelsorge wird.

HK: Könnte hinter dem Bemühen um eine therapeutische Seelsorgekompetenz nicht der Versuch stecken, die Belastbarkeitsgrenzen in Zeiten eines großen Seelsorgermangels noch etwas weiter nach oben zu schieben?

Stenger: Zunächst muß akzeptiert werden, daß sich die Rolle des Seelsorgers in jüngster Zeit sehr verändert hat. Das Unbehagen, das dadurch entstanden ist, kann nicht einfach durch eine Kompetenzerweiterung behoben werden. Auch durch ein Mehr an Spiritualität sind die derzeitigen gesellschaftlichen und ekklesial bedingten Probleme nicht zu lösen. Die kirchlichen Institutionen dürfen vor tiefgreifenden strukturellen Innovationen nicht länger zurückschrecken. Aus manchem Pfarrer ist mittlerweile der Leiter eines Betriebes mit einer Reihe von Angestellten geworden,. zugleich soll er auch fähig sein, einem Pfarrverband vorzustehen. In seiner Ausbildung und Fortbildung hat er jedoch von Organisationsentwicklung nichts gehört. Um die Zukunftsfähigkeit der Kirche zu gewährleisten, muß folgerungsbereit darüber nachgedacht werden, welche strukturellen Änderungen dringend erforderlich sind, wie die Zuständigkeitskompetenzen optimal zugeteilt und abgegrenzt werden können und welche Befähigungen bei Laien – Frauen und Männern –, bei Diakonen, Priestern und Bischöfen erwartet werden müssen und daher zu fördern sind. Dabei darf nicht die Fantasie im Spiele sein, daß ein Träger pastoraler Kompetenz idealerweise „alles" können müsse. Eine derartige unreflektierte Vorstellung würde zu einer „Kompetenz der Inkompetenz" führen.

„Viele Frauen und Männer sollten sich zur Begleitung von Mitchristen befähigen"

HK: Meint therapeutische Kompetenz des Seelsorgers nur, daß dieser zusätzliche Fähigkeiten erwirbt, die er für den Kontakt und Umgang mit Menschen sinnvollerweise bzw. notwendigerweise braucht, oder geht es um eine neue Qualität von Seelsorge überhaupt?

Stenger: Richtig, es geht mir um mehr als um eine zusätzliche Spezialisierung. Es geht um eine grundlegende Einstellungsänderung, um eine neue Art von Verwirklichung des Neuen Bundes. Das ist der Grund dafür, daß ich auf die Fähigkeit, menschengerecht zu kommunizieren, größten Wert lege. Ohne sie kann die vielfach beschworene „Communio" nicht entstehen. Die von mir gemeinte Kommunikation hat zugleich therapeutische Qualität, weil sie die Subjektwerdung jeder einzelnen Person im Auge behält und lebens- und glaubensbezogene Autonomie und Interdependenz zum Ziel hat. Denken Sie z. B. an das Defizit an Streitkultur, das wir bei den derzeitigen Auseinandersetzungen in der Kirche schmerzlich zu spüren bekommen. Wieviel unnötige Kränkungen und Verletzungen werden durch einen schlechten Kommunikationsstil verursacht! Hier könnten wir viel von der Organisationspsychologie und ihren Konfliktlösungsmodellen lernen, wenn wir demütig genug wären, dies zu tun. Hinweisen möchte ich auch auf die wenig beachtete nonverbale Kommunikation, die ständig stattfindet. Kirchliche Strukturen predigen oft deutlicher als Worte! Deshalb brauchen wir gesunde Strukturen, von denen eine „therapeutische", eine das Leben und den Glauben fördernde Wirkung ausgeht.

HK: Wie wird in Ihrem „therapeutisch" akzentuierten Seelsorgekonzept der Zugang zum Glauben gesehen? Handelt es sich hier um zwei divergierende oder konvergierende Dimensionen?

Stenger: Für mich gibt es diesbezüglich kein Entweder-Oder, sondern nur ein In-einander. Förderung der Identität heißt für mich immer auch Ermöglichung von „exzentrischer Identität" *(Jürgen Werbick),* d. h. von Gottverwurzelung *(Paul Michael Zulehner):* Persönlichkeitsentwicklung ist für die Pastoral zugleich Entfaltung der Glaubensgestalt. Deshalb gehört zur pastoralen Kompetenz die mystagogische Kompetenz im Sinne von Karl Rahner. Die Befähigung zur geistlichen Begleitung, die zur pastoralen Grundausstattung gehört, setzt im Begleitenden ein existentielles Wissen um die Erste und Zweite Bekehrung voraus. Wir müssen bei den Klassikern der Mystik in die Schule gehen, um den hohen Stellenwert unserer Alltagsmystik schätzen zu lernen. Nur so werden wir eine angemessene Antwort auf „New Age", auf die Neue Gnosis, auf charismatische und fundamentalistische Strömungen finden. Zu meiner pastoralen Vision gehört es, daß viele Frauen und Männer, viele Nicht-Priester und Priester sich zur geistlichen Begleitung von Mitchristen befähigen. Es sollte diese Kunst nicht das Privileg einiger Ordensleute bleiben.

„Professionalisierung kann die ‚Expertokratie' verstärken"

HK: Heißt das, daß die Bemühungen um den zum Glauben gehörenden mystagogische Prozeß nicht zuletzt auch über den Umweg der Psychologie bzw. Psychotherapie angeregt wurde?

Stenger: Es kann sein, daß es sich so verhält. Jedenfalls trifft es für mich zu, daß mir die Psychologie zu einem vertieften Verständnis „geistlichen Lebens" verholfen hat. Vor allem haben mir S. Freud, C. G. Jung und *E. H. Erikson* den Blick für das Biographische geschärft, für die Werdegänge des Lebens mit ihren Krisen und Wandlungen, ihren Finsternissen und hellen Zeiten.

HK: Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil besann man sich auf die fundamentale Gemeinsamkeit zwischen Seelsorgern und Getauften; ein neues Gemeindebewußtsein entstand. Könnte eine verstärkte Professionalisierung im Sinne einer therapeutisch und mystagogisch verstandenen Seelsorge die Distanz zwischen Seelsorgern und Laien wieder größer werden lassen?

Stenger: Das ist eine Gefahr, die bei jeder Professionalisierung gegeben ist, auch bei der theologischen. Durch Professionalisierung kann, wenn sie mißverstanden wird, die „Expertokratie" verstärkt werden. Das ist eine Gefahr sowohl für Priester als auch für Laientheologen. Die Balance zwischen Nähe und Distanz ist ein Hauptthema pastoraler Praxisbegleitung. Sie hilft dem oder der Begleitenden, mit der beruflichen Rolle und dem Expertesein so umzugehen, daß die Beziehung zu den Menschen nicht durch ein falsch verstandenes Gefälle gestört wird. Ich glaube, daß das Distanzierungsbedürfnis bei Seelsorgern mehr durch Ängste und Unsicherheiten als durch die Professionalisierung verursacht wird.

HK: Selbst wenn man den Begriff des Therapeutischen sehr breit versteht – könnte nicht dennoch eine Seelsorge, die sich ausdrücklich als therapeutisch versteht, den Blick verlieren für den Normal- und Regelfall, für das Alltagsleben in einer Pfarrgemeinde? Das alles könnte mit einem Mal ja den Anstrich des Pathologischen erhalten ...

Stenger: Eine derartige Tendenz wäre verhängnisvoll. Sie kann dort entstehen, wo psychologischer Dilettantismus herrscht. Einem solchen ist dadurch vorzubeugen, daß in der Ausbildung und Fortbildung Grundkenntnisse über psychische Krankheiten, über Psychosen und Neurosen vermittelt werden, aber auch ein Wissen darum, wie problematisch das Etikett „pathologisch" in unserer Gesellschaft ist. Semantisch ist dieses Wort nahezu unbrauchbar geworden. Wer seine eigenen „Behinderungen" kennt, wird auf voreilige Diagnosen verzichten.

HK: ...und damit auch seine jeweiligen Grenzen erkennen ...

Stenger: Der Seelsorger muß einen Blick dafür haben, wo seine Grenzen liegen. Es wäre ungut, wenn er ganze Beratungsserien aus einem seelsorglichen Eros heraus durchführt, wo er – hätte er einen geschulten diagnostischen Blick – von vornherein wüßte, daß dafür seine Kompetenz gar nicht ausreicht. Für eine professionell therapeutische Ausbildung, die von einer solchen seelsorglichen Kompetenz klar zu unterscheiden ist, wünsche ich mir demgegenüber Leute, die dafür begabt sind und über eine Spezialausbildung auf diesem Gebiet entsprechende Kompetenzen erwerben. Das ist dann ein Charisma in der Kirche unter vielen.

HK: Sie plädieren also in vieler Hinsicht für eine vermehrte Professionalisierung pastoraler Berufe. Könnte sich eine solche nicht auch insofern negativ auswirken, als dadurch die allgemeine seelsorgliche Kompetenz aller Glaubenden mehr und mehr in Vergessenheit gerät?

Stenger: Ich leugne nicht die Ambivalenz, die in einem solchen Desiderat steckt. In dem von mir herausgegebenen Buch über die „Eignung für die Berufe der Kirche" habe ich an verschiedenen Stellen ausdrücklich darauf hingewiesen, daß professionelle pastorale Kompetenz ihre Träger verpflichtet, in erster Linie das „Grundamt" (P. M. Zulehner) aller Glaubenden nicht nur zu respektieren, sondern dessen Aktualisierung in jeder Hinsicht zu fördern.

HK: Wir haben zu Beginn unseres Gesprächs von der Annäherung zwischen Psychotherapie bzw. Psychologie und Theologie geredet. Gibt es nicht immer noch zahlreiche Berührungsängste? Wie schätzen Sie die heutige kirchliche Haltung ein?

Stenger: Ich erlebe sie teilweise als aufgeschlossen und ernsthaft an humanwissenschaftlichen Forschungsergebnissen interessiert, anderseits aber auch als halbherzig bis abweisend. In meinem Tätigkeitsbereich überwiegt die Zustimmung. Leidensdruck und ekklesialer Notstand verstärken den Ruf nach ganzheitlicher Bildung des kirchlichen Personals. Man hat erkannt, daß berufstheoretische Kompetenz allein nicht genügt; berufspraktische Kompetenz kann jedoch nur mit humanwissenschaftlicher Hilfe erworben werden und ebenso die übergreifende personale Kompetenz und Identität. In vielen Diözesen und Ordensgemeinschaften werden Konzepte der Supervision, der Praxisbegleitung und Gemeindeberatung übernommen. Die Bereitschaft nimmt zu, Personen für solche Aufgaben ausbilden zu lassen.

HK: Wie paßt aber das von Ihnen vertretene offensive Zugehen auf Konzepte, denen man in der Kirche vielfach immer noch etwas fremd gegenübersteht, in eine gesamtkirchliche Situation, in der die Zeichen wieder mehr auf Abgrenzung, wenn nicht gar auf Abwehr stehen? Oder anders gefragt: Bläst der Pastoralpsychologie gegenwärtig gesamtkirchlich der Wind nicht eher ins Gesicht?

Stenger: Gesamtkirchlich betrachtet gibt es ausgesprochen konträre Auffassungen. Manche Gruppierungen, wie z. B. das Engelwerk, das Opus Dei und gewisse Formen des Neokatechumenats und der charismatischen Erneuerungsbewegung, lehnen eine Pastoralpsychologie, wie ich sie vertrete, ab. Leider favorisiert Rom diese Strömungen und ihre Institutionen. Ich habe den Eindruck, daß sich ihnen häufig Menschen mit einer mehr oder weniger ausgeprägten „ideologischen Persönlichkeitsstruktur" *(Werner Huth)* anschließen, d. h. Personen, die sich gegen innerseelische Konflikte und Probleme durch sog. Abwehrmechanismen schützen. Die Folge davon ist, daß ihre Kommunikations- und Dialogfähigkeit gering und ihre Empathie reduziert ist. Ihr Wirklichkeitsbezug und ihre Pluralitätstoleranz sind beeinträchtigt. Sie neigen zu einer starren Ideologie und sind für eine fundamentalistische Weltdeutung und Spiritualität anfällig. Solche Haltungen erschweren ein „Aggiornamento" der Kirche, wie es von Papst Johannes XXIII. intendiert war.

HK: Inwieweit ist es legitim, solche persönlichkeitspsychologischen Befunde auch sozialpsychologisch zu deuten? Oder anders gefragt: Wie stellt sich die innerkirchliche Konfrontation sozialpsychologisch dar – und welche Therapie schlagen Sie vor?

Stenger: Wir befinden uns innerkirchlich in einer Situation harter Konfrontationen und Kollisionen, was sehr bedauerlich ist. Es handelt sich um tiefgreifende Unterschiede im Weltverständnis. Die einen suchen im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils den Dialog mit der Welt, ohne sich – so hoffe ich – den Mächten dieser Welt auszuliefern; die andern möchten gegenüber der Welt Mauern bauen, damit der „Rauch des Satans" nicht ins Innere der Kirche dringt. Dabei bedienen sie sich in ihrer Politik nicht selten sehr welthafter Methoden. Sie fragen, ob es in dieser prekären Lage eine Therapie gibt. Die primäre Therapie ist die Aufrechterhaltung des Dialogs. Gegenseitige Verteufelung muß unterlassen werden. Wir brauchen angstfreie Räume, in denen das Gespräch weitergeführt werden kann. Die Kirchenleitung müßte vermittelnd wirken. Äußerungen wie die Kölner oder Luzerner Erklärung sollten in ihren Anliegen ernst genommen werden und Anlaß zum miteinander Reden sein, nicht aber zu Strafsanktionen führen. Lehramt und Hirtenamt gehören untrennbar zusammen. Das Hirtenamt ist per definitionem therapeutisch.

„Die Dialektik von Trost und Trostlosigkeit wird bleiben"

HK: Bei aller Berechtigung, mit der Sie psychologischen Methoden und Erkenntnissen in Kirche und Seelsorge Heimatrecht verschaffen wollen: Könnte es nicht doch sein, daß intern gegenwärtig so etwas wie eine Therapieeuphorie herrscht, wie es sie außerkirchlich zwar vor einiger Zeit auch gegeben hat, wie sie aber unterdessen dort längst abgeebbt ist? Führt die Kirche auch hier ein Nachhutgefecht?

Stenger: Vielleicht gibt es da und dort eine Euphorie. Zu meiner Idee therapeutischen Handelns gehört grundsätzlich auch das Wissen um Vergeblichkeit. Ich plädiere für Subjektwerdung: für Selbstwerdung als Voraussetzung für Selbstverleugnung, für Lebensübernahme als Voraussetzung für Lebensübergabe und Hingabefähigkeit. Identität ist für mich ein heuristischer Begriff bzw. eine eschatologische Zielvorstellung, weil, theologisch betrachtet, Identität nicht erworben, sondern letzten Endes nur von Gott verliehen werden kann.

HK: Ähnliches gilt für die viel zitierte Ganzheitlichkeit ...

Stenger: ... erst recht. Das Leben ist und bleibt fragmentarisch. Aber das sollte uns nicht daran hindern, allgemein therapeutisch oder auch professionell therapeutisch zu handeln, sofern nicht vergessen wird, daß dieses Handeln Stückwerk ist und bleibt. Es ist schon viel erreicht, wenn ich einem Menschen dazu verhelfen kann, daß er lernt, mit seinen Beeinträchtigungen – nicht nur körperlicher, sondern auch seelischer Art – im Angesicht Gottes zu leben. Als Zielvorstellung ist es gut, den Menschen in seiner Ganzheit zu sehen – mit allem, was er in sich trägt. Aber erreichbar ist solche Ganzheitlichkeit in diesem Äon nie. Die Dialektik von Trost und Trostlosigkeit, von Sinn und Sinnlosigkeit wird bleiben, bis Gott alle Tränen abwischen wird. Eine derartige Einstellung verleitet nicht zu Resignation, sondern ermutigt zu einem pastoralen Handeln, das das erlösende Handeln Gottes an uns widerzuspiegeln versucht.

„Nicht zu einer defensiven Nischenposition verführen lassen“

Hans Joachim Meyer über Herausforderungen an Katholizismus und Kirche im Prozeß der deutschen Einigung

Auf der Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 289) sprach der sächsische Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer über Herausforderungen für die Katholiken im Prozeß der deutschen Einigung. Er plädierte dabei für eine realistische Sicht der Diasporasituation der Christen in der neuen Bundesrepublik, die aber nicht zu einer Abkapselung gegenüber der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung führen dürfe. Meyer, der Vorsitzender des Aktionsausschusses katholischer Christen in den neuen Bundesländern ist, wandte sich dezidiert gegen einen kirchlichen „Anschluß“ im Sinn einer Vereinnahmung der Katholiken in der ehemaligen DDR durch die westdeutsche Kirche. Wir dokumentieren seine aufschlußreiche Standortbestimmung im Wortlaut.

Man hat schon wiederholt uns Deutsche eine schwierige Nation genannt. Und in der Tat: Obwohl in der Mitte Europas zwischen den romanischen und den slawischen Völkern und Kulturen gelegen, ist es uns im politischen Leben nur selten gelungen, die Mitte zur Vermittlung und zum Brückenbau zu nutzen. Statt dessen steht unsere nationale Geschichte im Zeichen des Gegensatzes, entweder Herrschaftszentrum und Vormacht sein zu wollen oder von einem Kraftfeld widerstrebender Mächte und Interessen beherrscht und unterteilt zu sein. Auch in der Gestaltung des staatlichen Zusammenlebens der Deutschen ist es uns erst nach dem II. Weltkrieg und dies zunächst auch nur in einem Teil Deutschlands gelungen, eine Mitte zu finden in der Spannung zwischen zentralen und regionalen Kräften.

„Es entsteht eine neue Bundesrepublik aller Deutschen“

Wie die gegenwärtige Debatte um die Frage, ob und in welchem Maße eine Hauptstadt auch Parlaments- und Regierungssitz sein sollte, zeigt, gibt es vielfältige Beziehungen zwischen der Stellung Deutschlands in Europa und seiner inneren Struktur. Und doch offenbart diese nationale Diskussion, daß zwei wichtige Schlußfolgerungen, die aus bitteren historischen Erfahrungen gezogen werden mußten, allen Kontrahenten und Gesprächspartnern gemeinsam sind: Deutschland muß ein verläßlicher und verständiger Partner der anderen Völker Europas sein und sich gemeinsam mit diesen den Völkern der Welt verpflichtet fühlen. Und: Die Deutschen können auf Dauer nur in einem Bundesstaat und im kulturellen Polyzentrismus ihr nationales Leben im Innern und nach außen erträglich gestalten.

Wer also dazu Stellung nehmen will, welche Herausforderung Deutschland heute und morgen für die katholischen Christen darstellt, der muß zunächst der Frage nachgehen: Was ist das für ein Deutschland, das aus der Vereinigung hervorgehen wird? Es hat in den ersten Wochen nach der Wende, als – zur Überraschung so mancher – deutlich wurde, welche Kraft der Wille zur nationalen Zusammengehörigkeit in der DDR hatte, unter den politischen Kräften in der alten Bundesrepublik eine Debatte darüber gegeben, ob es um Vereinigung oder um Wiedervereinigung ginge. Ich übersehe nicht, daß für einige im Westen Deutschlands dies ein politisches Rückzugsgefecht war. Sie hatten in Wahrheit die Einheit Deutschlands längst abgeschrieben, sich dadurch sogar profilieren wollen und versuchten nun, in einer in ihrem Weltbild nicht vorgesehenen Entwicklung wieder eine Position zu gewinnen. Unabhängig davon muß aber für jeden, dem die Einheit Deutschlands ein hoher Wert ist, klar sein: Was sich in Deutschland vollzog und vollzieht, ist ein Prozeß der Vereinigung, nicht der Wiedervereinigung. Es wird kein Deutschland entstehen, das schon einmal bestand, auch nicht in der Bundesrepublik. Was entstehen wird, ist eine neue Bundesrepublik aller Deutschen.

Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die deutsche Einheit durch den Beitritt der Deutschen in der DDR zur Ordnung des Grundgesetzes zustande gekommen ist. Damit stelle ich nicht das Grundgesetz in Frage. Aus gutem Grund, so meine ich, hat sich die Mehrheit der Deutschen in der DDR für eine Verfassung entschieden, die sich wie keine andere in der deutschen Geschichte bewährt hat. Aber dieser Beitritt gibt nur den staatlichen Rahmen für die Gemeinschaft der Deutschen – einen guten und erprobten Rahmen gewiß, aber der Beitritt schafft nicht die Gemeinschaft selbst. Wie könnte dies auch durch eine Verfassung geschehen, die nach dem Willen derer, die sie formulierten, die Rechte der Menschen über die staatliche Ordnung stellt und diese Ordnung wiederum als Gestaltungsraum nach dem Willen der demokratischen Mehrheit definiert.

Die staatliche Einheit der Deutschen haben wir also durch den Beitritt zur Ordnung des Grundgesetzes erreicht, die innere Einheit der neuen Bundesrepublik Deutschland dagegen gilt es erst noch zu gestalten. Niemand möge sich einer Illusion darüber hingeben, daß dies eine noch zu bewältigende Aufgabe ist und keine automatische Konsequenz der staatlichen Einheit. Es ist unser aller Wille, daß diese Aufgabe gemeistert wird, aber was geleistet werden muß, kann auch mißlingen. Es gibt Beispiele in der Geschichte, daß Menschen gleicher

Sprache und Kultur nach überwundener Teilung nicht wieder zusammenfanden oder daß ein Land trotz Herstellung der staatlichen Einheit im wirtschaftlichen und geistigen Leben tief gespalten blieb. Dies ist eine Herausforderung, vor der wir alle stehen, nicht nur die katholischen Christen, sondern alle Menschen, denen die Verantwortung für das, was morgen sein wird, noch etwas bedeutet.

Mit wachsender Sorge gewinne ich den Eindruck, daß die gesamtdeutsche Kommunikation über das, was innere Einheit meint, eher schwieriger wird denn vorankommt. Man muß dies offen sagen: Nur sehr wenige im Osten Deutschlands waren auf den radikalen Umbruch aller Lebensverhältnisse eingestellt, der sich ereignet hat und noch weiter vollzieht – auf einen Umbruch, der in der erdrückenden Mehrheit der Fälle zunächst ein Zusammenbruch ist. Da für viele Bereiche nicht erkennbar ist, wie und wann ein Neuanfang möglich sein wird, bedeutet dies für eine große Zahl von Menschen in der zweiten Hälfte ihres Berufslebens, daß auf die Jahrzehnte, die man glaubte glücklich überwunden zu haben, keine Chance für eine selbst gestaltete und befriedigende Existenz zu folgen scheint.

„Die politischen Strukturen im Osten sind noch labil"

Die Finanzbeschlüsse des Bundes und der deutschen Länder vom 28. Februar 1991 sind für uns von enormer Bedeutung, weil ohne sie die neugewählten Landtage und Landesregierungen wie auch die Landräte und Bürgermeister im Osten Deutschlands im buchstäblichen Sinne hätten die Tür schließen und nach Hause gehen können. Die neue Finanzausstattung bringt uns in die Nähe einer realistischen Haushaltsplanung, die aber nur erreicht werden kann, wenn wir zugleich ein rigides Sparsystem durchsetzen, das zu weiteren drastischen Personalreduktionen zwingt, insbesondere in solchen sensiblen Bereichen wie Bildung, Wissenschaft und Kultur. Die Finanzmittel erlauben den Ländern und Kommunen, in die Infrastruktur zu investieren, die eine unverzichtbare Voraussetzung, aber natürlich keine Garantie dafür ist, daß wir aus einem Volk von Arbeitslosen und Konsumenten wieder zu einem Volk von Arbeitenden und Produzenten werden.
Dies wird mit Sicherheit – wie auch in der Geschichte der Bundesrepublik – einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen. Das bedeutet aber auch, daß die Gefahr der weitergehenden oder sich vertiefenden Spaltung in dem, wie die Menschen leben, und in dem, was sie fühlen und denken, andauern wird – eine Gefahr, die von uns nur gemeinsam überstanden und bezwungen werden kann. Dazu bedarf es der Geduld im Sprechen und Zuhören auf beiden Seiten. Wer, wenn nicht die evangelischen und katholischen Christen, ist hier im besonderem Maße gefordert, das Gespräch zu suchen und einer wechselseitigen Verhärtung und Frontenbildung zu wehren?

Eine der so nicht erwarteten positiven Momente der deutschen Einigung ist die weitgehende Kongruenz der Parteienlandschaft in Ost und West, die auch einer heftig geführten gesamtdeutschen Debatte Elemente der Kontinuität und der Berechenbarkeit geben kann. Gleichwohl sind die politischen Strukturen im Osten Deutschlands noch sehr labil, und niemand kann ausschließen, daß der auf uns lastende psychologische Druck von populistischen Politikern auf den extrem rechten oder linken Rändern des Parteienspektrums wirkungsvoll genutzt werden könnte. Das wäre eine Gefahr für das politische System in der gesamten Bundesrepublik.

„Die von der Reformation ausgegangenen Ströme gehören wieder zur Mitte Deutschlands"

Bewußt habe ich jene Herausforderungen, die katholische Christen gemeinsam mit allen, die sich redlich um die Zukunft sorgen, bestehen müssen, an die Spitze gestellt. Damit gebe ich jedoch dem, was uns als Katholiken im Prozeß der deutschen Einigung angeht und bewegt, kein geringeres Gewicht. Ich meine auch nicht, daß zuerst das Gemeinsame zu tun sei, bevor unser Anliegen berücksichtigt werden kann. Vielmehr bildet beides eine unauflösbare Einheit: Als katholische Christen bringen wir uns in die Gemeinschaft ein und leisten – im Miteinander und Widerstreit – unseren Beitrag, stets das gemeinsame Wohl bedenkend, ohne die Quellen der eigenen Kraft darüber zu vergessen.

Man hat schon wiederholt gesagt, das vereinte Deutschland werde norddeutscher und protestantischer als die alte Bundesrepublik. Das ist zweifellos richtig. Für mich, der – als Sohn rheinischer Eltern in Rostock geboren – sich als Niederdeutscher fühlt und zugleich durch Erziehung und Erzählung einer katholisch geprägten Gegend Deutschlands verbunden ist, markiert dies keinen Einschnitt. Den meisten Katholiken in den sogenannten neuen Bundesländern wird es ähnlich gehen. Sie sind Diasporakatholiken, zugleich aber auch durch ihre Herkunft oder die ihrer Eltern mit dem Charakter katholischer Kulturlandschaften mehr oder weniger vertraut. Wo Unterschiede in der landschaftlichen Eigenart gegeben sind, da gibt es auch die Möglichkeit von Spannung und Konflikt. Noch stehen wir aber vor allem unter dem Eindruck des jahrzehntelang von katholischen und evangelischen Christen gemeinsam erfahrenen und ertragenen Drucks und der geschwisterlichen Gemeinsamkeit, die sich in den Ökumenischen Versammlungen eindrucksvoll manifestierte. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß die neue Breite gesellschaftlichen Einflusses auch wieder zu *konfessionellem Proporzdenken und anderen Reibungspunkten* führen kann. Was mir jedoch unendlich viel wichtiger erscheint, damit Deutschland wieder zur historisch gewachsenen Norma-

lität zurückfindet, ist, daß die von der Reformation ausgegangenen und weiter ausgehenden geistigen Ströme in ihrem Ursprung wieder zur Mitte Deutschlands gehören und – zusammen mit den geistigen Kräften des deutschen Katholizismus – im Austausch mit der Kultur Europas und der Welt stehen. Daraus könnte Deutschland ein Dienst der Mitte zuwachsen, der Verständnis fördert und zum Frieden beiträgt.

Vor allem hoffen wir, daß die langen Jahre gemeinsamen Zeugnisses evangelischer und katholischer Christen in einer Umgebung von Glaubensfeindschaft und wachsender Glaubensunkenntnis zum unverlierbaren Erbe beider Konfessionen geworden sind und dem ökumenischen Miteinander im größeren Deutschland neue Impulse geben. Das ist eine wichtige und große Herausforderung an uns. Denn nicht, daß Deutschland protestantischer wird, ist das Neue in der deutschen Geschichte, sondern daß sich in den neuen Bundesländern weithin die Christen aller Konfessionen in der Diaspora befinden, daß sie zusammen in der Minderheit sind, wenn sie für die Frohe Botschaft und die Wahrheit ihres Glaubens zeugen. Wir sollten uns nichts vormachen: Die Mehrheit der Deutschen in der DDR hatte sich für den Beitritt zur Staats- und Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik entschieden, weil sich diese als eine ein hohes Maß von Liberalität und Rechtsstaatlichkeit garantierende, im ganzen gut funktionierende und auch belastbare parlamentarische Demokratie und als ein erfolgreiches und der großen Mehrheit Wohlstand ermöglichendes Wirtschaftssystem erwiesen hatte. Der Zugang zu den ethischen Fundamenten des Grundgesetzes war und ist vielen durch den radikalen Traditionsbruch versperrt. Die Einsicht, daß die Gemeinschaft und der Staat, deren Glieder und Bürger sie nach ihrem eigenen Willen geworden sind, völlig anderen Konzepten und Wertvorstellungen folgt und andere Strategien verlangt als das gescheiterte Gesellschaftsmodell, liegt vielen noch fern.

„Auf einen realistischen Begriff der Gesellschaft hinarbeiten"

Nun will ich hier – trotz des großen Einflusses katholischer Staats- und Soziallehren auf die heutige Wirklichkeit der Bundesrepublik – nun gewiß nicht die These vertreten, ihre Ordnung entspräche – wenigstens in der Theorie – unmittelbar christlichen Wertvorstellungen. Dennoch möchte ich auf zwei Elemente des Grundgesetzes hinweisen, die jetzt im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen müßten und zum Teil auch debattiert werden und die in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem christlichen Menschen- und Weltverständnis stehen. Das erste Element ist das sorgfältig austarierte Gleichgewicht zwischen den Freiheitsrechten des einzelnen Bürgers und der demokratischen Legitimation staatlichen Handeln einerseits und der Stabilität eines wohl durchdachten politischen Systems andererseits, wie es für die Ordnung des Grundgesetzes charakteristisch ist.
Daß dies so gelang, erklärt sich unter anderem aus den Erfahrungen, die die Generation, die 1949 diese Ordnung schuf oder akzeptierte, mit dem Untergang der Weimarer Republik und der darauf folgenden Unrechtsherrschaft gemacht hatte. Zugleich wird man aber sagen dürfen, daß ein solches Verfassungsverständnis einen Rückhalt findet in der nüchternen katholischen Sicht von dem, was Staat und Gesetze leisten können. Die Verpflichtung auf die Verantwortung vor Gott in der Präambel des Grundgesetzes erhält von daher einen unmittelbaren Bezug zur Realität. Dieser Bezug ist historisch keineswegs selbstverständlich. Auch heute noch bezieht die Demokratie für nicht wenige ihre Kraft aus dem Ideal des Reiches der Vernunft, das ein für allemal die Humanität zur Herrschaft bringt – einem Ideal also, das kein realistisches Bild vom Menschen hat. Die Illusion, politische Probleme zu lösen, indem man Texte in Gesetzesform formuliert, ist in Zeiten großer Schwierigkeiten übermächtig.

Die rechte Sicht von dem, was ein Staat soll und was er weder tun kann noch darf, steht im größeren Zusammenhang des Bildes von der Gesellschaft. Die Vorstellung von Gesellschaft ist bei uns – auch nach dem Scheitern der sozialistischen Utopie marxistischer Prägung – noch vielfach bestimmt von einem letztlich statischen Modell allseitig organisierter gesellschaftlicher Harmonie als Finale des historischen Fortschritts. Der häufig beklagte Mangel an individueller Initiative und Aktivität ist sicherlich primär der verkrüppelnden Wirkung des vormundschaftlichen Staates zuzuschreiben, hat aber auch etwas zu tun mit dieser entindividualisierenden und jede Transzendenz prinzipiell ausschließenden Sicht des Staates als einer alles regulierenden omnipotenten Größe und einer Gesellschaft, in der alles optimal geregelt werden kann. Diese Sicht der Gesellschaft muß jeden demokratischen Staat überfordern und stempelt ihn von vornherein zum Verlierer. Noch ist dies ohne politische Bedeutung, denn der Zusammenbruch des sogenannten real existierenden Sozialismus hat jeden Versuch, durch die Verstaatlichung der gesamten Gesellschaft – der Wirtschaft wie der Kultur, der Bildung wie der Wissenschaft – zu akzeptablen Lösungen zu kommen, für die nächste Zeit gründlich diskreditiert.

Niemand kann vorhersagen, wie tief die Wirkung ist und wie lange sie anhält. Daher ist es unerläßlich, auf einen realistischen Begriff von Gesellschaft hinzuarbeiten und insbesondere dafür Verständnis zu wecken, daß die Gesellschaft eine offene und dynamische Größe ist, eine sich ständig verändernde und daher auch ständig zu erneuernde und zu verbessernde Größe, eine semper reformanda, eine Aufgabe also und kein das Endziel fixierendes System, ein kontinuierlicher Diskurs, der akzeptierter Grundwerte und verbindlicher Verhaltensnormen bedarf, um im Konsens oder durch Mehrheitsbeschluß zu Lösungen zu kommen, die in der Regel Kompromißcharakter tragen.

Auch dies wird man schwerlich direkt einem christlichen Verständnis von Gesellschaft und gesellschaftlichem Engagement zuordnen können. Und doch wird das Unabgeschlossene und letztlich Unbefriedigende allen menschlichen Tuns und gesellschaftlichen Wirkens sinnvoll im Blick auf die uns in der Erlösungstat Jesu Christi zugesagte Gewißheit, daß Gott allem guten Streben die Vollendung schenken wird und wir uns in unserer Unzulänglichkeit aufgehoben wissen durch diese Verheißung. Wieviel Entsetzliches ist durch den menschlichen Wahn entstanden, die Sehnsucht nach dem Heil in vermeintlich machbaren Modellen zu definieren und diese – koste es, was es wolle, und um des höheren Zweckes willen auch mit Terror – herbeizuzwingen. Nicht wenige hatten sich dieser Illusion zugewandt, weil ihnen die christliche Botschaft nicht glaubhaft bezeugt wurde, sondern als Deckmantel für menschliche Privilegien erschien.

„Gegen gesellschaftliche Entwicklungen helfen keine Rechtspositionen"

Nicht wenige Menschen östlich der Elbe und auch im Westen hatten ihre Hoffnungen auf die Realisierung eines großen Gesellschaftsexperiments gesetzt und stehen nun vor den Trümmern ihres geistigen Fundaments. So mancher hatte schon lange daran gelitten, zu was für einem Alptraum diese Zukunftsvision verkam. Sollten Christen diese Hoffnungstrümmer nun auch noch mit dummer Häme und billigem Hohn übergießen? Nach der Wende war eine Bereitschaft zum Zuhören und Fragen entstanden, wie sie im Leben von Erwachsenen nur selten aufbricht und kaum jemals in einer ganzen Gesellschaft. Davon ist schon wieder einiges verschüttet und vertan. Dennoch: Noch gibt es eine große Herausforderung, über aktuelle Fragen menschlicher und gesellschaftlicher Existenz mit Menschen, die nicht mehr glauben wollten oder noch nie geglaubt haben, zu wirklichen Gesprächen zu kommen. Haben wir bisher nicht zu viel Zeit und Energie darauf verwendet, Rechtspositionen festzuklopfen statt eine zu unseren Lebzeiten nicht wiederkehrende Chance zu nutzen? Ich bin der letzte, der die Bedeutung von Rechtspositionen leugnen würde. Aber gegen gesellschaftliche Entwicklungen hilft keine Rechtsposition. Jedem, der nüchtern denkt, muß klar sein, daß der heutige Grad der Entchristlichung in den neuen Bundesländern nur das extreme und forcierte Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses ist, der auch im Westen Deutschlands in den letzten zwanzig Jahren erhebliche Fortschritte gemacht hat. Aus dieser Lage müssen zwei Konsequenzen gezogen werden, die sich nur scheinbar widersprechen.

Erstens gilt es, sich in aller Nüchternheit auf die Diaspora als den Normalfall christlicher Existenz in einer modernen Gesellschaft einzustellen. Dadurch dürfen wir uns jedoch, zweitens, nicht zu einer defensiven und lediglich konservierenden Nischenposition verführen lassen, sondern wir müssen durch Wort und Tat unseren Mitmenschen bezeugen, daß für uns die Sorge um unseren Nächsten und der Dienst an der Gesellschaft durch das Vertrauen auf Gottes Erlösungstat eine Kraft erhält, die Menschen über sich hinauswachsen läßt, sie aber vor Unmenschlichem bewahrt.

Die Wahlen in der DDR nach der Wende haben gezeigt, daß das Bekenntnis zur christlichen Verantwortung politisches Vertrauen auch bei solchen begründen kann, die unser Bekenntnis nicht teilen wollen. Allerdings sollten wir hier auch in allem Freimut darüber sprechen, daß diese Chance auch zu neuen Herausforderungen führt. Glaubwürdigkeit kann fachliche Kompetenz und Erfahrung nicht ersetzen, und guter Wille macht Schwierigkeiten nicht kleiner. Wer überdies heute in die Bistümer und Pfarrgemeinden im Osten Deutschlands hineinblickt, wird bald feststellen, wie sehr sich die Reihen der in der Laienarbeit aktiven Katholiken durch den gesellschaftlichen Einsatz vieler gelichtet haben und wie lose die Rückbindung der in der politischen Verantwortung Stehenden an die geschwisterliche Gemeinschaft der Kreise und Gruppen durch das Übermaß an Aufgaben nur noch sein kann. Auch die vielversprechenden neuen Anfänge einer informellen und darum flexiblen Struktur in Gestalt von Kreisen und Initiativen sind dadurch gefährdet. Andererseits sehen wir keine realistische Möglichkeit für die vielgestaltige und fest organisierte Struktur der traditionellen Verbände in unseren Pfarrgemeinden, zumal sich einige dieser Verbände in ihren Anliegen überlappen und in ihrem Adressatenkreis miteinander konkurrieren. Auch darf man nicht übersehen, daß der antiinstitutionelle Affekt bei nicht wenigen aktiven Katholiken, insbesondere unter den Jüngeren, vor allem auf Grund unserer Erfahrungen mit dem überwundenen System, nach wie vor von erheblichem Gewicht ist. Hier zu sinnvollen Lösungen zu kommen, die unserer Situation gerecht werden, scheint mir eine dringende Herausforderung. Gern erkennen wir an, wie verständnisvoll Präsidium und Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Wege eröffnet haben, um unsere neu entstandene Laienbewegung aufzunehmen. Hier wurde verstanden, daß Integration niemals ein Schnellverfahren sein kann.

„Wir müssen uns der Diasporasituation stellen"

Mit Sorge beobachte ich dagegen das starke Gewicht rechtlicher wie auch finanzieller Erwägungen bei der Integration im kirchenamtlichen Bereich. Mit allem Ernst muß ich hier sagen: Sollte es im kirchlichen Raum zu einer Form der Wiedervereinigung kommen, in der die im Osten Deutschlands seit 1945 mit großem Einsatz geschaffenen Formen und Institutionen kirchlichen

Lebens zugunsten der früher bestehenden Diözesaneinteilung liquidiert werden, so wäre eine wichtige Herausforderung nicht bestanden worden. Dies wäre Anschluß im schlimmen Sinne des Wortes.
Bewußt habe ich an den Beginn meiner Ausführungen die großen Herausforderungen gesetzt, die sich aus der geistigen und aus der politischen Dimension der deutschen Einigung ergeben – die Folgen des allgemeinen gesellschaftlichen Umbruchs, die weitgehende Entchristlichung im östlichen Teil Deutschlands, die Orientierungslosigkeit, die sich aus dem Zusammenbruch einer großen Illusion ergibt, die Notwendigkeit, Menschen zu einer Sicht von Gesellschaft zu verhelfen, die ihnen eine realistische Motivation für einen neuen Anfang gibt, die Chance, die befreiende und frohmachende Botschaft der Erlösung in der Not dieser Situation neu zu sagen, selbst einen neuen Aufbruch zu wagen, in dem wir allzu Vertrautes und nicht mehr Gelebtes als Antwort auf die Fragen unserer Mitmenschen neu entdecken. Und zugleich – und dies nicht getrennt davon – uns der Diasporasituation zu stellen, in aller Nüchternheit ihre Chance und Grenzen zu definieren und nicht zuletzt der Versuchung zu widerstehen, die kleine Schar der Neuen einfach in das fertige System zu inkorporieren.
Lassen Sie uns gemeinsam diese Herausforderungen annehmen.

Von der politischen Entwicklung eingeholt?

Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

Der große Aufbruch der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung liegt jetzt schon zwanzig Jahre zurück, der Schwung des Anfangs ist vorbei. Aber auch die Konflikte um die Befreiungstheologie und ihr Verständnis von Kirchesein haben nicht mehr den gleichen Stellenwert wie vor Jahren. In ihrer bisherigen Entwicklung ist die Befreiungstheologie pluraler und offener geworden. Angesichts massiver kirchlicher Gegenkräfte und des Scheiterns des sozialistischen Systems in Osteuropa muß sie sich neu auf ihre Utopie und ihre Methoden besinnen; ihr Grundansatz bleibt jedoch höchst aktuell und dringlich.

„Mirar léjos" – „weit blicken", so benennt *Gustavo Gutiérrez* unter Bezugnahme auf Johannes XXIII. das Vorwort der 7. und überarbeiteten Ausgabe seiner „Theologie der Befreiung" (Lima 1990), und wie beim ersten Erscheinen 1971 fügt er an der Bezeichnung „Theologie der Befreiung" den Begriff „Perspektiven" an. Kann auch heute, 20 Jahre später, immer noch von „Perspektiven" die Rede sein? Scheint die politische Entwicklung die Theologie der Befreiung nicht eingeholt zu haben? Die „revolutionäre Aufbruchstimmung" der 60er Jahre und der nachkonziliare Frühling der Kirche Lateinamerikas, die auf der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) eigene Gestalt gewannen und auf deren Hintergrund die Theologie der Befreiung entstand, scheinen verbraucht. Wenigstens formal haben sich, nachdem die letzten Bastionen der Diktatur in Chile und Paraguay gefallen sind, Demokratien etabliert; faktisch jedoch herrschen, politisch und wirtschaftlich, undemokratische Machtverhältnisse; die Machtkonzentration in den Händen der Eliten hat noch zugenommen. Das Militär hat wie in Zentralamerika immer noch großen Einfluß bzw. gewinnt wieder größeren Einfluß wie in Argentinien, sogar an Akzeptanz in breiten Kreisen der Bevölkerung. Die wachsende Massenarmut und das Scheitern wirtschaftlicher Modelle (vgl. v. a. Peru), eine Politikunfähigkeit der etablierten Parteien, des Staates überhaupt, führten in Expertenkreisen zur Bezeichnung „verlorenes Jahrzehnt" für die 80er Jahre.

Auf kirchlicher Seite setzen sich in den Episkopaten durch die päpstliche Ernennungspolitik verstärkt *konservative Tendenzen* durch. Ein religiöser Fundamentalismus macht sich, vor allem durch die rasche und fast unübersichtliche Ausbreitung von Sekten, breit. In Brasilien z. B. hat sich die Zahl der Sektenangehörigen in 10 Jahren von 5 Millionen (1980) auf 10–15 Millionen (1990) erhöht. Muß auf diesem Hintergrund, einem gesellschaftlichen und kirchlichen „Utopieverlust", zudem, was für die Entwicklung der Theologie der Befreiung nicht unerheblich ist, dem praktischen Scheitern der sozialistischen Modelle im Osten, die Theologie der Befreiung nicht als überholt gelten?

Ursprüngliche Nähe zu politischen Befreiungsprozessen

Wie wenige andere geistesgeschichtliche Entwicklungen ist die Theologie der Befreiung auf ein konkretes geschichtliches Moment zurückzuführen: Die Befreiungsbewegungen in der „Dritten Welt" in den 60er Jahren und das Bewußtwerden einer eigenen Identität, die in einem Wahrnehmen der konkreten historischen, politischen und gesellschaftlichen Realität, einer Wirklichkeit von Armut und Unterdrückung, besteht und in der entschiedenen Reaktion darauf, diese Wirklichkeit zu verändern. Sensibilisiert durch die breite Wirkung der Katholischen Aktion, auch in Lateinamerika, durch den Einfluß

französischer Theologen wie Congar, Chenu und Lebret und der europäischen politischen Theologie, entstand eine Theologie auf lateinamerikanischem Boden, die genau diesen geschichtlichen „kairos" zum Ausgangspunkt ihrer Arbeit macht und Theologie „auf der Kehrseite der Geschichte", das heißt in der konkreten Realität von Armut und Unterdrückung verankert: Theologie versteht sich, so formuliert G. Gutiérrez, als „kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis", und deren Kriterium ist eben die „Option für den Armen" (Theologie der Befreiung, München/Mainz ^{6}1982, S. 19). Die Theologie der Befreiung gibt wesentlich eine *„neue Art,* Theologie zu treiben", auf.
Mittels der in den Sozialwissenschaften angesichts des Scheiterns der „Allianz für den Fortschritt", der modernisierungstheoretischen Entwicklungsmodelle erarbeiteten dependenztheoretischen Begrifflichkeit wird die Wirklichkeit „im Licht des Glaubens" analysiert und aus der Situation von Ungerechtigkeit, Elend und Unterdrückung wird die Kategorie der Befreiung zum entscheidenden Moment der Theologie. Unter Rückgriff auf eine marxistisch geprägte Gesellschaftsanalyse wird die Notwendigkeit eines „Bruches" mit der bestehenden, als abhängiger Kapitalismus bezeichneten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung betont.

In dieser ersten Phase in den 60er und zu Beginn der 70er Jahre war der gegenseitige Einfluß von Befreiungstheologie und revolutionären, politischen Befreiungsprozessen stark, die Befreiungstheologie selbst eine *politische Kraft.* Gerade weil innerhalb der Politologie und Soziologie die Dependenztheorie heute nicht mehr „das" Erklärungsmodell darstellt, weil mit der Etablierung der Demokratien der ursprünglich gegen die Diktaturen gerichtete revolutionäre Impetus in einem „diffusen" politischen Pluralismus seine – eine – Zielspitze verliert, könnte sich – aus dieser politischen Perspektive – für die Theologie der Befreiung die Frage eines *Plausibilitätsverlustes* stellen. Aber dies hieße ihren ursprünglichen, in der „Option für die Armen" gründenden biblisch-spirituellen und theologischen Impuls übersehen. Und so liegt vielleicht gerade im Verlust ihrer politischen „Aktualität" eine Chance, die es wahrzunehmen gilt: und zwar, so das Paradox, über eine verstärkt theologisch-methodologische Arbeit gerade diese „politische" Dimension und damit die vor allem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" eröffnete Bedeutung einer Theologie im Dialog mit der „Welt" aufzuzeigen. Nur auf diesem Weg kann der ihr immer noch entgegengebrachte Vorwurf einer ideologischen Engführung entkräftet werden. Von hier aus wird dann auch eine Annäherung an die ursprünglich ausgeschlossene bürgerlich-liberale Tradition von Demokratie und Menschenrechten und politischem Pluralismus (vgl. Paul E. Sigmund in „Liberation Theology at the Crossroads") keine Anfrage an die Identität der Theologie der Befreiung sein.

Die theologische Arbeit zeigt sich in Ansätzen in der Reflexion auf den Praxisbegriff und die Methodik der Theologie der Befreiung. Das hermeneutische Instrumentarium der Theologie der Befreiung wird über die ursprünglich fast ausschließlich sozialwissenschaftlich gefaßte Gesellschaftsanalyse und Theorie-Praxis-Relation hinaus erweitert. Die theologische Arbeit macht zudem deutlicher, was im Wesen der Theologie der Befreiung grundgelegt ist: ihr „kirchlicher Charakter". Bedeutung und „Notwendigkeit" der Theologie der Befreiung für die weltweite theologische Entwicklung, für die Fortführung der im Konzil grundgelegten Ansätze inkulturierter Theologien ergeben sich von daher.

Kirchlichkeit als eine Wesensbestimmung

Mit der Formulierung einer „Kirchlichkeit" der Theologie der Befreiung ist eine in ihrer Geschichte wurzelnde Wesensbestimmung gemeint. Die Radikalität der Theologie der Befreiung ist nicht zu verstehen ohne ihre ursprüngliche Bindung an die „radikale" Wendung in der lateinamerikanischen Kirche, die neue Qualität von Kirche-Sein überhaupt, die ihren Anstoß durch „Lumen gentium" und „Gaudium et spes" erhalten und einen ersten – lateinamerikanischen – Ausdruck auf der Konferenz von Medellín (1968) gefunden hat. Ihr neues Selbstverständnis bedeutet, sich in der lateinamerikanischen Gesellschaft zu inkarnieren, nicht mehr in einem bloßen Gegenüber zur Welt und Gesellschaft zu stehen, vielmehr ein konkretes, und das heißt auch ihre gesellschaftliche und politische Verflechtung implizierendes Zeugnis abzulegen.
Auf dem Hintergrund einer so verstandenen Kirchlichkeit der Theologie der Befreiung kann auch der „Konflikt um die Theologie der Befreiung" neu – und nicht nur als ideologische Polarisierung zwischen Konservativismus und Progressismus – gelesen werden. Er hatte sich an dem Verständnis von Kirche entzündet, wie es in den Basisgemeinden gelebt und den vielen diese kirchliche Praxisform reflektierenden Abhandlungen widerspiegelt (vgl. den Konflikt um *Leonardo Boffs* Buch „Kirche, Charisma und Macht"). Ohne die Umstrukturierung des CELAM 1972 auf der Konferenz von Sucre und damit auch die verstärkte „Inpflichtnahme" der lateinamerikanischen Kirche durch Rom, eine Entwicklung, die im Augenblick, gerade im Vorfeld der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo (1992 aus Anlaß des Gedenkens der Entdeckung Lateinamerikas vor 500 Jahren) verstärkt an Gewicht gewinnt, sind die verschärften Polarisierungen und auch Verletzungen in der wahrscheinlich sogar „notwendigen" und „heilsamen" *(Juan Carlos Scannone)* Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung seit Beginn der 70er Jahre nicht zu verstehen. Ausdruck eines Konfrontationskurses und einer mangelnden Dialogbereitschaft auf seiten der Kirche sind auf höchster Ebene veranstaltete Kongresse, die ein Gegenprogramm zur Theologie der Befreiung entfalten wollen, wie z. B. die „Theologie der Versöhnung" (1987 internationaler Kongreß in Tacná, Peru).

Sicher auf dem Hintergrund der ersten Instruktion zur Theologie der Befreiung von 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 463 ff.) und verschiedenen Versuchen, im Anschluß an sie die Theologie der Befreiung als Teil der Soziallehre zu deklarieren, kam es – zunächst in konservativen Kreisen – zu einem verstärkten Rückgriff auf die Soziallehre der Kirche, wie es sich z. B. in der Arbeit des kirchlichen Entwicklungszentrums CEDIAL („Centro de estudios para el desarrollo e la integración de América Latina" unter Leitung von *Roger Vekemans,* mit der Zeitschrift „Tierra Nueva") darstellt. Hinter diesem Rückgriff auf die Soziallehre der Kirche steht aber mehr als eine bloße „Reaktion" auf die Theologie der Befreiung mit dem Ziel, „korrekte" Formen derselben zu entwickeln. Der Prozeß politischer „concientización" hat mit der (wenn auch ambivalenten) Demokratisierung ein Ziel erreicht; es stehen nun, bedingt durch die Erfolglosigkeit ökonomischer Konzepte, wirtschaftliche Fragestellungen im Mittelpunkt.

Hier kann auf die lange europäische Tradition kirchlicher Soziallehre zurückgegriffen werden, deren Reichtum Anstoß sein kann für die Ausgestaltung einer in der lateinamerikanischen Realität inkarnierten Soziallehre. In Arbeiten von *R. Antoncich/ – J. M. Múnarriz* und *T. Mifsud* liegen erste, sicher zu entfaltende Ansätze vor. Auch Theologen der Befreiung, die, so der vielzitierte Aufsatz von *Clodovis Boff,* in einer als geschlossener „Doktrin" verstandenen Soziallehre das ideologische Instrument konservativer, reformistischer Kreise gesehen haben, sind lernbereit und versuchen, wie z. B. *J. B. Libanio,* die Soziallehre der Kirche neu, in ihrem geschichtlichen, gewachsenen Charakter zu verstehen. Dialogprogramme zwischen lateinamerikanischen und deutschen Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern mit Theologen und Philosophen tragen zu dieser Annäherung bei.
Eine solche Annäherung darf aber nicht über die im Augenblick recht ambivalente Situation und die immer noch, vor allem auf dem Feld der konkreten Praxis bestehenden Polarisierungen hinwegtäuschen. Wenn z. B. *J. C. de Lima Vaz,* Weihbischof von Rio de Janeiro, der der Befreiungsbewegung und Basisgruppen sehr nahe stand, Theologie der Befreiung und Soziallehre als zwei grundsätzlich verschiedene „Ansätze" für die soziale Praxis der Christen darstellt und die ideologische Besetzung der Theologie der Befreiung (als Instrument sozialistischer und marxistischer Gruppen) betont, ist dies Ausdruck der noch immer bestehenden starken Spannungen.

Die These einer Kirchlichkeit der Befreiungstheologie sollte demgegenüber gerade zu einfache Oppositionen sprengen, die das Lehramt gegen eine „Sonderlehre einiger Theologen" ausspielen, und zu einer differenzierteren Lektüre des Konfliktes führen. Gerade auf dem Hintergrund kirchlicher Praxis in der Pluralität ihrer Ausgestaltung ist eine Vielfalt von befreiungstheologischen Ansätzen möglich. Die Reflexionen auf Befreiung, die vom Lehramt angestellt werden, stehen in kritischem und befruchtendem Dialog mit den einzelnen Ausgestaltungen der Befreiungstheologie. Die zweite Instruktion zu Fragen der Befreiungstheologie (vgl. HK, Mai 1986, 227 ff.) und vor allem der Brief des Papstes vom 9. 4. 1986 an die in Itaici versammelten brasilianischen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1986, 277 ff.), der die „Nützlichkeit" und „Notwendigkeit" (Nr. 6) einer Theologie der Befreiung für die lateinamerikanische Kirche unterstreicht, sind auf diesem Hintergrund, das betonen ganz unterschiedliche Vertreter der Befreiungstheologie wie G. Gutiérrez und J.-C. Scannone oder die Brüder Boff in ihrem „Offenen Brief" zur zweiten Instruktion, rezipiert worden.
Die Gefahren und Engführungen in der Ausgestaltung der Theologie der Befreiung, auf die in diesen Dokumenten hingewiesen worden ist, wie z. B. die Divinisierung des Politischen, eine Nivellierung des Unterschiedes zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil, haben auch zu einer selbstkritischen Reflexion der Befreiungstheologen geführt. Umgekehrt ist der Befreiungsgedanke in die kirchliche Sozialverkündigung aufgenommen worden, von „Evangelii nuntiandi" (v. a. 25–39) bis „Sollicitudo rei socialis" durchzieht er die päpstlichen Lehrschreiben.

Zunehmende Pluralisierung der Befreiungstheologie

In den ersten Jahren der Theologie der Befreiung stand eine auf rein sozialwissenschaftliches Instrumentarium zurückgreifende Gesellschaftsanalyse im Zentrum der methodologischen Arbeiten; betont wurde der „epistemische Bruch" mit ideologisch besetzten Erkenntnisarten; gesellschaftliche Veränderungspraxis wurde durch den Rückgriff auf Elemente der marxistischen Gesellschaftsanalyse theoretisch reflektiert. Demgegenüber wurden Ansätze einer „Theologie des Volkes", die sich an einer in Geschichte und Religiosität des Volkes verankerten „lateinamerikanischen" Identität orientierten (vgl. vor allem die Arbeiten argentinischer Theologen wie *Lucio Gera*), als Ansatz einer Befreiungstheologie weniger ernst genommen.

Durch eine größere Weite des methodisch-hermeneutischen Instrumentariums, die sich in den letzten Jahren abzeichnet, ist es nun möglich, *verschiedene Ausgestaltungen der Befreiungstheologie* ins Gespräch zu bringen. Neben den Sozialwissenschaften erhalten Humanwissenschaften, Psychologie sowie eine philosophisch-theologische Hermeneutik (vor allem im Anschluß an *Paul Ricœur*) einen großen Stellenwert. Historische Arbeiten binden die Theologie der Befreiung in die Tradition der Kirche (vgl. *Eduardo Hoornaert*) und die Geschichte der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent ein. Positiv ist dies vor allem im Blick auf eine stärkere Inkarnation der Theologie der Befreiung in der Geschichte Lateinamerikas, ihre „latinoamericanicidad" zu werten, war die Sozialanalyse doch durch ein von außen aufgegebenes – europäisches – Instrumentarium geprägt. In diesem Kontext muß das weit angelegte Projekt einer Geschichte

der Theologie in Lateinamerika (CEHILA) erwähnt werden, das unter der Leitung von *Enrique Dussel* steht, sowie die Ausbildung einer stark inkulturierten feministischen Theologie der Befreiung. Seit 1979 finden regelmäßig Kongresse der „Mujeres para el diálogo" statt; Schwerpunkte liegen in Zentralamerika (am ökumenischen Forschungsinstitut DEI, Costa Rica) und in Brasilien (vgl. hier vor allem die Arbeiten von *Ivone Gebara* und *María Clara Bingemer*).

Praxis ist nicht auf die innerweltliche Praxis zu reduzieren

Auf diesem Hintergrund erwächst auch das Interesse von G. Gutiérrez für herausragende Vertreter der lateinamerikanischen und peruanischen Geschichte und Kultur, für Bartolomé de las Casas, Felipe Guamán Poma de Ayala, für José María Arguedas oder César Vallejo. Es bildet sich eine peruanische, chilenische oder argentinische Gestalt der Theologie der Befreiung heraus. Das Interesse an „Kultur" und in diesem Zusammenhang eben auch für kulturelle Randgruppen, für eine Aufwertung der Indio- bzw. Indianerfrage in der Theologie der Befreiung spiegelt sich kirchenpolitisch im Blick auf die Vorbereitung von Santo Domingo und in der Thematik der „Evangelisierung der Kultur" wider. Wichtig ist, die Thematik der Kultur in eine mit geschärftem Realitätssinn betriebene Sozialanalyse einzugliedern. In der Arbeit von Clodovis Boff, „Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung", in der die Reflexion auf die Vermittlung von Theologie und Sozialwissenschaften am weitesten vorangetrieben worden ist, sind Spuren ausgelegt worden, denen im Blick auf die erweiterte Sozialanalyse noch weiter nachgegangen werden muß.
Der *Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften* zeichnet sich langsam ab; gerade er ist notwendig, um der Option für die Armen im großen Kontext des Nord-Süd-Dialoges, der internationalen wirtschaftlichen Verflechtungen ihre gesellschaftspolitische Relevanz und Dialogfähigkeit zu geben, um die Chance eines notwendigen theologischen Beitrages nicht zu verspielen. In der letzten Ausgabe seiner „Theologie der Befreiung" rückt G. Gutiérrez von der Dependenztheorie ab, von der Terminologie des Klassenkampfes und von der Aussage einer Konfliktivität der Geschichte (vgl. die Umarbeitung des Kapitels „Fraternidad cristianay lucha de clases" und neue Überschrift „Fey conflicto social"), ohne jedoch die Schärfe seiner Kritik an den faktisch bestehenden innergesellschaftlichen Konfliktpotentialen zurückzunehmen.

In den letzten Jahren kam es – sicher unter dem Vorzeichen einer großen „Ernüchterung" und „Entzauberung" *(G. Gutiérrez, Jan Sobrino)* zu einer verstärkten theologischen Reflexion. Diese zeigt sich auch an der *Ausdifferenzierung der Theologie der Befreiung* in einzelne theologische Traktate (vgl. die Gotteslehre von *R. Muñoz*, die christologischen Arbeiten von *J. Sobrino* und *J. Segundo;* eine Mariologie aus feministischer Perspektive von *I. Gebara* und *M. Cl. Bingemer; J. Comblin* über den Heiligen Geist, die Sakramentenlehre von *F. Taborda, J. B. Libanio* und *M. Cl. Bingemer* zur Eschatologie; es gibt Versuche der Entfaltung einer Fundamentalmoral, die Ausarbeitung von Grundzügen einer Pastoral der Befreiung). Ohne einen verstärkten Dialog mit der abendländischen Theologie (vor allem in den historischen Wissenschaften, in der Exegese) kann diese theologische „Alltagsarbeit" sicher nicht vorangetragen werden. Erst über einen solchen Dialog können die de facto bestehenden Spannungen zwischen der Tradition der abendländischen und einer in der Geschichte der lateinamerikanischen Völker verwurzelten Theologie begrifflich erfaßt und dann ausgetragen werden.

Verwiesen sei nur auf die noch unaufgeklärte geschichtsphilosophische Problematik, die sicher nicht wenig die theologische Komponente des Konfliktes um die Theologie der Befreiung berührt hat (vgl. die Polemik um das Geschichtsverständnis von G. Gutiérrez). Methodologisch gesehen wird die theologische Dimension des Praxisbegriffes herausgearbeitet, die ursprüngliche Einheit von Praxis und Spiritualität. Praxis, und dies wird dabei auch für die erste Phase der Theologie der Befreiung reklamiert, ist nicht auf eine eindimensionale, rein horizontale, innerweltliche Praxis zu reduzieren: Praxis ist in ihrer Tiefe Glaubenspraxis und konkrete gesellschaftliche Praxis, Gebet und Praxis in einem. Die Theologen der Befreiung fassen ihren Theologiebegriff in der ursprünglichen Einheit von Rationalität und Mystik. Die Nähe zur patristischen Theologie wird betont; bislang liegen jedoch nur wenige historische Arbeiten vor. Die vielfältigen Untersuchungen zur Spiritualität der Befreiung, hier kann im Grunde fast jeder Befreiungstheologe zitiert werden – G. Gutierrez' „Aus den eigenen Quellen trinken", J. Sobrinos „Geist, der befreit" –, verstehen sich so nicht als eine angemahnte *Ergänzung* zu den ersten Ausformungen der Theologie der Befreiung, sondern als *Akzentuierung* einer schon in der Wurzel der Theologie der Befreiung angelegten Gestalt.

Nach dem Scheitern des „real existierenden Sozialismus"

Der Lebensimpuls, den die Theologie der Befreiung gerade aus einer Situation des Todes erhält, einer Situation von Armut, Not und Unterdrückung in den unterschiedlichsten Gestalten, bestimmt die Dynamik der Inkarnation des Glaubens in der lateinamerikanischen Gesellschaft.
Eine der letzten Arbeiten von Jon Sobrino entfaltet die theologische Dimension des Praxisbegriffes unter der Bezeichnung „intellectus amoris": Der „intellectus fidei" der Theologie der Befreiung ist ein in die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit eingelassener, „inkarnierter" „intellectus", und so primär ein „intellectus misericordiae" und „intellectus amoris". In diesem differenzierten Zugang zum Begriff der Praxis und vor allem ihrem theo-

logischen Grund ist von Anfang an auch jedem Ideologievorwurf, der Bindung der Theologie der Befreiung an ein ganz bestimmtes politisches oder wirtschaftliches Konzept von Befreiung, der Boden entzogen. Philosophisch-theologische Analysen zu konkreten Vermittlungsgestalten dieser Praxis unterstreichen dies (vgl. die Arbeiten von J. C. Scannone). Auf diesem Hintergrund muß auch die lateinamerikanische Reaktion auf die in Europa geführte Sozialismusdebatte gelesen werden.

Die Diskussion um das Ende des real existierenden Sozialismus in Osteuropa und seine Konsequenzen für die „Utopie" der Theologie der Befreiung hat in Lateinamerika erst angefangen; vor allem in brasilianischen Zeitschriften wie der „Revista eclesiástica brasileira", „Vozes" und „Perspectiva teológica" oder in den Arbeiten von *Fernando Castillo* (Santiago de Chile) beginnt eine solche Reflexion. Von Bedeutung wird sicher sein, von einem differenzierten theologischen und philosophischen Praxisverständnis und seinen verschiedenen ethischen, politischen, gesellschaftlichen Vermittlungsformen auszugehen: Ansonsten wird die Relevanz der Theologie der Befreiung von einer in der Geschichte der lateinamerikanischen Gesellschaft sicher bedeutsamen konkreten Form von Praxis – dem Projekt des Sozialismus – abhängig gemacht. Methodologisch gesehen wird dadurch jedoch der „intellectus fidei" bzw. „intellectus amoris" der Theologie der Befreiung verkürzt.

In den europäischen Diskussionen um das Ende bzw. die verbleibende Utopie des Sozialismus wird ganz bewußt ein Brückenschlag zur Theologie der Befreiung versucht. Bereits Mitte der 80er Jahre begann in der Theologie der Befreiung die Diskussion um die „Utopien" in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur, bedingt auf der einen Seite durch die Kritik an der Marxismusrezeption, auf der anderen Seite durch die wachsende Verelendung und damit verbunden eine zunehmende Säkularisierung, Korruption und einen enormen Werteverlust, sowie durch das Scheitern konkreter politischer sozialistischer Projekte. Differenziert wurde hier schon früh zwischen einem Sozialismus als „sozialem Ideal" (L. Boff) und dem real existierenden Sozialismus marxistisch-leninistischer Ausprägung. Zukunft, so L. Boff, wird nur ein demokratischer Sozialismus haben, der sich von den Prinzipien der Partizipation, Solidarität, sozialer Gleichheit und Gemeinschaft leiten läßt (vgl. hier auch die „Cartas teológicas sobre o socialismo" von Cl. Boff).

Entzauberung der Utopien des ersten Aufbruches

In das Zentrum der theologischen Reflexionen vor allem seit Puebla rückt der *Arme* – und vielleicht kann vermutet werden, ob nicht hier – im „armen Anderen" – die „Utopie" der lateinamerikanischen Theologie liegt, so paradox es klingen mag, wenn man die konkrete Situation von Verelendung, die neue Armut der Mittelklassen etc. vor Augen hat. Das Projekt eines „neuen Menschen" kann nur in der Realität des konkreten Anderen ansetzen. Und genau dies ist eine Utopie „von der Kehrseite der Geschichte her". Gerade weil die konkrete Situation der Armut in Lateinamerika immer mehr im Blick der Theologie steht, geht es hier nicht um eine Mythifizierung des Armen, vielmehr um einen größeren Realismus. Genau darin mag auch die Entzauberung der Utopien des ersten, auch revolutionären Aufbruchs der Theologie der Befreiung liegen. Momente einer vor allem die lateinamerikanischen Metropolen umgreifenden *Säkularisierung* und *kulturellen Nivellierung* werden zudem in der Theologie der Befreiung greifbar.

Die Gestalt des Hiob und die Frage, wie Gott das Elend zulassen könne, werden verstärkt zu Leitmotiven der Theologie der Befreiung. Der Schrei der Armen angesichts der Armut ist auch ein Schrei im Angesichte Gottes. Es ist der Gott des Lebens in einer Welt des Todes, der, so betont G. Gutiérrez in der neuesten Auflage der „Theologie der Befreiung", auf dem Spiel steht. Über den Blick in das Gesicht des Armen spricht Gott und wird der einzelne aus der Verhaftung in seine eigene Enge zur Praxis befreit. In dieser konkreten „Inkarnation" der Theologie in der lateinamerikanischen Realität ist sie ebenso genuin biblisch: Gott steht auf dem Spiel, er gibt sich in das Spiel in seiner eigenen Inkarnation in Welt und Geschichte.

Realitätssinn und Hoffnung wahren und verbinden

Die Befreiungstheologie ist in vielen Basisgruppen, in vielen ungeschriebenen Befreiungstheologien gegenwärtig; gerade sie sind ein notwendiges inspirierendes Moment für ihre weitere Entwicklung. Wichtig für ihre Zukunft ist aber darüber hinaus eine *stärkere Verankerung an der Universität und im interdisziplinären Wissenschaftsdiskurs.* Die Gesellschaftsanalyse kann nur vorangetrieben, ihr Instrumentarium nur bereichert werden im Dialog mit Wirtschafts-, Politik- und Sozialwissenschaften. Von ihrem weiten, unterschiedlichste Ausformungen auf eine Mitte hinführenden Praxisbegriff kann sie ein Modell für einen Pluralismus abgeben, und durch ihr genuin kirchliches Wesen ist die Gefahr einer Segmentierung oder gar Kirchenspaltung ausgeschlossen. Es geht aber nicht nur um ihre Zukunft, auf dem Spiel steht vielmehr die Gestalt der lateinamerikanischen Kirche selbst. Zudem kann der wachsenden Armut nur dann widerstanden werden, wenn sie wahrgenommen wird; nur eine wirklich in der Realität der lateinamerikanischen Gesellschaft inkarnierte Theologie kann die befreienden Kräfte des Menschen aufrütteln. Angesichts eines Neokonservatismus in Kirche und Politik, der – politisch gesehen – mit wachsender Demokratiemüdigkeit, mit Lethargie und Zynismus übereingeht und in philosophischer Perspektive die Gefahr eines Utopie- und Zukunftsverlustes in sich birgt, hat die Theologie der Befreiung eine nicht zu unterschätzende Aufgabe, Realitätssinn und Hoffnung zu wahren und zu verbinden. Gerade darum gilt 1991 wie 1971 „Mirar léjos" – „weit blicken".

Margit Eckholt

Um der Glaubwürdigkeit willen

Für eine differenzierte Kündigungspraxis im kirchlichen Dienst bei Scheidung und Wiederverheiratung

Bislang wird in den deutschen Diözesen einem kirchlichen Mitarbeiter, der sich nach der Scheidung wieder verheiratet, generell gekündigt. Der Regensburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff plädiert im folgenden Beitrag für eine differenziertere Praxis angesichts der Begründungs- und Glaubwürdigkeitsprobleme, die das jetzige Vorgehen mit sich bringt. Er zeigt, daß eine über den Ausschluß von den Sakramenten hinausgehende Sanktion, wie sie die Kündigung des Arbeitsverhältnisses darstellt, vom Wesen der kirchlichen Gemeinschaft her nicht notwendig ableitbar ist, sondern nur bei besonderer Nähe des jeweiligen beruflichen Auftrags zu den Grundvollzügen der Kirche gerechtfertigt sein kann. Eine glaubwürdigere Regelung in dieser Frage wäre ein erster, auf ortskirchlicher Ebene möglicher Schritt zu der wünschenswerten Neubesinnung in der Geschiedenenpastoral.

Die Bestimmung des kirchlichen Dienstrechtes, die im Falle von Scheidung und Wiederverheiratung generell die Kündigung und Entlassung aus dem Beschäftigungsverhältnis vorsieht, will dem Schutz des kirchlichen Glaubens und der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lebenspraxis dienen. Es scheint daher auf den ersten Blick plausibel, daß die Kirche die Loyalitätsverpflichtung der mit ihr in einem arbeitsrechtlichen Dienstverhältnis Stehenden nicht auf die unmittelbaren Dienstpflichten beschränkt, sondern darüber hinaus auch den Bereich der persönlichen Lebensführung miteinbezieht. Dies ist um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen sogar geboten, für die eine sichtbare und ernstgemeinte Übereinstimmung von Lehre und Leben, Glaube und Praxis unverzichtbar ist. Die von den deutschen Diözesen derzeit praktizierte Regel, unterschiedslos allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern zu kündigen, die sich durch Scheidung und anschließende Wiederverheiratung in einen endgültigen und unaufhebbaren Widerspruch zur kirchlichen Eheordnung gebracht haben, muß sich aber daran messen lassen, ob sie diesem Ziel auch tatsächlich dient. Dabei ist auch die besondere staatskirchenrechtliche Situation in der Bundesrepublik Deutschland zu berücksichtigen, aufgrund deren die Kirche zugleich in die Rolle des *größten privaten Arbeitgebers* gerät, der in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung häufig sogar eine *Monopolstellung* für bestimmte soziale Berufe (vor allem Kindergärtnerinnen) innehat.

Die in anderen Ländern selbstverständliche Voraussetzung, daß sich jeder, der in irgendeiner Weise beruflich mit der Kirche oder ihren sozialen Werken verbunden ist, von sich aus und aufgrund bewußter Entscheidung ihren besonderen Anforderungen unterworfen hat, ist bei uns deshalb in vielen Fällen problematisch. Wo die innere Nähe zu den Glaubensüberzeugungen der Kirche von den Betroffenen nicht selbst empfunden wird und wo sie auch im Urteil der Gesellschaft nicht gegeben ist, da erscheint es fraglich, ob die Reaktion einer generellen Kündigung tatsächlich dem Schutz der Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung dient. Dabei bleibt unbestritten, daß die Kirche ihr Eintreten für den Wert ehelicher Treue und ihr Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe auch in der Öffentlichkeit sichtbar unter Beweis stellen muß. Die Sorge, eine Änderung der geltenden Bestimmungen könnte als ein Abrücken von ihrer entschiedenen Position mißverstanden werden und die Klarheit ihres Ideals und ihres Eintretens für den Wert ehelicher Treue trüben, wiegt heute um so schwerer, als sie gegenwärtig die einzige gesellschaftliche Stimme von Rang ist, die unbeirrbar an der Unauflöslichkeit der Ehe festhält.

Doch ist dies nicht der einzige Gesichtspunkt, der bei dem Ziel, die Glaubwürdigkeit kirchlicher Verkündigung zu schützen, berücksichtigt werden muß. Darf die Kirche es um der Reinheit ihres Ideals willen in Kauf nehmen, daß die nicht weniger unbedingte Vergebungszusage Gottes, die ja ebenfalls zentraler Bestandteil ihres Glaubens ist, verdunkelt oder zumindest nicht mit gleicher Entschiedenheit zur Geltung gebracht wird? Von den unmittelbar Betroffenen und den ihnen Nahestehenden wird es zudem als wenig glaubwürdig empfunden, daß die dienstrechtliche Kündigung in der Regel erst nach Bekanntwerden der erfolgten Wiederverheiratung ausgesprochen und damit die vorangehende Phase des informellen Zusammenlebens mit dem Partner scheinbar toleriert wird. Was der Glaubwürdigkeit der Kirche in einer gegebenen Situation am meisten dient bzw. wodurch sie am wenigsten Schaden erleidet, ist so keineswegs von vornherein ausgemacht. Es muß vielmehr als Ergebnis einer *sorgfältigen Güterabwägung* festgestellt werden, die vor allem zu ermitteln sucht, wie weit die von den Normen der Kirche abweichende Lebensführung einzelner Beschäftigter aufgrund ihres Dienstverhältnisses tatsächlich mit der Glaubwürdigkeit der Kirche als ganzer in Verbindung gebracht wird.

Die Grenzen der bisherigen Geschiedenenpastoral

Eine solche Güterabwägung ist um so dringlicher, als der Gesamtbereich der kirchlichen Seelsorge an geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen, zu der das päpstliche Rundschreiben „Familiaris consortio" ausdrücklich auffordert (vgl. Nr. 28), immer stärker unter den Verdacht der *Unglaubwürdigkeit* gerät. Vielen kirchlich engagierten Christen, keinesfalls nur den selbst Betroffenen, erscheint die Regelung der Kirche, wiederverheiratete Frauen und Männer von ihren Sakramenten auszu-

schließen, hartherzig und eng. Sie sehen in ihr mehr ein Diktat kleinlicher Sorge als ein Zeichen des Vertrauens auf die Barmherzigkeit Gottes. Auch wer die Motive und Sorgen achtet, die hinter der gegenwärtigen sakramentenrechtlichen Praxis der Kirche stehen, muß zugeben: Die Kirche erreicht mit ihrer gegenwärtigen Regelung nicht die menschlich überzeugende Weite Jesu, der zugleich unbeirrbar am Ideal ehelicher Treue festhalten und es aus allen legalistischen Kompromissen befreien und doch zugleich das Angebot der Vergebung ohne alle gesetzliche Einschränkung gelten lassen konnte. Die vordergründige Antithese von Recht und Barmherzigkeit, Ordnung und Liebe wird dieser Weite ebensowenig gerecht wie eine prinzipielle und endgültige Eingrenzung der kirchlich-sakramentalen Bußmöglichkeiten gegenüber dem unbegrenzten Maß der Vergebungszusage Gottes. Insofern läßt sich nicht bestreiten, daß die gegenwärtige Praxis der Kirche einen *legitimen Anhaltspunkt im Evangelium* hat. Damit ist aber die entscheidende Frage noch nicht beantwortet, ob sie auch dem *ganzen* Evangelium in der für Jesus typischen Spannung von Anspruch und Gnade, Forderung und Vergebung gerecht wird. Wäre es im Licht der Praxis Jesu nicht ebenso denkbar, daß die wiederverheiratete Frau oder der wiederverheiratete Mann unter bestimmten Bedingungen, in denen sie auch öffentlich sichtbar zu ihrer Schuld stehen, die Vergebung Gottes gerade im Zeichen ihrer Teilnahme an der gemeinsamen Kommunion empfangen?

Viele unter den engagierten Gemeindemitgliedern können sich dies nicht nur vorstellen, sondern sie meinen, daß eine solche Lösung überfällig ist. Vom Evangelium aus gesehen, ist der gegenwärtige Weg der Kirche *ein* möglicher Ausweg aus dem Dilemma einer glaubwürdigen Verkündigung, aber es ist *nicht der einzig mögliche* und immer seltener *ein wirklich hilfreicher Weg.* Nur wenige unter den Betroffenen erfahren ihn als eine echte Hilfe, die ihnen beides ermöglicht, das sichtbare Stehen zu ihrer Schuld *und* das ebenso sichtbare Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes. Doch muß auch der, der um das Ungenügen der geltenden Regelung weiß und innerhalb der Kirche das Gespräch über sie wachhalten will, um eine gerechte Beurteilung der hinter ihr stehenden Motive werben.

Daran sollte es unter Christen keinen Zweifel geben: Die Kirche hält nicht deshalb so kompromißlos am Ideal ehelicher Treue fest, weil sie gering vom Menschen und seinem leicht zerstörbaren Lebensglück denkt. Vielmehr möchte sie den Wert und die Würde jedes einzelnen auch in dem persönlich-intimen Lebensbereich von Sexualität und Partnerschaft wahren, weil sie so Großes von den Menschen zu denken wagt wie niemand sonst in unserer Gesellschaft. Hinter den vielen heute unverständlich gewordenen Einzelbestimmungen der kirchlichen Eheordnung steht die christliche Grundüberzeugung, daß das Leben jedes Menschen in seiner einmaligen Gestalt von Gott geschaffen ist und daß es deshalb unter seiner Würde bleibt, ihn nur auf Probe zu lieben und unter Vorbehalt anzunehmen. Aber wenn man dies mit allem Nachdruck gesagt hat, dann darf man mit dem gleichen Ernst auch darüber nachdenken, wie die Kirche die Vergebungszusage Gottes an die wiederverheirateten Christen in ihrer Mitte weitergeben und die kirchliche *communio* mit ihnen leben kann, ohne dies an uneinlösbare Bedingungen zu knüpfen. Beides gehört zur Botschaft Jesu, das *Wort von der Treue* und das *Wort der Vergebung,* und keines darf, ohne daß der Reichtum des Evangeliums verlorengeht, *allein* das letzte Wort behalten.

Der definitive und zeitlich unbegrenzte Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener wird deshalb von immer weniger Gläubigen als eine wirkliche Lösung des Glaubwürdigkeitsdilemmas der kirchlichen Verkündigung in diesem Punkt empfunden. Daß die Kirche hier in einem echten Dilemma steht, das auch der umgekehrte Weg einer bedingungslosen Zulassung zu den Sakramenten nur verschleiern, aber nicht lösen könnte, muß auch der anerkennen, der eine Änderung der gegenwärtigen Praxis wünscht. Im Falle der ausnahmslosen Kündigung kirchlicher Beschäftigter bei Scheidung und Wiederverheiratung stellt sich die theologische und pastorale Problemlage jedoch weitaus einfacher dar, denn die Kirche könnte auf dieses dienstrechtliche Mittel in vielen Fällen verzichten, ohne ihr Eintreten für die unbedingte Geltung der Unauflöslichkeit der Ehe zu gefährden. Zumindest ist die Gefahr, daß die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung durch ein Weiterbestehen des Arbeitsverhältnisses Schaden erleiden kann, ungleich geringer als die möglichen mit einer Wiederzulassung zu den Sakramenten verbundenen Zweifel hinsichtlich des Festhaltens der Kirche an ihren moralischen Prinzipien. Dies gilt zum einen deshalb, weil ein solcher Verzicht, anders als eine Änderung der sakramentalen Ordnung, keine einheitliche pastorale Leitlinie der *Gesamtkirche,* sondern nur eine arbeitsrechtliche Regelung der *deutschen Diözesen* berührt. Zum anderen lassen sich für einen zumindest teilweisen Verzicht, der eine differenziertere Reaktion von seiten der Kirche ermöglichen würde, theologische Sachgründe geltend machen, die in einer dogmatischen und einer moraltheologischen Überlegung zusammengefaßt werden können.

Das Miteinander von Sündern und Gerechten in der Kirche

Warum Scheidung und Wiederverheiratung unter getauften Christen nach der gegenwärtigen Regelung den Ausschluß von den Sakramenten nach sich ziehen, wird erst auf dem Hintergrund des Verhältnisses begreiflich, in dem Sünde und Gnade in der Kirche stehen. Immer schon bereitete es dem theologischen Verständnis Schwierigkeiten, daß die Kirche, die nach dem Wort des Epheserbriefes *heilig, ohne Runzeln und Makel* vor ihrem Herrn steht (vgl. 5, 29), zugleich der Ort ist, an dem auch die Sünde noch gegenwärtig bleibt. Weder die klassische *augustinische* Deutung, die das Epheserzitat auf die eschatologische

Kirche des Himmels bezieht, noch die in der *vorkonziliaren Ekklesiologie* übliche Unterscheidung zwischen der objektiven Heiligkeit der Kirche und der subjektiven Sündigkeit ihrer Glieder stellen eine befriedigende Lösung dieser Frage dar. Im ersten Fall wird die Präsenz der – um mit *Karl Rahner* zu sprechen – siegreichen Gnade Gottes im Leben der pilgernden Kirche nicht ernst genommen, im zweiten Fall die Kirche als eine objektive Größe hypostasiert, die über den Köpfen der Gläubigen steht und von deren individueller Lebensführung gar nicht wirklich betroffen wird. Auch das Zweite Vatikanische Konzil brachte keine allseits befriedigende Zuordnung beider ekklesiologischer Grundwahrheiten zustande. Es ließ die beiden Aussagereihen von der „ecclesia sancta" (vgl. LG Nr. 5; 8; 26; 32), ja der „indefectibiliter sancta" (Nr. 39) und der „sponsa immaculata" (Nr. 6), die das ganze heilige Volk Gottes repräsentiert (Nr. 12), und das Eingeständnis, daß sie durch die Sünde ihrer Glieder „verwundet" (vgl. Nr. 11, 14) wird, im Grunde nebeneinander stehen, ohne ihre Vereinbarkeit miteinander näher zu bedenken. Zwar vermeidet das Konzil bewußt, in Parallelität zur „heiligen" Kirche nun auch von der „sündigen" Kirche zu sprechen. Aber der Sache nach bringt es ein *echtes Betroffensein der Kirche durch die Sünde ihrer Glieder* zum Ausdruck. Das Konzil erneuert damit das urkirchliche Verständnis, das in der Sünde der Getauften nicht nur eine individuelle Verfehlung, sondern eine Verletzung der Integrität des ganzen Leibes Christi sah.

Darüber aber, wie die Kirche die *heilige Kirche* sein kann, die doch auch durch die *Sünde ihrer Glieder* verletzt wird, reflektiert das Konzil in seinen Aussagen nicht ausdrücklich. *Karl Rahner* hat später hierfür eine Lösung vorgeschlagen, die im Raum der katholischen Theologie weithin Zustimmung gefunden hat. Sie überwindet die Rede von der objektiven und subjektiven Heiligkeit in der Kirche und anerkennt, daß im konkreten, empirischen Dasein der Kirche immer Sünde und Gnade zugleich gegeben sind. Dieses „zugleich" kann aber nicht als ein *unauflösbares, dialektisches Ineinander* oder als ein *neutrales Beieinander* verstanden werden, das gleichsam zwei vom Wesen der Kirche her gleichermaßen denkbare Möglichkeiten ihres Lebensvollzuges benennt. Vielmehr liegen beide Aussagen auf unterschiedlichen Ebenen, so daß die Heiligkeit einen Vorrang vor ihrer Sündigkeit hat, weil sie von Gott her gesehen und aus der Perspektive seiner definitiv siegreichen Gnade das entscheidende Prädikat der Kirche ist. Das reformatorische Verständnis des „simul justus et peccator", das dort vom einzelnen getauften Christen gilt, läßt sich deshalb nicht einfach auf das katholische Kirchenbild übertragen.

Dennoch gibt es nach katholischem Verständnis nicht nur im individuellen Leben, sondern auch im kirchlichen Leben des Leibes Christi ein *wirkliches Ineinander von Sünde und Gnade,* das ihren Weg begleitet, solange sie pilgernde Kirche bleibt. Die theologische Differenzierung, die von der katholischen Theologie im Anschluß an Rahner vorgenommen wird, versucht im Grunde nur, dieses Zueinander dadurch zu deuten, daß es beide Aussagen auf verschiedene Lebenskreise innerhalb der Kirche verteilt. Diese grundsätzliche theologische Reflexion auf den Zusammenhang von Sünde und Heiligkeit im Leben der Kirche zeigt, weshalb es auf diesem Hintergrund nur konsequent ist, daß die Kirche auf Scheidung und Wiederverheiratung nicht mit einem generellen Kirchenausschluß reagiert, sondern „nur" die Teilnahme an der vollen sakramentalen Gemeinschaft vorenthält. In ihren Sakramenten feiert die Kirche ja nicht das vom Menschen aus unentwirrbare Ineinander von göttlicher Gnade und menschlichem Versagen, sondern die ihr von Gott her zugesagte irreversible Sieghaftigkeit seines eschatologischen Heilswillens. Die definitive Aufkündigung ehelicher Treue durch Scheidung und Wiederverheiratung ist deshalb nicht nur eine individuelle Verfehlung gegenüber einer einzelnen kirchlichen Norm. Sie steht vielmehr, wie die geltende kirchliche Ordnung in der ihr eigenen Differenzierung annimmt, im objektiven Gegensatz zu dem, was die Kirche in ihren Sakramenten feiert, ohne daß sie deshalb zugleich das Ende der Kirchengliedschaft in allen anderen Bereichen des Leibes Christi nach sich zieht.

Weitergehende Sanktionen sind nicht begründet

Nimmt man das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Kirchenverständnis ernst, dann kann man die Folgerung nicht einfach von der Hand weisen, daß Scheidung und Wiederverheiratung *aller* Getauften, nicht nur der kirchlich beschäftigten, ihre Glaubwürdigkeit verletzen und deshalb in einem „objektiven" Gegensatz zu ihrem Glauben stehen, der ihre Verkündigung durch ein dem Evangelium entgegenstehendes Lebenszeugnis schwächt. Eine über den Ausschluß von den Sakramenten hinausgehende Sanktion, wie sie die Kündigung des Arbeitsverhältnisses darstellt, ist aber aus dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft nicht notwendig ableitbar. Sie wäre theologisch nur dann zwingend und überhaupt gerechtfertigt, wenn die Betroffenen in den anderen Grundvollzügen der Kirche *(Verkündigung* und *Diakonie)* in einer ähnlichen Nähe zum Sendungsauftrag der Kirche stehen, wie dies in ihrem liturgischen Leben durch die volle Teilnahme an den Sakramenten der Fall ist. Generell wird man deshalb sagen dürfen, daß über den Ausschluß aus der sakramentalen Gemeinschaft hinaus weitergehende Sanktionen nicht nur nicht notwendig, sondern auch nicht begründet sind, es sei denn, die Betroffenen stehen aufgrund ihres bisherigen dienstlichen Auftrages in einer besonderen Nähe zu den beiden anderen Grundvollzügen der Kirche. Eigens begründet werden muß deshalb nicht, warum man im Fall der Sekretärin oder des technischen Mitarbeiters kirchlicher Hilfswerke auf die Kündigung verzichtet, sondern warum man sie im Falle *herausgehobener Verantwortlichkeit* oder *symbolischer Repräsentationsfunktionen* für unabdingbar hält. Das hat nicht nur den Vorteil, daß eine solche Maßnahme den Betroffenen und der kirchlichen Öffentlichkeit plau-

sibler als eine unterschiedslos allen geltende Kündigung erscheint. Es entspricht auch dem Grundsatz, daß kirchliche Strafen nur dort berechtigt sind, wo sie um der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses willen unbedingt erforderlich sind.

Man sollte diese theologisch notwendige Differenzierung jedoch nicht mit dem Begriffspaar „objektiv" – „subjektiv" zum Ausdruck bringen. Auch die Wiederverheiratung eines „einfachen" Christen, der nicht im Rampenlicht der Öffentlichkeit steht und von allen mit der Kirche identifiziert wird, schwächt die Glaubwürdigkeit ihres Lebenszeugnisses für das Evangelium. Ihr kommt insofern nicht nur eine rein subjektive, sondern eine objektive, die Kirche als ganze betreffende Dimension zu. Das Vorliegen eines dienstrechtlichen Anstellungsverhältnisses ist aber außer im Fall einer besonderen Nähe zu den Grundvollzügen der Kirche *theologisch* kein hinreichendes Kriterium, das über den Ausschluß von den Sakramenten hinaus weitere Sanktionen erforderlich macht. Diese Überlegung zeigt, daß es auch auf der Grundlage der geltenden kirchlichen Praxis und ihrer theologischen Begründung keine zwingende Notwendigkeit für eine generelle Kündigung gegenüber allen Fällen von Scheidung und Wiederverheiratung gibt, ja daß diese sogar in einem gewissen Gegensatz zu der Argumentationslinie steht, mit der die geltende Regelung die Notwendigkeit des Sakramentenausschlusses unter der Voraussetzung weiterbestehender Kirchengliedschaft begründet.

Sittliche Verpflichtungen einer zweiten Ehe

Auch wenn man diese Lösung für unzureichend hält und über die auf dem Konzil erreichte ekklesiologische Deutung der *communio* von Sündern und Gerechten in der Kirche hinausgehen möchte (etwa so, daß das Zueinander von Sünde und Gnade auch *innerhalb* des sakramentalen Lebenskreises sichtbar wird), kann man doch *schon jetzt* die Möglichkeiten nützen, die in der theologischen Begründung der geltenden Praxis enthalten sind. Man sollte dies um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen auch entschlossen tun und diesen bereits heute möglichen *ersten Schritt zu einer überzeugenderen Gesamtregelung* in Angriff nehmen, bevor diese als ganze in der Kirche Wirklichkeit wird. Dies gilt um so mehr, als eine grundsätzliche Neuorientierung der Geschiedenenpastoral nur in gesamtkirchlicher Verantwortung möglich ist, während die Aufhebung einer automatischen Kündigungsklausel in die Kompetenz einzelner Diözesen oder zumindest der deutschen Bischofskonferenz fällt.
Wenn man die theologischen Sachgründe, die für die Gültigkeit der kirchlichen Norm sprechen, aufgewiesen hat, sind die moraltheologischen Probleme des *praktischen Umgangs* mit ihr noch gar nicht beim Namen genannt, geschweige denn beantwortet. Sie können hier, insofern sie für alle wiederverheirateten Christen gelten, nur kurz erwähnt werden. Diese Gesichtspunkte belasten die kirchliche Geschiedenenpastoral insgesamt und wirken von daher verschärfend auf die Fälle zurück, in denen eine Kündigung aufgrund erfolgter Wiederverheiratung ausgesprochen wird. Neben den unübersehbaren Veränderungen der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen das Lebensprojekt „Ehe" heute auch von Christen gelebt wird (gestiegene Ehedauer bei gleichzeitig verkürztem Familienzyklus, Isolierung der Kernfamilie, höhere berufliche Mobilität und wirtschaftliche Unabhängigkeit der Partner, gesellschaftlich anerkannte alternative Lebensformen, das geänderte bürgerliche Scheidungsrecht), ist unter moraltheologischer Rücksicht vor allem die Frage von entscheidender Bedeutung, welche *sittlichen Verpflichtungen* sich aus der *zweiten Ehe* ergeben.
Daß die Kirche die Ernsthaftigkeit und Unbedingtheit des Ideals ehelicher Treue und ihrer schützenden Norm nicht verwässern darf, sondern an ihrem Zeichencharakter auch mit „institutioneller" Entschlossenheit festhalten muß, steht auch moraltheologisch außer Frage. Was aber gilt in den keineswegs seltenen Fällen, in denen kirchlich gesinnte Christen, häufig engagierte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in unseren Gemeinden, nach langen Jahren einer verworrenen Lebensgeschichte zu der Gewissensüberzeugung gelangen, daß sie sich den faktischen Verpflichtungen, in denen sie in einer zweiten Ehe gegenüber ihrem jetzigen Partner und gegenüber den gemeinsamen Kindern stehen, nicht ohne schwere Sünde und erneute Verletzung schwerwiegender menschlicher Verpflichtungen entziehen können? Müßte die Kirche diese unzweifelhaft bestehende *ethische* Verpflichtung, die für die Betroffenen ihre zweite Ehe darstellt, nicht anerkennen, auch wenn unklar bleibt, wie diese *theologisch* zu qualifizieren ist (wenn nicht als sakramentale Vergegenwärtigung der unbedingten Treuezusage Gottes, so doch als *gewachsene anthropologische Realität,* die für die Betroffenen nicht weniger verpflichtend ist)?

Uneinheitliche Praxis gefährdet die kirchliche Glaubwürdigkeit

Insbesondere erscheint es unter Zugrundelegung der klassischen moraltheologischen Lehre von den Umständen der Handlung und ihrer Relevanz für die sittliche Qualifikation menschlicher Akte als unberechtigt, wenn die Kirche aus dem objektiven Widerspruch, in dem einzelne getaufte Christen zu ihrer verbindlichen Lebensordnung geraten, auf das Vorliegen schwerer subjektiver Schuld glaubt schließen zu dürfen, das eine über den Sakramentenausschluß hinausgehende Sanktion wohl erfordern würde. Auch wenn beim Scheitern einer Ehe und allem, was ihm an Bitterkeit und Bosheit vorangegangen ist, ein sicheres Abwägen der Schuldanteile meist unmöglich ist, empfindet sich ein Partner häufig zu Recht als der im Stich Gelassene und Unschuldige, und dies vor allem dann, wenn die definitive Trennung gegen seinen Willen vom anderen erzwungen wurde. In solchen Fällen erlebt er es als besonders hart und unbarmherzig, wenn er für das moralische Versagen des Partners, unter dem er in seinem

familiären Bereich genug zu leiden hat, noch zusätzlich „bestraft" und in eine schwierige berufliche Situation gebracht wird.

Für die Betroffenen und ihre nähere Umgebung, die Einblick in den faktischen Verlauf der gescheiterten Ehe haben, wirkt die Berufung der Kirche auf ihre eigene Glaubwürdigkeit in solchen Fällen geradezu zynisch. Selbst dort, wo die Betroffenen aus kirchlicher Loyalität Verständnis für die Zwangslage aufbringen, in der ihre kirchlich gebundenen Dienstvorgesetzten stehen, bleibt häufig das hilflose Bedauern der Verantwortlichen, daß ihnen die Hände gebunden sind und sie hilflos mitansehen müssen, wie sie bewährte Mitarbeiterinnen oder Mitarbeiter verlieren, ohne zu wissen, ob sie gleichermaßen qualifizierten Ersatz finden. Einzelne Kirchengemeinden sind deshalb bereits dazu übergegangen, dort, wo sie als Anstellungsträger (vor allem in Kindergärten) fungieren, bei dem gegen seinen Willen verlassenen Partner auf die Kündigung zu verzichten. Das wird von den Diözesanleitungen in der Regel toleriert, was eigentlich nur in der Hoffnung auf eine entsprechende neue Gesamtregelung geschehen kann, da eine uneinheitliche Praxis auf Dauer die kirchliche Glaubwürdigkeit noch stärker gefährden muß.

Die Frage nach der Schuld

Zu den beiden Kriterien der *Nähe eines beruflichen Auftrags zu den Grundvollzügen der Kirche in Verkündigung und Diakonie* bzw. *zu ihrer herausgehobenen Repräsentation in einem Teilbereich ihrer Aufgaben* müßte deshalb als dritter Maßstab auch die Überlegung treten, ob eine Weiterbeschäftigung für den schuldlos geschiedenen und danach wieder verheirateten Ehepartner nicht geduldet werden kann. Zumindest in offenkundigen Fällen, insbesondere dann, wenn ein Ehepartner gegen seinen Willen geschieden und mit der Sorge für die Kinder zurückgelassen wird, hätte der kirchliche Arbeitgeber auch ein hinreichend objektives Kriterium zur begründeten Differenzierung in der Hand. So könnten unzumutbare menschliche Härten vermieden und die allgemeine Glaubwürdigkeit der Kirche durch ihre Fähigkeit zu individuellen, die jeweiligen Begleitumstände achtenden Regelungen unter Beweis gestellt werden. Wenn jedoch eine Weiterbeschäftigung schuldlos geschiedener und wiederverheirateter Katholiken ins Auge gefaßt wird, muß man gleichzeitig auch den Gedanken erwägen, ob sie konsequenterweise dem schuldigen Teil nicht auch dann vorzuenthalten wäre, wenn sie aufgrund der beiden anderen Kriterien (Nähe zum Verkündigungsauftrag und Ranghöhe seiner dienstlichen Funktion) möglich bleibt.

Das schuldhafte Verstoßen des Ehepartners und das mutwillige Verlassen der eigenen Familie könnten dann unter Umständen auch für sich genommen eine Kündigung des dienstlichen Arbeitsverhältnisses rechtfertigen; sie würden als ähnlich schwere Vergehen gegen die Kirchengliedschaft gewertet wie etwa Abtreibung, Häresie oder Glaubensabfall (vgl. CIC can. 1398; 1364). Wenn ein von seiner Umgebung als offensichtlich schuldig beurteilter Ehepartner trotz des groben Unrechts, das er seinem ersten Ehepartner und seiner Familie zugefügt hat, auch nach einer Wiederverheiratung bei der Kirche angestellt bleibt, wird dies für viele ein erhebliches Ärgernis mit entsprechenden Konsequenzen für die Glaubwürdigkeit der Kirche darstellen. Diese Sorge darf nicht auf die leichte Schulter genommen werden. In die Überlegungen zur Neuordnung der bestehenden Regelung müßte deshalb wohl auch eine Art *Verschuldensprinzip* aufgenommen werden, das zumindest in schweren, offensichtlichen Fällen eine Weiterbeschäftigung ausschließt. Konsequenterweise sollte die Kündigung dann aber bereits bei erfolgter Scheidung und nicht erst aus Anlaß der erneuten Eheschließung ausgesprochen werden. Daß man im Fall der angestrebten Neuregelung die Frage, ob die eventuelle Kündigung einen schuldigen oder unschuldigen Ehepartner treffen würde, nicht einfach übergehen kann, ohne die Glaubwürdigkeit der Kirche von dieser Seite aus zu gefährden, macht nicht zuletzt ein Blick auf entsprechende Regelungen der anderen christlichen Kirchen deutlich. Auch die protestantische und die orthodoxe Kirche, die sich für ihre Praxis der geduldeten Wiederverheiratung auf die Klausel von Mt 19, 9 berufen, beschränken diese Erlaubnis auf den unschuldigen Teil. Eine grundsätzliche Tolerierung bzw. Folgenlosigkeit des Ehebruchs wird von keiner christlichen Kirche akzeptiert; sie ist auf dem Boden des Evangeliums auch ganz und gar unannehmbar. In der Praxis führt dies in den protestantischen Landeskirchen der BRD jedoch häufig dazu, daß den Kirchenleitungen in Grauzonen und selbst in offenkundigen Fällen vorsätzlicher Schuld nichts anderes als eine weitere Tolerierung des Arbeitsverhältnisses übrigbleibt.

Werden die Arbeitsgerichte ein Schuldprinzip anerkennen?

Sicherlich wird die Anerkennung des Schuldprinzips bei der Feststellung kirchlicher Rechtsfolgen, die sich auch auf das Arbeitsverhältnis erstrecken, neue Probleme aufwerfen. Insbesondere müßte zuvor von juristischer Seite geklärt werden, wie weit die Arbeitsgerichte ein solches Differenzierungskriterium anerkennen, das dem staatlichen Eherecht fremd ist bzw. dort nur sehr eingeschränkt zur Regelung der finanziellen Scheidungsfolgen zugelassen wird. Dem Gleichheitsgrundsatz und dem Postulat der Rechtssicherheit für die Betroffenen ist vielleicht nur dann Genüge getan, wenn man das Kriterium „eigenes Verschulden" oder „Schuldlosigkeit" auf besonders schwere Fälle beschränkt. Auf die problematische Bewertung der jeweiligen Schuld ganz zu verzichten, wäre aber ebenso fragwürdig, wie es die derzeitige Regelung einer generellen Kündigung auf ihre Weise ist. Sonst könnte das Ziel der geplanten Neuregelung leicht ins Zwielicht geraten, die ja auf die Loyalitätsforderung der Kirche gegenüber den bei ihr Beschäftigten nicht einfach verzichten, sondern sie in den unterschiedlichen Lebensbereichen glaubwürdiger und differenzierter zur Geltung bringen möchte.

Eberhard Schockenhoff

Katholiken als Opfer der „neuen Gesellschaft"?

Das gespannte Verhältnis von Kirche und Staat in Spanien

Der Haussegen zwischen der sozialistischen Regierung und der katholischen Hierarchie hängt in Spanien schon seit einiger Zeit schief. Das Ansehen der Kirche ist in der sich rasch modernisierenden Gesellschaft Spaniens beträchtlich gesunken, die allgemeine Zustimmung zu katholischen Moralvorstellungen hat abgenommen. Die Bischöfe beklagten in einem Ende letzten Jahres veröffentlichten Schreiben einen allgemeinen „moralischen Niedergang" in Spanien und reden einer konservativ verstandenen Rechristianisierung von Staat und Gesellschaft das Wort.

Der spanische Katholizismus sei „immer kämpferisch" gewesen, sagte Kardinal *Marcelo González Martín,* Erzbischof von Toledo und als solcher Primas von Spanien, Ende Januar bei einer Europa-Tagung in Aachen. Acht Jahrhunderte der Auseinandersetzung mit dem Islam hätten Spanien wie auch seine Kirche entscheidend geprägt. Mit der jungen Demokratie sei das Jahrhunderte währende Bündnis von Staat und Kirche zu Ende gegangen, ein aufkommender „Revanchismus" löse gegenwärtig massive gegenkirchliche Affekte aus, so der Kardinal, der zu den konservativen Kirchenkreisen Spaniens zu zählen ist.

Unstimmigkeit in lebensweltlichen Grundfragen

Kämpferisch zeigt sich in dem derzeitigen krisenhaften Verhältnis von Kirche und Staat allerdings weniger „der spanische Katholizismus" als vielmehr ein Teil von ihm: die kirchliche Hierarchie – und diese wiederum vor allem in Gestalt ihres Vorsitzenden, des Madrider Kardinals *Angel Suquía.* Der eigentliche Anlaß für das derzeitige *kirchenkämpferische Klima* ist indes gerade der Verlust an traditioneller katholischer Substanz im spanischen Katholizismus und in der zu 90 Prozent katholisch getauften Bevölkerung. Die augenfälligen Auflösungserscheinungen des unter und infolge der Franco-Herrschaft bis weit in die Nachkonzilszeit prolongierten geschlossenen Nationalkatholizismus haben die Bischöfe in Alarmzustand versetzt. Nach 13 Jahren demokratischer und acht Jahren sozialistischer Regierung, nach einem ungeheuren wirtschaftlichen Aufschwung mit schweren sozialen Hypotheken wie hoher (insbesondere Jugend-) Arbeitslosigkeit ist auch die spanische Kirche eine andere geworden. Die verspätet und um so heftiger über die spanische Gesellschaft hereinbrechende *Säkularisierungswelle* traf auf ein unvorbereitetes Kirchenvolk, das in der frühen Demokratisierungsphase der 70er Jahre der politisch äußerst wachen und engagierten Kirchenführung unter Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón* nicht sehr bereitwillig gefolgt war.

Daß der Madrider Kardinal seit dem Sommer letzten Jahres vergeblich auf einen Termin bei Premierminister *Felipe González* wartet, findet die spanische Öffentlichkeit offensichtlich amüsant und pikant; dies wie das Faktum selbst wirft ein Schlaglicht auf das ebenfalls radikal veränderte Verhältnis von Kirche und weltlicher Macht in Spanien.

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat seien auf einem Tiefpunkt angelangt, erklärte der damalige Leiter des staatlichen Kirchenamtes, *Luis Zavala* (er wurde Mitte April durch den Staatskirchenrechtler *Dionisio Llamazares* von der Madrider Universität Complutense abgelöst), Anfang des Jahres – eine Diagnose, die von kirchlicher Seite sicherlich geteilt wird. Ausschlaggebend dafür waren weniger die seit Jahren strittigen und zäh verhandelten Sachfragen als eine wachsende *generelle Unstimmigkeit in lebensweltlichen Grundfragen,* die von der Kirche als ungleich belastender empfunden wird. Sie sieht sich zudem von Staat, Regierung und sozialistischer Partei auf unsanfte, schnöde Art auf einen gesellschaftlichen Platz unter anderen geschoben, der ihrem eigentlichen Stellenwert nach eigenem Selbstverständnis nicht entspricht.

Regierung, Partei und das „moderne" öffentliche Spanien demonstrieren in unterschiedlichen Graden *Distanz zur Kirche,* die von Gleichgültigkeit, einer gewissen Arroganz und in geringerem Maß von direkter Ablehnung herrühren mag. Sie neigen dazu, in der Kirche eine überkommene gesellschaftliche Kraft zu sehen, die sozusagen den Anschluß verloren hat und mit ihrem Bemühen, den eigenen gesellschaftlichen Terrainverlust auf- und in Grenzen zu halten, wenig Verständnis findet. Mit ihrem in letzter Zeit wieder deutlich vernehmlich geäußerten Anspruch, als christliche Werte tradierende und durch ihre Botschaft Lebenssinn stiftende Kraft präsent zu sein, erscheint die Kirche vielen als ungebetener, wenn nicht überflüssiger Ratgeber – fast ein Fremdkörper in einer dynamischen, in möglichst alle Richtungen expandierenden Gesellschaft mit einem Lebensgefühl, das die Spanier selbst nach der amerikanischen Getränkemarke „light" nennen. Als wohlfeiles Argument gegen die Kirche genügt häufig der *Fingerzeig in die Vergangenheit:* Die Kirche sei schließlich die stärkste Stütze der Franco-Diktatur gewesen und habe als solche heute wenig Anlaß, unter demokratischen Verhältnissen sich als letzte Instanz für Staatsmoral zu gerieren.

Im engeren politischen Bereich gibt es folgerichtig unterschwellige, bisweilen auch offen vertretene Tendenzen, den gesellschaftlichen Lebensraum der Kirche zu reduzieren: in den Medien, im Erziehungswesen vor allem. In diesen Bereichen, wo es um die direkte Präsenz der Kirche geht, wie auch in sozialethischen

Fragen wie Abtreibung oder Aids verschaffen sich die Bischöfe wie auch die kirchlichen Verbände aber durchaus Gehör. Ihr politischer Einfluß ist jedoch selbst dort gering und ihr Wort wenig gefragt, wo etwa bei sozialen Problemen wie der überdurchschnittlich hohen Arbeitslosigkeit Kirche und Sozialisten eigentlich am gleichen Strang ziehen müßten. In einer ersten Phase „geduldigen Abwartens" (Kardinal González Martín) hatte die Kirche sich unter der sozialistischen Regierung darauf beschränkt, strittige Fragen sachbezogen in gemischten Kommissionen zu verhandeln. Zur vollen Zufriedenheit der Kirche wurde bis heute wohl keine der anstehenden Fragen entschieden.

Am Beispiel der geplanten Änderung der *Abtreibungsgesetze* und der öffentlichen Diskussion darüber wird deutlich, daß sich beträchtliche Teile der Bevölkerung von der kirchlichen Morallehre offenbar nicht mehr gebunden fühlen und dies auch artikulieren. Die Regierung tendiert zu einer Erweiterung der geltenden Drei-Indikationen-Regelung um die soziale Indikation, was die Bischöfe bereits als unannehmbar abgelehnt haben. Ende Februar sprach sich das spanische Parlament mit einer Mehrheit von 237 zu 17 Stimmen bei zwei Enthaltungen gegen die Fristenregelung für Schwangerschaftsabbrüche aus. Die Sozialisten votierten mit Abgeordneten der konservativen Volkspartei (PP) gemeinsam gegen einen Gesetzentwurf der Vereinigten Linken (IU), der die generelle Straffreiheit für Abtreibungen bis zur 18. Schwangerschaftswoche vorsah. Die Regierung hat angekündigt, sie werde einen neuen Gesetzentwurf einbringen, wenn die Ergebnisse einer Regierungsstudie zur Abtreibung, die noch nicht abgeschlossen sei, vorliege. Doch war die Regierung González klug genug zu versichern, eine Neufassung der Abtreibungsgesetzgebung werde nur in Abstimmung mit allen gesellschaftlich relevanten Kräften erfolgen; der im Zuge der Kabinettsumbildung im März abgelöste Justizminister *Enrique Mugica Herzog* versprach sogar eine „einvernehmliche" Regelung.

Auf dem Weg zur Selbstfinanzierung

Ende September vergangenen Jahres verabschiedete der spanische Kongreß das Gesetz zur Bildungsreform (LOGSE) in einer Fassung, die sich nur unwesentlich vom Regierungsentwurf unterschied. Was die Regierung González mit dem Versprechen auf den Weg brachte, die Reform werde wegen ihrer gesamtgesellschaftlichen Relevanz im Konsens mit den gesellschaftsrelevanten Kräften erfolgen, endete im Parlament mit dem Nein der konservativen Opposition. Die Bischöfe klagten, weder die Änderungsvorschläge der bischöflichen Schulkommission noch die des katholischen Bildungsrates seien berücksichtigt worden. Auch die Kirche beurteilt jedoch die Gesetzesreform in weiten Teilen positiv. Sie vermißt indes eine explizite Orientierung an christlichen oder zumindest ethischen Grundwerten, die den „moralischen Verfall" der spanischen Gesellschaft für die kommenden Generationen aufhalten könnte. Aus dem Gesetz spricht, so bemängelt die Kirche, ein nur halbherziges Bekenntnis des Staates zur Freiheit von Erziehung und Bildung und letztlich zum Subsidiaritätsprinzip. „Die laizistische Kultur tut dem Menschen Gewalt an und kann daher nur durch mehr oder weniger subtile Beschränkung der Freiheitsräume eingeführt werden", formulierte Kardinal Surquía mit Blick auf die Schulreform in seiner programmatischen Ansprache zu Beginn der letzten Bischofsvollversammlung.

In der noch ungeklärten Frage des *Religionsunterrichtes* bahnt sich eine Einigung an: Das Erziehungsministerium hat der kirchlichen Forderung nach zwei Wochenstunden stattgegeben, verweigert sich aber dem Wunsch der Kirche, Religion auch in Zukunft als „versetzungsrelevantes Hauptfach" zu erklären. Eine Niederlage erlitten Kirche und konservative Kreise mit einer Klage der Vereinigung „Pro vida" gegen die – nach Kriterien des Geschmacks zweifelhafte – Regierungskampagne für die Verwendung von Kondomen zur Verhütung von Aids: Das höchste Verwaltungsgericht wies die Klage Anfang März ab.
1988 standen die spanische Steuerzahler erstmals vor der Entscheidung, ob sie 0,52 Prozent der jährlichen Einkommensteuerschuld der katholischen Kirche oder anderen „spezifischen Zwecken sozialer, kultureller oder erzieherischer Art" zukommen lassen wollten. Damit tat die Kirche den ersten Schritt zur Selbstfinanzierung, die nach den Konkordatsverträgen von 1979 das bisherige staatliche Dotationssystem ablösen soll. Für einen Zeitraum von zunächst drei Jahren hatte sich der Staat bereit erklärt, eine etwaige Differenz zwischen dem freiwilligen Kirchensteueraufkommen und der bisher üblichen staatlichen Finanzierungssumme zu zahlen. Im ersten Jahr widmeten 37 Prozent der Steuerzahler den Betrag der katholischen Kirche, im zweiten und dritten Jahr rund 40 Prozent. Für „andere Zwecke" optierten in ihren Steuererklärungen elf Prozent bzw. im zweiten Jahr 20 Prozent; 53 Prozent (1988) und 40 Prozent (1989) ließen die Position offen, so daß der Betrag diesen „anderen Zwecken" zugeleitet wurde. Das Kirchensteueraufkommen 1988 deckte ein Drittel des Haushaltsbedarfs; die fehlenden zwei Drittel mußte der Staat zuschießen.

Die Kirchenführung kann mit diesem Ergebnis nicht zufrieden sein. Andererseits geht sie realistischerweise davon aus, daß die gegenwärtigen Prozentzahlen auch bei weiterer Aufklärung über das System nicht wesentlich steigen werden, da sie sich ziemlich genau mit der Zahl der sonntäglichen Kirchenbesucher decken. Daher drängt die Kirche zunächst auf eine Erhöhung des freiwilligen Beitrags auf ein Prozent der Einkommensteuerschuld.
Zwar wurde die Übergangsregelung inzwischen stillschweigend verlängert. Die Staat-Kirche-Verhandlungen über eine Erhöhung des Kirchenbeitrags stagnieren jedoch auch deshalb, weil die Regierung eine umfassende Steuerreform in Angriff genommen hat, in deren Rahmen auch der Einzugsmodus der Kirchensteuer geändert wer-

den könnte. Gegenwärtig sieht es so aus, als werde es künftig einen bestimmten Freibetrag geben, den der Steuerzahler als Kultsteuer seiner Kirche oder Gemeinschaft zukommen lassen kann. Damit wären auch die Protestanten oder die jüdischen Gemeinden in das System integriert. In den Monaten vor den Regional- und Kommunalwahlen am 26. Mai vermieden Regierungsstellen die öffentliche Polemik. Eine substantielle Besserung des Verhältnisses von Kirche und Staat kann daraus nicht abgelesen werden.

Ein regierungskritisches Bischofsdokument

Wie die kirchliche Hierarchie die derzeitige Verfassung der spanischen Gesellschaft beurteilt, ist seit der Veröffentlichung der „Pastoralinstruktion über das christliche Gewissen angesichts der moralischen Situation unserer Gesellschaft" im November vergangenen Jahres bekannt. In den Medien wurde das Dokument der Bischofskonferenz als regierungskritisch verstanden, und die öffentlichen Reaktionen befaßten sich denn auch ausschließlich mit diesem Aspekt. Premierminister González zeigte die übliche demonstrative Distanz und beließ es bei dem Kommentar, er lehne es ab, mit den Bischöfen in eine Polemik einzutreten. Regierungssprecherin *Rosa Conde* nannte die Erklärung „hart und ungerecht"; der sozialistische Fraktionsvorsitzende bezeichnete den Text als „antidemokratisch"; aus der Zentrumspartei CDS hieß es, der Ton des Dokuments sei defätistisch und unangebracht. Erziehungsminister *Javier Solana* erklärte lakonisch: „Wir sind keine antiklerikale Regierung; das Gewicht, das diese Regierung der Kirche beimißt, stimmt mit der gesellschaftlichen Wertung überein."

Die öffentliche Kritik entzündete sich zur Hauptsache an einzelnen pointiert regierungskritischen Formulierungen des Dokuments, doch zieht sich teils ausdrücklich, teils implizit so etwas wie eine generelle Schuldzuweisung für den als beklagenswert erachteten Zustand der spanischen Gesellschaft („moralischer Niedergang unseres Volkes") durch den gesamten Text – die theologisch-lehramtlichen Passagen in der zweiten Hälfte ausgenommen. Aus einer Vielzahl von Formulierungen wird deutlich, daß die Bischöfe die spanische Gesellschaft und erst recht das Kirchenvolk vorwiegend als Opfer einer negativ prägenden Kraft sehen, die sozusagen von außerhalb oder „von oben" wirkt. Ausdrücklich ist dies der Fall in Textstellen wie diesen: „In sich gültige ethische Kriterien werden im öffentlichen Bewußtsein ersetzt durch – sogar von den politischen Machthabern selbst – geschickt gelenkte soziologische Umfragen, durch die Dialektik von Mehrheiten und die Macht der Wählerstimmen ..." An anderer Stelle heißt es: „Dazu kommt als eine der Hauptursachen für die moralische Krise eine diffuse, häufig von staatlichen Stellen begünstigte und verbreitete Mentalität, die – möglicherweise ohne die erniedrigenden Konsequenzen zu bedenken – von der Kirche vertretene moralische Werte und Normen völlig undifferenziert als Unterdrückung der Freiheit des Menschen hinstellt ..." Die Rede ist weiter von einem staatlich propagierten „kulturellen Dirigismus" und dem „Versuch, eine bestimmte Lebensauffassung laizistischer und permissiver Prägung aufzuzwingen": „In den letzten Jahren hat sich ein systematischer Abbau der ‚traditionellen Moral' vollzogen: eine Demontage, die nur zerstört hat ..." Dies alles, heißt es zusammenfassend, bringe eine „atmosphärische Morallosigkeit hervor, welche die elementaren moralischen Überzeugungen zerstört".

An anderer Stelle ist vom „Klima" die Rede, das die Gesellschaft korrumpiere. Dieser normativ prägenden Kraft, die häufig mit dem Adjektiv laizistisch versehen ist, steht, so scheinen es die Bischöfe zu sehen, ein wehrloses (Kirchen-)Volk gegenüber: „Der vorausgegangene kulturelle und soziale Wandel unserer Gesellschaft ist mit Macht über uns hereingebrochen und hat viele Katholiken den Unbilden der Witterung ausgesetzt." Oder: „Die Verbreitung eines gottlosen Lebensstils hat die fundamentalen Wertvorstellungen vieler verändert." Das Dokument räumt zwar ein, daß die Kirche es versäumt habe, das Kirchenvolk auf „die neuen Zeiten" adäquat vorzubereiten; eine Auseinandersetzung oder Analyse mit dem *Traditionskatholizismus* vergangener Jahrzehnte erfolgt jedoch an keiner Stelle.

Fixierung auf die Individualmoral

Auffallend ist auch, daß die Bischöfe ihrer Befürchtung, im Zusammenleben von christlicher und laizistischer Kultur könne die christliche Substanz sich noch weiter auflösen, mit der Maximalforderung begegnen, „der Ganzheit der christlichen Botschaft" gesellschaftliche Geltung zu verschaffen. Die berechtigte, da von der Regierungspartei und von Staatsorganen theoretisch zugestandene, in der Praxis aber häufig unterlaufene Forderung der Bischöfe, die christlichen Wurzeln und das christliche Erbe Spaniens bei der Gestaltung der Gesellschaft stärker zu berücksichtigen, vermag nicht davon abzulenken, daß die angestrebte Re-Christianisierung der Gesellschaft recht eigentlich Sache der Katholiken und ihrer Kirchenführung ist. Der binnenkirchliche Aspekt wird indessen in dem Dokument kaum berührt, was auch daran liegt, daß der Text „Gesellschaft" bis auf einige wenige Ausnahmen („wir") als Gegenüber von Kirche positioniert. Dies ist die Schwäche des Dokuments. Die „moralische Wiederaufrüstung" der Gesellschaft wird zwar gefordert, aber ein Konzept fehlt offenbar noch. So bleibt von dem Dokument der ungute Eindruck einer sicher aufrichtigen, aber im Ergebnis harschen und sehr negativen Bestandsaufnahme der gesellschaftlichen Verfassung Spaniens, in der es einen mehr oder weniger nebulösen Verantwortlichen für die Mißstände („Laizismus") gibt, eine diese Mißstände denunzierende Kirchenführung und ein passives, gefährdetes Kirchenvolk, das zudem innerkirchlich in Predigten oder Katechese noch „von divergierenden Lehrmeinungen" verunsichert werde.

Daß der gesellschaftskritische Akzent auf dem permissiven, hedonistischen Nenner liegt und Aspekte christlicher Gesellschaftslehre wie soziale Solidarität aber lediglich gestreift werden, zeugt von einer gewissen Fixierung auf die nicht nur in der spanischen Kirchenführung strapazierte Thematik der *Individualmoral.* Der Episkopat blicke zu sehr auf Rom, wird der Madrider Alterzbischof, Kardinal Vicente Enrique y Tarancón in der Zeitung „El Pais" (13. 12. 90) zitiert. Er sei mit dem Dokument einverstanden, hätte es aber selbst vorgezogen, ein weniger „katastrophales" Bild der Gesellschaft zu zeichnen. Was die Sexualmoral der spanischen Katholiken angehe, so könne die Kirche auf diesem Gebiet nichts erzwingen und schon gar nicht „im Namen Gottes".

Kirchliche Basisgruppen beklagten den autoritären und mit polemischer Aggressivität aufgeladenen Ton des Dokumentes, wiesen aber nachdrücklich auf das Recht der Kirche hin, sich so zu äußern, wie sie es getan habe. Überrascht zeigten sie sich über die fehlende Selbstkritik seitens der Bischöfe. Der angesehene Theologe der Universität Salamanca, *Casiano Florestán,* las aus dem Dokument eine „verschleierte und nicht öffentlich zugegebene" Sehnsucht nach einer Regierung, die der Konfessionalität des Staates näherstehe als die amtierende. Anfang des Jahres nahmen katholische Intellektuelle nach einem Treffen in Madrid zu dem Dokument kritisch Stellung und warnten vor der wachsenden Distanz von Laien und kirchlicher Hierarchie in Spanien. *Gabriele Burchardt*

Die eine Sache in den vielen Zugängen

Halbzeit beim „Handbuch der Philosophie"

Seit zehn Jahren erscheinen die Bände des „Handbuchs der Philosophie" (im Verlag Karl Alber). Es soll einen Gesamtüberblick über die in den letzten Jahrzehnten vielfältiger und damit auch unübersichtlicher gewordene philosophische Landschaft geben. Nachdem jetzt die Hälfte des Werks vorliegt, stellt Walter Strolz die bisher erschienenen Bände vor.

Mit dem für dieses Jahr angekündigten Band über *Philosophische Hermeneutik* liegt die Hälfte des auf 18 Bände angelegten Handbuchs der Philosophie, herausgegeben von *Elisabeth Ströker* (Universität Köln) und *Wolfgang Wieland* (Universität Heidelberg), bereits vor. Es ist das bisher größte Projekt des Verlages Karl Alber, in dessen Buchprogramm die Philosophie der Gegenwart seit Jahrzehnten so hervorragend vertreten ist. Ein Handbuch der Philosophie läßt sich in seiner inneren Notwendigkeit immer noch mit der aristotelischen Einsicht in das *vielfältig erscheinende Seiende* (Met. 1077 b; 1088 b) begründen. Der Mensch bewegt sich als erkennendes und fragendes Wesen innerhalb der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, das ihm durch die Sprache zugänglich ist. Wenn es sich so verhält, dann sind die philosophischen Fachdisziplinen dadurch miteinander verbunden, daß sie in das *zuvor* eröffnete Existenz- und Erfahrungsfeld von Natur – Sprache – Welt – Geschichte gehören. Ihre jeweilige thematische Bezogenheit, die gewählte Erkenntnismethode, die Möglichkeit der sachbedingten Problemexposition und die systematische Durchdringung des zu erforschenden Gegenstandes *verdanken* die verschiedenen philosophischen Fragestellungen dieser durch die *sprachliche Natur aller Erkenntnis* ermöglichten Seinszugänglichkeit. Diese aber gibt es nie an und für sich, sondern für das zeitlich begrenzte Menschsein immer nur als *weltlich-geschichtlich* bedingte Erkenntnis. Ein Handbuch der Philosophie könnte demzufolge als der Versuch betrachtet werden, die mannigfaltige Bedeutung des seiend-Seins in diesem Sinne zu klären.

Gespür für das Wunder der Sprache

Theodor Bodammer erläutert die *Philosophie der Geisteswissenschaften* (1987). Seine Darstellung besteht aus zwei Hauptteilen. Zunächst wird die geschichtliche Entstehung des Begriffs der Geisteswissenschaft untersucht. Zeitlich fällt sie in das 19. Jht. und ist durch die Namen G. W. F. Hegel, J. G. Droysen, W. Dilthey repräsentiert. Hinsichtlich der Ausbreitung und Problematisierung dieses Leitbegriffs für die Einteilung der Wissenschaften sind im 20. Jht. vor allem *Martin Heidegger* und *Hans-Georg Gadamer* zu nennen. In einer vergleichenden Zusammenfassung zeigt der Verfasser, daß das Ziel der Geisteswissenschaften menschliche Selbsterkenntnis in der Begegnung mit der geschichtlichen Überlieferung ist. Nach Gadamers Auffassung verwalten die Geisteswissenschaften ein humanistisches Erbe, „das sie gegenüber allen anderen Arten moderner Forschung auszeichnet und in die Nähe ganz andersartiger außerwissenschaftlicher Erfahrungen, insbesondere der der Kunst, bringt." Die Abgrenzung gegenüber den Naturwissenschaften erweist sich als ein schwieriges Unternehmen, weil der leitbegrifflichen Unterscheidung des Seienden in „Natur" und „Geist" ein unhaltbarer metaphysischer Dualismus zugrunde liegt, dem die *psychophysische Lebenseinheit* des Menschseins widerspricht.

Wie Bodammer nachweist, versucht in der Gegenwart die Philosophie von *Jürgen Habermas* die überlieferte Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften durch die Fundierung in ihren *lebensweltlichen* Voraussetzungen aufzuheben. Eine „Einheitswissenschaft" wird damit keineswegs gefordert, sondern nur der entscheidenden Einsicht der Weg gebahnt, daß wissenschaftliche Rationalität in vorwissenschaftliche Lebenszusammenhänge, gesellschaftliche Zustände und politische Konstellationen eingebettet ist. Der lebenspraktischen Bedeutung der Geisteswissenschaften und ihrer Methodik gilt der Schlußteil des Buches. Nach *Dieter Henrich* und *Hermann Lübbe* fördern sie die Identitätsbildung, umfassendere Selbstbesinnung durch die Kenntnis historischer Alternativen der Sinnerfahrung. Vor *ideologischem* Mißbrauch der Geisteswissenschaften (beispielsweise im nationalsozialistischen Herrschaftssystem und in der ehemaligen DDR) bewahrt das ideologiekritische Instrumentarium einer wachsamen Sprachverantwortung. Auch dafür gilt Goethes Wahrspruch: „Der höchste Begriff vom Menschen kann nur durch Vielseitigkeit, Liberalität erlangt werden."

Mit dem Band *Sprachphilosophie* (1981) von *Josef Simon* ist durch die Sprache das Element genannt, in welchem sich alle Disziplinen von vornherein bewegen. Der Verfasser betont diesen einzigartigen Rang der Sprache schon in der Bestimmung der Aufgabe der Sprachphilosophie. Sie ist „Erste, der Ontologie vorgeordnete Disziplin." Sie besinnt sich auf das, „was wir als sprachliche Wesen können, um von daher überhaupt erst Fragen der Erkenntnistheorie, der Ontologie oder der praktischen Philosophie richtig stellen zu können." Nach einem historischen Aufriß neuzeitlichen Sprachdenkens (Leibniz – Kant – Hamann – Hegel) entfaltet Simon die gegenwärtige Problemlage der Sprachphilosophie. Wie ist Verstehen, intersubjektive Verständigung, der vielfältige Gegenstandsbezug der Sprache, Übersetzung von einer in eine andere Sprache möglich? Die *sprachanalytische* und die *hermeneutische* Richtung der Sprachphilosophie des 20. Jhts. geben verschiedene Antworten auf diese schwerwiegenden Fragen. Ob Simon das Verhältnis von Logik und Sprache, Sprache und Lebensform, die Mathematisierung der Sprache in naturwissenschaftlicher Beweisführung darstellt oder ob er die poetische Sprache von der Sprache philosophischer Reflexion abhebt – das Gespür für das *Wunder der Sprache* bleibt erhalten und läßt in der Auslegung der Unersetzlichkeit des individuellen personbedingten Sprechens in seinem Wesensbezug zum Anderen die *dialogische Urstruktur* der Sprache erkennen.

Von der sprachlichen Sinnerschließung der Welt, ihrem Verstehenkönnen handelt der von *Hans Ineichen* verfaßte Band *Philosophische Hermeneutik* (1991). Sie ist die Lehre vom Verstehen und Auslegen von Texten, Werken und Handlungen, und auf ihrer höchsten Stufe erläutert sie die ontologische Bestimmung des Menschseins. In kritischer Wendung gegenüber Heidegger und Gadamer sieht der Verfasser keinen Gegensatz zwischen sprachanalytischer Philosophie (Frege, Russell, Wittgenstein) und Hermeneutik. Die systematische Darstellung der Philosophie als Kunst der Auslegung und die Durchleuchtung hermeneutischer Positionen der Gegenwart lassen deutlich erkennen, wie tiefreichend die Sinn- und Problemzusammenhänge zwischen Philosophischer Hermeneutik, Sprachphilosophie, Logik und Analytischer Philosophie sind. Die diesen Disziplinen des Handbuches der Philosophie gewidmeten Bände verweisen also aufeinander in *nichtabtrennbaren* Beweisgängen und sprachlich *verschieden* ausgeprägten Erkenntnismethoden.

Der Mensch als politisches Wesen

Die sprachphilosophische Thematik wird mit den Bänden *Philosophie der Logik* (1984) von *Thomas M. Seebohm* und *Analytische Philosophie* (1985) von *Hans Ulrich Hoche* und *Werner Strube* weitergeführt. Deskriptive Logik gilt der Freilegung der logischen Strukturen natürlicher Sprache. Satzbau, Begriffsanalyse, Urteilsbildung gehören zu ihrem Problemfeld *mit* der Kopula „ist" als grammatischer Grundkonstante. Durch die unumgängliche ist-Sage ragt die Logik wider Willen in einen philosophischen Fragenbereich, der sich einer genaueren Bestimmung mit den begrifflichen Mitteln der Logik auch noch des subtilsten Formalismus der klassischen Logik entzieht. Die Kritik der Logik durch die *hermeneutische* Philosophie setzt an diesem Punkt ein. Die für einen Nicht-Logikfachmann teilweise nur schwer nachvollziehbaren Analysen lassen immerhin Folgendes deutlich erkennen: Satzwahrheit, verstanden als gültige, wahre oder falsche Aussage, setzt einen seienden Dingbezug voraus, der nicht durch die Logik begründet, sondern allererst durch die *vorgängige* Weltbindung der Sprache im menschlichen Dasein ermöglicht wird. Diese ist in die Sprache der Logik wissenschaftlichen Argumentierens nicht auflösbar. Und was die mathematische Denkweise angeht, so verbindet sie „höchste Rationalität mit – im Prinzip – völligem Mangel an geschichtlichem Bewußtsein" (O. Becker). Der *Totalitätsanspruch* positivistischer Sprachanalyse verfällt der Ideologiekritik. Zu fragen ist, ob es *innerhalb* des Logischen Gesetze gibt, die es von sich her nicht zulassen, einen solchen Anspruch überhaupt zu erheben.

H. U. Hoche behandelt im Hauptteil des Bandes über Analytische Philosophie ihre Grundzüge und Möglichkeiten. Diese vor allem von Frege (1848–1925) und Wittgenstein (1889–1951) geformte Weise des Philosophierens ist *Philosophie als Sprachkritik.* „Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unseres Verstandes durch die Mittel der Sprache" (Wittgenstein, Phil. Untersuchungen). Die sprachanalytische Philosophie beeinflußt alle Disziplinen. Setzen sie doch in ihrer eigenen Möglichkeit Satz und Urteil, die logische und grammatische Struktur der Sprache, begriffliche Unterscheidungsfähigkeit, jeweils gegenstandsbedingten und daher nicht in eine all-

gemeingültige Kunstsprache auflösbaren Sprachgebrauch voraus. Die Aufklärung dessen, was ein gültiger Satz ist, verlangt auch die Antwort auf die Frage, ob es eine bewußtseinsunabhängige Welt gibt und ob eine *letzte Analyse* unserer Sprachformen überhaupt möglich ist, wenn für jene kein außersprachlicher Standpunkt besteht. Hoche schließt seine Darstellung der Analytischen Philosophie mit der Frage, ob die begriffsanalytische Methode und die intentionale Bewußtseinsanalyse der transzendentalen Phänomenologie (Husserl) sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen.

Der Mensch als politisches, gemeinschaftsbezogenes Wesen lebt zukunftsoffen in einer sich wandelnden Welt. Mit dem Band *Politische Philosophie* (1981) von *Klaus Hartmann* und dem Band *Philosophie der Sozialwissenschaften* (1983) von *Karl Acham* entspricht das Handbuch der Philosophie auch diesen Grundzügen der menschlichen Existenzverfassung. Hartmann beschränkt sich in seiner systematisch und historisch ausgerichteten Darstellung, unter Ausklammerung von Ökonomik und Ethik, auf die Entwicklung der Staatsformen, die Rechtfertigung von politischer Herrschaft im Blick auf monarchische und Volkssouveränität, er stellt Fragen nach der Legitimität durch die Verfassung und untersucht das Verhältnis des Einzelnen zur Staatsgemeinschaft. Ob politische Philosophie die normative Auszeichnung einer bestimmten Verfassung garantieren kann, ist so lange fraglich, als ihre anthropologischen und rechtsphilosophischen Grundlagen nicht zur Diskussion stehen.

Wissenschaftliche Objektivität als Annäherungswert

In sieben Kapiteln behandelt K. Acham Hauptgesichtspunkte der Philosophie der Sozialwissenschaften. Die Darstellung reicht von der wissenschaftstheoretischen Bestimmung der Sozialwissenschaften über ontologische und erkenntnisphilosophische Aspekte zu den Fragen des Wertdiskurses, der anthropologischen Grundlegung und der Analyse der Ideologieanfälligkeit von materiellen Daseinsbedingungen. Diese Übersicht zeigt schon, daß der Verfasser sozialphilosophische Erklärungs- und Deutungsmuster gesellschaftlicher Vorgänge, Hintergründe von Verhaltensweisen und Geltungsansprüchen in ein weites, sinnoffenes Blickfeld stellt. Er warnt bei aller Anerkennung methodologischer Begrifflichkeit zur Analyse Gemeinschaft bildender oder sie verhindernder Faktoren im Spannungsfeld von Individualität und Sozialität vor ihrer dogmatisierten Anwendung. Nicht alle gesellschaftswissenschaftliche Analysen mitbestimmenden *Vorannahmen* können objektiviert werden. Deterministische und statistische Gesetze, ganzheitliche und partikuläre Erklärungsmethoden, Zukunftsprognosen liegen nicht außerhalb der menschlich unverzichtbaren Gegensätzlichkeit von Neutralität und Parteilichkeit. Acham weiß überzeugend nachzuweisen, daß *wissenschaftliche Objektivität* in den Aussagen der Sozialphilosophie nur ein *Annäherungswert* ist, für den, so der Verfasser in seiner Schlußbetrachtung, Goethe die schlüssige Formel gefunden habe: „Eine tätige Skepsis ist unablässig bemüht, sich selbst zu überwinden, um durch geregelte Erfahrung zu einer Art von bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen" (Maximen und Reflexionen).

Elisabeth Ströker, die Mitherausgeberin des Handbuchs der Philosophie, hat zusammen mit *Paul Janssen* den Band *Phänomenologische Philosophie* (1989) verfaßt. Ihre Erläuterung der Phänomenologie Edmund Husserls legt den Schwerpunkt auf die Erkenntnismethodik dieser im 20. Jht. höchst einflußreichen philosophischen Strömung. Sie ist durch den kritischen Abstand zur Systemphilosophie und Metaphysik gekennzeichnet. Was dagegen transzendentale Phänomenologie als Erkenntnishaltung ist, erscheint in der Darlegung von E. Ströker in anziehender Klarheit. Das phänomenologische Verfahren ist Bewußtseinsforschung *vor* allen ontologischen Schlüssen auf das Sein überhaupt. Husserl beschreibt die *intentionalen*, d. h. gegenstandsbezogenen Akte des Bewußtseins. In der Konstitutionsanalyse von Subjekt und Welt erweist sich das Bewußtsein *von etwas* als ein *setzendes*, es konstituiert jeweils den Gegenstandssinn, ohne die *Differenz* zum wirklichen Gegenstand je aufheben zu können. Es ist geradezu spannend, zu verfolgen, wie diese Philosophie der Subjektivität, ihr egologischer Ansatz mit der welt- und sprachbedingten Sozialität des Menschseins in Konflikt gerät und gegen eine *idealistische* Verfehlung des ursprünglich gegebenen Weltphänomens anzukämpfen hat. Husserls philosophische Besinnung auf die *lebensweltliche* Fundierung der Wissenschaften in seinem Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie" ist ein denkwürdiges Dokument dieser Auseinandersetzung.

Wie sich die Husserlsche Phänomenologie eigenständig weiterentwickelt hat, untersucht P. Janssen im 2. Teil des Bandes. Ihr Ausbau betrifft Schelers Wertlehre und Heideggers phänomenologische Interpretation und Destruktion der metaphysischen Tradition als einer seinsvergessenen ebenso wie die Positionen der französischen Phänomenologie, vor allem die Entwürfe von Sartre und Merleau-Ponty. Für die gegenwärtige philosophische Diskussion dürften das von der Phänomenologie wesentlich abweichende Denken Heideggers nach der Veröffentlichung von „Sein und Zeit" (1927) und die Philosophie der Andersheit von Emmanuel Levinas am wichtigsten sein. Was Janssen dazu vergleichend sagt, läuft im Fall Heidegger auf die Auslegung der *vorgängigen* Weltoffenheit, die Sprache als Entdeckungsorgan des Seienden hinaus, welches *von sich her für* ein vernehmendes Erkennen offen ist, sich sehen läßt. Diese Weltoffenheit ist es, die gesicherte, evidente Erkenntnisse innerhalb der Beziehung Bewußtsein – Gegenstand erst ermöglicht. Das Ich kann also niemals Seinsgrund sein. Der philosophische Kontrapunkt zu Heideggers Entfaltung der Seinsfrage ist Levinas mit seiner kühnen, philosophisch aber schwer ausweisbaren Leitidee der

Unterbrechung des Seinsgeschehens durch die Andersheit des Anderen.

Zu den Erscheinungsfeldern des Seienden, zu dem, was es gibt, gehört auch die *Religion.* Das philosophische Fragen nach ihrem Wesen und ihren geschichtlichen Konkretionen ist dadurch legitimiert. Religion ist zwar weder in Philosophie aufzuheben (Hegel), noch auf philosophische Weise begründbar (Onto-Theologie), bleibt aber in ihrer Eigenständigkeit ein Gesprächspartner der Philosophie, falls Religion sich nicht in eine die *fragende Vernunft* schmähende fundamentalistische Verteidigungsstellung zurückzieht. *Richard Schaeffler,* der Verfasser des Bandes *Religionsphilosophie* (1983), legt eine Darstellung vor, welche die historisch-chronologische mit der klassifikatorisch-typenbildenden Betrachtungsweise verbindet. Dadurch entsteht eine inhaltsreiche Übersicht der Beziehungen von Religionsphilosophie und Religion, ein Programm der Erkenntnismethoden ihrer Wesenszüge von der antiken Religionskritik über die Verwandlung der Religion in Philosophie (Neuplatonismus, Idealismus) bis zur Phänomenologie der Religion und der positivistischen Analyse der religiösen Sprache (Sinnlosigkeitsverdacht), der ihre positive Würdigung als eine bestimmte Lebensform durch Wittgenstein gegenübersteht. Was fehlt, ist die ausdrückliche Erläuterung der Methodik von Nietzsches Religionskritik nach dem Einsturz der metaphysischen Hinterwelt und innerhalb des Abschnittes über *jüdische* Religionsphilosophie (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, E. Cassirer) die Herausarbeitung der *geschichtskritischen* Bedeutung des alttestamentlichen Bilderverbotes (Ex 20, 1–5). Levinas' Philosophie der Andersheit als philosophische Möglichkeit einer neuen Rede von Gott „jenseits des Seins" hätte ebenfalls berücksichtigt werden müssen.

Jeder Band des Handbuches der Philosophie enthält ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personen- und Sachregister. In seiner Gesamtanlage und Zielsetzung, das kann jetzt schon gesagt werden, ist es ein Werk, das die *Sache der Philosophie* überlieferungsgeschichtlich, methodenvielfältig, problembewußt und keineswegs standpunktlos vertritt. Das vorgelegte Programm müßte dringend um eine *Philosophie der Ökologie* erweitert werden. Natur- und sprachphilosophische, sozialwissenschaftliche und ökonomische, ästhetische und hermeneutische Aspekte der *Überlebensfrage der Menschheit* müßten in besinnlicher und handlungsorientierter Absicht zusammengefaßt werden. Es käme darauf an, die dualistische Natur-Geist-Auffassung als Subjekt-Objekt-Spaltung, d. h. genauer, die neuzeitliche *Trennung* der Geschichte von der Natur, in welcher sich menschliches Dasein immer schon vorfindet, radikal zu überwinden. „Vermessenheit ist eher zu löschen denn Feuersbrunst" (Heraklit, Frg. 43). *Walter Strolz*

Kurzinformationen

Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des ZdK zum Jubiläum von „Rerum novarum"

Der jüngsten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken unmittelbar vorgeschaltet, fand am 2. Mai eine gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des ZdK statt – Anlaß war der hundertste Jahrestag der Veröffentlichung der Sozialenzyklika Leos XIII., „Rerum novarum". Nach der Gemeinsamen Studientagung zum Thema „Weitergabe des Glaubens" vom Herbst 1988 (vgl. HK, November 1988, 558–560) war es das zweite Mal, daß Bischöfe und ZdK in diesem Rahmen zusammentrafen. Der frühere bayerische Kultusminister und ehemalige Präsident des ZdK, *Hans Maier,* nahm in seinem Referat eine historische Würdigung und Einordnung dieses für die katholische Sozialverkündigung grundlegenden päpstlichen Lehrschreibens vor. Der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* unternahm eine Deutung der Enzyklika mit stärkerem Bezug auf die Gegenwart. Trotz aller Unterschiede, so Homeyer, die die heutige Zeit von der Leos XIII. trennten, die wirklich grundlegende Aufgabe, die sich aus diesem Lehrschreiben ergebe, sei nach wie vor nicht hinreichend gelöst – die Vermittlung von *Freiheit und Gerechtigkeit,* die ein Grundmuster sozialer Ordnung sein müsse. Als Schlüssel für die Zukunft bezeichnete Homeyer die Entwicklung einer „neuen Kultur der Solidarität" und skizzierte deren bedeutendste Bewährungsfelder heute und zeitgemäße Formen katholischen Sozialengagements. – Neben der Novellierung der Abtreibungsgesetzgebung (vgl. ds. Heft, S. 248) befaßte sich das ZdK auf seiner anschließenden Frühjahrsvollversammlung erneut mit dem Turnus der Katholikentage *nach* dem 92. Deutschen Katholikentag, der 1994 in Dresden stattfindet. Ein Antrag, wieder zum vierjährigen Rhythmus zurückzukehren, fand keine Mehrheit. Das ZdK verabschiedete eine Erklärung zum Thema „Familien mit behinderten Kindern". An die zuständige Kommission zurückverwiesen wurde nach eingehender Debatte der Entwurf einer Erklärung zu Verfassungsfragen im wiedervereinigten Deutschland. Der sächsische Wissenschaftsminister und Vorsitzender des Aktionsausschusses katholischer Christen in den neuen Bundesländern, *Hans Joachim Meyer,* sprach über Heraus-

forderungen, die sich für Katholiken im Prozeß der deutschen Einigung ergeben (vgl. ds. Heft, S. 269).

Memorandum von Landesbischof Hempel und Bischof Reinelt zur Lage in den neuen Bundesländern

Zur „Woche der Ökumene" vor Pfingsten wandten sich der Dresdner evangelische Landesbischof *Johannes Hempel* und Bischof *Joachim Reinelt* von Dresden-Meißen mit einem Zehnpunktememorandum an alle „Mitbürger guten Willens". Die beiden sächsischen Bischöfe weisen darauf hin, daß die bereits gewonnene Freiheit, die wachsende Einheit und die demokratische Grundordnung bei weitem wertvoller seien als der noch nicht erreichte wirtschaftliche Aufschwung. Der Prozeß des Zusammenwachsens Deutschlands nach 40jähriger Spaltung verlange auf beiden Seiten Geduld. Im Blick zurück dürfe es weder eine zerstörerische Abrechnungsmentalität noch ein Beschwichtigen von Verbrechen geben. Die Menschen in den neuen Bundesländern sollten den dort tätigen westdeutschen Fachleuten nicht die Schuld am Zusammenbruch von Betrieben zuweisen. Aber die Sachkenntnis ostdeutscher Fachleute sollte gebührend beachtet werden. Bei allem berechtigten Meinungsstreit müsse die Sorge um das Gemeinwohl deutlich erkennbar stets Vorrang haben: „Nicht wer gegen jede Initiative ist, baut auf, sondern nur wer realisierbare Alternativen zur Hand hat." Nach Meinung der beiden sächsischen Bischöfe hat zwar die Arbeitsmoral der Menschen in der ehemaligen DDR zum Teil gelitten; im allgemeinen seien die Berufstätigen in den neuen Bundesländern aber als qualifiziert und arbeitsam einzustufen. Hempel und Reinelt fordern ihre Mitbürger dazu auf, bevorzugt Produkte aus den östlichen Bundesländern zu kaufen, die in Qualität und Preis häufig konkurrenzfähig geworden seien. Viele junge Menschen, so das Memorandum, seien von der schnellen Entwicklung verwirrt. Eltern und Erzieher sollten klärend wirken, aber auch bereitwillig berechtigte Kritik der Jugend aufgreifen und gesellschaftlich wirksam machen. Schließlich weisen die Bischöfe daraufhin, daß die Nöte der östlichen Nachbarn und vieler Völker weit gravierender seien als die in den neuen Bundesländern.

Am zehnten Jahrestag des Attentats vom 13. Mai 1981 hielt sich Johannes Paul II. in Fatima auf

Schon ein Jahr, nachdem der Türke Ali Agca den Papst bei der Generalaudienz auf dem Petersplatz mit zwei Schüssen lebensgefährlich verletzt hatte, besuchte Johannes Paul II. am 13. Mai 1982 den portugiesischen Marienwallfahrtsort, um Maria für die Rettung seines Lebens zu danken. Dem Besuch in Fatima schloß sich seinerzeit die Portugalrundreise mit mehreren Stationen an. Diesmal besuchte Johannes Paul II. außer Fatima und der Hauptstadt Lissabon die Azoren und Madeira, portugiesische Inselterritorien im Atlantik. In Fatima nahm am 13. Mai mehr als eine Million Menschen an einem Dankgottesdienst mit dem Papst teil. Dieser weihte nach dem Gottesdienst die Menschheit der Mutter Gottes und erbat dabei den Schutz Mariens für das Leben in allen seinen Entwicklungsstufen. In seiner Predigt in Fatima verurteilte Johannes Paul II. in besonders scharfer Form das „verabscheuungswürdige Verbrechen" der *Abtreibung* und wandte sich gegen die in den westlichen Ländern herrschende „Anti-Geburts-Mentalität". Er betonte, die Kirche stehe auf der Seite des Lebens und sei gegen Pessimismus und Egoismus, die die Welt verdunkelten. Der Papst warnte vor der Sünde und der „verrückten Absicht", eine Welt ohne Gott aufbauen zu wollen. Bei einem Treffen mit den portugiesischen Bischöfen warnte Johannes Paul II. sehr eindringlich vor einer den Marxismus ablösenden neuen materialistischen Kultur in Europa, das von einer „theoretischen und praktischen atheistischen Strömung" erschüttert werde. Er rief die Kirche wie schon bei vielen anderen Gelegenheiten zu einer mutigen *Neuevangelisierung Europas* auf. Durch die jüngsten politischen Umwälzungen in Europa und der Welt eröffne sich ein weites Feld für die Mission. Die portugiesischen Bischöfe rief der Papst auf, sich verstärkt um die große Zahl der nicht praktizierenden Gläubigen zu kümmern; sie seien gegenüber dem Säkularismus und dem Werben von Sekten besonders anfällig.

EKD-Studie wendet sich gegen ein pauschales Ja oder Nein zur Gentechnik

Unter dem Titel „Einverständnis mit der Schöpfung" hat eine vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland berufene Arbeitsgruppe eine Studie zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik und ihre Anwendung bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren vorgelegt (als Buch erschienen im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Die Autoren der Studie wenden sich *gegen falsche Alternativen* bei der Bewertung der sich immer schneller entwickelnden Möglichkeiten gentechnischer Eingriffe: Bei der Beurteilung der Gentechnik gehe es nicht um die Wahl zwischen Schwarz und Weiß, sondern es komme auf Abstufungen, Differenzierungen und Grenzziehungen an. Statt einer generellen Festlegung, die wenig Aussagekraft besitze, sei eine Stellungnahme erforderlich, „die den Entscheidungsraum absteckt und zum Urteil für den Einzelfall befähigt". Die Studie bettet ihre Aussagen zur Gentechnik ein in allgemeine ethische Perspektiven (Folgenabschätzung, Risikobewertung, Kosten-Nutzen-Abwägung, Einbeziehung von Alternativen, Gerechtigkeit) und allgemeine Perspektiven für den *menschlichen Umgang mit der Natur.* Dabei hebt sie ab auf den notwendigen Respekt vor dem Gegebenen, die Solidarität mit den Mitgeschöpfen sowie auf Eigenwert und Eigenrecht der Mitgeschöpfe. Als Perspektiven für die Gentechnik werden die Berücksichtigung der Artgerechtheit, der Artgrenzen und der Artenvielfalt genannt. Die Artgrenze sei eine offenkundig sinnhafte Gegebenheit, die nicht ohne Not übergangen werden dürfe. Auf keinen Fall dürfe die Neukombination

von Erbmaterial unterschiedlicher Arten zum Gegenstand von spielerischen Versuchen oder von ungehemmten Experimenten werden. Die Gentechnik, so eine weitere Forderung, müsse sich mehr an der Fehlerfreundlichkeit des evolutionären Prozesses als an der Optimierung und Spezialisierung technischer Entwicklungsprozesse orientieren. Im Blick auf ein teilweise gefordertes *Moratorium* für weitere gentechnische Forschungen und Verfahren sind die Autoren eher skeptisch: Der gegenwärtige Entwicklungsstand nötige zu der Frage, ob sich der Prozeß mit dem Instrument des Moratoriums faktisch überhaupt noch beeinflussen lasse.

Bücher

GEORGE STEINER, **Von realer Gegenwart.** Hat unser Sprechen Inhalt? Carl Hanser Verlag, München/Wien 1990. 320 S. 38,– DM.

„Da kommt ein jüdischer Weiser, bei den Künsten zu Hause wie nur einer, zu Hause gleichermaßen in englischer, französischer und deutscher Kultur, und ruft mitten auf dem Markt, nein mitten im Museum die Anwesenheit Gottes aus" – so charakterisierte *Eckhart Nordhofen* in der FAZ (13. 11. 90) das neueste Buch des in Cambridge und Genf lehrenden Literaturwissenschaftlers Steiner, das inzwischen viel Beachtung gefunden hat. Steiner, u. a. durch Studien über die Wandlungen des Antigone-Stoffes, über Heidegger oder über Tolstoj und Dostojewski bekannt geworden, verfolgt mit seiner Streitschrift zwei Ziele: Er will zum einen den Zugang zu musikalischen oder literarischen Kunstwerken und Werken der bildenden Kunst freilegen und polemisiert deshalb gegen die gegenwärtige Dominanz des Sekundären, die Flut von Spezialstudien, von Büchern über Bücher über Kunstwerke sowie gegen alle Interpretationsansätze, die der Begegnung mit der Kunst als Kunst Steine in den Weg legen. Und er möchte zeigen, daß die nur schwer begrifflich zu fassende, in ihrer Evidenz aber unbestreitbare Erfahrung der Gegenwart eines „Anderen" in großer Kunst notwendigerweise auf Transzendenz verweist. Steiner formuliert es so: „In diesem Essay wird die These verfochten, daß die Voraussetzung, der Begriff Sinn habe einen Sinn, – also darauf zu setzen, daß Verstehen und Erwiderung möglich sind, wenn eine menschliche Stimme sich an eine andere richtet, wenn wir in Kunst oder Musik uns Text und Werk gegenübersehen und das heißt, wenn wir dem anderen in seinem Zustand der Freiheit begegnen – ein Setzen auf Transzendenz ist" (S. 14). Dort, wo Gottes Gegenwart keine haltbare Voraussetzung sei und wo seine Abwesenheit kein erlebtes Gewicht mehr habe, sind – so Steiner – „bestimmte Dimensionen des Denkens und schöpferischen Tuns nicht mehr zugänglich" (S. 299). Es wäre unangemessene, vorschnelle Vereinnahmung, würde man Steiners Buch einfach als einen – theologisch hochwillkommenen – ästhetischen „Gottesbeweis" lesen. Aber sein Buch ist so ungemein reich an Beobachtungen, zugespitzten Thesen und Hinweisen auf überraschende Zusammenhänge, daß es die genaue Lektüre in jedem Fall lohnt. Es stellt eindringlich Grundfragen nach dem Sinn von Kunst, von Sprache und Menschsein, die man anders beantworten, denen man aber nicht einfach ausweichen kann. *U. R.*

ISIDOR BAUMGARTNER, **Pastoralpsychologie.** Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 704 S., 89,80 DM.

Wenn der Autor dieses 700-Seiten-Buches sein Werk eine „Einführung" nennt, hat dies weniger mit der Tatsache zu tun, daß das Fragmentarische ein Zug unserer Zeit ist, sondern eher damit, daß er glaubt, auf diesem Gebiet offenbar z. Z. kaum mehr verantworten zu können: Die Pastoralpsychologie – so Baumgartner – stecke noch immer in den „Kinderschuhen". Die vorliegende Einführung ist zwar primär eine Pastoralpsychologie für Gemeindeseelsorger, deswegen beschränkt es sich aber keineswegs auf die Berufspraxis hauptamtlicher Seelsorger, sondern befaßt sich mit einer kritischen Begleitung christlich-kirchlicher Praxis aus psychologischer Sicht. Es handelt sich nicht um eine „Psychologie für Theologen", dennoch ist der Teil, in dem in die wichtigsten Therapierichtungen eingeführt wird, gerade für den Laien auf diesem Gebiet recht instruktiv. Der Autor versteht die Pastoralpsychologie als Teil einer „elementaren Theologie", die von humaner Lebenspraxis ausgeht und sich für Glaubenswissen vor allem insofern interessiert, wie es bei der Bewährung in den verschiedensten Lebenssituationen zu helfen in der Lage ist. Der Autor nimmt die Emmausgeschichte gewissermaßen als eine elementartheologische Verdichtung dessen, worum es der Pastoralpsychologie gehen muß, und entfaltet daraus – von der Sache her zwingend ist dies vielleicht nicht – die Ziele von Seelsorge wie auch die Grundstruktur des Buches: Koinonia – Mitgehen in Lebenskrisen; Diakonia – heilende Seelsorge; Martyria – die symbolisch-narrative Tiefenstruktur des Glaubens; Leiturgia – die heilende Kraft der Symbole des Glaubens. Entgegen mancher schlagzeilenträchtigen Auseinandersetzung zwischen Theologie und Psychologie gegenwärtig schätzt man an einer Darstellung wie dieser den unaufgeregten Ton der Ausführungen, die kritische Punkte nicht übergehen, ohne sich aber allzusehr auf sie zu kaprizieren. *K. N.*

Notizen

Bei seiner Frühjahrstagung in Passau wählte der Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes einen neuen Präsidenten: Nachfolger von *Georg Hüssler* an der Spitze des Deutschen Caritasverbandes wird *Hellmut Puschmann* (52), bisher Leiter der Zentralstelle Berlin des DCV. Damit wurde erstmals ein Vertreter aus den neuen Bundesländern in eine Spitzenposition der katholischen Kirche in der Bundesrepublik gewählt. Der in Dresden geborene und 1964 zum Priester geweihte Puschmann war fast zehn Jahre lang Caritasdirektor des Bistums Dresden-Meißen, bevor er 1982 zum Leiter der Zentralstelle Berlin des Caritasverbandes bestellt wurde. Er war in dieser Funktion für die Koordination der Caritas in der ehemaligen DDR zuständig. Sein neues Amt an der Spitze des DCV in Freiburg tritt Puschmann im Herbst dieses Jahres an.

In der thüringischen Landeshauptstadt Erfurt fand vom 19. bis 21. April eine *„Ökumenische Versammlung"* für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung statt, zu der verschiedene kirchliche Basisgruppen aus den west- und ostdeutschen Bundesländern eingeladen hatten. Hauptthemen des Treffens waren die (vor allem in Ostdeutschland) wachsende Ausländerfeindlichkeit, die Arbeitslosigkeit, die zunehmenden Umweltbelastungen sowie das Asylrecht. Das Erfurter Treffen, das sich als Station auf dem „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung verstand, hatte das Motto „Einheit, die wir meinen".

Bei einer Audienz für die Mitglieder und Mitarbeiter der *Glaubenskongregation* anläßlich ihrer Vollversammlung lobte *Johannes Paul II.* am 6. Mai die Studienprojekte und Veröffentlichungen der Kongregation aus den letzten Jahren, so auch die Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen vom vergangenen Jahr. Der „ständige Dialog" der Glaubenskongregation mit den Theologen aus aller Welt ermögliche es der Kongregation, für die vielfältigen Bedürfnisse der Kirche sensibel und aufmerksam zu sein, bei denen man vom Stuhl Petri ein autoritatives und klärendes Wort erwarte. Die Plenaria der Glaubenskongregation befaßte sich diesmal u. a. mit dem seit Jahren in Vorbereitung befindlichen neuen „Ökumenischen Direktorium", also einem zusammenfassenden Leitfaden für die ökumenischen Beziehungen der katholischen Kirche.

Zu einer bislang einmaligen Begegnung zwischen kroatischen katholischen und serbisch-orthodoxen Bischöfen kam es Anfang Mai in Srmski Karlovci in der Vojvodina. Unter der Führung des serbisch-orthodoxen Patriarchen *Pavle* und des Erzbischofs von Zagreb, Kardinal *Franjo Kuharić,* trafen sich die beiden je siebenköpfigen Bischofsdelegationen zunächst zu einem gemeinsamen Gebetsgottesdienst und berieten dann über die gespannte Lage in Jugoslawien. In einer nach dem Treffen veröffentlichten Erklärung der katholischen und orthodoxen Bischöfe heißt es, die christlichen, demokratischen sowie allgemein menschlichen Werte erlaubten es nicht, „daß Leid und Blut über Vernunft und Menschenwürde siegen". Die Bischöfe betonen, sie könnten und wollten keine konkreten Rezepte für die Lösung der politischen Krise des Landes vorlegen. Dies sei Aufgabe des „politischen Willens unserer Völker" und der verantwortlichen Politiker. Sie, so die Bischöfe, sähen aber Gewaltlosigkeit, Toleranz und den Willen zum Frieden als einzig möglichen Weg in die Zukunft.

Mit der Ernennung von Bischöfen für *Lettland* und *Litauen* hat *Johannes Paul II.* den Auf- und Ausbau der katholischen Hierarchie in der Sowjetunion fortgesetzt. Nach den vielbeachteten Ernennungen für Rußland, Weißrußland und Kasachstan (vgl. HK, Mai 1991, 239) wurde jetzt am 9. Mai ein Erzbischof für die lettische Hauptstadt Riga ernannt, der bisherige Dekan von Riga, Monsignore *Janis Pujats.* Bis zum Tod von Kardinal *Julijans Vaivods* im Frühjahr 1990 hatte dieser das lettische Erzbistum als Apostolischer Administrator verwaltet. Mit der Ernennung von Pfarrer *Janis Bulis* zum Bischof des bisher nicht besetzten zweiten lettischen Bistums Liepaja wurde die katholische Hierarchie in Lettland komplettiert. Johannes Paul II. ernannte außerdem den bisherigen Apostolischen Administrator *Janis Cakuls* zum Weihbischof von Riga und ernannte jeweils einen Weihbischof für die litauischen Erzdiözesen Kaunas und Vilnius (Wilna).

In *Bulgarien* wird Protest gegen Patriarch *Maxim,* das Oberhaupt der orthodoxen Kirche des Landes, laut. Kritisiert wird die Rolle von Patriarch Maxim unter der Herrschaft der Kommunisten in Bulgarien. Anläßlich eines Besuchs des Ökumenischen Patriarchen *Dimitrios I.* in Sofia Mitte Mai kam es in der bulgarischen Hauptstadt zu einer Demonstration gegen die orthodoxe Kirchenführung. Die Organisatoren der Kundgebung bezeichneten den Patriarchen als „Schützling und Instrument Schiwkows", des früheren kommunistischen Staats- und Parteichefs. Nach dem Willen der 700 Mitglieder zählenden Bulgarischen Priesterunion soll sich Patriarch Maxim in ein Kloster zurückziehen. Der Vorsitzende der Vereinigung sagte, es sei leichter, Diktatoren wie Schiwkow zu stürzen als Mitglieder der kirchlichen Hierarchie von ihren Ämtern wegzubekommen.

Auch die *Ukraine* verfügt jetzt über ein *neues Religionsgesetz.* Nach der Verabschiedung des gesamtsowjetischen Gesetzes „über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen" (vgl. HK, November 1990, 511 ff.) und des Gesetzes der Russischen Republik „über die Freiheit der Religionsausübung" (vgl. HK, Januar 1991, 14 f.) wurde Ende April vom ukrainischen Parlament ein neues Gesetz über die „Freiheit des Gewissens und der religiösen Gemeinschaften" gebilligt. Nach einer Meldung der Nachrichtenagentur TASS über die Verabschiedung des Gesetzes bedeutet es die vollständige Legalisierung von über 10 500 Pfarreien und Gemeinden von mehr als 30 Religionsgemeinschaften und Konfessionen in der Ukraine, der Sowjetrepublik mit der zweithöchsten Bevölkerungszahl. Dies schließe auch die Legalisierung der Pfarreien der ukrainisch-katholischen und der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche ein.

Auf der 23. Versammlung des *lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM,* die Ende April in Buenos Aires stattfand, wurde eine neue Führungsspitze gewählt. Zum neuen CELAM-Vorsitzenden wählten die Vertreter der 22 lateinamerikanischen Bischofskonferenzen den Erzbischof von Santo Domingo (Dominikanische Republik), *Nicolás de Jesús López Rodríguez.* Diese Wahl ist wohl auch im Blick auf die nächste Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe erfolgt, die im Jubiläumsjahr 1992 in Santo Domingo stattfinden wird. Neuer CELAM-Generalsekretär wurde der Weihbischof von Brasilia, *Raimundo Damasceno Assis.*

Nach Ansicht des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, *Michel Sabbah,* würde ein Besuch des Papstes zum gegenwärtigen Zeitpunkt im Heiligen Land „mehr Probleme" schaffen als mehr Frieden. In einem Interview mit der KNA meinte Sabbah, in der jetzigen Situation würde ein Papstbesuch sofort in einen politischen Rahmen gepreßt. „Bevor der Papst kommen könnte, müßten sich die Betroffenen und die politisch Verantwortlichen, Palästinenser und Israelis, über den religiösen Charakter eines solchen Besuchs einig werden."

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind zwei Verlegerbeilagen und ein Prospekt des Kulturverlages, A-Thaur, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 7 · 45. Jahrgang · Juni 1991

Die Kirche sündigt gegen ihr eigenes Wesen, wo sie das erreichte Freiheitsniveau der Menschen nicht rezipiert.

Peter Hünermann

Überforderte Gemeinschaft

Die Rede von der Kirche als „Gemeinschaft", als „Communio", gehört inzwischen zum Selbstverständlichsten, was es an Selbstbezeichnungen der Kirche gibt. Daß sie eine der bedeutendsten Umorientierungen markiert, die das Zweite Vatikanische Konzil der Kirche brachte, ist heute kaum mehr präsent; daß sich die Kirche noch bis zum Konzil vor allem als „societas perfecta" definierte und sich damit ebenso absetzte von wie analog verstand zu der im 19. Jahrhundert nachrevolutionär entstandenen modernen Gesellschaft, ist von kaum mehr als historischem Interesse.

„Communio" meint geistgewirkte Gemeinschaft in und mit Gott und Kirche damit personale und sakramentale Gemeinschaft der Getauften. „Communio" zielt sowohl auf das Verhältnis der Ortskirchen untereinander („communio ecclesiarum") als auch auf das Miteinander der Glaubenden („communio fidelium") und ist somit Ansatzpunkt sowohl für die Gleichheit der Getauften als auch für die Kollegialität der Vorsteher der Ortskirchen sowie die Subsidiarität kirchlicher Strukturen. In diesem Sinne dient der „Communio"-Begriff mit Recht als theologische Grundlage von kirchlichen Reformbestrebungen, etwa im Blick auf das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche.

Spiritualisierer und Romantisierer

So selbstverständlich der Rekurs auf die Eigenart kirchlicher „Gemeinschaft" bzw. „Communio" auch inzwischen geworden ist, trotzdem erweist er sich in mancherlei Hinsicht als problematisch: Die Konzilsväter sprachen von „Communio", um dem nachreformatorischen Verständnis von der „societas perfecta" ein neues und zugleich alt bewährtes Modell entgegenzusetzen – die Motive für den heutigen Gebrauch dieser kirchlichen Selbstdefinition müssen damit aber nicht immer im Einklang stehen. Eine ungewöhnliche Koalition von *Spiritualisierern und Romantisierern* ist gegenwärtig dabei, die „Communio" in einem ganz bestimmten Sinne zur Schlüsselkategorie ihres jeweiligen Kirchenverständnisses zu machen, ohne daß man sich jedoch möglicherweise über dessen weitreichende Konsequenzen im klaren ist.

So erfuhr spätestens seit der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 die kirchliche Selbstbezeichnung „Communio" gerade bei denjenigen eine Aufwertung, denen an einer *verstärkten Unterscheidung der Kirche von nichtkirchlichen Sozialformen* gelegen war. Das vom Konzil wieder in den Vordergrund gerückte biblische Bild vom „Volk Gottes" schien ihnen im Sinne eines demokratischen bzw. vermeintlich „einseitig soziologischen" Verständnisses mißdeutbar. Analogien zwischen der Gemeinschaft der Glaubenden, dem Volk Gottes, und säkularen Gemeinschaftsformen werden von ihnen daher gemieden. Jedem Versuch, Erfahrungen aus der heutigen Praxis demokratischer Willensbildung und Entscheidungsfindung auf den kirchlichen Raum zu übertragen, wird der Verdacht entgegengehalten, dadurch werde Kirche allzu unkritisch säkularem politischem Denken ausgeliefert und büße daher unwillkürlich an Unverwechselbarkeit ihrer Sendung ein.

Die Rede von einer den Geheimnischarakter der Kirche wahrenden „Communio" gerät auf diese Weise zu einem spiritualisierenden Passepartout gerade auch für die *Blockade kirchlicher Reformansätze:* mehr oder weniger große Reste einer monarchistisch-absolutistischen Verfaßtheit sollen in dieser Optik den Geheimnischarakter der Kirche besser wahren helfen als Versuche, moderne Standards an Öffentlichkeit und Rechtstaatlichkeit, Partizipation und Transparenz auf die Kirche anzuwenden. Diese Einstellung erweist sich auf den verschiedensten Gebieten kirchlichen Lebens als folgenschwer: in der Diskussion über die Reform des Bischofswahlrechts ebenso wie bei der Verankerung synodaler Formen der Kirchenleitung, für die Stellung von Bischofskonferenzen nicht weniger als bei der Art der Ausübung des Bischofsamtes.

In allen diesen Fällen besteht das Problem darin, daß das „Communio"-Selbstverständnis für Entscheidungen, wie

sie in diesen Fragen anstehen, *von nur geringem praktischem Nutzen* ist. So unstrittig nämlich das kirchliche Selbstverständnis als „Communio" insgesamt auch sein mag – zu streiten gibt es dann, wenn es um die konkrete, auch rechtliche Anwendung dieses Prinzips geht. Und in solchen Fällen erweist sich die Rede von der „Communio" als auslegungsbedürftiger, weil spirituell-wolkiger, als sie oftmals gehalten wird. Klare institutionelle und rechtliche Festlegungen enthält sie kaum.
So trägt eine bestimmte, rechtliche und institutionelle Fragen eher vernebelnde Verwendung des „Communio"-Begriffs faktisch zu einer *Entfremdung von der institutionellen Seite kirchlichen Lebens* bei. Wo kirchliches Alltagsleben immer schon an einem tatsächlichen oder vermeintlichen spirituellen Ideal gemessen wird, verliert man leicht aus dem Blick, was realistischerweise erreichbar und unter den herrschenden kulturellen Bedingungen angezeigt ist. Alles, was einem emphatisch verwendeten „Communio"-Begriff zuwiderläuft: von möglichen innerkirchlichen Konflikten bis hin zu einander widerstreitenden, aber in sich durchaus legitimen Interessenlagen wird latent ausgeblendet. Kirchenleitung geschieht unter diesen Bedingungen unweigerlich nach dem Motto, daß nicht sein kann, was nicht sein darf. Jeder, der den Geist der „Communio", der Einheit des Leibes Christi – oder wie immer dies im Einzelfall genannt wird –, stört, indem er abweichende Meinungen äußert, stellt sich damit außerhalb der Gemeinschaft.

Je angstbesetzter das Lebensumfeld, desto größer der Wunsch nach „angstfreien" Räumen

Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation ist jedoch, daß von einer ganz anderen Seite Impulse mit ähnlicher Wirkung ausgehen. Angeregt durch ein *betont biblisches Selbstverständnis christlicher Gemeinden* („Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele", Apg 4, 32), ist man bemüht, christliche Gemeinden und Gemeinschaften „Realutopien" eines auf andere anziehend und ansteckend wirkenden Lebens im Geiste Jesu werden zu lassen. Tiefgreifende Veränderungen in Kirche und Christentum begünstigen die Ausrichtung an einem solchen Kirchen- und Gemeindemodell: Der Übergang in ein „nachchristliches" Christentum, die Krise volkskirchlicher Strukturen und Mentalitäten, all das legt eine vermehrte Orientierung an den Freiwilligen, Engagierten und Entschiedenen, den bereits Bekehrten und Nicht-nur-Taufscheinchristen nahe. Eine sich betont gemeinschaftlich verstehende und organisierte Kirche soll das Erbe einer kulturell gestützten „Christenheit" antreten.

Es ist jedoch unübersehbar, daß bei aller inneren Berechtigung, die diesen Bestrebungen selbstverständlich nicht abzusprechen ist, auch ein solches kirchliches Selbstverständnis nicht ohne allerlei Idealisierungen und Romantizismen auskommt. Es fängt schon bei der Frage an, inwieweit christliche Gemeinden heute überhaupt die Möglichkeit haben, sich in Richtung auf eine urchristliche „communio fidelium" erneuern zu können. Selbst wenn das Vorbild frühchristlicher Gemeinden für einzelne Gruppen in der Kirche heute bei der Suche nach der eigenen Lebensform anregend wirkt, bedeutet das beileibe nicht, daß so die Gesellungsform schlechthin von Christen heute aussehen kann oder gar muß.

Dieser zweite Typ einer verstärkten Ausrichtung an einer Kirche, für die die Sozialform der Gemeinschaft in einem bestimmten Sinn geradezu normativen Wert besitzt, würde jedoch gegenwärtig nicht so viel Dynamik entwickeln, wäre er nur biblisch bzw. theologisch motiviert. Der ausgeprägte Wunsch danach, Kirche gemeinschaftlich zu leben und zu erleben, dürfte auch eine *Reaktion sein auf zunehmend anonymisierte Lebensbedingungen in der modernen Industriegesellschaft.* Die betonte Sehnsucht nach brüderlichem bzw. – wie es zunehmend unvermeidlich genannt wird – „geschwisterlichen" Umgang miteinander innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ist auch ein Reflex eines Alltags, der genau diese über Gebühr vermissen läßt. Je angstbesetzter ein gesellschaftliches Umfeld, desto größer der Wunsch nach Räumen, die als „angstfrei" erfahren werden sollen. Je emotionsloser der Umgang miteinander in Öffentlichkeit und Beruf, desto größer das Bedürfnis nach engen persönlichen Beziehungen, in denen Gefühle eine Rolle spielen dürfen, ja sollen. Je weniger Konsens in einer pluralistischen Gesellschaft möglich scheint, desto ausgeprägter die Sehnsucht nach einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten. Je zerklüfteter Kultur und Lebenswelt, desto größer der Wunsch nach Vernetzung und „ganzheitlicher" Einbindung.

Die Sehnsucht nach einer Geborgenheit, die sich Menschen nicht geben können

Ob die solchermaßen gesuchten Gemeinschaften und Kleingruppen dieses Bedürfnis auch tatsächlich befriedigen können, ist eine ganz andere Frage. Die Bezeichnung „Gemeinschaft" soll in diesem Zusammenhang weniger das faktische Zusammenleben aus einer selbstgewählten Distanz heraus beschreiben, sondern ist Ausdruck bestimmter emotionaler Erwartungen nach Beheimatung und Geborgenheit, die an kirchliches Leben herangetragen werden. Der Siegeszug der „Geschwisterlichkeit", wie er gegenwärtig in allerlei pastoralen und religiösen Texten seinen Niederschlag findet, ist das beziehungsorientierte Pendant zum vielerorts emphatisch vorgetragenen Wunsch nach mehr Gemeinschaftlichkeit. In traditioneller theologischer Sprache handelt es sich dabei oft um eine Geborgenheit, die Menschen sich schlechterdings selbst nicht geben können, um eine Friedfertigkeit, an der sich Glaubende im Sinne eines Ideals bzw. eines von Gott gnadenhaft geschenkten Friedens ausrichten, die sie selbst aber allemal nur bruchstückhaft realisieren werden.
Die Folge ist, daß auch von dieser Seite her gegenwärtig ein *realistischer Blick auf die institutionelle Seite kirchli-*

chen Lebens kaum zu erwarten ist. Wo im Grunde nur Einmütigkeit in der Glaubenspraxis und engste personale Beziehungen die Leitlinien abgeben, geschieht Ähnliches wie im Fall der geschilderten Überhöhung des Kirchenbegriffs ins Geheimnishafte: Alles Institutionelle und Strukturelle gilt nicht nur als zweitrangig, sondern als im Kern ungeeignet, die gewünschte Kirchengemeinschaft herstellen zu helfen. Die Ursachen von Konflikten und Spannungen werden zuerst in einem Mangel an Gemeinschaftlichkeit gesucht und nicht dort, wo sie tatsächlich zu suchen sind: in den unterschiedlichen Einstellungen, Meinungen, Vorverständnissen und Interessen. Auch der Wunsch nach einer den einzelnen tragenden und befreienden Gemeinschaftserfahrung übersieht, daß in Gruppen und Gemeinschaften jedweder Form immer auch Abhängigkeiten und Ängste, Unterlegenheitsgefühle und Voreingenommenheiten, Machtausübung und Übervorteilungsversuche eine Rolle spielen. Alldem wird man nicht dadurch gerecht, daß man seine Existenz leugnet oder es zumindest in einer diffusen Gemeinschaftlichkeit aufzulösen sucht, sondern indem man Fertigkeiten erwirbt und Mechanismen installiert, die zu seiner Kontrolle und Bearbeitung geeignet sind.

So kontrovers, wie die Dinge innerkirchlich gegenwärtig liegen, führt diese verbreitete idealisierende Einstellung dazu, daß realistische Lösungsperspektiven im Grunde immer weiter aus dem Blickfeld geraten. Ohne tiefgreifenden sachlichen Dissens innerhalb der katholischen Kirche auf verschiedenen theologischen, strukturellen und pastoralen Gebieten leugnen oder auch nur relativieren zu wollen, ist doch nicht zu übersehen, daß die gegenwärtige Stimmung auch deshalb so schlecht ist, weil die *Erwartungen zuweilen so exorbitant groß geworden sind.* Wenn an eine kirchliche Gemeinschaft Erwartungen bezüglich emotionaler Geborgenheit, beziehungsmäßiger Aufgeschlossenheit und innerer Befreiung gestellt werden, wie sie bestenfalls in Kleingruppen und intimen Zweierbeziehungen Aussicht auf Erfüllung haben, dann nimmt es nicht wunder, daß das kirchlich institutionalisierte Christentum allgemein und die katholische Kirche im besonderen sich gegenwärtig äußerst schwer tun, auf Gläubige wie kirchlich nicht Praktizierende anziehend zu wirken. Enttäuschungen sind so praktisch vorprogrammiert.

Weder der *spiritualisierende* Versuch, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber der demokratischen und pluralistischen Kultur unter dem Stichwort „Communio" zu sichern, noch die Hoffnung, der Kirche mit einen *intimistischen* Gemeinschaftsverständnis neue Glaubwürdigkeit bei den Menschen zu verschaffen, führen weiter. Beide Seiten mogeln sich jeweils auf ihre Weise an der soziologisch beschreibbaren und anthropologisch erwartbaren institutionellen Seite von Kirche vorbei und *fliehen in eine Idealisierung,* an der gemessen kirchliches Leben allemal als defizitär erscheinen muß. Demgegenüber braucht es dringend eine *neue Nüchternheit* im Umgang mit der Kirche als institutionalisierter und damit immer auch verbesserungsfähiger, reformierbarer Gemeinschaft von Glaubenden.

Dazu gehört zum einen die Bereitschaft, die *Vielfalt der Zugehörigkeitsformen* zur Kirche nicht unnötig geringzuschätzen. Wer Kirche eine „Gemeinschaft" nennt, tut dies in analoger Weise. Sosehr die Kirche als ganze „Gemeinschaft" ist, darf doch nicht übersehen werden, daß es innerhalb dieser Gemeinschaft unterschiedliche Formen der Teilhabe und Teilnahme, verschiedenste Gemeinschaftsformen und Vergemeinschaftungsgrade gibt und auch weiterhin geben muß. Die Pfarrgemeinde ist auf andere Weise Gemeinschaft als die Weltkirche. Und eine geistliche Gemeinschaft, ein Orden, eine Intensivgemeinde oder ein Hauskreis sind dies auf eine noch einmal andere Weise. Eine mangelnde Unterscheidung dieser Gemeinschaftsformen würde Kirche auf eine unerträgliche Weise auf die vermeintlichen Vollmitglieder verengen.

Eine Glaubensgemeinschaft bedarf der institutionellen Ausgestaltung

Eine Glaubensgemeinschaft – und richtet sie sich noch so sehr an dem aus, was ihr als Geist Jesu überliefert ist – bedarf zum zweiten der institutionellen Ausgestaltung, formell übertragener Ämter und Dienste sowie verbindlicher Festlegung von Rechten und Pflichten. Daß kodifiziertes Recht auch mißbraucht werden kann zum Erhalt eines an sich bereits überwunden geglaubten Status quo, gilt nicht nur für das kirchliche Recht. Daß aber kirchliches Recht auch zum Schutze der Rechte des einzelnen, zur Verhinderung von Willkür, zur Schaffung von annähernd transparenten Verhältnissen einzusetzen ist, muß in der Kirche erst gelernt werden.
Jeder Versuch, im Namen der Tatsache, daß Kirche sich als Gemeinschaft bzw. „Communio" versteht, Subjektivität und Freiheitlichkeit als Ausdruck moderner Lebenskultur zu beschneiden oder auch nur prinzipiell zu verachten, wäre – drittens – ein Schritt in die falsche Richtung. Spannungen und Meinungsverschiedenheiten sind auch in der Gemeinschaft der Glaubenden nicht nur zu dulden, sondern zu bejahen und mit der Schaffung entsprechender kommunikativer und partizipativer Strukturen anzugehen.

Dies kann aber notwendigerweise nur auf dem Niveau und mit den Standards geschehen, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt allenthalben als die am wenigsten schlechten erwiesen haben – das war zur Zeit monarchischer Herrschaftsformen im Grunde nicht anders, als es heute im Zeitalter der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie ist. Eine unbesehene Übertragung politischer bzw. staatlicher auf kirchliche Strukturen wie zu Zeiten der „societas perfecta" steht heute nicht zur Debatte. Dafür ist allen Beteiligten notwendigerweise viel zu sehr daran gelegen, daß kirchliche Praxis sich *unterscheidet.* Wenn heute auf diesem Gebiet eine Gefahr besteht, dann die, daß ihre unumgängliche Verwiesenheit auf die säkulare Kultur geleugnet wird. *Klaus Nientiedt*

Ausklinken?

Der Streit um die katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen

Je näher eine gesamtdeutsche Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts rückt, um so härter wird der seit langem schwelende innerkatholische Streit um die *katholischen Beratungsstellen* für Frauen in Schwangerschaftskonflikten. Die Verschärfung des Streits hängt mit der Wahrscheinlichkeit oder doch Möglichkeit einer Fristenregelung zusammen, die vorsieht, daß die Straffreiheit eines Schwangerschaftsabbruchs während der ersten drei Monate nicht mehr an Indikationen, sondern nur noch an eine dem Abbruch vorausgegangene, mit Hilfsangeboten gekoppelte, gesetzlich vorgeschriebene Beratung gebunden ist.

Die katholische Seite hat sich zwar nach einigem Schwanken zur Zeit des Einigungsvertrages in so gut wie nahtloser Übereinstimmung zwischen Hierarchie und Laienschaft wieder ganz auf die Forderung nach einer im Beratungsverfahren und in der Indikationenstellung verbesserten Indikationenregelung festgelegt, gerechnet wird aber auch dort mit einer parlamentarischen Mehrheit für das im Bundestag von der FDP, von Teilen der SPD, aber auch von Minderheiten in der Union favorisierte *Fristenmodell mit Pflichtberatung*. Damit würde sich kaum der Zuschnitt der Beratung, wohl aber ihr Stellenwert beträchtlich verändern. Bei einer solchen Fristenregelung bliebe die Beratung die einzige noch vom Strafgesetz vor den Abbruch gesetzte Barriere.
Wird die Beratung jetzt schon vor allem von traditionalistischen katholischen Gruppierungen und ihnen zugeneigten intellektuellen Autoritäten – *Robert Spaemann* hat sich erst jüngst in der FAZ (27. 5. 91) in diesem Sinne exponiert – als Ausstellung einer „Tötungslizenz" diffamiert, so muß eine Fristenregelung mit Pflichtberatung erst recht den Vorwurf provozieren, wer den gesetzlich vorgeschriebenen Beratungsschein ausstelle, gebe damit die Erlaubnis zur Abtreibung oder sei im moralischen Sinne an einem solchen Erlaubnisgeben zumindest beteiligt. Auch wenn damit keine Billigung ausgesprochen sei, direkt oder indirekt mache man sich durch eine solche Beteiligung am Abtreibungsgeschehen doch der Tötung eines ungeborenen Kindes schuldig.

Kirchenamtlich wird dabei argumentiert: Unter den Bedingungen einer Indikationenregelung verhalte es sich immerhin noch anders; wenn nach bisheriger Regelung und Praxis der katholische Berater resp. die Beraterin den Beratungsschein ausstelle, so werde damit zwar auch eine gesetzliche Voraussetzung für den Schwangerschaftsabbruch geschaffen, aber eben nur *eine*. Die entscheidende bleibe die Indikation oder Indikationenfeststellung. Insofern wirkten die Beratungsstellen zwar indirekt am staatlichen Verfahren mit, seien aber nicht mitursächlich an der Ermöglichung eines Schwangerschaftsabbruchs beteiligt. Im Falle einer Fristenregelung komme das Ausstellen des Beratungsscheins einer Erlaubnis zur Abtreibung gleich, auch wenn es dabei nur um die Schaffung der gesetzlichen Voraussetzungen gehe und nicht um den Abbruch selbst, über den die Schwangere und der behandelnde Arzt entscheiden.
Entsprechend dieser Argumentation haben für den Fall der Einführung einer Fristenregelung bereits mehrere Bischöfe den Ausstieg aus der gesetzlichen Schwangerschaftsberatung angekündigt. Rom rät und drängt ohnehin schon seit längerem zum Ausstieg.

Soweit der Sachverhalt. Die mit ihm verbundenen Probleme sind ebenso schwierig wie delikat und, soweit das Staat-Kirche-Verhältnis davon berührt ist, *spezifisch deutsch*. An den Schwangerschaftsberatungsstellen wird eine Ambivalenz exemplarisch deutlich, wie sie sich analog auch in anderen Bereichen, vor allem in der gesamten freien Wohlfahrtspflege, soweit es sich dabei um Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft handelt, abzeichnet. Es geht um die speziell deutsche Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf das Verhältnis Staat – freie Träger. Im Sinne des Subsidiaritätsprinzips läßt der Staat im Bildungs-, Gesundheits- und Wohlfahrtswesen den Kirchen als freien Trägern viel Raum, bindet diese aber über Gesetzgebung und Finanzierung zugleich eng in den staatlichen Ordnungsrahmen ein. Das führt gerade bei karitativen bzw. diakonischen Einrichtungen (Krankenhäuser, Kindergärten oder analog dazu auch bei den von Orden oder Diözesen getragenen Schulen) dann zu Verwerfungen, wenn Einrichtungen in enger Angleichung an das öffentliche Wohlfahrts- oder Schulwesen nur deswegen in kirchlicher Trägerschaft unterhalten werden, weil vom Staat dafür die Finanzierungsgrundlagen geschaffen werden, ohne daß solche Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft durch ein sie auszeichnendes christliches Profil erkennbar sind.
Im Falle der Schwangerschaftsberatungsstellen wird dieses Problem besonders akut. Die Beratungsstellen übernehmen eine Aufgabe in einem vom Gesetzgeber festgelegten Rahmen. In ihm haben sie sich Bedingungen zu unterwerfen, die sich mit dem Selbstverständnis der Kirche und ihrem moralischen Wächteramt überkreuzen. Der Gesetzgeber läßt Schwangerschaftsabbrüche unter bestimmten Bedingungen zu, während nach christlicher Überzeugung und kirchlicher Lehre jeder Schwangerschaftsabbruch – außer wenn Leben gegen Leben steht – als Tötung eines menschlichen Lebens moralisch verwerflich ist. Es ist nicht zu leugnen: Das führt zu das Gewissen der Berater/Beraterinnen vielfach belastenden und die Kirche in ihrer moralischen Glaubwürdigkeit verunsichernden Situationen.
Sosehr ob dieses delikaten Zusammenhanges (Orientierung der Kirche an einem unumstößlichen ethischen Prinzip, Ausrichtung des säkularen Staates am ethischen Konsensminimum) es sich einerseits empfehlen würde, sich aus der gesetzlichen Schwangerschaftsberatung zurückzu-

ziehen, und zwar weitgehend unabhängig davon, welches Modell – Fristen- oder Indikationsregelung – sich durchsetzt, und Beratung allein im kirchlichen Rahmen anzubieten, so sehr stellt sich andererseits die Frage, ob die Kirche nicht gerade ihres seelsorglichen Auftrags wegen (und zwar aus Gründen der „fides" wie der „caritas") in einem Konfliktfeld, wo es buchstäblich um Leben und Tod geht, präsent sein *muß,* soweit sie dazu die Möglichkeit hat. Diese sind im staatlich anerkannten System auf jeden Fall in sehr viel größerem Umfang gegeben – auch im Blick auf die öffentliche Wirkung und das Bewußtsein der Bevölkerung – als im bloß kircheneigenen Angebot.
Im Grunde kreist der Streit um die Frage: Muß sich Kirche, um glaubwürdig zu sein, aus allen Vermengungen mit der sündigen Welt heraushalten, oder muß sie sich, da sich die Welt und auch die Kirche als aus Menschen bestehende Gemeinschaft göttlicher Berufung nicht in Reine und Unreine teilen läßt, um ihres seelsorglichen Auftrags wegen auch einmal die Stiefel schmutzig machen können? Auf jeden Fall gilt, was Berlins Parlamentspräsidentin *Hanna-Renate Laurien* jüngst in einem Interview (vgl. KNA, 28. 5. 91) sagte: „Wer sich ausklinkt, verrät die Chance, Schwangeren zu helfen." *se*

Signale

Die neuen Kardinalsernennungen

Zum fünften Mal seit Beginn seines Pontifikats hat Johannes Paul II. *neue Kardinäle* ernannt. Wie schon bei der letzten Kardinalsernennung vor drei Jahren (vgl. HK, Juli 1988, 310) wählte der Papst für das Konsistorium den 28. Juni, also den Vortag des Festes Peter und Paul. Auch diesmal finden sich auf der Liste der ingesamt 22 neuen Purpurträger etliche Bischöfe, mit deren Aufnahme in das Kardinalskollegium aufgrund ihres Amtes in der Kurie oder der Tradition ihres Sitzes mehr oder weniger fest zu rechnen war: Dazu gehören Prostaatssekretär *Angelo Sodano,* der Ende letzten Jahres Kardinal Casaroli an der Spitze der wichtigsten Kurienbehörde abgelöst hat, Erzbischof *Pio Laghi,* der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen, und Erzbischof *Edward Cassidy,* Präsident des Rates für die Förderung der Einheit der Christen. Auch die Ernennung von Erzbischof *Robert Coffy* von Marseille, Erzbischof *Giovanni Saldarini* von Turin wie auch der Erzbischöfe von Buenos Aires *(Antonio Quarracino),* Los Angeles *(Roger Mahony),* Philadelphia *(Anthony Joseph Bevilacqua)* und Kinshasa *(Frédéric Etsou-Nzabi-Bamungwabi)* zu Kardinälen kam nicht überraschend.

Vor drei Jahren setzte Johannes Paul II. mit der Aufnahme des litauischen Bischofs Sladkevičius ins Kardinalskollegium ein deutliches Zeichen Richtung Osten. Jetzt, nach der Wende im kommunistischen Mittel- und Osteuropa, zeichnet der Papst zwei Bischöfe mit der Kardinalswürde aus, die in den Jahrzehnten der Unterdrückung und Verfolgung der Kirche in ihren Ländern zu Symbolfiguren kirchlich-christlicher Standfestigkeit geworden sind: den griechisch-katholischen Erzbischof *Alexandru Todea* aus dem siebenbürgischen Alba Julia, dessen Kirche bis zum Sturz Ceauşescus in Rumänien in der Illegalität überwintern mußte, und den 1951 geheim zum Bischof geweihten slowakischen Jesuiten *Jan Korec,* der im Zug der neuen Kirchenfreiheit in der ČSFR Anfang letzten Jahres zum Bischof von Nitra (Neutra) in der Westslowakei ernannt wurde. Bei der Ankündigung des Konsistoriums gab Johannes Paul II. jetzt auch bekannt, daß er schon 1979 den Bischof von Shanghai, *Ignatius Gong Pin-Mei,* „in pectore" zum Kardinal ernannt hatte: Bischof Gong Pin-Mei befand sich seinerzeit im Gefängnis und konnte China nach dreißigjähriger Haft 1988 verlassen.

Zwei der neuen Kardinäle sind älter als achtzig Jahre und damit nicht mehr zur Teilnahme an einer Papstwahl berechtigt. Der eine davon ist der einzige Nichtbischof unter den neuen Kardinälen, der 89jährige italienische Jesuit *Paolo Dezza,* früher einmal Rektor der Gregoriana. Einer größeren Öffentlichkeit wurde Dezza bekannt, als ihn Johannes Paul II. 1981 zu seinem persönlichen Delegaten für die Gesellschaft Jesu ernannte (vgl. HK, Dezember 1981, 600 ff.), um durch diesen massiven Eingriff eine Kurskorrektur des Ordens zu erreichen. Ins Kardinalskollegium aufgenommen wurde jetzt auch der achtzigjährige Erzbischof *Guido del Mestri,* von 1975 bis 1984 Apostolischer Nuntius in Bonn. Auch seine Ernennung ist als ein Zeichen persönlicher Wertschätzung durch den Papst zu sehen.
Als ganz und gar ungewöhnlich ist beim jüngsten Konsistorium die Verleihung der Kardinalswürde an den Bischof von Sion (Sitten), *Henri Schwery,* zu werten. Immerhin ist es das erste Mal seit Jahrzehnten, daß ein residierender Schweizer Bischof ins Kardinalskollegium aufgenommen wird. Dementsprechend groß war auch die Überraschung in der Eidgenossenschaft, deren katholische Kirche seit Monaten durch den Konflikt um den Churer Bischof *Wolfgang Haas* in die Schlagzeilen gerät (vgl. ds. Heft S. 340). Der seit 1977 amtierende Oberhirte des zweisprachigen Walliser Bistums (auf dessen Gebiet Écône liegt) gilt im Schweizer Episkopat als Mann der Mitte: streng in den Grundsätzen und über jeden Zweifel an mangelnder Papsttreue erhaben, aber pragmatisch-flexibel in Einzelentscheidungen. Ob die Ernennung von Bischof Schwery, der offenbar relativ kurzfristig in die Liste der neuen Kardinäle aufgenommen wurde, ein gutes Omen für das künftige Verhältnis zwischen großen Teilen des Schweizer Katholizismus und Rom darstellt, muß die Entwicklung der nächsten Monate zeigen.
Mit der Ernennung des Berliner Bischofs *Georg Sterzinsky* zum Kardinal setzte Johannes Paul II. im Unterschied zur Sittener Überraschung eine – wenn auch noch nicht sehr alte – Tradition fort. Immerhin wurden schon die drei Vorgänger Sterzinskys in der Leitung des 1930 geschaffenen Bistums jeweils ins Kardinalskollegium aufgenommen. Sei-

nerzeit war die Kardinalswürde päpstliche Anerkennung für den schwierigen Dienst in einem geteilten Bistum und Zeichen der Solidarität für die katholische Minderheit in der DDR. Die Ernennung von Bischof Sterzinsky, der die nach Auflösung der Berliner Bischofskonferenz geschaffene Arbeitsgemeinschaft der ostdeutschen Bischöfe leitet, könnte auf eine Erhebung Berlins zum Metropolitansitz im Zug der Neuordnung der kirchlichen Grenzen bzw. Zuordnungen für die frühere DDR vorausweisen. Auch die Hauptstadtfunktion Berlins im vereinten Deutschland dürfte bei der Entscheidung für Sterzinsky eine Rolle gespielt haben. Eine Ermutigung für die Katholiken in den neuen Ländern ist sie auf jeden Fall. *ru*

Bedingungen

Deutsche Militäreinsätze „out of area"?

Die derzeit geführte Diskussion über einen möglichen militärischen Einsatz der Bundeswehr „out of area", also außerhalb des Vertragsgebiets der Nato, ist zweifellos notwendig. Das vereinte Deutschland hat durch den Vertrag mit den vier Siegermächten des Zweiten Weltkriegs vom vergangenen Jahr seine volle Souveränität erhalten; damit ist auch die weltpolitische Verantwortung der Bundesrepublik gewachsen. Nach dem Ende des politisch-ideologischen wie militärischen Ost-West-Gegensatzes stellt sich die Frage nach der künftigen Struktur und Rolle der deutschen Streitkräfte, die – in der alten Bundesrepublik – bisher zur Abschreckung bzw. Verteidigung an der mitteleuropäischen Zentralfront zwischen westlichem und östlichem Militärbündnis bestimmt waren.

Ob es wirklich in absehbarer Zeit zu einem Bundeswehreinsatz (etwa im Auftrag oder mit Billigung der Vereinten Nationen) in einem außereuropäischen Krisengebiet kommt, ist ganz und gar nicht ausgemacht. Das hängt ja nicht nur von der Beschlußlage in der Bundesrepublik, sondern auch von den weltpolitischen Konstellationen und von der Entwicklung in den einschlägigen Krisenregionen ab. Aber soviel läßt sich schon festhalten: Grundsätzlich kann die Mitwirkung deutscher Soldaten zur Bekämpfung von Aggressionen und Völkerrechtsverletzungen „out of area" *aus friedensethischen Gesichtspunkten legitim* sein. Solange es auf der Welt Machthaber und Staaten gibt, die zur Durchsetzung ihrer Interessen Kriege vom Zaun brechen und Nachbarn überfallen, ist es Aufgabe der internationalen Staatengemeinschaft, das Recht notfalls auch mit militärischen Mitteln zu wahren oder wiederherzustellen. Hier ist in Zukunft gegebenenfalls auch die Mitwirkung der Bundesrepublik gefragt bzw. geboten. Für eine deutsche Sonderrolle gibt es keine durchschlagenden Argumente.

Allerdings müssen einem solchen grundsätzlichen „Ja" sofort einige „Aber" hinzugefügt werden. Zum einen hat die Bundesrepublik schlechterdings keinen Bedarf an einer militärischen „Feuertaufe", so als wäre ihre Souveränität erst dann perfekt, wenn deutsche Soldaten auf fremden Kriegsschauplätzen eingesetzt würden. Das vereinte Deutschland braucht keinen Patriotismus, der sich auf militärische Siege gründet, keine martialischen Aufmärsche und Paraden zur Hebung des Nationalgefühls (der angesichts des Kriegsverlaufs und der Situation im Irak und in Kuweit wie im gesamten Mittleren Osten nach dem Golfkrieg mehr als problematische patriotische Überschwang der amerikanischen Siegesparaden ist ein abschreckendes Beispiel).

Zum zweiten hängt die Berechtigung eines Einsatzes der Bundeswehr bei kriegerischen Auseinandersetzungen außerhalb des Nato-Vertragsgebiets auch davon ab, ob die *politischen Rahmenbedingungen* stimmen. Das heißt, die Bundesrepublik muß ihre größere weltpolitische Verantwortung in allererster Linie dazu nutzen, an der Beseitigung bzw. Verringerung der *Ursachen von Kriegen* mitzuwirken und in diesem Sinn auch ihren Einfluß bei ihren Bündnispartnern geltend machen. Hier ist an die Rüstungsexportpolitik ebenso zu denken wie an die Entwicklungs- und Handelspolitik. Nur wer sich nicht an der Aufrüstung von Diktatoren beteiligt und gegenüber autoritären Regimen mit allen zur Verfügung stehenden friedlichen Mitteln auf Demokratisierung, Schutz von Minderheiten, wirtschaftliche Reformen und soziale Gerechtigkeit drängt, anstatt sie zu stabilisieren, kann die moralische Legitimation zum Einsatz militärischer Mittel bei entsprechenden Übergriffen solcher Staaten bzw. ihrer herrschenden Cliquen beanspruchen.

Schließlich entbindet die grundsätzliche Bereitschaft zur Beteiligung an Kampfeinsätzen der Bundeswehr im Rahmen kollektiver Sicherheitssysteme nicht von der *Einzelfallprüfung,* sondern macht sie um so dringlicher. Die gegenwärtige Debatte über Bundeswehreinsätze „out of area" findet begreiflicherweise unter dem Eindruck des *Golfkrieges* statt. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, daß die dort gegebene Konstellation sich vermutlich nicht so schnell wiederholen dürfte: Es lag durch die Besetzung Kuweits ein klarer Bruch des Völkerrechts vor, den die Staatengemeinschaft verurteilen mußte; außerdem spielte sich diese Aggression in einer wirtschaftlichen wie strategisch wichtigen und hochsensiblen Region ab. Zwischenstaatliche Konflikte mit klarer Rollenverteilung zwischen Aggressor und Opfer sind in der Dritten Welt aber nicht der Regelfall und dürften es auch in Zukunft nicht sein. Gewalt wird eher bei ethnisch-religiösen Konflikten *innerhalb von Staaten* eingesetzt, wo es für ein Eingreifen kollektiver Sicherheitssysteme weit höhere rechtliche und politische Hürden gibt. Nach häufigen Einsätzen für multinationale Interventionstruppen sieht es also nicht aus.

Die großen Weltprobleme sind durch den Einsatz militärischer Mittel ohnehin nicht zu lösen. Gerade der Golfkrieg hat gezeigt, daß auch ein durchaus gerechtfertigter Krieg höchstens ein Teilelement umfassender Bemühungen um Frieden, Menschen-

rechte und soziale Gerechtigkeit sein kann. Das sollte zur Nüchternheit bei der weiteren Diskussion über die Rolle der Bundesrepublik und ihrer Soldaten in Konflikt- und Kriegsszenarien Anlaß geben, nicht im Interesse eines bequemen Rückzugs aus der Verantwortung, sondern ihrer politisch vernünftigen wie moralisch sensiblen Wahrnehmung. *ru*

Zurückgepfiffen

Sonderkonferenz in Rom zum Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe

Zum zweiten Mal ist es im Zusammenhang mit der Erarbeitung eines großen Pastoralschreibens der US-Bischöfe über eine aktuelle Problematik zu einem vergleichsweise ungewöhnlichen Bischofstreffen in Rom gekommen, mit dem versucht werden sollte, die Bischöfe der Vereinigten Staaten stärker in den gesamtkirchlichen Kontext einzubinden. Das war 1983 so, nachdem die amerikanischen Bischöfe ein Jahr zuvor den zweiten Entwurf ihres vielbeachteten *Friedenshirtenbriefs* zur Diskussion gestellt hatten (vgl. HK, März 1983, 100 ff.). Und Ende Mai war es jetzt im wesentlichen nicht anders, als sich siebenVertreter der US-Bischofskonferenz mit fünf führenden Kurienmitgliedern, sowie zwölf Bischöfen aus allen Teilen der Weltkirche, unter ihnen der Rottenburger Bischof *Walter Kasper,* zwei Tage lang in Rom trafen. Anlaß des Treffens war der in Ausarbeitung befindliche Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe *zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft.* Als Gäste nahmen an dem Treffen zwei Amerikanerinnen teil, die unmittelbar an der Erstellung des Hirtenbriefs beteiligt sind.

Auf römischen Wunsch war es zu diesem Treffen gekommen, nachdem die US-Bischöfe im Herbst vergangenen Jahres die an sich für November 1990 geplante Beratung und Verabschiedung eines dritten Entwurfs des Frauenhirtenbriefs vorläufig ausgesetzt hatten (vgl. HK, November 1990, 504). Seit einem Jahr liegt die zweite Fassung des Hirtenschreibens vor (vgl. HK, Mai 1990, 207 ff.), der jedoch auch in den USA niemanden so recht zufriedenzustellen vermag: Weder diejenigen, denen an einer Bekräftigung der römischen Positionen (etwa zum Diakonat der Frau, zur Zulassung der Frau zur Priesterweihe und – auf sexualethischem Gebiet – zur Anwendung künstlicher Mittel der Empfängnisregelung) gelegen ist; ihnen ist der Entwurf entschieden zu halbherzig. Zufrieden sind aber auch diejenigen nicht, die sich von diesem Hirtenbrief einen Aufbruch zu neuen Ufern erhofft hatten und die der erste Entwurf – trotz aller Mängel – immerhin etwas hoffnungsvoll gestimmt hatte.

Sinn und Zweck des Treffens in Rom war es, die US-Bischöfe noch weitgehender, als sie es ohnehin in ihrem zweiten Entwurf bereits getan haben, „auf Linie zu bringen" bzw. zu bremsen. Nach allem, was über das Treffen inzwischen bekannt wurde – und das ist nicht viel –, ist dies auch gelungen. Der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk* von Cincinnati, hielt denn auch gar nicht damit hinter dem Berg, daß „viele Teilnehmer" des Treffens ihm und seinen Bischofskollegen nahegelegt hätten, behutsamer und langsamer vorzugehen, das Dokument über die Rolle der Frau möglicherweise formell herabzustufen und nicht als Hirtenbrief zu veröffentlichen. Im übrigen wurde auch im Rahmen des Treffens deutlich, daß die US-Bischöfe selbst in den einschlägigen Fragen weniger einmütig dastehen, als es oftmals erscheint. Der zuständige Kommissionsvorsitzende, Bischof *Joseph Imesch* von Joliet (Illinois) machte denn auch aus seiner „Enttäuschung" über den Verlauf des Treffens keinen Hehl.

Daß es im wesentlichen darum ging, die US-Bischöfe „zurückzupfeifen" – wie es in einer Zeitungsüberschrift hieß (Frankfurter Rundschau, 31. 5. 91) –, zeigt schließlich auch das knappe Kommuniqué, das im Anschluß an das Treffen veröffentlicht wurde. Darin heißt es u. a., der Hirtenbrief solle in *Form* und *Methode* überarbeitet werden; im Lichte von „Mulieris dignitatem", dem 1988 veröffentlichten Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. über das christliche Bild der Frau (vgl. HK, November 1988, 507 ff.), solle seine *Anthropologie* vertieft werden, und die marianische Dimension der Kirche müsse stärker hervortreten. Bei diesen Punkten handelt es sich durchweg um Elemente der bisher von der Glaubenskongregation vorgebrachten Kritik an den Hirtenbriefsentwürfen. Selbst wenn man eine genauere Bestimmung des Genus solcher Hirtenbriefe und auch eine Vertiefung der Anthropologie des Hirtenschreibens für gar nicht so abwegig halten sollte – den eigentlichen Kernpunkten in der Ämterfrage etwa ist man damit aus dem Weg gegangen. Es wurden nicht einmal Bereitschaft und Entschlossenheit erkennbar, sie ernsthaft zu erörtern.

Der Verlauf des Treffens in Rom wie auch das Schicksal des Hirtenbriefes insgesamt veranschaulichen so besser als vieles andere die Lage, in der sich die katholische Kirche bei der Frage nach einer veränderten Stellung der Frau befindet: Nicht geringe Teile des Episkopates – nicht nur in den USA – sind nicht mehr bereit, aus vollster Überzeugung die römische Linie in den strittigen Punkten zu vertreten. Das letzte Argument, das den Befürwortern des Status quo – etwa beim Diakonat der Frau – verblieben ist, ist die Sorge um die *Einheitlichkeit* der Universalkirche in solch sensiblen Fragen kirchlicher Praxis, und damit letztlich die Angst davor, schismatischen Tendenzen Vorschub zu leisten. In der Sache bewegt sich derweil nichts – selbst wenn dadurch bei zahlreichen engagierten und wohlmeinenden Frauen die Entfremdung gegenüber der amtlich verfaßten Kirche weiter zunimmt. Während es auf allen Ebenen kirchlichen Lebens rumort, schiebt man längst überfällige Entscheidungen in der Frauenfrage mit dem Hinweis vor sich her, es brauche noch weitere Studien darüber, inwieweit substantielle Veränderungen mit der verbindlichen kirchlichen Tradition vereinbar seien. Ohne Schaden ist diese Position kaum durchzuhalten. *nt*

Johannes Paul II.: Polen und der Weg nach Europa

Der erste Besuch Johannes Pauls II. in seinem Heimatland vom Juni 1979 (vgl. HK, Juli 1979, 332 ff.) gehört in die Vorgeschichte des „polnischen Sommers" von 1980, in dem sich die Solidarność-Bewegung formierte und das kommunistische Regime herausforderte. Bei seinem vierten Polenbesuch, der am 1. Juni im pommerschen Köslin (Koszalin) begann und am 9. Juni in der Hauptstadt Warschau zu Ende ging, wurde der Papst jetzt von *Lech Wałesa* begrüßt und verabschiedet: Er war seinerzeit Streikführer auf der Danziger Leninwerft und amtiert seit Dezember letzten Jahres als erster frei gewählter Präsident der 3. polnischen Republik, die sich wie die anderen Länder des früheren Ostblocks auf dem schwierigen Weg des Systemumbaus zu Demokratie und Marktwirtschaft befindet. Die Predigten und Ansprachen Johannes Pauls II. kreisten weitgehend um die Chancen und Probleme dieser Übergangssituation. Am *Leitfaden der Zehn Gebote* skizzierte der Papst ein anspruchsvolles *Programm für das nachkommunistische Polen*, wobei das Themenspektrum von Ehe und Familie über die Wirtschaftsordnung, Kultur und Medien bis zum Verhältnis von Staat und Kirche und zur Rolle Polens in Europa reichte.

Für Europa, gegen den „Europäismus"

Dabei stellte Johannes Paul II. letztlich immer ein und dasselbe Grundanliegen in den Vordergrund: Nach dem Scheitern des kommunistischen Systems soll Polen eine Ordnung aufbauen, die zwar das westliche Modell mit Marktwirtschaft, Demokratie, pluralistischer Kultur, freien Medien und vor allem Religions- und Gewissensfreiheit übernimmt, gleichzeitig soll das Land aber aufgrund seiner besonderen Verwurzelung im christlichen Erbe Europas die negativen Begleiterscheinungen dieses Modells vermeiden bzw. sie abwehren. Er griff in diesem Zusammenhang auf Kurzformeln zurück, die aus seiner Verkündigung geläufig sind und die nicht zuletzt die jüngste Sozialenzyklika „Centesimus annus" (vgl. HK, Juni 1991, 252 ff.) prägen, so den Vorrang des „Seins" vor dem „Haben" und die Bindung der Freiheit an die Wahrheit.

So betonte er in Allenstein (Olsztyn) bei der Predigt über das achte Gebot, die *Meinungsfreiheit* sei zwar ein hohes Gut für die Gesellschaft, garantiere aber nicht die „Freiheit des Wortes". Das menschliche Wort müsse Instrument der Wahrheit sein. Bei der Begegnung mit Kulturschaffenden in Warschau hob der Papst hervor, es sei natürlich und richtig, daß die polnische *Kultur* sich nach dem Ende des kommunistischen Systemzwangs jetzt die notwendige Autonomie zurückerobere. Er äußerte aber gleichzeitig die Hoffnung, die durch den Kommunismus erzwungene Bindung der Kultur an die Kirche werde dauerhafte Spuren hinterlassen, und verwies dabei auf die vom Christentum verkündete Wahrheit über den Menschen und die christliche Wertehierarchie.

Zur Gestaltung der *Wirtschaftsordnung* bzw. zum Stand und den Perspektiven der Wirtschaftsreform in Polen nahm Johannes Paul II. u. a. bei seiner Predigt über das siebte Gebot in Białystok Stellung. Der Leitgedanke seiner Aussagen: Der Übergang zur Marktwirtschaft müsse mit dem Aufbau einer gerechten Gesellschaft Hand in Hand gehen, bei der Verwirklichung der Wirtschaftsreform, der notwendigen Ablösung des früheren ineffizienten und unproduktiven Systems, dürfe man nicht nur jeweils das eigene Interesse verfolgen, sondern sich auch am Wohl des Ganzen orientieren; das Funktionieren des Wirtschaftssystems dürfe nicht auf Kosten der Ärmeren und Bedürftigeren gehen. In Płock rief der Papst seinen Landsleuten zu, sie sollten bei ihrem Bemühen um eine Verbesserung ihrer materiellen Lebensumstände den Sinn für mitmenschliche Solidarität nicht verlieren. Niemand dürfe nach materiellen Gütern streben und dabei das Sittengesetz oder die Rechte anderer verletzen.

Gleich mehrmals geißelte Johannes Paul II. – auch hier in Fortsetzung zahlreicher bisheriger Äußerungen – Tendenzen zu Konsumismus, zum Haben- und Genießenwollen. Bei der Predigt während der Eucharistiefeier in Włocławek wandte er sich gegen die „Zivilisation der Begierden und des Genießens", die sich in Polen ausbreite und sich selber als „Europäismus" bezeichne. Polen habe es aber nicht nötig, durch Übernahme dieser „Antikultur" in Europa Einzug zu halten; es habe immer schon am Aufbau Europas mitgewirkt und tue es auch jetzt noch, und zwar mit größeren Anstrengungen als andere, die sich darauf beriefen.

Blick nach Osten

Sehr massiv fielen auch die Mahnungen des Papstes zum Thema *Ehe* und *Familie* aus. So appellierte er in Łomża an die polnische Gesellschaft, sich von der „Illusion der freien Liebe" zu befreien, mit der man die Wirklichkeit von Ehebruch und Ausschweifung zu verdecken suche. Diese Illusion sei zu teuer bezahlt. An alle für die Ehe- und Familienmoral Verantwortlichen richtete er in Kielce die Frage: „Ist es erlaubt, die Dinge auf die leichte Schulter zu nehmen und die polnischen Familien der Gefahr weiterer Zerstörungen auszusetzen?" Hier könne man nicht von menschlicher Freiheit sprechen, weil es sich um eine den Menschen versklavende Freiheit handle. Eine Gesellschaft könne nur auf einer „reifen Freiheit" aufruhen.

Die schärfsten Töne schlug Johannes Paul II. in der *Abtreibungsfrage* an, deren gesetzliche Regelung in Polen derzeit heftig umstritten ist (vgl. HK, November 1990, 515 ff.). Bei der

Eucharistiefeier auf dem Militärflugplatz von Radom sagte der Papst, zu dem Friedhof der Opfer menschlicher Grausamkeit in diesem Jahrhundert komme noch ein „weiterer großer Friedhof: der Friedhof der Ungeborenen, der Friedhof der Schutzlosen, deren Antlitz die Mutter, sei es freiwillig oder dem Druck nachgebend, nicht kannte, weil ihnen das Leben vor der Geburt genommen wurde". Dem fügte er die (rhetorisch gemeinte) Frage an, ob es eine menschliche Instanz, ein Parlament gebe, die das Recht hätten, „die Tötung eines unschuldigen und schutzlosen menschlichen Wesens zu legalisieren". Bei der Begegnung mit der Polnischen Bischofskonferenz zum Abschluß seines Besuchs bezeichnete er eine klare gesetzliche Regelung zugunsten des ungeborenen Lebens als unerläßlich, weil dadurch auch eine Bewußtseinsumkehr erreicht werden könne. Anderenfalls werde das gesetzlich Eingeräumte leicht als sittlich erlaubt betrachtet.

Alte Nationalismen und Aversionen

Der Papst griff mit mehreren Äußerungen in die derzeitigen Auseinandersetzungen über den *Einfluß der polnischen Kirche in Staat und Gesellschaft* ein. In Lubaczów sagte er, die Forderung nach ideologischer Neutralität des Staates sei insofern gerechtfertigt, als dieser die Glaubens- und Gewissensfreiheit aller Bürger unabhängig von ihrer ideologischen oder religiösen Zugehörigkeit schützen müsse. Die Forderung, die „Dimension der Heiligkeit" in keiner Weise im gesellschaftlichen und staatlichen Leben zuzulassen, bedeute, den Atheismus in den Staat hineinzutragen. Sehr viele Katholiken würden sich in einem Staat nicht zu Hause fühlen, „aus dessen Strukturen Gott unter dem Vorwand ideologischer Neutralität entfernt würde". Bei einer Begegnung mit Laienvertretern in Allenstein führte Johannes Paul II. aus, die Kirche wolle „nur als Zeuge des Evangeliums" am Leben der Gesellschaft teilnehmen und habe heute nicht die Absicht, sich irgendeines Sektors des öffentlichen Lebens zu bemächtigen, der ihr nicht gehöre.
Außer durch die grundsätzlichen und gleichzeitig auf die aktuelle Diskussion hin angelegten Leitlinien für die Gestaltung der polnischen Staats- und Gesellschaftsordnung wurde der vierte Papstbesuch in Polen vor allem durch die Berücksichtigung verschiedener *nationaler Minderheiten* geprägt, wobei allerdings die deutsche Minderheit nicht einmal erwähnt wurde (was sowohl in Köslin wie in Allenstein nahegelegen hätte). Die diesmal besuchten Orte lagen meist in der Osthälfte Polens, teilweise in unmittelbarer Nähe zur sowjetischen Grenze. Dementsprechend richtete sich der Blick des Papstes auch über Polen hinaus auf die *Sowjetunion,* vor allem auf Litauen, Weißrußland und die Ukraine. Sowohl zu der Begegnung mit der litauischen (in Łomża) wie mit der ukrainischen Minderheit (in Przemyśl) kamen auch zahlreiche Gläubige aus Litauen bzw. der Westukraine mit ihren Bischöfen.

Angesichts der religiös-nationalen Spannungen zwischen Polen und griechisch-katholischen Ukrainern rief Johannes Paul II. in Przemyśl zur Überwindung der früheren Konflikte, alten Vorurteile und des gegenseitigen Mißtrauens auf und äußerte den Wunsch, die Katholiken der beiden Riten sollten sich in gegenseitiger Liebe annehmen. Ein Wiederaufflammen alter Nationalismen und Aversionen widerspreche der christlichen Identität und sei anachronistisch. Den ukrainischen Katholiken übergab er zwar nicht, wie von ihnen gewünscht, ihre frühere, inzwischen von den „Lateinern" genutzte Kathedrale, dafür aber die Herz-Jesu-Kirche von Przemyśl als neue Bischofskirche. Den *Litauern* in Polen, ihrem Heimatland und überall in der Welt rief er bei der Begegnung in Łomża zu, sie sollten beten, hoffen und in der Einheit des Glaubens und der Liebe bleiben. Gleichzeitig gab Johannes Paul II. der Hoffnung auf einen Besuch in Litauen Ausdruck.

In Białystok an der Grenze zu Weißrußland feierte der Papst einen Gebetsgottesdienst mit Bischöfen und Priestern der *Orthodoxen Kirche Polens,* der zahlenmäßig stärksten religiösen Minderheit im Land. Dabei bedauerte er ausdrücklich Übergriffe gegen orthodoxe Kirchen, die in den letzten Monaten stattgefunden haben: „Diese sakrilegischen Handlungen erwecken in meinem Herzen und in dem der Katholiken tiefe Trauer." Alle Anstrengungen zur Lösung der Probleme in den katholisch-orthodoxen Beziehungen in Polen sollten von großem Wohlwollen und uneigennütziger Liebe getragen sein. Johannes Paul II. traf während seines Aufenthaltes in Warschau in der lutherischen Trinitatiskirche mit Vertretern des *Polnischen Ökumenischen Rates* zusammen. In seiner Ansprache ging er aber auf die Befürchtungen der kleineren protestantischen Kirchen in Polen wegen der übermächtigen Stellung der katholischen Mehrheitskirche nicht direkt ein. Bei einer Begegnung mit Vertretern der *jüdischen Gemeinschaft Polens* äußerte der Papst den Wunsch, die katholischen Ortskirchen, „unter ihnen auch die polnische Kirche", sollten immer neue Anstrengungen unternehmen, um ungerechte Stereotypen und überholte gegenseitige Vorurteile zu überwinden.

Polen als Vorreiter

Bei der letzten großen Eucharistiefeier seiner Reise in Warschau faßte Johannes Paul II. das Grundthema seiner Verkündigung in Polen nochmals zusammen, indem er von der Botschaft der Freiheit in Christus sprach, die seit zweitausend Jahren die Geschichte Europas präge. Bei dieser Wahrheit über Europa müsse man ansetzen. Man könne nicht die ganze Wahrheit über den Menschen sagen, ohne daran zu erinnern, daß dieser seinen Ursprung im Handeln des dreieinigen Gottes habe: „Und wir, wir Polen können diese Wahrheit über den Menschen nicht verraten!" Der polnische Papst ist von der besonderen Rolle seines Heimatlandes als Vorreiter für ein neu von seinen christlichen Wurzeln bestimmtes Europa überzeugt. Ob seine Landsleute diese Mission annehmen, ist allerdings fraglich. *U. R.*

Frankreich: Bischöfe veröffentlichen ihren Katechismus

Fünfeinhalb Jahre nach ihrem Beschluß, einen Erwachsenenkatechismus zu erarbeiten und herauszugeben (vgl. HK Dezember 1985, 551 ff.), hat die Französische Bischofskonferenz am 15. Mai das im vergangenen Sommer abschließend beratene, unterdessen von Rom nach can. 775 §2 approbierte Werk veröffentlicht. Damit ist eine für die französische Kirche nach innen wie nach außen, letzteres vor allem in ihrem Verhältnis zum Apostolischen Stuhl, schmerzliche Auseinandersetzung der letzten Jahre vorläufig beendet.

Am Ende einer langen Auseinandersetzung

Mit seinen in Frankreich als ebenso berühmt wie berüchtigt geltenden Vorträgen von 1983 in Paris und Lyon (vgl. La Documentation Catholique, 6. 3. 83, 260 ff.; HK, April 1983, 154 ff.) hatte der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* den von den französischen Bischöfen eingeschlagenen Weg auf dem Gebiet der Katechese indirekt kritisiert. Im Mittelpunkt der Kritik Ratzingers stand die Feststellung, man finde heute nicht den Mut, den Glauben als ein *organisches Ganzes* darzustellen. Ratzinger machte sich damit zum Sprachrohr einer Kritik, die bis dahin vor allem von traditionalistischer Seite gegenüber den französischen Bischöfen erhoben wurde. Ihre kirchenpolitische Brisanz erhielt die Auseinandersetzung der Jahre 1983 bis 1985 auch dadurch, daß der Streit als ein erheblicher Eingriff in die Handlungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit der französischen Bischöfe aufgefaßt wurde.

Die kontroverse Entstehungsgeschichte des Katechismus war auch nicht zu umgehen, als die französischen Bischöfe das Buch der Öffentlichkeit vorstellten. Wenn auch nicht im Vorwort zum Katechismus, so doch in einer Erklärung des Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph Duval* von Rouen, aus Anlaß der Veröffentlichung findet sich ein ausdrücklicher Hinweis auf die Rolle, die Kardinal Ratzinger in dem Zusammenhang gespielt hat: Den ausdrücklichen Auftrag an die Bischofskonferenzen, Katechismen zu erarbeiten, entnahm Duval zunächst dem Päpstlichen Rundschreiben „Catechesi tradendae" (Nr. 50), erwähnte den im Anschluß an das vierte Hochgebet formulierten und von den französischen Bischöfen 1978 veröffentlichten Bekenntnistext „Il est grand le mystère de la foi" (vgl. La Documentation Catholique, 17. 12. 78, 1062 ff.) sowie das gleichfalls auf römischen Druck hin überarbeitete katechetische Lehrwerk „Pierres Vivantes" von 1981, bei dem es sich nicht um einen Katechismus, sondern um eine Sammlung wichtiger Basistexte für die Glaubensverkündigung handelt.

Schließlich fügte Duval hinzu: „Es fehlte, wie uns Kardinal Ratzinger in Erinnerung rief, eine *organische und vollständige Darstellung des Glaubens* als ein autorisierter Grundlagentext". Auch wenn der Präsident der Kommission für die religiöse Erziehung der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Pierre Plateau* von Bourges, in einem Zeitungsinterview darauf hinwies, daß die französischen Bischöfe sich nach und nach selbst von der Notwendigkeit eines Katechismus überzeugt hätten (vgl. La Croix, 16. 5. 91), so klingt der Hinweis von Erzbischof Duval auf die Rolle Ratzingers doch eher so, als habe man sich in erster Linie auf römisches Geheiß hin zur Erarbeitung eines Katechismus entschlossen. Fünf Fassungen erlebte der Katechismus in seiner Erarbeitungsphase, bis er auf einer außerordentlichen Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz im vergangenen Sommer von 102 abgegebenen Stimmen 96 Ja-Stimmen erhielt.

Der nun vorliegende Katechismus ist nicht das, was in z. T. *überzogenen Befürchtungen* geradezu als Inbegriff des Katechismus galt und in der Diskussion einer breiteren Öffentlichkeit in Frankreich eine ungewöhnlich starke Rolle gespielt hat: ein Frage-Antwort-Katechismus für Kinder zum Auswendiglernen, wie man ihn offensichtlich aus vorkonziliarer Zeit noch ebenso lebendig wie abschreckend vor Augen hat.

Ein Buch „ohne Überraschungen"

Ähnlich wie im Fall des Katechismus der deutschen (vgl. HK, Juni 1985, 279 ff.) und der beiden niederländisch- bzw. französischsprachigen Glaubensbücher der belgischen (vgl. HK, Juni 1987, 261 ff.) Bischöfe handelt es sich auch bei dem französischen Werk um einen *Katechismus für Erwachsene.* Er umfaßt 450 Seiten. In seiner Grundstruktur folgt er dem Gedankengang des *Apostolischen Glaubensbekenntnisses.* Sein Untertitel („Der Bund Gottes mit den Menschen") fügt einen betont biblischen Bezug hinzu und weist damit bereits auf einen theologischen Schlüsselbegriff des Katechismus hin.

Das erste Kapitel (Titel: „Gott im Horizont der Menschen unserer Zeit") versucht eine in einem sehr gewinnenden Ton abgefaßte fundamentaltheologische Hinführung zum jüdisch-christlichen Gottesglauben. Die Kapitel 2, 3 und 4 orientieren sich an den trinitarischen Personen Vater, Sohn, Heiliger Geist und verbinden den trinitarischen mit dem Bundesgedanken: Gott des Bundes (1), Der neue Bund in Jesus Christus (2), Die Kirche – Volk des neuen Bundes (3). Im fünften Kapitel werden die Sakramente als „Sakramente des neuen Bundes" vorgestellt. Kapitel 6 umfaßt die Sittenlehre unter dem Titel „Lebensgesetz des neuen Bundes", Kapitel 7 die Eschatologie als die „Erfüllung des Bundes im Reiche Gottes".

In seinen größten Teilen ist der Katechismus ein Buch „ohne Überraschungen, was für dieses literarische Genus nicht notwendigerweise eine Kritik bedeuten muß" (*Jean-Pierre Manigne,* in: Actualité Religieuse dans le Monde, 15. 6. 91). Sprachlich kennzeichnet ihn passagenweise jene für französische religiös-spirituelle Texte typische Mischung aus appellativer und schöngeistig wirkender Verkündigungssprache, die zunächst ebenso faszinieren kann wie schwer übersetzbar ist.

Der Umfang des Buches erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, als sei dieser Katechismus seiner äußeren Struktur nach mit dem deutschen Erwachsenenkatechismus vergleichbar. Dem ist jedoch nicht so. Zu seinen umfangreicheren Kapiteln zählt der moraltheologische Teil, der im deutschen Katechismus bekanntlich ausgespart blieb und als eigener Band nachgeliefert werden soll. Insofern muß der französische Katechismus auf etwa demselben Raum nicht nur inhaltlich viel mehr unterbringen – durch die Hinzufügung vor allem biblischer Texte als Dokumentation und wegen seiner drucktechnisch und räumlich großzügigeren Aufmachung bedingt enthält er weniger Text als der deutsche.

So verbreitet dieser Katechismus denn auch vor allem den Eindruck, daß in ihm zwar möglicherweise alles enthalten ist, was man darin zu lesen wünscht, wenn *Vollständigkeit* ein wichtiges Kriterium sein soll, daß aber manches doch auch nur recht kursorisch behandelt wird.

Eher befremdlich wirkt gerade deswegen der *moraltheologische* Teil des Katechismus. Bei den „heißen Eisen" kirchlicher Sexuallehre verstärkt die relative Kürze der Darstellung den Eindruck eines im schlechten Sinne „doktrinären" Charakters. Die Urteile, die ganz im Sinne traditioneller kirchlicher Auffassungen über *nichteheliche Lebensgemeinschaften* wie über den *Selbstmord,* über *Homosexualität* und den Gebrauch *empfängnisregelnder Mittel,* über Methoden der modernen *Reproduktionsbiologie* und über die Frage der *Geschiedenen* und *Wiederverheirateten* und anderes mehr gefällt werden, werden den Sachfragen in ihrer Kompliziertheit kaum gerecht.

Halbherzig die Hausaufgaben gemacht

Darüber hinaus befriedigt der Katechismus aber auch in einer Reihe von Detailfragen nicht. Es macht eben doch einen Unterschied, ob man die *Kirche* in einem konsequent trinitarisch aufgebauten Text – wie im Fall des deutschen Katechismus – als Unterthema eines Kapitels über den Heiligen Geist behandelt oder ob – wie im französischen Katechismus – der Heilige Geist immer schon kirchlich domestiziert erscheint. Auch die Zuordnung der *Mariologie* zur Christologie im deutschen Katechismus ist überzeugender als die Verbindung mit der Ekklesiologie, wie sie der französische Katechismus vornimmt. Die Einleitung des moraltheologischen Kapitels ist schließlich von einem überaus vernunftkritischen Weltbild gekennzeichnet, wie es der Pariser Erzbischof Kardinal *Jean-Marie Lustiger* vertritt: Anstatt die aufklärerische Vernunft in ihrer Ambivalenz darzustellen, hat man auch hier den Eindruck, neuzeitlicher Vernunftgebrauch führe schnurstracks in die Barbarei Nazideutschlands und des Stalinismus.

Die französischen Bischöfe gehen mit ihrem Katechismus seiner Gesamtkonzeption nach einen Weg irgendwo zwischen den belgischen Glaubensbüchern und dem deutschen Katechismus. Während die belgischen Glaubensbücher als Adressaten bewußt das breite Publikum anzusprechen suchen und inhaltlich daher sehr knapp und in einfacher Sprache abgefaßt sind, ist der deutsche Katechismus theologisch ausführlicher und sprachlich schwieriger ausgefallen. Für ein wirklich breites Publikum ist der französische jedoch weithin ungeeignet – 450 Seiten könnten da eher abschreckend wirken. Für ein theologisch bzw. religionspädagogisch eingeweihtes Publikum reicht seine gerade im moraltheologischen Teil recht schlaglichtartige Darstellungsweise kaum aus.

Die französischen Bischöfe haben die ihnen von Rom auferlegten *Hausaufgaben gemacht* – aber zufrieden scheint man auch selbst mit dem Ergebnis nicht zu sein. So verbarg der Vorsitzende der Bischofskonferenz gegenüber Fachjournalisten für Kirche und Religion nicht seine Enttäuschung darüber, wie sehr der Text durch entsprechende Änderungswünsche Roms schwerfälliger geworden sei, so daß er fürchte, er sei für Katecheten an der Basis kaum recht zugänglich. Auch mit dem moraltheologischen Teil zeigte er sich unzufrieden: Die Menschen bräuchten Erklärungen, die das Verständnis kirchlicher Positionen erleichterten, und nicht „unvermittelte Festlegungen" (La Croix, 7. 2. 91). *K. N.*

Vereinte Nationen: Ein Entwicklungsrapport mit westlichem „Realismus"

Ende Mai wurde in New York der „Bericht über menschliche Entwicklung 1991" veröffentlicht. Verantwortlich für den Jahresbericht, der 1991 zum zweitenmal erscheint und gegenüber dem Vorjahresbericht auf beträchtlich erweiterten Parametern beruht, ist das „UN-Entwicklungsprogramm" (UNDP). Dieses umfaßt als UN-Entwicklungsorganisation und als größte multilaterale Entwicklungsorganisation überhaupt 36 im Entwicklungsbereich tätige UN-Behörden, ist in 113 Ländern durch ein Netz eigener Büros präsent und hat – bezogen auf das Jahr 1989 – in 52 Ländern insgesamt 6900 Projekte mit einem Finanzaufwand von ca. 7 Milliarden US-Dollar durchgeführt.

Anders als man es bei vergleichbaren

UN-Berichten gewohnt ist, beschränkt sich der UNDP-Bericht nicht auf statistisch unterfütterte globale Aussagen zur Entwicklungsproblematik, sondern zeigt im Weltmaßstab die Struktur der Probleme auf, die wir gemeinhin mit den Stichwor- ten Entwicklung, Unterentwicklung, Entwicklungsländer verbinden, und macht politische Zielvorgaben anhand sehr konkreter Thesen.

Die Potentiale sind da – die Prioritäten aber falsch gesetzt

Die *Kernthese* des Berichts: „Der Mangel an politischem Willen ist oft die wirkliche Ursache für soziale Versäumnisse, nicht fehlende finanzielle Mittel." Damit leugnet der Bericht nicht die Notwendigkeit des Ausbaus der Entwicklungshilfeleistungen durch die Industrieländer, aber er weist nachdrücklich die gängige Meinung zurück, aus Mangel an Eigenmitteln und wegen zu geringer ausländischer Hilfeleistungen könne in den meisten Entwicklungsländern ein Entwicklungsprozeß mit dem Ziel einer allgemeinen Anhebung der Lebensbedingungen erst gar nicht in Gang kommen. Es gebe viel zu viele Beispiele für verschwendete Geldmittel und ausgelassene Möglichkeiten, Entwicklungsprozesse in Gang zu bringen oder schon laufende zu verstärken: steigende Rüstungsausgaben – die Militärausgaben der Entwicklungsländer steigen gegenwärtig dreimal so schnell wie die der Industriestaaten –, unproduktiv arbeitende staatliche Unternehmen, Prestigeobjekte von geringem praktischem Nutzen, aber mit enormen Unterhalts- und Folgekosten, Kapitalflucht und Korruption großen Stils. Über die meisten nationalen Budgets könnten, so *William H. Draper*, der Verwaltungschef von UNDP bei der Vorstellung des Berichts, sehr viel mehr Mittel in Entwicklungsprojekte investiert werden, wenn nur die Prioritäten neu gesetzt und vor allem in soziale Veränderungen investiert würde.

Doch nicht nur wegen seiner zentralen, in sich nicht neuen These ist der Bericht aufschlußreich, sondern weil er, die Probleme in ihrer globalen wie in ihrer regionalen Struktur *praktisch* angehend, einen im einzelnen wegen unzulänglicher Untersuchungsmethoden und -kriterien gewiß fragwürdigen, aber insgesamt doch stimmigen Gesamtüberblick über die Entwicklungsproblematik weltweit bietet. Vor allem räumt der Bericht, auch für den Nichtexperten nachvollziehbar, mit allzu *vereinfachenden Globalübersichten* auf, als ob Entwicklungsland gleich Entwicklungsland wäre. Die Lage ist von Kontinent zu Kontinent und von Land zu Land *sehr viel komplizierter.* Die Unterschiede werden um so größer, je mehr *Meß-Indikatoren* über das Bruttosozialprodukt pro Person hinaus herangezogen und je differenzierter die Standards nach unterschiedlichen Kategorien (z. B. nach Ausbildungsmöglichkeiten, Gesundheit und Hygiene, Lebenserwartung) oder nach der Sozialstruktur eines Landes – und da wiederum getrennt nach Geschlechtern – aufgeschlüsselt werden.

So ist zum Beispiel die *Alphabetisierungsrate der Erwachsenen* in Saudi-Arabien wesentlich niedriger als in Sri Lanka, obwohl Saudi-Arabien über ein fünfmal höheres Pro-Kopf-Einkommen verfügt als das ehemalige Ceylon. Brasilien wiederum erzielt ein doppelt so hohes Pro-Kopf-Einkommen wie Jamaika, die Kindersterblichkeit indessen liegt in Brasilien sehr viel höher. Vergleichbares wird sogar für Industrieländer angeführt, auch dort können je nach Meßansatz die verschiedenen Standards durchaus unterschiedlich ausfallen. Die USA sind nach dem Pro-Kopf-Einkommen reicher als Kanada, fallen aber, was Lebenserwartung und Bildung betrifft, hinter Kanada zurück.

Große Unterschiede zwischen Entwicklungsländern werden auch bei der *Aufschlüsselung nach Geschlechtern* festgestellt, obwohl, wie es in dem Bericht heißt, die geschlechtsspezifischen Disparitäten in den meisten Entwicklungsländern sehr groß seien, während sich diese in den Industriestaaten in den letzten Jahrzehnten beträchtlich abgemildert hätten. Aber bezogen auf die Ausbildung – vor allem Hochschulausbildung – fallen sie auch dort noch auf, was sich dann auf die Einkommen entsprechend auswirkt. Als besonders auffallendes Beispiel wird Japan herausgestellt. Der Anteil der Frauen am Nationaleinkommen betrage dort im Verhältnis zu den Männern nur 26 Prozent. Nach geschlechtsspezifischen Paritäten geordnet stürzt Japan als das Land mit dem höchsten Pro-Kopf-Einkommen unter 30 Industrieländern auf Rang 17 ab.

Doch ist für die Industrieländer die Einkommensverteilung für die volkswirtschaftliche Leistungskraft eines Landes – nicht natürlich für die sozialen Verhältnisse – von minderem Belang, so sind die sozialen Diskrepanzen in den Entwicklungsländern Entwicklungshemmer Nummer 1. Beispiele: In Brasilien und an der Elfenbeinküste fallen die Indexwerte für die Entwicklung um 10 Prozent, wenn sie nach der Einkommensverteilung gemessen werden.

Es gibt nicht nur Dritte und Vierte Welten

Nach Kontinenten gegliedert stellt der UNDP-Bericht *Afrika* als das eigentliche Sorgenkind in den Mittelpunkt. Afrika südlich der Sahara hat die meisten Länder unter den ärmsten der Welt. In ganz *Schwarzafrika* kommen auf 1000 Lebend- immer noch 108 Totgeburten. Die schwarzafrikanischen Länder haben das am wenigsten entwickelte Gesundheitswesen, die geringste Alphabetisierungrate und eine noch rasant steigende Arbeitslosigkeit. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung hat praktisch keinen Zugang zu den öffentlichen Gesundheitsdiensten, die Zahl der Arbeitslosen hat sich zwischen 1980 und 1990 vervierfacht und wird gegenwärtig auf 100 Millionen geschätzt. Die afrikanischen Länder leiden auch am meisten nicht nur unter Kapital-, sondern unter Personalflucht, unter der Abwanderung der eigenen Eliten. Als Beispiel wird Ghana genannt, wo nur jeder vierte praktizierende Arzt sich im eigenen Lande aufhält.

Die *Binnenursachen,* die Afrikas Entwicklung hemmen, sind sattsam bekannt. Der Bericht nennt: fehlende unternehmerische Initiative, politische Gewalt, Kriege, Bürgerkriege und ein „ungestümes Bevölkerungswachstum". Was die Ressourcen als Ansatz zur Schaffung besserer Lebensbedingungen betrifft, gibt sich der Bericht aber auch bezüglich Afrikas optimistisch. Erforderlich seien vor allem Anstrengungen in den Bereichen Grundbildung, Ernährung, Gesundheitsfürsorge und Wohnungswesen und eine umfassende Neustrukturierung wirtschaftspolitischer Zielsetzungen.

„Am anderen Ende des Spektrums" werden die *lateinamerikanischen und die karibischen Länder* angesiedelt. Vielen von ihnen attestiert der Bericht einen „beeindruckenden Grad menschlicher Entwicklung". Die Ergebnisse seien erkennbar. Die angeführten Beispiele sind allerdings nur von begrenzter Aussagekraft. Was bedeutet es schon zum Beispiel, wenn angegeben wird, Barbados, Costa Rica und Kuba hätten einen höheren Durchschnittswert bei der Lebenserwartung als einige (ost)europäische Industriestaaten?

Industriestaaten und Armenhäuser

Doch hat der Bericht nicht nur Erfolge lateinamerikanischer Länder im Auge. Insgesamt ist die Entwicklung, von den enormen Gegensätzen zwischen Arm und Reich – in Ländern wie Brasilien öffnet sich die Schere zwischen Pro-Kopf-Einkommen und sozialer Schichtung besonders weit – ganz abgesehen, gegenwärtig auch dort rückläufig. Schuld daran: hohe Auslandsverschuldung, hohe Zinssätze, Außenhandelsbarrieren, fallende Exportpreise. Nicht nur das Pro-Kopf-Einkommen ist wieder gefallen, auch Unterernährung und Kindersterblichkeit nehmen erneut zu. Als Rezept für die lateinamerikanischen Länder bietet der Bericht an: Stärkung der Gesundheits- und Bildungseinrichtungen. Wenn in Afrika die *Grundbildung* verstärkt werden müsse, so gelte es, sich in lateinamerikanischen – besonders mittelamerikanischen Ländern – auf den *Ausbau des weiterführenden Schulwesens und der Universitäten* zu konzentrieren, um technologisch wettbewerbsfähig zu werden.

Während Afrika und Lateinamerika trotz großer Unterschiede von Land zu Land als „Entwicklungslandschaft" wenigstens ansatzweise jeweils eine Einheit bilden, fällt der *asiatische Riesenkontinent* ganz auseinander. In Asien sind vom modernen Industriestaat über sich zum Industriestaat entwickelnde Schwellenländer bis zu Ländern der Dritten und Vierten Welt alle Profile vertreten. Unter den *ostasiatischen Ländern* ziehen einige – von Japan ganz abgesehen – mit westlichen Industrieländern bereits gleich, was Gesundheitswesen, Bildung und wirtschaftliches Wachstum und andere Wohlstandsindikatoren betrifft. Hongkong hat zum Beispiel, was die Lebenserwartung seiner Bewohner betrifft, Kanada als eines der fortgeschrittensten Industrieländer inzwischen eingeholt (Lebenserwartung bei 77 Jahren).

Den ostasiatischen Ländern steht *Südasien* als eines der großen Armenhäuser der Welt mit enormen sozialen Gegensätzen entgegen. Die Alphabetisierungsrate ist mit 42 Prozent die niedrigste aller Weltregionen. Das niedrige Wirtschaftswachstum wird durch ein hohes Bevölkerungswachstum (Durchschnittsrate jährlich bei 2,3 Prozent) mehr als aufgesogen. Bangladesh und Nepal gehören mit 170 resp. 180 US-Dollar zu den Ländern der Welt mit dem niedrigsten Pro-Kopf-Einkommen. Die Ungleichbehandlung nach Geschlecht ist hier besonders auffällig, übrigens nicht nur in Süd- und Südost-, sondern auch in Ostasien. Die Alphabetisierungsraten der Frauen liegen auch dort erst bei 75 Prozent der Alphabetisierungsraten der Männer.

Einer besonderen Bewertung werden die *arabischen Länder* unterzogen. Sie sind nach Entwicklungskategorien die kontrastreichste Region der Welt. Aufgrund der Exporterlöse aus dem Öl gab es dort während der letzten 30 Jahre die höchsten Wachstumsraten und die größten Sprünge im Durchschnitts-Pro-Kopf-Einkommen mit positiven Wirkungen auf den Bildungs- und Lebensstandard der Bevölkerung. Die Lebenserwartung stieg in den letzten 30 Jahren immerhin von 47 auf 62 Jahre und die Alphabetisierungsrate in den 15 Jahren zwischen 1970 und 1985 von 34 auf 53 Prozent. Aber in der arabischen Welt leben immer noch 40 Millionen unterhalb der Armutsgrenze und 60 Millionen Erwachsene als Analphabeten. Die Frauenalphabetisierungsrate ist nur halb so hoch wie die der Männer. Und das Freiheitsniveau – seine Meßbarkeit bleibt freilich auch nach der Einschätzung der Autoren des Berichts fraglich – ist das niedrigste der Welt, im Irak des Saddam Hussein tendiert es gegen null. Von ihrem Reichtum investieren arabische Staaten nur wenig in die eigene Bevölkerung.

An westlichen Maßstäben gemessen ?

Fazit: Trotz des enormen Datenmaterials und der zupackenden Art, mit der die eingangs skizzierte Kernthese formuliert wird, macht der Bericht auch ein wenig ratlos. Sind es nicht letztlich doch allein die *westlichen Maßstäbe,* nach denen in ihm Entwicklungspotentiale, Entwicklungsprozesse und Entwicklungsziele resp. -ergebnisse gemessen werden? Was würde es für die Ressourcen und vor allem auch die natürliche Umwelt bedeuten, wenn überall auf der Welt das heutige zivilisatorische Niveau Westeuropas oder Nordamerikas erreicht würde? Dennoch: Es ist ein verdienstvoller Bericht, weil er verdrängte Entwicklungsfaktoren beim Namen nennt, Strukturwissen zur besseren Beurteilung der Gesamtprobleme vermittelt und einiges dazu beiträgt, die einfachen Schemata zu zerstören, nach denen engagierte „Laien" und gelegentlich auch Fachleute sich die Welt einzuteilen pflegen. Sinnvolle und effektive Entwicklungspolitik läßt sich nur betreiben, wenn von vornherein die unterschiedlichen Situationen der einzelnen Länder im Blick sind. *D. S.*

Vielfältig und widersprüchlich

Der 24. Deutsche Evangelische Kirchentag im Ruhrgebiet

Vom 5. bis 9. Juni fand in einer Reihe von Städten des Ruhrgebiets, in erster Linie in Bochum, Dortmund und Essen, der 24. Deutsche Evangelische Kirchentag statt. Es war zum ersten Mal, daß ein Kirchentag nicht in einer einzigen Stadt zu Gast war. Rund 110 000 Dauerbesucher und Tagesgäste nahmen daran teil, etwa 40 000 weniger als vor zwei Jahren beim letzten Kirchentag in Berlin (vgl. HK, Juni 1989, .304 ff.) Etwa 10 000 unter ihnen kamen aus den neuen Bundesländern. In über 3000 Veranstaltungen unter dem Leitwort „Gottes Geist befreit zum Leben" wurde zugehört, diskutiert, gefeiert, gebetet und nicht zuletzt gesungen. Inhaltlich erwies sich der Ruhrgebietskirchentag als weniger kontrovers als viele seiner Vorläufer, organisatorisch wegen seiner dezentralen Struktur als nicht unproblematisch. Es war das letzte Mal, daß die Kirchentagsbewegung der „alten" Bundesrepublik in alleiniger Verantwortung einen Kirchentag veranstaltete – den nächsten, der 1993 in München stattfinden soll, wollen die Kirchentagsbewegungen Ost und West erstmals gemeinsam ausrichten. Zu einer Vereinigung der beiden Kirchentagsbewegungen soll es – wie auf dem Kirchentag zu hören war – vorläufig nicht kommen; mit der Fusionierung will man sich Zeit lassen.

Der 24. Deutsche Evangelische Kirchentag wird als der erste nach der Wende im bisherigen Ostblock sowie nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten in die Geschichte eingehen. Langjährige Kirchentagsbesucher teilen – so war es auch zwischen Essen und Dortmund immer wieder zu hören – die Zeitgeschichte gerne nach den Daten und Veranstaltungsorten der Kirchentage ein: Der Ruhrgebietskirchentag 1991 war der erste Kirchentag seit 1954, bei dem Besucher aus Ost und West gleichermaßen ungehindert Zugang hatten. Der Dortmunder Kirchentag von 1963 war das erste Protestantentreffen nach dem Mauerbau im August 1961 – der diesjährige Kirchentag der erste nach dem Fall eben dieser Mauer im November 1989. Im Frühsommer 1989 in Berlin, beim 23. Deutschen Evangelischen Kirchentag, war zwar bereits von den Demokratisierungsbestrebungen und -tendenzen in den Ostblockländern die Rede gewesen, und auch Forderungen nach einschneidenden Reformen in der damaligen DDR wurden von den Gästen aus dem zweiten deutschen Staat durchaus selbstbewußt vorgetragen – aber von den Entwicklungen, die wenige Wochen später an der österreichisch-ungarischen Grenze ihren Ausgang nahmen, war damals noch nichts zu spüren.

Die Schattenseiten der deutschen Einheit

So lag es nahe, daß man zu Beginn des Kirchentags zunächst innehielt, um den tiefgreifenden Wandel, der in der Zwischenzeit in Europa, vor allem aber in Deutschland vor sich gegangen ist, in Erinnerung zu rufen. Der Berliner Generalsuperintendent *Günter Krusche* holte in einem der 70 Eröffnungsgottesdienste zunächst einmal „tief Luft": „Auf direktem Weg" sei er von Berlin ins Ruhrgebiet gekommen, betonte er – „zum erstenmal ohne Kontrollen, ohne Behinderungen, zum erstenmal mit meiner Frau". Ja, den „Geist der Befreiung" habe man erfahren, fügte Krusche in Anspielung auf das Kirchentagsmotto „Gottes Geist befreit zum Leben" hinzu. Trotz aller neuen Ängste und Sorgen, trotz Resignation und Frust dürfe man dies nicht vergessen.

Im weiteren Verlauf des Kirchentags spielten jedoch weniger die zurückliegende Erfahrung der Befreiung eine Rolle als vielmehr die Schattenseiten der Vereinigung bzw. des Einigungsprozesses, das Ausmaß der Entfremdung, die trotz und wegen des Falls der Mauer zwischen den Deutschen hüben und drüben im Entstehen begriffen ist. „Mauern aus Beton" – so der ehemalige Regierende Bürgermeister von Berlin und Pfarrer *Heinrich Albertz* in einem vielzitierten Wort – „sind leichter zu beseitigen als die Mauern zwischen den Menschen." Der Kirchentag erwies sich in dieser Hinsicht als ein großer Versuch, zur Beseitigung dieser Mauern beizutragen – nicht nur in dem ironisch „Halle der Umarmung" genannten und vielfach überfüllten Begegnungszentrum zwischen Ost und West auf dem Essener Messegelände.

Redner aus den neuen Bundesländern machten sich zu Sprechern ihrer Landsleute, warben um mehr Verständnis für die Lage in den neuen Bundesländern: Die Vorsitzende der Kirchentagsarbeit Ost, *Annemarie Schönherr,* beklagte, daß heute als „selbstverständlich angenommen wird, vierzig Jahre einer Geschichte mit guten und schlimmen Erfahrungen seien einfach zu streichen". Und was die Ostberliner Schriftstellerin *Helga Königsdorf* für ein zukünftiges Gesamteuropa anmahnte, war zuallererst eine Mängelliste des Einigungsprozesses in Deutschland: „Nicht Nivellierung, sondern Einbringen kultureller Identität, nicht Intoleranz, sondern Einheit in der Vielfalt, nicht Machtausübung, sondern Anerkennung der Interessengegensätze und Konfliktfähigkeit . . ."

Willy Brandt war es, der im Themenbereich 2 des Kirchentags („Die Deutschen in Europa") – trotz dieser Schwierigkeiten um eine staatstragende Perspektive bemüht – den „genius loci" beschwor und dem zusammenwachsenden Deutschland das Ruhrgebiet mit seinen verschiedenen Einwandererwellen und der Notwendigkeit, aus der solchermaßen zusammengewürfelten Bevölkerung ein Ganzes zu machen, als Vorbild hinstellte: „Hier wuchs zusammen, was anfangs gar nicht so recht zusammengehörig schien."

Die Situation in den neuen Bundesländern war aber nicht nur dann Gegenstand der Debatte, wenn dieses Thema

ausdrücklich auf dem Programm stand. So sprach die brandenburgische Sozialministerin *Regine Hildebrandt* weniger über das ihr gestellte Thema „Wodurch wird Marktwirtschaft sozial?" als vielmehr über das ihr offenbar in der gegenwärtigen Situation naheliegendere Thema: „Wie wenig sozial ist das, was man uns, den Bürgern der ehemaligen DDR, als soziale Marktwirtschaft verkauft!" Was man derzeit im Osten Deutschlands erlebe, sei keine soziale Marktwirtschaft, sondern „weitgehend Frühkapitalismus". Der sächsische Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf* bezeichnete es in einer Veranstaltung zum Thema Wirtschaftliche Gerechtigkeit als „Irrglauben", die gegenwärtige Gesellschaftsordnung gewissermaßen als Endstufe der Entwicklung anzusehen, und sprach sich für eine Fortentwicklung der sozialen zu einer sozialen und ökologischen Marktwirtschaft aus. Die soziale Marktwirtschaft als Hoffnung für die Menschen werde Schaden nehmen, wenn in der gegenwärtigen Situation nicht wirkliche Solidarität geübt werde.

Wieder ein ausuferndes Programm

Zu den Höhepunkten des Kirchentags gehörte eine Reihe von Foren und Einzelvorträgen, in denen die Konturen eines künftigen vereinten Europa im Mittelpunkt standen. Der tschechoslowakische Außenminister *Jiři Dienstbier* machte den Erfolg der weiteren Entwicklung in Europa von der Fähigkeit der Europäer abhängig, alte Fehler nicht zu wiederholen. Polen, Deutschland und die ČFSR bildeten den Raum, in dem nach einer schon „unumkehrbaren Überwindung des bipolaren Rahmens von Jalta" sich ein alt-neues Europäertum herauszubilden begonnen habe.
Günter Grass – nicht ohne die Attitüde dessen, der mit früheren Warnungen vor einer vermeintlich übereilten Vereinigung der beiden deutschen Staaten recht gehabt haben will – forderte als gebürtiger Danziger Deutschland und Polen auf, von „nationalistischen Verlust- und Gewinnanzeigen Abstand zu nehmen", wenn zwischen beiden Ländern gute Nachbarschaft möglich werden solle. Der frühere polnische Ministerpräsident *Tadeusz Mazowiecki,* ebenso Gast des Kirchentags wie der frühere ungarische Außenminister *Gyula Horn,* warnte erneut vor den verheerenden Wirkungen einer neuen „Armutsgrenze" zwischen Polen und Deutschland.
Wie ein Kommentar zur Golfkriegdiskussion las sich der Beitrag des früheren Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier,* zur Diskussion über Verhältnis von Staatenfriede und christlichem Frieden: Der Weg zum Weltfrieden führe nur über die Konversion staatlicher Egoismen und den langsamen Aufbau der Elemente eines gemeinsamen Weltrechts. Zivilisatorische Bewußtseinsveränderungen könnten sich nur langsam durchsetzen, „die den Krieg eines Tages überholt und überflüssig erscheinen lassen, wie früher einmal die Sklaverei oder die Tötung von Kriegsgefangenen obsolet wurden".

Sosehr jedoch auch der Wandel in Mittel- und Osteuropa und die Suche nach einer künftigen europäischen Friedensordnung den Kirchentag prägten – insgesamt setzte sich auch diesmal die von früheren Kirchentagen (und auch Katholikentagen) bereits bekannte, hinlänglich beklagte, aber letztlich offenbar doch immer wieder unvermeidliche *Ausuferung des Programms* fort: 575 Seiten hatte das Kirchentagsprogramm. Neben dem Schwerpunkt „Die Deutschen in Europa" umfaßte das Kirchentagsprogramm weitere drei Themenbereiche: „Verantwortliches Wirtschaften" (Themenbereich 1), „Glaube und Kultur" (Themenbereich 3) sowie „Gelingendes Leben" (Themenbereich 4). Hinzu kamen 16 „Zentren am Wege", die thematisch und organisatorisch von Gruppen der Region erarbeitet und verantwortet wurden. Sie reichten von alltagsökologischen Fragen bis zum Strukturwandel im Revier, von der Ausländerfeindlichkeit bis zu Familie und Partnerschaft, von der Stadtentwicklung und der Rolle der Kirchengemeinden bis zur Auseinandersetzung über Konzepte der Gemeindeerneuerung. Auf besonderes Interesse stießen die Ökumene, die Sterbebegleitung, ein Frauenzentrum sowie das Thema Evangelium für die Armen.

Wenn im Themenbereich 1 eine soziale, ökologische und die Verantwortung für die südliche Hemisphäre nicht aussparende Wirtschaft und Wirtschaftspolitik diskutiert wurde, war dies auch ein Versuch, bisherige Defizite auf diesem Gebiet wettzumachen. Im übrigen war es wohl auch eine Reverenz gegenüber dem Revier als Gastgeber dieses Kirchentages, trotzdem hielt sich der Zulauf der Teilnehmer gerade in diesem Themenbereich in Grenzen. In dem „Gelingendes Leben" überschriebenen Themenbereich war all das vertreten, was sich im Grenzgebiet von Seelsorge, Beratung, Psychologie und Medizin bewegte. Lebensweltliche Themen waren auch in Berlin 1989 besonders gefragt. Hätte Erhard Eppler auf die bei Kirchentagen unvermeidliche Journalistenfrage nach dem „geheimen Thema" geantwortet – er tat es mit Bedacht nicht –, dann hätte er all das nennen können, was im weitesten Sinn mit Heil und Heilung zu tun hatte.

Kultur und Ökumene

Spätestens in diesem Jahr wurde der Kirchentag auch erreicht von der Auseinandersetzung mit *neoreligiösen Erscheinungen.* Auf einem vielbesuchten Forum stellten sich Vertreter der Zen-Meditation, der transpersonalen Psychologie, der Esoterik und der feministischen Spiritualität vor. Seine bekannte Kritik an einer religiösen Kultur, die er von einer „Überforderung des Subjekts" geprägt sieht, trug der Hamburger Religionspädagoge *Fulbert Steffensky* auf einer eigenen Vortragsveranstaltung, unabhängig von diesem Forum, vor. Einem fundamentalistischen Bedürfnis nach „Selbstentledigung" und einem verbreiteten Bedürfnis nach „Selbststeigerung" in Psychogruppen, einer von ihm kritisierten „Konzentration der Menschen auf sich selbst als die Quelle der Lebensrettung" aller Art stellte Steffensky die christliche „Befreiung von den tyrannischen Ganzheitszwängen" unter dem

Stichwort „Gnade" entgegen: „Der Mensch braucht sich weder fundamentalistisch selbst enteignen, um das Leben zu erringen, noch braucht er sich selbst zu steigern, bis er im Leben ist. Der Mensch braucht weder religiöse Sensationen noch Tarot-Karten, noch Astrologie, noch das richtige Müsli, um sich zu retten. Er ist gerettet."

Zu den neueren Akzenten dieses Kirchentags gehörte auch ein Bereich, der vielleicht von der Mehrheit der Teilnehmer weniger wahrgenommen wurde, der aber dennoch auf seine Weise die Tage im Ruhrgebiet prägte: die Angebote auf dem Gebiet *„Kirche und Künste"*. Daß das Ruhrgebiet nicht nur mit Kohlehalden, Fördertürmen und Stahlkochereien zu assoziieren ist, sondern auch einiges an Kulturellem zu bieten hat, gerade auf dem Gebiet des Theaters, und dies keineswegs nur schönfärberischen Thesen von Werbefachleuten entsprungen ist, war gewissermaßen das äußere, durch den Veranstaltungsort nahegelegte Motiv hierfür; daß Protestanten inzwischen einer einseitigen Orientierung am Wort abgeschworen haben, das theologische. Eine Projektgruppe Kultur zum Kirchentag legte unter dem Titel „Freiräume – der Geist weht wo er will" ein 80seitiges Kulturprogramm vor. Zum Schlußgottesdienst des Kirchentages im Gelsenkirchener Parkstadion trug das Gelsenkirchener „Musiktheater im Revier" einen Ausschnitt aus einer vor Monaten von *Bernd Schindowski* entworfenen und mit großem Erfolg aufgeführten Choreographie zur „Johannespassion" bei.

In vielem konnte man im übrigen auf Bewährtes aus früheren Kirchentagen zurückgreifen. Verfolgt man als Katholik den großen Ernst, mit dem zahlreiche Teilnehmer mit *Bibelarbeiten* den Tag einleiten, erscheint einem eine zwar viel beklagte, aber im Grunde doch auch immer wieder fortgeschriebene katholische Fixierung auf die Eucharistiefeier noch einmal problematischer. Zumal diese Bibelarbeiten sich keineswegs wie neutrale, „bloß spirituelle" Zugaben zum eigentlichen Kirchentagsprogramm ausnehmen, sondern in ihrer inhaltlichen Auslegungsbreite ihrerseits das Gesamtprogramm widerspiegeln. Zu den schon traditionell zu nennenden Elementen von Kirchentagen zählten auch diesmal wieder das in Gemeinden und Hallen begangene *Feierabendmahl* am Freitag abend sowie das *jüdisch-christliche Gespräch* (ergänzt durch eine Reihe von *muslimisch-christlichen Kontakten).*
Der *katholische Beitrag* zu diesem Kirchentag blieb im wesentlichen im Rahmen dessen, was inzwischen zur ökumenischen „Pflicht" gehört, ohne deswegen noch als ausgesprochen ökumenisch sonderlich erwähnenswert zu erscheinen. Die Bischöfe *Johannes Joachim Degenhardt* (Paderborn) und *Karl Lehmann* (Mainz) als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz sowie der Essener Diözesanadministrator *Grosse* nahmen an Eröffnungsfeiern in Dortmund, Bochum und Essen teil. Der einzige tatsächlich vielbeschäftigte katholische Bischof auf dem Kirchentag war der Limburger Bischof *Franz Kamphaus:* Kamphaus referierte, diskutierte und predigte auf diesem Protestantentreffen mit einer Selbstverständlichkeit und stieß dabei in einem Maße auf Interesse, was manche Untiefen des protestantisch-katholischen Dialogs vergessen oder zumindest als vernachlässigenswert erscheinen ließ. Der Paderborner (katholische) Theologe *Eugen Drewermann* mobilisierte erwartungsgemäß eine ansehnliche Zuhörer- bzw. Anhängerschaft – für manche davon dürfte sein „Auftritt" einer der Höhepunkte des Kirchentags gewesen sein – und erleichterte es so den Kirchentagsbesuchern, das Fernbleiben traditioneller Kirchentagsstars wie *Dorothee Sölle* und *Jörg Zink* zu verschmerzen.

Der große Streit blieb aus

Um den eigentlichen protestantisch-katholischen Dialog ging es demgegenüber auf einem gemeinsam vom Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstalteten Podium in der Dortmunder Liebfrauenkirche, bei dem der Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* als Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Berliner Bischof *Martin Kruse* ein Gespräch führten. Scheele wies u. a. darauf hin, daß die alte ökumenische Devise „die Lehre trennt, das Handeln eint" gegenwärtig in ihr Gegenteil verkehrt zu werden drohe. Die Kirchen – so Scheele – lebten sich bei ihrem politischen und sozialen Handeln auseinander.
Wer für diese These noch eines Beweises bedurfte, erhielt sie in einer Forumsveranstaltung zum Thema *Schwangerschaftskonflikte:* Das Podium, bestehend aus Frauen aus Ost- und Westdeutschland, sprach sich einhellig und in z. T. ausgesprochen polemischen Tönen gegen eine Strafbewehrung von Schwangerschaftsabbrüchen aus. Man muß kein Anhänger der Vorstellungen militanter sogenannter Lebensschützer sein, um sich über den dabei zutage getretenen Mangel an Sensibilität gegenüber der ethischen Relevanz des Abtreibungsthemas zu wundern. Viel Beachtung fand der Ansatz der Hannoverschen Pfarrerin *Holze-Stäblein:* Sie leugnete nicht den Tatbestand der Tötung bei Schwangerschaftsabbrüchen und damit – für Christen – das Schuldigwerden vor Gott, sprach sich dennoch für die ersatzlose Streichung des §218 aus, zugleich aber auch für die Entwicklung einer angemessenen *Trauerarbeit* mit betroffenen Frauen.

Der Leitartikler der Süddeutschen Zeitung (Ausgabe vom 5. 6. 91) ging am Eröffnungstag das Risiko ein, einen Kirchentag zu kommentieren, von dem er zu dem Zeitpunkt bestenfalls das Programmbuch studiert haben konnte. *Jürgen Busche* kommentierte denn auch auf eine für den Verlauf des Ruhrgebietskirchentags recht bezeichnende Weise an der Wirklichkeit vorbei: Kirchentage – so meinte er – seien zu „Ritualen der Massenflucht" geworden, „einer Flucht weg von den Argumentationszumutungen angesichts der komplexen Verhältnisse in der modernen Welt". Man lade zwar Politiker zu Gesprächen ein, aber ihr Platz auf den Podien gleiche dem „Pranger des Mittelalters": „Das mit erstickender Gewalt präsente gute Gewissen läßt kaum Differenzierungen, kaum Entgegensetzungen oder fruchtbare Provokationen zu."

Was zu Zeiten hitziger Nachrüstungsdebatten, der Auseinandersetzung um die finanzielle Unterstützung von Befreiungsbewegungen in aller Welt und der Haltung zu Wirtschaftsbeziehungen zum Apartheidstaat Südafrika Kirchentage bzw. Teile von ihnen durchaus zutreffend charakterisiert haben mag, traf diesmal allenfalls Randerscheinungen. Nicht als ob die Themen, Ideale und z. T. auch Idole der Dritten-Welt-, Friedens- und Ökologiebewegung nicht auch in den Messehallen, Zelten und Kirchen von Essen, Bochum und Dortmund präsent gewesen wären. Der Gesamteindruck war jedoch widersprüchlicher. Der Ruhrgebietskirchentag war nicht ohne Kontroversen, ohne deswegen aber als ganzer kontrovers gewesen zu sein; für die ersten Seiten der Tageszeitungen eigneten sich die Themen und Aussagen in der Regel weniger, was aber nicht heißen muß, daß er deswegen langweilig gewesen ware.

Wird der Kirchentag zur überdimensionalen „Talkshow" ?

Die aus vergangenen Jahren bekannten Schärfen in den Debatten erreichte der Kirchentag auch aus einem anderen Grund nicht. Die Befürchtung, Politiker würden per se an den Pranger gestellt, wich dem Eindruck, die Politik habe die Kirchentage längst in ihr Kalkül für Public Relations miteinbezogen – während Kirchentage für Sozialdemokraten und Grüne weiterhin einen erheblichen Heimvorteil bereithalten, gilt Entsprechendes für Unionspolitiker bei Katholikentagen. Fernsehmoderatoren halten inzwischen vermehrt Einzug in das Kirchentagsgeschehen. Politiker nutzen die Kirchentagsbühne zur Selbstdarstellung, und nicht geringe Teile des Publikums sind offenbar schon zufriedengestellt, wenn sie diejenigen, von denen ihnen allabendlich die Tagesschau lebende Bilder ins Wohnzimmer sendet, live erleben. Der Kirchentag – eine protestantische „Bürgerrechtsbewegung" *(Helmut Simon)* – wenn er dies als ganzer denn je war – oder eine überdimensionale, fernsehgerechte „Talk-Show" (Die Zeit, 14. 6. 91), ist das noch eine Frage ?

Man ging freundlich miteinander um. Der große Streit blieb auch unter Politikern aus – bei allen fortbestehenden, im übrigen in der Sache weithin bekannten Gegensätzen: Das galt ebenso für die Debatte über eine Verfassungsreform im vereinten Deutschland mit Bundesinnenminister *Wolfgang Schäuble,* der stellvertretenden SPD-Vorsitzenden *Herta Däubler-Gmelin,* dem früheren Richter am Bundesverfassungsgericht und Mitglied des Kirchentagspräsidiums Helmut Simon, sowie *Konrad Weiß,* MdB vom Aufbruch 90/Grüne, wie für ein Gespräch zum Neubau Europas nach der Überwindung der Teilung, an dem neben Gästen aus verschiedenen osteuropäischen Staaten der frischgekürte SPD-Vorsitzende *Björn Engholm* und der stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Heiner Geißler,* teilnahmen.

Die ideologischen Karten werden neu gemischt

Planungspanne oder seinerseits eine jener auf Kirchentagen erhofften Zeitansagen – das war andererseits die Frage, als mangels kontroverser Standpunkte der Streit zwischen dem Theologen und Mitglied des Kirchentagspräsidiums *Wolfgang Huber* und dem Generalinspekteur der Bundeswehr a. D. *Wolfgang Altenburg* im Forum „Nach dem Golfkrieg" praktisch ausfiel. Der Militär auf dem Podium entpuppte sich als nachdenklicher, als es gerade von vielen jüngeren Kirchentagsbesuchern erwartet und für möglich gehalten wurde. Der Pazifist Huber rannte unentwegt Türen ein, die Altenburg in differenzierter Argumentation ohnehin offenhielt. Altenburg warnte davor, der Krieg könne nach dem Golfkrieg wieder als Mittel der Politik hoffähig werden, sowie davor, nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes den unterentwickelten Süden zum neuen Feindbild zu machen. Den Golfkrieg nannte er ohne Umschweife „nicht gerechtfertigt", da die nichtkriegerischen Mittel, auf Saddam Hussein einzuwirken, nicht erschöpft gewesen seien.

Eine für Kirchentage ungewohnte Einmütigkeit bei der Kritik an der Friedensbewegung herrschte auf einem Israel-Forum. Die jüdische Religionspädagogin *Edna Brocke,* der jüdische Pädagogikprofessor *Micha Brumlik,* der protestantische Theologe und Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen des Kirchentags *Martin Stöhr* und Konrad Weiß sprachen vom Scheitern der Friedensbewegung im Zusammenhang mit dem Golfkrieg in einer Deutlichkeit, wie es Kirchentage bisher wohl nur selten gehört haben dürften. Weiß hielt der Friedensbewegung vor, angesichts des Eingriffs der Anti-Hussein-Allianz in den Golfkrieg keine wirklichen Alternativen entwickelt zu haben. Im übrigen müsse sie ihr Verhältnis zu Israel klären.

Rührte das ungewohnt friedliche Gesicht des Kirchentags – wie Kirchentagspräsident *Erhard Eppler* dies vermutete – daher, daß die Deutschen heute weniger konflikt- und dafür mehr konsensorientiert seien? Auf jeden Fall dürfte es damit zu tun haben, daß sich in Zeiten des Übergangs alte Polaritäten abgeschliffen haben und neue Oppositionen (noch) nicht erkennbar sind. Die ideologischen Karten werden neu gemischt. Ist es da verwunderlich, daß auch Kirchentage nicht mehr das sind, was sie in den 70er und der ersten Hälfte der 80er Jahre teilweise waren?

Das *politische Umfeld* der Kirchentage hat sich immerhin völlig verändert: Die Marktwirtschaft steht heute in all ihren unterschiedlichen Schattierungen weithin konkurrenzlos da. Ein Ende des Apartheidregimes in Südafrika ist in greifbare Nähe gerückt. Abrüstung ist nicht länger eine Forderung aus gutgemeinten Sonntagsreden, sondern gewinnt substantielle Konturen. Und selbst in der Diskussion über den Einsatz der Bundeswehr außerhalb des NATO-Territoriums lassen sich – das könnte im Fall eines tatsächlichen Einsatzes möglicherweise anders werden – momentan keine entsprechenden Emotionen wachrufen. *Ernesto Cardenal* nahm nicht mehr als nicaraguani-

scher Minister am Kirchentag teil, sondern als Priesterpoet, dessen „Geliebte", die Revolution, viel von ihrer einstigen Attraktivität eingebüßt hat. Und von dem Elan, mit dem für einige Jahre das Projekt des nicht zuletzt auf dem Düsseldorfer Kirchentag von 1985 angestoßenen konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung betrieben wurde, war – nach dem eher enttäuschenden Verlauf der Weltversammlung in Seoul kaum verwunderlich – auf dem Kirchentag nicht viel zu spüren, selbst wenn die von ihm behandelten Themen auf zahlreichen Foren mal analytischer, mal emphatisch-engagierter behandelt wurden.

Die Dezentralisierung erwies sich als Nachteil

Für Gesprächsstoff sorgte im übrigen immer auch die äußere Seite des Kirchentagsgeschehens: Würde sich die dezentrale Struktur des Kirchentags bewähren oder nicht? So verständlich das Interesse der Veranstalter ist, Kirchentage nicht nur in einer Handvoll großer Städte mit ihren überdimensionalen Messezentren abhalten zu können – bei der im Ruhrgebiet gewählten Form überwogen die *Nachteile.* Die von den Verantwortlichen vorsorglich ausgegebene Parole „ein Tag, ein Ort, ein Thema" wurde – das war auch kaum anders zu erwarten – nur wenig angenommen. Auch wenn dieser Kirchentag in mehreren Städten gleichzeitig stattfand – für nicht wenige war es de facto ein Kirchentag in Dortmund oder Essen, und man mußte dies angesichts des großen Angebots auch kaum als Nachteil empfinden.
Viele andere pendelten gegen den Rat der Kirchentagsleitung zwischen Dortmund, Essen und Bochum hin und her. Wenn bei der Addition der Teilnehmerzahl immer ein unerklärlicher, aber erheblicher Rest gegenüber den angemeldeten mehr als 100 000 Besuchern blieb, war dies auch ein Hinweis auf jenen „rollenden Kirchentag" in Zügen, S- und U-Bahnen sowie Bussen in und zwischen den Ruhrgebietsstädten. Auch dies trug dazu bei, daß bedrängende Enge bei diesem Kirchentag eher die Ausnahme blieb, was aber mancherorts richtige Kirchentagsatmosphäre weniger aufkommen ließ, zu der offenbar doch auch ein gewisses Gedränge gehört. Essen hatte es in dieser Hinsicht etwas leichter: Verbreiteten die Messehallen in Dortmund im wesentlichen den Charme eines gigantischen Schulbetriebs, so stellte der einer kommerziellen Messe äußerlich zum Verwechseln ähnliche „Markt der Möglichkeiten" in Essen immerhin ein ständig präsentes Element Kirchentag dar.

Bleibt schließlich noch die Frage, warum entgegen den Erwartungen der Veranstalter weniger Besucher ins Ruhrgebiet kamen als vor zwei Jahren nach Berlin. Unter gänzlich anderen politischen Voraussetzungen kamen vor zwei Jahren bereits 3000 DDR-Bürger zum Berliner Kirchentag – obwohl nun der „Weg zueinander frei war" (Annemarie Schönherr), waren es „nur" rund 7000 mehr. Lag es daran, daß die Bewohner der ehemaligen DDR schlicht elementarere Probleme mit Arbeitsplatz und Auskommen haben, die sie davon abhielten, nach Westdeutschland zu fahren? Oder bringen – wie manch einer auf dem Kirchentag vermutete – die politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen in den neuen Bundesländern soviel an Ängsten, Unsicherheit und Hilflosigkeit mit sich, daß der Hunger nach Begegnung mit dem Westen der Republik sich in Grenzen hielt? Für Kirchentagspräsident Eppler jedenfalls schlug sich die Verbitterung der Menschen drüben über all die Dinge, die aus dem Westen auf sie eindringen, in den Teilnehmerzahlen nieder.
Oder könnte das nur gering ausgeprägte Interesse am Kirchentag unter Bürgern der ehemaligen DDR auch mit dem zusammenhängen, was gegenwärtig das Gespräch über *Kirchensteuer, Religionsunterricht* an öffentlichen Schulen und *Militärseelsorge* gerade mit den Protestanten aus den neuen Bundesländern – auch auf diesem Kirchentag – so schwer macht: Wo sonst, wenn nicht bei Kirchentagen (bei Katholikentagen verhält es sich auf andere Weise ähnlich), durchmischen sich derart die „politische Klasse" dieses Landes und kirchlich engagierte Laienschaft? Zu Zeiten der DDR war es den Deutschen jenseits der Elbe unmöglich, ein halbwegs „normales" Verhältnis zu allem Staatlichen zu gewinnen – und mit einem Mal sind sie Bürger eines Landes, in dem sich nicht nur zahlreiche Politiker als Referenten und Diskussionsteilnehmer eines Kirchentags gegenseitig die Klinke in die Hand geben, sondern z. B. ein Ministerpräsident, *Johannes Rau,* eine Bibelarbeit hält, und der Bundespräsident, ein ehemaliger Kirchentagspräsident, sich wie selbstverständlich unter die Zuhörer bei einer Bibelarbeit mischt, wo ein Präsident des Bundesverfassungsgerichts a. D., *Ernst Benda,* Mitglied des Kirchentagsvorstandes und der Kirchentagspräsident Vorsitzender der Grundsatzkommission der SPD ist. Dieser Gegensatz muß erst einmal verarbeitet sein.

Hoffnung auf geistgewirkte Eindeutigkeit

Andererseits waren die niedrigen Teilnehmerzahlen kein rein ostdeutsches Problem: Der Ruhrgebietskirchentag blieb mit seinen rund 110 000 Besuchern nicht unbeträchtlich hinter der Besucherzahl von Berlin 1989 (150 000) zurück. Selbst wer es nicht für entscheidend hält, ob zu einem Kirchentag 10 000 Besucher mehr oder weniger kommen, konnte sich der Frage nach den Ursachen dieses zahlenmäßigen Rückgangs nicht ganz entziehen. Hielt eine gewisse Spannungslosigkeit im Vorfeld des Kirchentags potentiell Interessierte ab? Oder war – trotz aller Bemühungen des Ruhrgebiets, sein „Kohlenpott"-Image loszuwerden – das immer noch weniger attraktive Bild, das man sich weiterhin vom Industrierevier an der Ruhr macht, der Grund dafür, daß manch einer zu Hause blieb? Oder sollte sich gar auf lange Sicht sogar ein Rückgang an Interesse an kirchlichen Großveranstaltungen dieser Art andeuten?

Die Kirchentagsverantwortlichen gaben durchaus zu, daß der Kirchentag kein „strahlender Erfolg" (Erhard Eppler) gewesen sei. Ohne aus der Not eine Tugend zu machen: Genau darin könnte die notwendige Botschaft dieses Kirchentags liegen. Kirchentage können nicht strahlender sein als der Gesamtzustand der Kirche, die sich auf ihnen versammelt. Sosehr Kirchentage gerade auch für Protestanten dafür da sind, den oft glanzlosen Gemeindealltag für einige Tage einmal hinter sich zu lassen und sich als eine große Gemeinschaft zu erleben – der Wunsch nach „strahlenden" Kirchentagserlebnissen seinerseits kann nur schwer verdecken, was ihn so attraktiv erscheinen läßt: die mitunter auch trügerische Hoffnung auf eine geistgewirkte Eindeutigkeit, die ein pluralistisch-protestantischer Kirchenalltag immer weniger zu bieten in der Lage ist. *Klaus Nientiedt*

„Die kirchliche Botschaft muß mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein"

Ein Gespräch mit dem Wirtschaftsethiker Karl Homann

Die jüngste Sozialenzyklika „Centesimus annus" (vgl. HK, Juni 1991, 252 ff.) wurde von den einen für ihre unmißverständliche Bejahung der Marktwirtschaft gelobt, von den anderen dagegen für ihre kritischen Äußerungen zu den ethischen Defiziten der westlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Damit sind die beiden Pole genannt, zwischen denen sich kirchliche Äußerungen zur Wirtschaftsordnung vielfach bewegen. Hat die kirchliche Sozialverkündigung die Mechanismen der Marktwirtschaft schon wirklich verstanden? Wie berechtigt und notwendig ist ihre Kritik am jetzt weltweit siegreichen Kapitalismus? Worauf kommt es im Gespräch zwischen Kirche und Wirtschaft heute an ? Darüber sprachen wir mit Professor Karl Homann, der an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt Wirtschafts- und Unternehmensethik lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Homann, die neue Sozialenzyklika „Centesimus annus" verweist schon mit ihren Anfangsworten auf die hundertjährige Tradition der katholischen Soziallehre, in der sie steht. Wie nehmen sich heute Entwicklung und Stand dieser Lehre in der Sicht eines „profanen" Ökonomen und Wirtschaftsethikers aus ?

Homann: Zweifellos hatte „Rerum novarum" eine große Bedeutung und hat sie auch heute noch, trotz aller Zeitbedingtheit vieler Aussagen in jener Enzyklika. Die Kirche hat damals die soziale Frage aufgegriffen und zu ihrer Bewältigung wichtige und wegweisende Anstöße gegeben. In den ersten Jahrzehnten, jedenfalls bis „Quadragesimo anno", bewegten sich die einschlägigen kirchlichen Aussagen auch auf einem hohen fachlichen Niveau bei der Beurteilung ökonomischer Zusammenhänge. Als Profanwissenschaftler hat man eher Schwierigkeiten mit der Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung in der letzten Zeit: Bei allem Respekt für den guten Willen bei der Öffnung für die großen Gegenwartsprobleme, etwa im Blick auf die Entwicklungsproblematik, stößt man häufig auf viel Unkenntnis der Funktionszusammenhänge moderner Wirtschaften.

HK: Vor dem Erscheinen von „Centesimus annus" gab es gerade in dieser Richtung Befürchtungen sowohl bei Sozialethikern wie in manchen kirchlich engagierten Wirtschaftskreisen. Im Vorfeld der Jubiläumsenzyklika waren Aussagen zu lesen wie: besser keine Enzyklika als ein päpstliches Dokument, das viele gutgemeinte Appelle enthält, aber an der Wirklichkeit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung vorbeigeht, etwa durch zu negative Aussagen zur Marktwirtschaft bzw. zum Kapitalismus. Hat „Centesimus annus" solche Befürchtungen nicht Lügen gestraft?

Homann: Ich hatte im Vorfeld der neuen Sozialenzyklika auch gehörige Bedenken, vor allem wegen „Sollicitudo rei socialis", der Entwicklungsenzyklika Johannes Pauls II. von 1988, die der unseligen Äquidistanzthese neue Nahrung gegeben hat, also der Vorstellung, daß sich die kirchliche Soziallehre gleichermaßen gegen den kapitalistischen Materialismus des Westens wie gegen den sozialistischen Materialismus des Ostens wenden müsse. Nach der Lektüre von „Centesimus annus" war ich aber, ungeachtet mancher Kritikpunkte, doch angenehm überrascht. In diesem Rundschreiben hat der Papst die alten kirchlichen Vorurteile gegen den Kapitalismus zumindest im Grundsatz aufgegeben. Die Äquidistanzthese ist vom Tisch, auch von einem „dritten Weg" zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist keine Rede mehr. Schließlich nimmt die neue Enzyklika auch Abschied von der Auffassung, die entscheidende, wenn auch zu überwindende, Konfliktlinie der modernen Gesellschaft sei der Gegensatz von Kapital und Arbeit. Denn „Centesimus annus" hebt das Humankapital – „die menschliche Arbeit" – als maßgebliche Form des Kapitals hervor, und es wird ja niemand behaupten wollen, das Humankapital sei bei den Unternehmern, also beim Faktor Kapital im herkömmlichen Sinn, konzentriert. Die Enzyklika stößt die Tür zu einer seriösen Diskussion zwischen der katholischen Soziallehre und den Wirtschaftswissenschaften endlich weit auf.

HK: Lag diese Neuorientierung in der Enzyklika nicht insofern in der Luft, als der Zusammenbruch der soziali-

stischen Systeme in Mittel- und Osteuropa mitsamt seiner Auswirkungen auf die Dritte Welt allen Äquidistanzthesen zwangsläufig den Boden entzogen hat?

Homann: Die frühere Kritik am Kapitalismus hätte der Papst auch nach dem Systemwechsel im bisher sozialistischen Lager wiederholen können. Er hat es aber nicht getan: Vielmehr stellt die Enzyklika fest, daß der Kapitalismus, verstanden als Unternehmens-, als Marktwirtschaft, nicht nur ökonomisch, sondern auch moralisch den Sieg davongetragen hat. Der Kapitalismus wird bei aller Kritik, die folgt, grundsätzlich moralisch akzeptiert. Vermutlich ist diese Wende in der päpstlichen Sozialverkündigung nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sich jetzt auch „Solidarność" in Polen der Marktwirtschaft öffnet. Da konnte der Papst wohl nicht zurückstehen.

„Der Wettbewerb als Mittel wird nicht wirklich akzeptiert"

HK: Die moralische Rechtfertigung des Kapitalismus bzw. der Marktwirtschaft ist in der Enzyklika aber doch auch mit vielen Kautelen und Warnungen verbunden. Oft steht beides, grundsätzliche Zustimmung und Hinweis auf Defizite und Gefahren des Kapitalismus für Individuum und Gesellschaft, ziemlich unvermittelt nebeneinander. Dieses Schwanken in der Beurteilung der modernen Wirtschaftsmechanismen begegnet uns nicht nur beim gegenwärtigen Papst, sondern findet sich auch in zahlreichen anderen kirchlichen Stellungnahmen. Woher rührt dieses tiefsitzende Mißtrauen?

Homann: Ein Lernprozeß braucht Zeit; deshalb nimmt es mich nicht wunder, daß in „Centesimus annus" frühere Auffassungen noch nachwirken. Man muß der Kirche aber auch zugute halten, daß es unbestreitbar theoretische und systematische Schwierigkeiten für die Akzeptanz der Marktwirtschaft gibt. Ich möchte das am Begriff des Wettbewerbs verdeutlichen, der konstitutiv zur Marktwirtschaft gehört. Es ist höchst aufschlußreich, daß sich in der Enzyklika zum Wettbewerb keine positive Aussage findet. Vielmehr steht wohl immer noch die Aussage von „Mater et magistra" im Hintergrund, daß „ein Wettbewerb, wie ihn die sogenannten Liberalen wollen, . . . ganz und gar unvereinbar mit der christlichen Lehre, ja mit der menschlichen Natur" sei (Nr. 23). Damit hat man begriffen, daß Wettbewerb in der Wirkung auf die Handlungsmotive der Akteure bedeutet, daß man der beste sein will – auch mit der Wirkung, den anderen bis zum wirtschaftlichen Ruin auszukonkurrenzieren. Wir stoßen hier auf einen entscheidenden Punkt in der modernen Ökonomie, der von kirchlicher Seite weithin noch nicht wirklich durchdacht worden ist: Die Ökonomie als Wissenschaft beginnt bei Adam Smith mit der grundlegenden Einsicht, daß man das moralisch erwünschte Ergebnis, den Wohlstand aller, nur unter Abkoppelung von den moralischen Handlungsmotiven der Wirtschaftssubjekte erreichen kann. Unter der Bedingung einer geeigneten Rahmenordnung führt das Eigeninteresse zu wirtschaftlichem Wachstum und so zu einer besseren und billigeren Versorgung aller. Daß die Kirche diesen Sachverhalt nie völlig begriffen hat, könnte davon herrühren, daß sie immer noch aus der Beichtvaterperspektive denkt, daß sie auf das Gewissen, die Motive, auf die Umkehr des einzelnen setzt.

HK: Das Problem der kirchlichen Position läge dann darin, daß sie zwar das Ergebnis des Marktmechanismus, also die schrittweise Beseitigung der Armut akzeptiert, nicht aber den unvermeidlichen Weg dazu . . .

Homann: Der Wettbewerb als Mittel wird nicht wirklich akzeptiert. Aber ohne Wettbewerb geht es nun einmal nicht. Ich bin ein entschiedener Anhänger der These, daß der wirtschaftliche Ruin, Firmenzusammenbrüche, Bankrotte, Arbeitslosigkeit, also der permanente „Strukturwandel", als Preis für unser aller Wohlstand mitzuzahlen sind. Die Frage ist dann allerdings, wie wir mit diesem Preis umgehen, wie wir ihn verteilen, welche Auffangstellungen wir bauen.

HK: Aber die kirchliche Sozialverkündigung kann sich doch nicht nur um solche Auffangstellungen kümmern und ansonsten dem Vertrauen auf den Wettbewerb das Wort reden . . .

Homann: Das sicher nicht. Nur darf sie nicht an den ökonomischen Zusammenhängen vorbeiargumentieren. Der Papst unterscheidet in „Centesimus annus" den wirtschaftlichen Systemzusammenhang nicht deutlich genug vom individuellen Handlungszusammenhang. Wir müssen aber, wenn es uns um den Wohlstand aller geht, konsequent den Systemzusammenhang durchdeklinieren. Die Enzyklika wird dort schwach, wo sie aus dem Systemzusammenhang, bei dem sie begrüßungswerterweise ansetzt, in den individuellen Handlungszusammenhang springt. So wird etwa die Ausbeutung und Ausnutzung der Umwelt auf eine falsche Einstellung des Menschen zur Natur zurückgeführt, und daraus folgt – jedenfalls implizit – der Appell an den einzelnen, seine Einstellung zu verändern. Nur ist damit gar nichts zu erreichen. Es braucht Änderungen der Wirtschaftsordnung, der Gesetze, der Anreize. Solange die Ausbeutung der Natur dem einzelnen ökonomisch Vorteile bringt, wird er damit fortfahren, weil und wenn bei seinem Verzicht andere kommen, sich diese Vorteile anzueignen.

HK: Hauptpunkt der Kritik nicht nur von „Centesimus annus", sondern auch anderer kirchlicher Stellungnahmen am Kapitalismus ist der durch ihn geförderte Materialismus und Konsumismus. Die Menschen würden zum bloßen „Haben" von immer mehr Gütern und Annehmlichkeiten verleitet, koppelten sich durch den Wohlstand von ethischen Forderungen ab und mißachteten die Hierarchie der Werte. Werden hier nicht wirkliche Gefahren einer marktorientierten Wirtschaftsordnung aufgewiesen?

Homann: In den Warnungen des Papstes vor dem, was er als „radikale kapitalistische Ideologie" oder als menschliches Defizit des Kapitalismus bezeichnet, steckt zweifellos ein ernst zu nehmender Kern. Das Hauptproblem sehe ich darin, daß Verhaltensmechanismen, die in der Welt der Wirtschaft richtig und notwendig sind, also Wettbewerb, Gewinnorientierung, ökonomische Kalkulation, in Zusammenhänge übertragen werden, in denen wir sie eigentlich nicht haben wollen, etwa in die Bereiche Erziehung, Familie, Umgang mit älteren Menschen. Diese Versuchung liegt deshalb nahe, weil unter den Bedingungen der aus autonomen Subsystemen bestehenden modernen Gesellschaft ein und dasselbe Subjekt in verschiedenen Lebensbereichen ganz verschiedenen Handlungsempfehlungen folgen muß. Im ökonomischen Wettbewerb soll ich dem anderen die Butter vom Brot nehmen, ihm z. B. die Aufträge abjagen, in der Familie soll ich altruistisch sein oder als Universitätslehrer soll ich meinen Studenten geduldig helfen, wenn sie Schwierigkeiten haben. Wenn wir die Menschen nicht darüber aufklären, in welchen Zusammenhängen welche Standards sittlich gefordert sind, entsteht leicht das, was Jürgen Habermas die „Kolonialisierung der Lebenswelt" genannt hat. Plötzlich werden dann nämlich Bereiche, die anderen Mechanismen gehorchen sollen, der ausschließlich ökonomischen Kalkulation unterworfen. Ich kann die Bedingungen der modernen Welt, in der wir leben, aber nicht abschaffen, ich will es auch nicht, weil sie die Bedingungen des Wohlstands als Ermöglichung der Freiheit aller sind. Als Hilfe dient die Aufklärung über diese Zusammenhänge.

„Wir müssen das moralische Engagement in institutionelle Regeln umsetzen"

HK: Aber ist dieser Trend zur Übertragung des ökonomisch sinnvollen und notwendigen Verhaltens auf andere Lebensbereiche nicht systemimmanent? Kann er überhaupt mit einiger Aussicht auf Erfolg gestoppt oder zumindest abgemildert werden?

Homann: Dieser Trend ist sehr wohl zu bremsen. So beobachten wir doch seit zwanzig Jahren die Entstehung eines neuen Umweltbewußtseins. Die Menschen sind vielfach bereit, wenigstens bis zu einem gewissen Grad für den Schutz der Umwelt Opfer zu bringen. Es mag durchaus sein, daß in der Sexualmoral bestimmte alte Normen langsam erodieren, aber im Umweltbereich entstehen neue Normen. Die Welt ist nicht schlechter geworden, das moralische Engagement gerade unserer jungen Generation ist vielfach größer geworden. Aber wenn Sie dieses Engagement unter gesellschaftlich-institutionelle Bedingungen stellen, die das nichtmoralische Verhalten ökonomisch prämieren, erodiert die Moral. Wir stehen deswegen vor der Aufgabe, das vorhandene moralische Engagement in die geeigneten institutionellen Regeln umzusetzen, durch entsprechende Steuern, Auflagen, Anreize usw. Viele unserer Institutionen prämieren heute leider noch das nichtmoralische Verhalten: Zwei Drittel der öffentlichen Subventionen sind bestandserhaltende Subventionen, sie erhalten unproduktive Wirtschaftszweige aufgrund des politischen Drucks auf Kosten der Allgemeinheit und ermutigen andere Interessengruppen, dieselbe Strategie zu verfolgen. Die Kirche hat also durchaus Grund, auf entsprechende Gefahren unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems hinzuweisen. Aber sie muß sich gleichzeitig dafür engagieren, daß Institutionen so gestaltet werden, daß dann moralisches Engagement möglich wird. Moralische Appelle reichen nicht, sie sind eher kontraproduktiv.

HK: Plausibilität und Akzeptanz auch über den eigenen Kreis hinaus haben kirchliche Stellungnahmen zu wirtschaftlichen Problemen nicht zuletzt dort, wo sie auf die massiven Ungleichgewichte zwischen den westlichen Wohlstandsgesellschaften und der Unterentwicklung in weiten Teilen der Dritten Welt insistieren und zu ihrer Überwindung aufrufen. Auch die neue Sozialenzyklika macht sich zum Anwalt der Armen und appelliert an die hochentwickelten Industrieländer, vor lauter Triumph über das Scheitern des Sozialismus die Verantwortung gegenüber den schwächeren Nationen nicht zu vergessen. Verdient nicht gerade an diesem Punkt die Stimme der Kirche Gehör?

Homann: Ich halte die kirchliche Position in dieser Frage für äußerst prekär, weil sie teilweise einen kontraproduktiven Ansatz verfolgt. Unter Wirtschaftswissenschaftlern herrscht große Übereinstimmung bezüglich der Frage nach den Ursachen der Unterentwicklung. Nehmen Sie beispielsweise Lateinamerika: Was sich dort wirtschaftlich abspielt, hat mit Kapitalismus oder Marktwirtschaft nichts zu tun, sondern ist reiner Feudalismus. Und schon Karl Marx hat gewußt, daß Feudalismus unproduktiv ist. Es muß deshalb in Lateinamerika darum gehen, die internen politischen und wirtschaftlichen Strukturen so zu verändern, daß sich individuelle Anstrengungen der einzelnen Akteure lohnen. Wenn in Lateinamerika unternehmerisches Verhalten, Initiative und Arbeitswilligkeit permanent durch ein falsches Steuersystem und durch staatliche Korruption bestraft werden, stellen die Menschen ihre Aktivitäten im offiziellen Sektor ein. Sie betätigen sich in der Schattenwirtschaft, und die Tatsache, daß etwa 40 % des Sozialprodukts mancher Länder hier produziert werden, zeigt, daß es viele geborene Unternehmer in diesen Ländern gibt. Gleichwohl ist dies wenig produktiv. Erst innerhalb einer demokratisch-rechtsstaatlichen und martkwirtschaftlichen Ordnung kann wirklich Entwicklung stattfinden.

HK: Und was wäre dann unter diesen Bedingungen Aufgabe der Kirche und ihrer Sozialverkündigung?

Homann: Sie darf sich auf keinen Fall gegen den Wettbewerb aussprechen, und sei es aus noch so hochstehenden Motiven. Die herrschenden Eliten etwa in Lateinamerika wehren sich mit Vehemenz gegen alle Formen von Wett-

bewerb, weil sie sonst unter Leistungsdruck gesetzt würden. Zu diesen Eliten gehören im übrigen die Gewerkschaften ebenso wie die Unternehmerverbände, die Militärs ebenso wie die Bürokratie. Sie sind die Nutznießer des Systems, auch wenn unter ihnen z. T. große Konflikte bestehen. Wenn aber jetzt die Kirche aus moraltheologischen Gründen Vorbehalte gegen den Wettbewerb äußert, liefert sie den herrschenden Eliten noch eine theologische Legitimität. Die Kirche etwa in Lateinamerika muß ihren Frieden mit der Marktwirtschaft machen, und der Weg dazu ist durch die Grundentscheidungen von „Centesimus annus" frei.

„Im volkswirtschaftlichen Kontext ist Wettbewerb solidarischer als Teilen"

HK: Kann der Verweis auf die internen Defizite in den Entwicklungsländern aber nicht leicht dazu verwandt werden, um von der Verantwortung der westlichen Industrieländer bzw. der Mitschuld ihrer Art des Wirtschaftens und Konsumierens an der Misere abzulenken?

Homann: Natürlich dürfen wir die Industrienationen nicht aus ihrer Verantwortung entlassen, wobei es allerdings nicht weiterhilft, sie einfach als Ausbeuter der Dritten Welt zu denunzieren. Ihre Mitschuld an der unbefriedigenden Situation der Entwicklungsländer ist vor allem darin zu sehen, daß sie die Grenzen für Produkte aus den Entwicklungsländern durch protektionistische Maßnahmen schließen. Hier geht es ans Eingemachte: Sind wir wirklich dazu bereit, den Ärmsten der Armen zu helfen, indem wir unsere Grenzen öffnen und den damit verbundenen Strukturwandel bei uns in Kauf nehmen, zu dem Firmenzusammenbrüche und Arbeitslosigkeit gehören? An diesem Punkt entscheidet sich, ob wir zu wirklicher Hilfe bereit sind. Die paar Milliarden Mark Entwicklungshilfe tun ja niemandem bei uns ernsthaft weh. Die Entwicklungsländer leiden daneben auch unter der unsoliden Haushaltspolitik der Industrieländer, weil diese durch entsprechende Kreditaufnahmen am Weltmarkt die Zinsen in die Höhe treiben.

HK: Wie sinnvoll sind dann Aufrufe zum Teilen mit den Entwicklungsländern, die gerade in kirchlichen Äußerungen zum Thema Dritte Welt eine wichtige Rolle spielen?

Homann: Die Kirche hat noch nicht voll begriffen, daß wir unter den Bedingungen unserer modernen Wirtschaft zu Handlungsempfehlungen kommen, die gegen unsere moralischen Intuitionen stehen, jedenfalls auf den ersten Blick. Um das ganz hart zu formulieren: Im volkswirtschaftlichen und weltwirtschaftlichen Kontext ist Wettbewerb solidarischer als Teilen. Ebenso gilt, daß Privateigentum sozialer ist als Gemeineigentum und daß eine rechtliche und organisatorische Dominanz des Faktors Kapital im Unternehmen dem Arbeiter mehr hilft als irgendwelche laboristischen Modelle. Gerade um des systematischen, wertmäßigen Vorrangs der Arbeit vor dem Kapitel willen ist es sinnvoll, die Organisation so einzurichten, daß das Kapital Dominanz bekommt. Solch differenzierte und kontraintuitive Organisation des Denkens und der Gesellschaft ist Signum der Moderne und Bedingung für die Überwindung der Armut.

HK: Nun ist ja der Papst in seiner jüngsten Enzyklika nicht der einzige, der auf Defizite und Fehlentwicklungen der Marktwirtschaft hinweist und davor warnt, nach dem Scheitern des Ostblocksozialismus einfach in westliche Selbstzufriedenheit zu verfallen. Hat nicht die Kirche in ihrer kritischen Distanz zu Begleiterscheinungen und Auswüchsen einer an Wettbewerb und Konsum orientierten Wirtschaftsordnung viele Verbündete, die von ganz anderen weltanschaulichen Ausgangspunkten herkommen? Vertritt sie also nicht doch mehr als nur fromme Sonderanliegen?

Homann: Auf der einen Seite spricht die Kirche bei ihrer Kritik an der kapitalistischen Wirtschaftsordnung vielfach eine alte, antiquierte Sprache und verweist auf individualethische Erscheinungsformen des Materialismus und Konsumismus. Damit bewegt sie sich unter dem Niveau, auf dem Defizite der Marktwirtschaft verhandelt und angegangen werden müssen. Daß es diese Defizite aber gibt, daran ist nicht zu zweifeln. Um ein wichtiges zu nennen: Nicht nur in Lateinamerika, sondern auch bei uns gibt es in vielen Bereichen, in denen um des Gemeinwohls willen Wettbewerb herrschen sollte, davon viel zu wenig. Wir haben organisierte Interessengruppen, die alles daran setzen, den Wettbewerb zu unterbinden und dauerhafte Vorteilspositionen für sich über den politischen Prozeß zu sichern. Solche Sicherungen, vom Kündigungsschutz bis zur Mietpreisbindung, dienen immer denen, die im System sind, und benachteiligen diejenigen, die draußen sind und hinein wollen (Arbeitslose, Wohnungsuchende etc.). Das ist eine ausgesprochene Sünde gegen die Marktwirtschaft.

HK: Aber es gibt doch auch Bereiche, in denen der Markt gar nicht wirken kann und in denen das Modell Marktwirtschaft und Wettbewerb damit an Grenzen stößt . . .

Homann: Sie sprechen das an, was die Wirtschaftswissenschaft mit dem Fachausdruck „Marktversagen" bezeichnet. Es gibt tatsächlich Problemstrukturen, in denen der Markt aus prinzipiellen Gründen nicht wirken kann. Galbraith hat in diesem Zusammenhang die These vom Mißverhältnis zwischen privatem Reichtum und öffentlicher Armut aufgestellt. Die öffentlichen Güter sind über den Markt nicht zu erstellen, so zeigt die Wirtschaftstheorie, sondern nur über den politischen Mechanismus, in jedem Fall unter Beteiligung des kollektiven Entscheidungsprozesses in einer Gesellschaft. Hier haben wir einen erheblichen Nachholbedarf, z. B. im Umweltschutz, der vorhin schon einmal angesprochen wurde. Der Markt entfaltet seine wohltätige Wirkung nur auf der Basis einer normativ vermittelten Gesellschaftsordnung. Deshalb müssen wir, unter Mithilfe der Kirche, den Blick für die Problemstrukturen schärfen, in denen der Markt versagt, und andere Lösungen entwickeln.

„Seit der Vertreibung aus dem Paradies hat alles seine Kosten"

HK: Und wie steht es mit den menschlichen Kosten der Marktwirtschaft? Müssen sie einfach in Kauf genommen werden?

Homann: Der große Ökonom Joseph Schumpeter hat den Kapitalismus als „Prozeß der schöpferischen Zerstörung" gekennzeichnet, Kapitalismus, Marktwirtschaft bedeutet mit anderen Worten, daß im Grunde keiner in der Nacht ruhig schlafen kann. Wenn irgendein anderer eine Erfindung macht, ein besseres Produktionsverfahren oder ein besseres Produkt entwickelt, wird das entwertet, in das dieser eine möglicherweise sein ganzes Kapital und seine Arbeit von mehreren Jahren gesteckt hat. Dieses Funktionsgesetz der Marktwirtschaft ist äußerst aufreibend, es stellt sehr hohe Anforderungen an Mobilität und Flexibilität der Unternehmer und Arbeiter. Von den Menschen wird sehr viel verlangt, aber dafür ist die Produktivität in diesem System hoch, und auf der Produktivität basiert der Wohlstand, verstanden als Ermöglichung der Freiheit, der Selbstverwirklichung aller. Seit der Vertreibung aus dem Paradies hat alles in der Welt seine Kosten. Und die Kosten des Wohlstandes in der Marktwirtschaft lassen sich nicht gänzlich vermeiden, wenn wir ihre Früchte ernten wollen.

HK: Der Papst insistiert in „Centesimus annus" sehr nachdrücklich auf der ethischen Einbindung der Marktwirtschaft und zieht im Blick darauf auch die Grenzlinie zwischen legitimer Marktorientierung und radikaler kapitalistischer Ideologie. Wie bekommt aber die Ethik überhaupt angesichts der Eigengesetzlichkeiten der Marktwirtschaft einen Fuß zwischen die Tür?

Homann: Ich möchte nochmals darauf hinweisen, daß die Marktwirtschaft von Adam Smith aus ethischen Gründen konzipiert wurde, um – in heutiger Sprache ausgedrückt – einer vorrangigen Option für die Armen gerecht zu werden. Smith stand im Grunde vor der Alternative, entweder mittelalterliche Caritas zu betreiben, also direkte Mildtätigkeit gegenüber identifizierbaren einzelnen oder Gruppen, oder die Caritas indirekt durch einen volkswirtschaftlichen Wachstumsprozeß zu verwirklichen, der dann im Lauf der Zeit auch den Armen allgemein zugute kommt. Smith hat sich für den zweiten Weg in der klaren Einsicht entschieden, daß unter den Bedingungen der modernen Welt der Einsatz für Marktwirtschaft, Wettbewerb und Wachstumsprozesse die effizientere Caritas ist. Darin hat ihm die Weltgeschichte recht gegeben. Aber natürlich müssen wir in dieses System die oben schon erwähnten Auffangstellungen einbauen. Wir müssen Handicaps vor dem Eintritt in dieses System ausgleichen und tun das beispielsweise, indem wir unser Ausbildungssystem ohne Gebühren zur Verfügung stellen. Und wir müssen sozialpolitische Hilfestellungen für diejenigen schaffen, die im Wettbewerbsprozeß gescheitert sind oder die im Wettbewerb nichts zu bieten haben. Solche flankierenden Maßnahmen dürfen nicht als lästige Almosen gesehen werden, die eine prosperierende Wirtschaft abwirft, sondern gehören konstitutiv zum System, als Bedingung dafür, daß die Menschen einem so aufreibenden System überhaupt zustimmen können.

HK: Und worin besteht dann die besondere Aufgabe der Wirtschaftsethik als Bestandteil der Wirtschaftswissenschaften? Ist sie mehr als nur schöne Verzierung?

Homann: Meiner Auffassung nach ist es nicht Aufgabe des Wirtschaftsethikers, moralische Normen und Ideale der Ökonomie entgegenzusetzen, sondern sie mit der ökonomischen Logik und durch sie hindurch zur Geltung zu bringen. Dafür gibt es durchaus Ansatzpunkte. Wir müssen nicht einfach alles nach vermeintlichen Sachgesetzlichkeiten deterministisch laufen lassen, sondern wir können eingreifen und die vorhandenen institutionellen Gestaltungsspielräume nutzen. Nur dürfen wir dabei die ökonomische Logik nicht verletzen. Oft werden in unserem sehr komplexen System ethische Normen eingesetzt, wo sie gar nicht mehr als solche zu erkennen sind, etwa in der Gestaltung der wirtschaftlichen Rahmenordnung, in der Sozial- und Bildungspolitik. Wir können durchaus bei der Gestaltung unserer Wirtschaftsordnung und ihrer Rahmenbedingungen einerseits moralischen Idealen gerecht werden und gleichzeitig die Produktivität und Leistungsfähigkeit des Systems fördern.

„Die Kirche kann nicht bei der Kampagne für die Menschenrechte stehenbleiben"

HK: Wo sehen Sie vorrangige Aufgaben für Soziallehre und Sozialverkündigung der Kirche im Blick auf die gegenwärtige Situation und die Perspektiven der Marktwirtschaft in der Bundesrepublik und in der Welt? In ihrer bisherigen Geschichte seit „Rerum novarum" hat sich die kirchliche Soziallehre und -praxis mit einigem Erfolg darum bemüht, dem Kapitalismus die notwendigen sozialen Korsettstangen einzuziehen. Was wäre jetzt vor allem zu tun, nachdem diese Aufgabe zumindest in den westlichen Industrieländern weithin erfüllt ist?

Homann: Im Blick auf die internen Probleme unserer Wirtschaftsordnung muß die Kirche heute deutlich machen, daß sich hinter vielen sozial verbrämten Forderungen nichts anderes als rücksichtslose Interessenpolitik organisierter Gruppen verbirgt. Solche Forderungen sollte sich die Kirche nicht unbesehen zu eigen machen, sondern sie kritisch hinterfragen. Wenn etwa die deutschen Bischöfe eine Stellungnahme zur Lage der Landwirtschaft vorlegen, müssen sie sich darüber im klaren sein, daß der landwirtschaftliche Protektionismus der EG eine Ursache von Armut und Unterentwicklung in der Dritten Welt ist. Kirchliche Solidarität mit einzelnen Gruppen – in diesem Fall mit den Landwirten – darf nicht der Analyse der wirtschaftlichen Systemzusammenhänge im Weg stehen. Die Kirche muß sich in diese komplexen Prozesse theoretisch

einarbeiten, sonst handelt sie falsch. Um es deutlich zu sagen: Nach Meinung vieler (Agrar-)Ökonomen ist das vor etwa zwei Jahren veröffentlichte Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Landwirtschaft indiskutabel.

HK: Und wo sollte die Kirche im Blick auf die weltwirtschaftliche Ordnung Schwerpunkte setzen?

Homann: Lassen Sie mich hier nochmals auf „Centesimus annus" zurückkommen. In Ziffer 43 heißt es, „die Kirche hat keine eigenen Modelle vorzulegen". Meiner Meinung nach kann die Kirche diese Position nicht halten und soll es auch nicht. So muß die Kirche sich beispielsweise darüber Rechenschaft abgeben, welche längerfristigen Auswirkungen auf die Gestaltung des Ordnungsrahmens der Wirtschaft in Ländern der Dritten Welt Aufrufe zu Hilfen in akuten Notsituationen haben können. Dauerhafte Lebensmittelhilfen z. B. schwächen die Anreize zur Eigenproduktion, und ein genereller Schuldenerlaß ohne strenge Konditionen stellt eine Aufforderung zur Fortsetzung einer unsoliden Wirtschaftspolitik dar. Unter Umständen können kurzfristige Hilfen so eine langfristig angelegte Wachstumspolitik konterkarieren. Wegen dieser Interdependenz von interventionistischen Hilfsmaßnahmen und ordnungspolitischen Wachstumsstrategien kann sich die Kirche nicht auf bloße Appelle zugunsten kurzfristiger Hilfsmaßnahmen beschränken, sondern muß auch bei den Fragen nach den Bedingungen und Mechanismen der Wirtschaftsordnung Farbe bekennen. Sie muß inhaltlich etwas sagen, und „Centesimus annus" bietet dafür eine gute Grundlage. Gerade weil in vielen Teilen unserer Welt die Kirche die einzige nicht moralisch korrumpierte Institution ist – dies gilt auch für andere Kirchen – und sie damit am ehesten positive Entwicklungen initiieren und in Gang halten kann, muß sie sich sachkundig machen und mit entsprechender Kompetenz in die wirtschafts- und entwicklungspolitische Diskussion gehen.

HK: Aber hat die Konzentration auf Grundprinzipien in der kirchlichen Sozialverkündigung nicht doch ihre Vorteile, wenn man an die sehr unterschiedlichen Situationen in einzelnen Ländern denkt?

Homann: Daß die Kirche in bezug auf die ordnungspolitische Konzeption Flagge zeigen muß, bedeutet nicht, daß sie einheitliche Lösungen vertreten müßte. Innerhalb der Marktwirtschaft bestehen doch zwischen einzelnen Ländern erhebliche Unterschiede; denken Sie etwa an Schweden, Frankreich, die USA und die Bundesrepublik. Die Kirche sollte dementsprechend durchaus auf kulturelle Eigenheiten und historische Zusammenhänge Rücksicht nehmen. Aber sie kann im Blick auf die Entwicklung im bisherigen kommunistischen Machtbereich wie auf die Dritte Welt nicht bei der Kampagne für die Menschenrechte stehenbleiben, die gerade der gegenwärtige Papst mit so großem Nachdruck und Erfolg verficht. Sie muß offensiv die Demokratie vertreten, wie es in „Centesimus annus" nachhaltig geschieht; sie muß für den Rechtsstaat eintreten und für die Grundzüge einer an der Marktwirtschaft orientierten Wirtschaftsordnung, aber hier scheint das Mißtrauen immer noch tief zu sitzen.

HK: Sie mahnen sehr deutlich die Kompetenz der Kirche in Sachen Wirtschaft an. Die Kirche in der Bundesrepublik hatte auf diesem Feld in den vergangenen Jahrzehnten unbestreitbare Meriten; man braucht nur an Kardinal Höffner zu denken, der theologisch wie wirtschaftswissenschaftlich qualifiziert war. Es scheint aber, als sei dieser Strang inzwischen weitgehend abgebrochen. Fehlt es heute an Theologen, die auch in der ökonomischen Wissenschaft zu Hause sind und dadurch das Gespräch zwischen beiden Bereichen fördern können?

Homann: Es gibt auch heute noch einzelne Kollegen, die zweigleisig, also theologisch und wirtschaftswissenschaftlich, ausgebildet sind; aber man könnte sie wohl an einer Hand aufzählen. Inzwischen sind aber in der jüngeren Generation wieder sehr erfreuliche Ansätze zu registrieren. Ich weiß von interdisziplinären Diskussionskreisen an zwei Universitäten, in denen man sich kompetent und auf hohem Niveau mit den Fragen im Beziehungsfeld von kirchlicher Soziallehre und Marktwirtschaft befaßt; es liegen auch erste Arbeiten vor.

„Die Wirtschaft ist bereit, auf ethische Anforderungen einzugehen"

HK: Wie sieht es denn derzeit mit der Gesprächsbereitschaft auf der anderen, der profan-ökonomischen Seite aus? Haben sich hier die Dinge verändert?

Homann: In der Wirtschaft wie in der Wirtschaftswissenschaft besteht heute eine ausnehmend große Bereitschaft, sich mit sozialethischen oder überhaupt ethischen Positionen auseinanderzusetzen. Die Situation ist insgesamt für die Intentionen von Kirche und Theologie so günstig wie wohl seit Jahrhunderten nicht mehr. Aber solange von kirchlicher Seite Dinge wie die Äquidistanzthese ins Gespräch gebracht werden und der alte Hut von Kapital und Arbeit wieder hervorgeholt wird oder wenn die Kirche vom Teilen spricht, wo es doch in der modernen Wirtschaft nicht ums Teilen, sondern ums Investieren geht, steigen Vertreter von Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft bei allem guten Willen doch sehr schnell aus.

HK: Steckt hinter Gesprächsbemühungen mit Kirche und Theologie auf seiten der Wirtschaft nicht vielfach der Wunsch, so etwas wie den kirchlichen Segen für das eigene Handeln zu erhalten und sich damit sozusagen eine allerhöchste Legitimation zu besorgen?

Homann: Das gibt es auch, allerdings wohl eher in der älteren Generation. Früher liefen wirtschaftliches Handeln und kirchliches Engagement oft eher unverbunden nebeneinander her. Man holte sich als Wirtschaftler alle paar Wochen im Gespräch mit einem Geistlichen Balsam für die Seele und ließ sich in der christlichen Legitimität des eigenen Tuns bestätigen. Diese Verhaltensweise ist heute nicht ganz ausgestorben, vor allem nicht in den

USA, wo Ethik teilweise massiv für den unternehmerischen Prozeß instrumentalisiert wird. Aber ich meine, daß aufs Ganze gesehen die Wirtschaft heute durchaus bereit ist, auf ethische Anforderungen aus der Öffentlichkeit und eben auch aus der Kirche zu reagieren. Aber das setzt immer voraus, daß die ethische, auch die kirchliche Botschaft mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein muß. Man muß den Unternehmern beispielsweise zubilligen, daß sie den Spielregeln der – nochmals: ethisch begründeten – Marktwirtschaft folgen müssen, und nicht von ihnen verlangen, aus moralischen Motiven aus diesen Funktionszusammenhängen auszubrechen. Wer solche Zusammenhänge nicht ernst nimmt, hat keine Chance, bei der Wirtschaft Gehör zu finden.

HK: Sie haben „Centesimus annus" gerade wegen des Bekenntnisses zur Marktwirtschaft und Demokratie recht positiv gewürdigt. Es ist zwar nicht sicher, ob es auch weiterhin vergleichbare Enzykliken geben wird. Aber falls diese Traditionslinie weitergeführt wird, was würden Sie sich als Wirtschaftswissenschaftler und -ethiker von der nächsten Sozialenzyklika am meisten wünschen?

Homann: Ich würde mir wünschen, daß eine solche Enzyklika, die sich ihrem Anspruch nach ja an alle Menschen guten Willens richtet, durchaus profanwissenschaftlich ansetzt. Sie sollte auf der Grundlage eines umfassenden Verständnisses von Demokratie, das keinen einzelnen und keine Gruppe abschreiben darf, die Grundzüge einer neuen nationalen und internationalen marktwirtschaftlichen Ordnung entwickeln. Sie sollte darauf verzichten, den Glauben an eine transzendente Wahrheit dogmatisch zur Voraussetzung gerechter Beziehungen unter den Menschen zu erklären (Nr. 44), sondern statt dessen diesen Glauben als ihr Angebot zu einem tieferen, befreienderen Verständnis von Humanität und Solidarität einbringen. Sie müßte sagen, daß diese Solidarität zwar unter den Bedingungen der modernen Welt und ihrer Wirtschaftsordnung andere Formen – z. B. Wettbewerb – annehmen muß und daß wir an den ökonomischen Sachgesetzlichkeiten nur um den Preis der Verarmung vorbeikommen, daß wir in diesen Strukturen einer Marktwirtschaft aber auch eine umfassende Solidarität verwirklichen können, umfassender sogar als in früheren Gesellschaften.

Kirche als Gemeinschaft

Ein Dokument der anglikanisch-katholischen Kommission

Ihrem Dokument über die Rechtfertigung (vgl. HK, Mai 1987, 225 ff.) hat die Zweite Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC II) jetzt als weiteres Ergebnis ihrer Arbeit ein Dokument über Kirche als Gemeinschaft („Church as Communion") folgen lassen. Das in vierjähriger Arbeit erstellte Dokument skizziert ein Anglikanern und Katholiken gemeinsames Verständnis der Kirche als „Communio" und zeigt, daß zwischen beiden Kirchen schon eine wirkliche, wenn auch noch unvollkommene Gemeinschaft besteht. Die anglikanisch-katholische Kommission leistet mit ihrem Dokument, das wir im Wortlaut veröffentlichen, einen wichtigen Beitrag zur ökumenischen Diskussion über die Kirche, die in zunehmendem Maß um das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft kreist.

Einführung

1. Gemeinsam mit anderen Christen sind Anglikaner und römisch-katholische Christen verpflichtet, nach jener Einheit in Wahrheit und Liebe zu suchen, um die Christus gebetet hat. In diesem Zusammenhang ist es die Absicht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission, jene Unterschiede in der Lehre, die der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen im Wege stehen, zu überprüfen und zu versuchen, sie zu lösen. Der *Schlußbericht von ARCIC I* und die Veröffentlichung der Erklärung über *Das Heil und die Kirche* von ARCIC II haben zum Fortschritt im gegenseitigen Verstehen und zu einem wachsenden Bewußtsein der Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft beigetragen. Wir glauben, daß es jetzt an der Zeit ist, genauer über das Wesen der Gemeinschaft und ihre konstitutiven Elemente nachzudenken. Dies wird es uns ermöglichen, den an uns gerichteten Forderungen nach einer weitergehenden Klärung der ekklesiologischen Grundlage unserer Arbeit nachzukommen.

2. Diese Erklärung zum Thema „Gemeinschaft" unterscheidet sich von früheren ARCIC-Berichten insofern, als sie sich nicht spezifisch mit Fragen der Lehre befaßt, die sich in der Geschichte als trennend erwiesen. Ebenfalls versucht sie nicht, alle Fragen, die zur Lehre über die Kirche gehören, zu behandeln. Ihr Ziel ist es, die Behauptung, daß Anglikaner und römisch-katholische Christen bereits in einer wirklichen, wenn auch noch unvollkommenen Gemeinschaft leben, inhaltlich zu begründen und uns fähig zu machen, den Grad der Gemeinschaft, die sowohl bei uns selbst als auch zwischen uns besteht, zu erkennen (vgl. Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Robert Runcie vom 2. Oktober 1989). Darüber hinaus glauben wir, daß innerhalb der Perspektive der Gemeinschaft die noch offenstehenden Schwierigkeiten, die zwischen uns verbleiben, deutlicher verstanden und mit größerer Wahrscheinlichkeit gelöst werden können; so wird uns geholfen werden, in eine tiefere Gemeinschaft hineinzuwachsen.

3. Das Thema Gemeinschaft bei einer Untersuchung des Wesens der Kirche aufzunehmen, bietet einige Vorteile. Gemeinschaft beinhaltet, daß die Kirche eine dynamische Wirklichkeit ist, die sich auf ihre Vollendung hin zubewegt. Gemeinschaft umfaßt sowohl die sichtbare Versammlung des Volkes Gottes als auch seine göttliche lebenspendende Quelle. So werden wir zum Leben Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geleitet, dem Leben, das Gott mit allen Menschen teilen will. Uns wird die Vision von Gottes Herrschaft über die ganze Schöpfung und von der Kirche als der Erstlingsfrucht der Menschheit, die in jenes göttliche Leben durch die Annahme der in Jesus Christus geschenkten Erlösung hineingenommen wird, vor Augen gestellt. Ferner befähigt uns diese Konzentration auf die Ge-

meinschaft, das zu bestätigen, was in der Kirche schon verwirklicht ist: die eucharistische Gemeinschaft. Sie befähigt uns auch, jenes Gut als eine Gabe Gottes anzuerkennen, das im Gemeinschaftsleben in der Welt gegenwärtig ist: Gemeinschaft schließt mit ein das Sich-freuen mit denen, die sich freuen, und solidarisch mit denen zu sein, die leiden oder nach dem Sinn des Lebens suchen. Die Bedeutung von Gemeinschaft untersuchen heißt nicht nur, über die Kirche zu sprechen, sondern auch die Welt im Innersten ihrer tiefsten Not anzusprechen, denn die Menschen sehnen sich nach wahrer Gemeinschaft in Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden sowie nach der Achtung der menschlichen Würde.

4. Außerdem konfrontiert das Verständnis der Kirche in Begriffen von Gemeinschaft die Christen mit dem Skandal unserer Spaltungen. Die Uneinigkeit der Christen verdunkelt Gottes Einladung zur Gemeinschaft an die ganze Menschheit und läßt das Evangelium, das wir verkündigen, schwieriger hören. Aber die Betrachtung der Gemeinschaft befähigt Christen auch zur Anerkennung der Tatsache, daß sie bereits eine gewisse, wenn auch noch unvollkommene Gemeinschaft miteinander teilen. Christen vieler Traditionen gelangen zur Anerkennung des zentralen Platzes der Gemeinschaft in ihrem Verständnis des Wesens der Kirche sowie ihrer Einheit und Sendung. Dies ist die Gemeinschaft, deren Studium dieses Dokument gewidmet ist.

5. Nach einem Überblick, wie Gemeinschaft in der Heiligen Schrift dargestellt wird, untersuchen wir die Art und Weise, in welcher die Kirche als Gemeinschaft das Sakrament der barmherzigen Gnade Gottes für die ganze Menschheit ist. Darauf folgt eine Behandlung des Verhältnisses von Gemeinschaft zur Apostolizität, Katholizität und Heiligkeit der Kirche und eine Betrachtung der notwendigen Elemente, die erforderlich sind für die Einheit und die kirchliche Gemeinschaft. Schließlich bekräftigen wir die bestehende Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen und umreißen einige der verbleibenden Probleme, die uns weiterhin trennen.

I. Gemeinschaft nach der Darstellung der Heiligen Schrift

6. Das Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung ist das fundamentale Thema der Heiligen Schrift. Das Drama der menschlichen Existenz, wie es in der Heiligen Schrift dargelegt wird, besteht in der B egründung, im Zusammenbruch und in der Erneuerung dieses Verhältnisses. Die biblische Geschichte beginnt damit, daß Gott diese Beziehung herstellt, indem er Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschafft; Gott segnet und ehrt sie, indem er sie einlädt, als Verwalter seiner Schöpfung in Gemeinschaft sowohl mit ihm als auch untereinander zu leben. In der in der Genesis entfalteten Erzählung zerstört der Ungehorsam Adams und Evas sowohl ihr Verhältnis zu Gott als auch ihr Verhältnis zueinander; sie verstecken sich vor Gott; Adam beschuldigt Eva; sie werden aus dem Garten vertrieben; ihr Verhältnis zur übrigen Schöpfung ist verzerrt. Was in der Genesis folgt, verdeutlicht dieses immer wiederkehrende Muster in der menschlichen Geschichte.

7. In der Verschiedenheit der literarischen Stile und der theologischen Überlieferungen, die aus allen Perioden der langen Geschichte des Volkes Abrahams stammen, bezeugen die Bücher des Alten Testaments die Tatsache, daß Gott die Gemeinschaft seines Volkes mit ihm und untereinander will. Gottes Absicht wird von neuem bekräftigt in dem Bund mit seinem Volk. Durch Abraham gibt Gott allen Nationen die Verheißung seines Segens (Gen 12, 1-3). Durch Mose begründet Gott ein Volk als sein Eigentum, eine Gemeinschaft in einem Bundesverhältnis mit ihm (Ex 19, 5-6). Im verheißenen Land wird der Tempel zu dem Ort, den Gott erwählt, um seinen Namen dort anzubringen, wo er bei seinem Volk wohnt (Dt 12, 5). Die Propheten verurteilen übereinstimmend die Treulosigkeit der Gemeinschaft als Bedrohung dieser Beziehung. Dennoch bleibt Gottes Treue beständig, und er verheißt durch die Propheten, daß seine Verheißung erfüllt werden wird. Obwohl Teilung und Exil auf die Sünden des auserwählten Volkes folgen, wird die Versöhnung des zerstreuten Volkes Gottes einer radikalen Verwandlung in einem neuen Bund entspringen (Jer 31, 31 ff.). Gott wird einen Knecht erwecken, um sein Ziel der Gemeinschaft und des Friedens für sein auserwähltes Volk und ebenso für alle Nationen zu erfüllen (Jes 49, 6; vgl. auch Mi 4, 1-4).

8. In der Fülle der Zeit sendet Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, um sein Volk zu erlösen und es in eine neue Beziehung als sein angenommenes Kind hineinzunehmen (vgl. Gal 4, 4-5). Als Jesus seinen Dienst beginnt, ruft er eine Schar von Jüngern zusammen, denen er Anteil an seiner Sendung gibt (Mk 3, 14; vgl. Joh 20,21). Nach Ostern sollen sie Zeugen seines Lebens, seiner Lehre, seines Todes und seiner Auferstehung sein. In der Kraft des an Pfingsten geschenkten Heiligen Geistes verkünden sie, daß Gottes Verheißung in Christus erfüllt worden ist. Für die apostolische Gemeinschaft bewirkt die Taufe der Umkehr und des Glaubens, die in diesem Neuen Bund geschenkt wird, mehr als nur die Wiederherstellung dessen, was verloren war: Durch den Geist treten die Glaubenden in Christi eigene Gemeinschaft mit dem Vater ein. In der Eucharistie, dem Gedächtnis des Neuen Bundes, haben die Glaubenden Anteil am Leib und Blut Christi (1 Kor 11, 23-27) und werden in ihm zu einem Leib gemacht (1 Kor 10, 16-17). Es ist die Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, die das Volk des Neuen Bundes als die Kirche begründet, ein Volk, das „mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist" (Vaticanum II, Nostra aetate, 4).

9. Auf Kalvaria wird die Schrecklichkeit der Sünde und des Bösen deutlich herausgestellt. Im Kreuz findet sich Gottes Urteil über die Welt und sein Geschenk der Versöhnung (2 Kor 5, 14-19). Durch den österlichen Sieg wird alle durch Unterschied in der Kultur, der Klasse, der Privilegien und des Geschlechts verursachte Entfremdung überwunden. Alle, die mit dem Tod und der Auferstehung Christi vereint sind, haben vor Gott den gleichen Rang. Da Christus derjenige ist, in dem und durch den alle Dinge erschaffen und versöhnt sind, wird darüber hinaus in ihm die eigentliche Beziehung zwischen der Menschheit und der übrigen Schöpfung wiederhergestellt und erneuert (Kol 1, 15-20; Gal 3, 27-29).

10. Das Leben der Gemeinschaft ist jedoch noch durch die menschliche Sünde geschwächt (1 Kor 1, 10 ff.). Das Versagen der Christen, den Forderungen des Evangeliums zu entsprechen, verursacht unter ihnen Spaltungen, die das Zeugnis der Kirche verdunkeln. Das Neue Testament bestätigt, daß es eine beständige Notwendigkeit gibt, zu der von Christus durch die Kirche angebotenen Buße und Versöhnung Zuflucht zu nehmen (Mt 18, 15-20; vgl. 1 Joh 1, 5-10).

11. In den Schriften des Neuen Testaments werden das Versagen der Jünger und die Spaltungen unter ihnen voll und ganz zugegeben. Dennoch wird die Herrschaft Gottes bereits als eine Wirklichkeit in der Welt wahrgenommen (Mk 1, 15; Lk 11, 30), auch wenn diese erst in der Fülle des Reiches Gottes vollkommen verwirklicht sein wird. Ihr Höhepunkt wird beschrieben als ein Fest, „das Hochzeitsmahl des Lammes" (Offb 19, 9), ein lebendiges Bild der Gemeinschaft, das tief in der menschlichen Erfahrung verwurzelt ist. Über dieses Fest spricht Jesus in den Gleichnissen (Mt 22, 1-10), und es wird im voraus angedeutet in der Speisung der Menge (Joh 6). Die Feier der Eucharistie stellt dieses messianische Festmahl vorausbildend dar und bietet einen Vorgeschmack davon (Lk 22, 30). In der kommenden Welt werden solche Zeichen aufhören, da die sakramentale Ordnung nicht mehr notwendig sein wird; vielmehr wird Gott seinem Volk unmittelbar gegenwärtig sein. Sie werden ihn von Angesicht zu Angesicht sehen und sich zu einem niemals endenden Lobpreis vereinen (Offb 22, 3-4). Dies wird die Vollendung der Gemeinschaft sein.

12. Im Neuen Testament verbindet das Wort *koinonia* (häufig übersetzt mit „Gemeinschaft" oder „Verbundenheit" [„communion" or „fellowship"]) eine Anzahl von Grundbegriffen wie Einheit, Zusammenleben, Teilen, Anteil haben. Die Grundform

des Wortes meint „teilen", „teilnehmen", „Anteil haben", „etwas gemeinsam haben" oder „gemeinsam handeln". Das Nomen kann eine Gemeinschaft oder eine Gemeinde bezeichnen. Es bezeichnet für gewöhnlich eine Beziehung, die auf der Teilhabe an einer gemeinsamen Wirklichkeit gründet (z. B. 1 Kor 10, 16). Dieser Gebrauch findet sich am deutlichsten in den johanneischen Schriften: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus" (1 Joh 1, 3; vgl. 1 Joh 1, 7) „Gemeinschaft" wurde in zahlreichen ökumenischen Dokumenten behandelt einschließlich dem Schlußbericht von ARCIC I [Einleitung], vgl. auch Communio-Koinonia: Eine Studie des Instituts für Ökumenische Forschung [Straßburg 1990]).

13. Im Neuen Testament wird der Gedanke der Gemeinschaft auf vielfache Weise ausgedrückt. Eine Vielfalt von Wörtern, Ausdrücken und Bildern weist auf ihre Wirklichkeit: Volk Gottes (1 Petr 2, 9-10); Herde (Joh 10, 14; Apg 20, 28-29; 1 Petr 5, 2-4); Weinstock (Joh 15, 5); Tempel (1 Kor 3, 16-17); Braut (Offb 21, 2); Leib Christi (1 Kor 12, 27; 1 Kor 10, 17; Röm 12, 4-5; Eph 1, 22-23). Sie alle drücken eine Beziehung zu Gott aus und beinhalten auch eine Beziehung zwischen den Gliedern der Gemeinschaft. Die Wirklichkeit, auf die sich diese Vielfalt der Bilder bezieht, ist die Gemeinschaft, ein in Christus geteiltes Leben (1 Kor 10, 1 6-17; vgl. Joh 17), das kein einzelnes Bild erschöpfend beschreibt. Diese Gemeinschaft ist Teilnahme am Leben Gottes durch Christus im Heiligen Geist, und sie macht die Christen untereinander eins.

14. Es ist charakteristisch für den Apostel Paulus, über die Beziehung der Glaubenden zu ihrem Herrn als einem Sein „in Christus" zu reden (2 Kor 5, 1 7; Kol 1, 27-28; Gal 2, 20; vgl. auch Joh 15, 1-11) und über das Sein Christi im Glaubenden durch die Einwohnung des Heiligen Geistes (Röm 8, 1-11). Diese Beziehung bekräftigt Paulus auch in seiner Beschreibung der Kirche als des einen Leibes Christi. Diese Beschreibung ist wesentlich verbunden mit der Gegenwart Christi in der Eucharistie. Diejenigen, die am Herrenmahl teilhaben, sind ein Leib in Christus, weil sie alle an dem einen Brot Anteil haben (1 Kor 10, 1 6-1 7). Diese Beschreibung unterstreicht die innige, organische Beziehung, die zwischen dem auferstandenen Herrn und all jenen besteht, die durch die Gemeinschaft mit ihm neues Leben empfangen. In gleicher Weise betont sie die so begründete organische Beziehung zwischen den Gliedern des einen Leibes, der Kirche. Alle, die an den „heiligen Dingen" des sakramentalen Lebens Anteil haben, werden durch diese geheiligt; weil sie an ihnen gemeinsam Anteil haben, stehen sie in Gemeinschaft miteinander.

15. Das Neue Testament spiegelt verschiedene Dimensionen der Gemeinschaft wider, wie sie im Leben der Kirche in der apostolischen Zeit erfahren wurden.

Im Mittelpunkt dieser Gemeinschaft steht das Leben mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist. Durch die Sendung des Sohnes hat der lebendige Gott offenbart, daß das Zentrum des göttlichen Lebens Liebe ist. Diejenigen, die in der Liebe bleiben, bleiben in Gott und Gott in ihnen; wenn wir, in Gemeinschaft mit ihm, einander lieben, bleibt er in uns, und seine Liebe wird in uns vollendet (vgl. 1 Joh 4, 7-21). Durch Liebe teilt Gott sein Leben mit. Er bewirkt, daß jene, die das in Christus geoffenbarte Licht der Wahrheit lieber annehmen als die Finsternis dieser Welt, seine Kinder werden. Dies ist die tiefstmögliche Gemeinschaft für irgendeines seiner Geschöpfe.

Auf sichtbare Weise tritt man in diese Gemeinschaft durch die Taufe ein, und sie wird genährt und ausgedrückt in der Feier der Eucharistie. Alle, die in dem einen Geist in den einen Leib hineingetauft worden sind, werden in der Eucharistie durch diese sakramentale Teilhabe an diesem einen und selben Leib geeint (1 Kor 10, 16-17; 12, 13). Diese Gemeinschaft der Getauften, die an der Lehre der Apostel, der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und dem Gebet festhält (vgl. Apg 2, 42), findet ihren notwendigen Ausdruck in einer sichtbaren menschlichen Gemeinschaft. Es ist eine Gemeinschaft, die mit Christus in Erwartung der Offenbarung seiner Herrlichkeit leidet (Phil 3, 10; Kol 1, 24; 1 Petr 4, 13; Röm 8, 17). Diejenigen, die Gemeinschaft miteinander haben, nehmen an den Freuden und Sorgen der anderen teil (Hebr 10, 33; 2 Kor 1, 6-7); sie dienen einander in Liebe (Gal 5, 13) und schließen sich zusammen, um die Nöte des jeweils anderen und der Gemeinschaft als ganzer zu tragen. Es gibt ein gegenseitiges Geben und Empfangen geistlicher und materieller Gaben, nicht nur zwischen Einzelpersonen, sondern auch zwischen Gemeinden, und zwar auf der Grundlage einer bereits in Christus existierenden Verbundenheit (Röm 15, 26-27; 2 Kor 8, 1-15). Die Vollständigkeit und der Aufbau jener Gemeinschaft erfordern eine entsprechende Struktur, Verfassung und Ordnung (vgl. 1 Kor 11, 1 7-34 und die Pastoralbriefe *passim*).

Die Gemeinschaft wird ihre Erfüllung finden, wenn Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28). Es ist der Wille Gottes für die ganze Schöpfung, daß alle Dinge zu einer endgültigen Einheit und Gemeinschaft in Christus geführt werden (Eph 1, 10; Kol 1, 19-20).

Schon im Neuen Testament kann man diese verschiedenen Dimensionen von Gemeinschaft erkennen, zusammen mit einem Bemühen um ihre immer getreuere Verwirklichung.

II. Gemeinschaft: Sakramentalität und Kirche

16. Gottes Ziel ist es, alle Menschen innerhalb einer verwandelten Schöpfung zur Gemeinschaft mit sich zu führen (vgl. Röm 8, 19-21). Um dies zu vollbringen, ist das ewige Wort Mensch geworden. Das Leben und der DienstJesu Christi haben endgültig die wiederhergestellte Menschheit geoffenbart, die Gott beabsichtigt. Durch das, was er war, was er lehrte und was er durch das Kreuz und die Auferstehung bewirkte, wurde er das Zeichen, das Werkzeug und die Erstlingsfrucht des Planes Gottes für die gesamte Schöpfung (Kol 1, 15-17). Als der neue Adam ist der auferstandene Herr der Anfang und der Bürge dieser Verwandlung. Durch diese Verwandlung wird die Entfremdung durch die Gemeinschaft überwunden, und zwar sowohl zwischen den Menschen als auch – vor allem – zwischen ihnen und Gott. Diese beiden Dimensionen der Gemeinschaft sind untrennbar. Das ist das Geheimnis Christi (Eph 2, 11 – 3, 12).

17. Die Gemeinschaft mit Gott durch Christus wird beständig auferbaut und erneuert durch die Kraft des Heiligen Geistes. Durch die Kraft des Heiligen Geistes werden die unvergleichlichen Reichtümer der Gnade Gottes für alle Zeit durch die Kirche gegenwärtig gemacht. Die mit Gott Versöhnten bilden „einen Leib in Christus, als einzelner aber sind wir Glieder, die zueinander gehören" (Röm 12, 5). Durch das Wirken desselben Geistes werden die Glaubenden in den einen Leib getauft (1 Kor 12, 13), und beim Brechen des Brotes haben sie ebenso Anteil an dem einen Leib (1 Kor 10, 16-17; 11, 23-29). Die Kirche, „die der Leib Christi ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt", offenbart und verkörpert so „das Geheimnis Christi" (vgl. Eph 1, 23; 3, 4.8-11). Sie wird daher selbst mit Recht beschrieben als ein sichtbares Zeichen, das auf unsere Gemeinschaft mit Gott und miteinander hinweist und sie auch verkörpert; als ein Werkzeug, durch das Gott diese Gemeinschaft bewirkt und als ein Vorgeschmack der Fülle der Gemeinschaft, die zur Vollendung gelangen soll, wenn Christus alles in allem ist. Sie ist ein „Geheimnis" oder „Sakrament".

18. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott und miteinander ist ein Zeichen der neuen Menschheit, die Gott schafft, und ein Unterpfand des fortdauernden Werkes des Heiligen Geistes. Ihre Berufung ist es, die erlösende Kraft des Evangeliums zu verkörpern und zu offenbaren, die die Versöhnung bezeichnet, die durch den Glauben und durch die Teilnahme am neuen Leben in Christus empfangen wird. Die Kirche ist das Zeichen dessen, was Gott in Christus getan hat, weiterhin in denen tut, die ihm dienen und was er für die ganze Menschheit tun will. Sie ist das Zeichen der bleibenden Gegenwart Gottes und seiner ewigen Treue zu seinen Verheißungen, denn in ihr ist Christus

immer gegenwärtig und durch den Heiligen Geist tätig. Sie ist die Gemeinschaft, in der das Erlösungswerk Jesu Christi erkannt und empfangen und daher auch der Welt bekanntgemacht worden ist. Weil Christus alle Schranken der Spaltung überwunden hat, die durch menschliche Sünde geschaffen worden sind, besteht die Sendung der Kirche als Gottes Dienerin darin, in den Kampf um die Beendigung jener Spaltungen einzutreten (vgl. Eph 2, 14–18; 5, 1–2).

19. Der Heilige Geist gebraucht die Kirche als das Mittel, durch das das Wort Gottes von neuem verkündet wird, die Sakramente gefeiert werden und das Volk Gottes pastorale Aufsicht erfährt, so daß das Leben des Evangeliums im Leben ihrer Glieder offenbar wird. Die Kirche ist das Zeichen der Erlösung in Christus, denn erlöst zu sein heißt, durch ihn in die Gemeinschaft mit Gott geführt zu werden; gleichzeitig ist sie aber auch das Werkzeug der Erlösung, insofern sie die Gemeinschaft ist, durch die diese Erlösung angeboten und empfangen wird. Dies ist gemeint, wenn die Kirche beschrieben wird als ein „wirksames Zeichen", das von Gott angesichts menschlicher Sündhaftigkeit, Spaltung und Entfremdung gegeben wird. (Die Begriffe „wirksame Zeichen" und „Werkzeug" sind Anglikanern aus dem Katechismus des Book of Common Prayer und den Articles of Religion bekannt, wo von der Taufe und der Eucharistie gesagt wird, daß sie „nicht nur ein Zeichen . . . , sondern eher . . . ein Sakrament" sind, „sichere Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade", „als ein Mittel, wodurch die Gnade empfangen", „gleichsam durch ein Werkzeug", und die „wirksam seien wegen der Einsetzung und der Verheißung Christi" [The Catechism; Articles 25, 26, 27, 28]. Ähnlich wurde für die Römisch-Katholische Kirche die instrumentale Sprache in großem Ausmaß mehr im Hinblick auf die Sakramente als auf die Kirche entfaltet. Aber die Reflexion über das Geheimnis Christi und der Kirche führte zu der Entwicklung ihres Selbstverständnisses in dem Sinne, daß die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" ist, das „allumfassende Heilssakrament" *[Lumen gentium 1, 48].*)

20. Die menschliche Sündhaftigkeit und die Spaltung der Christen verdunkeln dieses Zeichen. Jedoch verleiht die Verheißung Christi von seiner bleibenden Gegenwart inmitten seines Volkes (Mt 1 8, 20; 28, 20) die Gewißheit, daß die Kirche nicht aufhören wird, diese wirksamen Zeichen zu sein. Trotz der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit ihrer Glieder verspricht Christus, daß die Mächte der Zerstörung sie niemals überwältigen werden (Mt 16, 18).

21. Paradoxerweise wird die Kirche vorzugsweise in ihrer Schwachheit, ihrem Leiden und ihrer Armut das Zeichen der Wirksamkeit der Gnade Gottes (vgl. 2 Kor 12, 9; 4, 7-12). paradox ist es auch, daß die Eigenschaft der Heiligkeit gerade der Kirche, einer Gemeinschaft von Sündern, zugesprochen wird. Die Kraft Gottes, die Kirche zu heiligen, wird enthüllt in dem Skandal des Kreuzes, an dem Christus in seine Liebe sich selbst für die Kirche hingegeben hat, damit sie ihm ohne Flecken und Falten, heilig und makellos dargeboten werden kann (Eph 5, 27-28). Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt, indem er den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden (vgl. 2 Kor 5, 19-21).

22. Die Gemeinschaft der Kirche zeigt, daß Christus die trennende Wand der Feindschaft niedergerissen hat, um eine einzige neue Menschheit zu schaffen, die durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib versöhnt ist (vgl. Eph 2, 14-16). Indem die Glieder der Kirche bekennen, daß ihre Gemeinschaft Gottes Ziel für das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, sind sie aufgerufen, sich selbst in liebendem Zeugnis und Dienst ihren Mitmenschen hinzugeben.

Dieser Dienst konzentriert sich in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums im Gehorsam gegenüber dem Gebot Christi. Indem die Kirche diese Berufung erhalten hat, ist ihr die Verwaltung der Gnadenmittel und der Heilsbotschaft anvertraut worden. In der Kraft der Gegenwart Christi durch den Geist wird sie in die erlösende Sendung Christi einbezogen. Der der Kirche gegebene Auftrag, allen Völkern das Heil zu bringen, macht ihre einzigartige Sendung aus. Auf diese Weise bezeichnet die Kirche nicht nur die neue von Gott gewollte und von Christus begründete Menschheit. Sie ist selbst ein Werkzeug des Heiligen Geistes bei der Ausbreitung des Heils auf alle Menschen in all ihren Nöten und Lebensumständen bis zum Ende der Zeit. Von der Kirche als einem Sakrament zu sprechen, heißt bekräftigen, daß in und durch die Gemeinschaft aller, dieJesus Christus bekennen und die gemäß ihrem Bekenntnis leben, Gott seinen Heilsplan für die ganze Welt verwirklicht. Das heißt nicht, daß Gottes Heilswirken auf die beschränkt ist, die Christus ausdrücklich bekennen. Durch das Gottesgeschenk desselben Geistes, der während des irdischen Dienstes Christi Jesu wirksam war, nimmt die Kirche ihre Rolle bei der Vollendung seines Werkes wahr.

23. Mit Christus bei der Erfüllung seines Dienstes für die Erlösung der Welt geeint zu sein, heißt, seinen Willen zu teilen, daß die Kirche eine sei, nicht nur um der Glaubwürdigkeit der Zeugnisse der Kirche und der Wirksamkeit ihrer Sendung willen, sondern im Letzten zur Verherrlichung des Vaters. Gott wird wahrhaftig verherrlicht werden, wenn alle Völker mit ihrer reichhaltigen Verschiedenheit vollkommen geeint sein werden in der einen Gemeinschaft der Liebe. Unsere gegenwärtige Gemeinschaft mit Gott und miteinander im Heiligen Geist ist ein Unterpfand und ein Vorgeschmack – hier und jetzt – der endgültigen Erfüllung von Gottes Plan für alle, wie er verkündet wird in der Vision „einer großen Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen . . . Und sie riefen mit lauter Stimme: Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm" (Offb 7, 9-10).

24. Das sakramentale Wesen der Kirche als Zeichen, Werkzeug und Vorgeschmack der Gemeinschaft wird in besonderer Weise offenkundig in der gemeinsamen Feier der Eucharistie. Hier weist die Kirche, indem sie das Gedächtnis des Herrn feiert und an seinem Leib und Blut Anteil hat, auf den Ursprung ihrer Gemeinschaft in Christus, der seinerseits Gemeinschaft mit dem Vater hat; sie erfährt jene Gemeinschaft in einer sichtbaren Gemeinde; sie nimmt die Fülle der Gemeinschaft im Reiche Gottes voraus; sie wird ausgesandt, jene Gemeinschaft in der Welt zu verwirklichen, offenkundig zu machen und auszubreiten.

III. Gemeinschaft: Apostolizität, Katholizität und Heiligkeit

25. Die Kirche weist auf ihre Quelle und Sendung, wenn sie im Credo bekennt: „Wir glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche." Weil die Kirche durch den Heiligen Geist auf dem Fundament des Lebens, des Todes und der Auferstehung Christi, wie diese von den Aposteln bezeugt und übermittelt worden sind, auferbaut ist, wird sie *apostolisch* genannt. Man nennt sie auch apostolisch, weil sie durch die Teilhabe an der apostolischen Vollmacht zu ihrer Sendung befähigt ist.

26. Der Inhalt des Glaubens ist die Wahrheit Christi Jesu, wie sie durch die Apostel übermittelt worden ist. Dieses gottgegebene Glaubensgut kann nicht von der Gabe des Heiligen Geistes getrennt werden. Von zentraler Bedeutung für die Sendung des Geistes ist die Bewahrung und Verlebendigung des Gedenkens an die Lehre und das Werk Christi sowie an seine Erhöhung, deren erster Zeuge die apostolische Gemeinschaft war. Die Bewahrung der Authentizität ihres Gedächtnisses veranlaßte die Kirche, den Kanon der Heiligen Schrift sowohl als Prüfstein als auch als Norm anzuerkennen. Aber die Verlebendigung ihres Gedächtnisses erfordert mehr als nur die Wiederholung der Worte der Heiligen Schrift. Sie wird unter der Anleitung des Heiligen Geistes erreicht durch die Entfaltung der geoffenbarten Wahrheit, wie sie in Jesus Christus enthalten ist. Nach dem Johannesevangelium ist die Sendung des Heiligen Geistes auf innigste Weise mit all dem verbunden, was Christus Jesus gesagt, getan und vollbracht hat. Christus versprach, daß der Vater in

seinem Namen den Heiligen Geist senden werde, damit er die Jünger alles lehre und sie an das erinnere, was er gesagt hat (vgl. Joh 14, 26). Das Gedächtnis Christi lebendig zu erhalten bedeutet, all dem treu zu bleiben, was wir durch die apostolische Gemeinschaft über ihn wissen.

27. Eine solche Treue muß im täglichen Leben verwirklicht werden. Infolgedessen wird in jeder Zeit und Kultur die authentische Treue auf neue Art und durch neue Einsichten zum Ausdruck gebracht, durch die das Verständnis der apostolischen Verkündigung bereichert wird. So wird das Evangelium nicht allein als ein Text weitergegeben. Das lebendige Wort Gottes gibt – gemeinsam mit dem Heiligen Geist – Gottes Einladung zur Gemeinschaft an seine ganze Welt in jeder Epoche weiter. Dieser dynamische Prozeß begründet das, was man die lebendige Überlieferung, das lebendige Gedächtnis der Kirche nennt. Ohne diese ist die getreue Weitergabe des Evangeliums unmöglich.

28. Das lebendige Gedächtnis des Geheimnisses Christi ist gegenwärtig und wirksam innerhalb der Kirche als ganzer; es ist wirksam in dem beständigen Bekenntnis und der Feier des apostolischen Glaubens sowie in den Einsichten, Betonungen und Perspektiven gläubiger Glieder der Kirche. Und da der Glaube nach Verständnis sucht, schließt dies eine Prüfung der Gründe des Glaubens selbst mit ein. Wie sich die sozialen Verhältnisse der christlichen Gemeinde verändern, so sind auch die Fragen und die Herausforderungen, die sich der Kirche von innerhalb wie von außerhalb stellen, niemals ganz dieselben. Sogar innerhalb der neutestamentlichen Periode wird dieser Prozeß augenscheinlich, wenn neue Bilder und eine neue Sprache verwendet werden, um den in sich wandelnden kulturellen Kontexten weiterzugebenden Glauben auszudrücken.

29. Wenn die Kirche in der lebendigen Wahrheit treu verwurzelt und begründet sein und diese in ihrer Bedeutung bekennen soll, dann muß sie neue Ausdrucksweisen des Glaubens entwickeln. Die Verschiedenheit der Kulturen mag oft eine Verschiedenheit im Ausdruck des einen Evangeliums hervorbringen; innerhalb der gleichen Gemeinschaft entstehen unterschiedliche Vorstellungen und Praktiken. Dennoch müssen diese der von den Aposteln empfangenen Überlieferung treu bleiben (vgl. Jud 3). Da der Heilige Geist dem ganzen Volk Gottes gegeben ist, ist das lebendige Gedächtnis des Glaubens innerhalb der Kirche als ganzer, in Einzelnen wie in Gemeinschaften, wirksam. Jede authentische Einsicht und Vorstellung hat daher ihren Platz innerhalb des Lebens und des Glaubens der ganzen Kirche, des Tempels des Heiligen Geistes.

30. Spannungen treten unvermeidbar auf. Einige bewirken eine gesunde Entwicklung. Einige können einen Verlust an Kontinuität mit der apostolischen Überlieferung, eine Zerrüttung innerhalb der Gemeinschaft, eine Entfremdung von anderen Teilen der Kirche bewirken. In der Geschichte der Christenheit wurden einige Verschiedenheiten zu Unterschieden, die zu einem solchen Konflikt führten, daß die kirchliche Gemeinschaft zerrissen wurde. Immer wenn Unterschiede die Form getrennter kirchlicher Gemeinschaften annehmen, so daß Christen nicht länger fähig sind, die Wahrheit innerhalb der einen Gemeinschaft des Glaubens zu empfangen und weiterzugeben, wird die Gemeinschaft ärmer gemacht und das lebendige Gedächtnis der Kirche in Mitleidenschaft gezogen. Da Christen getrennt heranwachsen, werden komplementäre Aspekte der einen Wahrheit manchmal als gegenseitig unvereinbar angesehen. Dennoch wird die Kirche durch Christi Verheißung, daß sie in der Wahrheit bleibt (vgl. Mt 16, 18), gestützt, selbst wenn ihre Einheit und ihr Friede beständig verwundbar sind. Die letztgültige, gottgegebene Bürgschaft für diese Versicherung ist das Wirken des Heiligen Geistes bei der Bewahrung des lebendigen Gedächtnisses Christi.

31. Dieses Gedächtnis, das in jeder Epoche und Kultur verwirklicht und neu ausgedrückt wird, begründet die apostolische Überlieferung der Kirche. Durch die Anerkennung des Kanons der Heiligen Schrift als der normativen Urkunde der Offenbarung Gottes besiegelt die Kirche ihre Annahme des überlieferten Gedächtnisses der apostolischen Gemeinschaft als autoritativ. Dies wird zusammengefaßt und dargestellt in den Glaubensbekenntnissen. Der Heilige Geist macht diese Überlieferung zu einer lebendigen Wirklichkeit, die immerfort durch Wort und Sakrament geffeiert und verkündet wird, in herausragender Weise im eucharistischen Gedächtnis des ein für allemal dargebrachten Opfers Christi, bei dem immer die Schrift gelesen worden ist. So ist die apostolische Überlieferung grundlegend für die Gemeinschaft der Kirche, die Zeit und Raum umfaßt und die gegenwärtige Generation der Christen mit denen der Vergangenheit und der Zukunft verbindet.

32. Die Verantwortung für die Bewahrung des apostolischen Glaubens wird vom ganzen Volk Gottes geteilt. Jeder Christ hat Anteil an dieser Verantwortung. Die Aufgabe derjenigen, die betraut sind mit der Aufsicht und die im Namen Christi handeln, besteht darin, die Eingebungen des Heiligen Geistes zu fördern, die Gemeinschaft innerhalb des Rahmens des apostolischen Glaubens zu bewahren und die Sendung der Kirche durch Predigt, Erklärung und Anwendung ihrer Wahrheit zu unterstützen und zu fördern. In dem Eingehen auf die Einsichten der Gemeinschaft und des einzelnen Christen, dessen Bewußtsein ebenso von demselben Geist geformt ist, suchen jene, die die Aufsicht ausüben, das wahrzunehmen, was im Sinne Christi ist. Dieses Wahrnehmen beinhaltet Aufmerksamkeit und Prüfung, um dem Volke Gottes beim Verstehen, Artikulieren und Anwenden seines Glaubens Hilfe zu bieten. Zuweilen muß man zu den Einsichten und Überzeugungen der Gläubigen eine autoritative Stellungnahme abgeben. Die Gemeinschaft antwortet aktiv auf das Lehren des ordinierten Amtes, und wenn sie unter der Anleitung des Heiligen Geistes darin den apostolischen Glauben erkennt, nimmt sie seinen Gehalt in ihr Leben auf.

33. Die Nachfolge im bischöflichen Amt hat den Zweck, jeder Gemeinschaft die Sicherheit zu geben, daß ihr Glaube tatsächlich der apostolische Glaube ist, der seit den apostolischen Zeiten empfangen und weitergegeben worden ist. Außerdem werden durch die Gemeinschaft jener, denen das bischöfliche Amt anvertraut ist, der ganzen Kirche die Vorstellungen und Anliegen der Ortskirchen zum Bewußtsein gebracht: Gleichzeitig werden die Ortskirchen befähigt, ihren Platz und ihren eigenen Charakter innerhalb der Gemeinschaft aller Kirchen zu bewahren.

34. In den Glaubensbekenntnissen hat die Kirche stets ihre Katholizität bekannt: „Ich glaube an . . . die heilige katholische Kirche." Sie erhält diesen Titel aus der Tatsache, daß sie ihrem Wesen nach über die ganze Welt ausgebreitet sein soll, von einem Ende der Erde bis zum anderen, von einem Zeitalter zum nächsten. Die Kirche ist auch deshalb katholisch, weil ihre Sendung darin besteht, allumfassend und ohne Auslassung all das zu lehren, was von Gott für das Heil und die Vollendung der Menschheit geoffenbart worden ist; und ebenso, weil es ihre Berufung ist, in der einen eucharistischen Gemeinschaft Männer und Frauen jeder Rasse, Kultur und jedes sozialen Standes in jeder Generation zu vereinen. Weil die Kirche die Frucht des Wirkens Christi am Kreuz ist, das alle trennenden Wände zerstört und Juden und Heiden zu einem heiligen Volk gemacht hat, und daher alle Zugang zu dem einen Vater durch den einen Geist (vgl. Eph 2, 14-18) haben, ist sie katholisch.

35. In dem Geheimnis seines Willens beabsichtigt Gott, daß die Kirche in Christus Jesus die Neu-Schöpfung allen Reichtums menschlicher Verschiedenheit sei, den die Sünde zur Spaltung und Streit verdreht hat (vgl. Eph 1, 9-10). In dem Maß, in dem diese Neu-Schöpfung in ihrem Leben authentisch aufgezeigt wird, ist die Kirche ein Zeichen der Hoffnung für eine gespaltene Welt, die sich nach Frieden und Eintracht sehnt. Die Gnade und das Evangelium Gottes sind es, die die menschliche Verschiedenheit zusammenführen, ohne sie zu ersticken oder zu zerstören; die Katholizität der Kirche drückt die Tiefe der Weisheit des Schöpfers aus. Die Menschen sind von Gott in seiner Liebe mit solcher Verschiedenheit geschaffen worden, damit sie an jener Liebe teilnehmen können, indem sie miteinander das teilen, was sie haben und was sie sind, und sich so in ihrer gegenseitigen Gemeinschaft bereichern.

36. Im Laufe ihrer gesamten Geschichte ist die Kirche berufen worden, zu zeigen, daß das Heil nicht auf bestimmte Kulturen beschränkt ist. Dies wird offenkundig in der Vielfalt der Liturgien und den Formen der Spiritualität, in der Vielfalt der Kirchenordnungen und der Art und Weise, in der Autorität ausgeübt wird, in der Vielfalt des theologischen Ansatzes und sogar in der Vielfalt der theologischen Ausdrucksformen derselben Lehre. Diese Verschiedenheiten ergänzen einander, zeigen, daß als Ergebnis der Gemeinschaft mit Gott in Christus die Verschiedenheit nicht zur Spaltung führt; im Gegenteil, sie dient dazu, Gott die Ehre zu geben für die Freigebigkeit seiner Gaben. So ist die Kirche in ihrer Katholizität der Ort, wo Gott seinem Namen Ehre erweist durch die Gemeinschaft derer, die er nach seinem eigenen Bild und Gleichnis geschaffen hat, durchaus verschieden und doch im tiefsten eins. Bei jeder eucharistischen Feier der über die ganze Welt zerstreuten christlichen Gemeinden wird bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Kulturen, Sprachen, sozialen und politischen Kontexte derselbe eine und unteilbare Leib Christi, der die zerspaltene Menschheit versöhnt, den Gläubigen dargereicht. Auf diese Weise ist die Eucharistie das Sakrament der Katholizität der Kirche, in dem Gott verherrlicht wird.

37. In der Eucharistie macht die Kirche auch ihre Solidarität mit der ganzen Menschheit kund. Sie findet ihren Ausdruck in Fürbitte und Danksagung sowie in der Aussendung des Volkes Gottes, der Welt zu dienen und die Botschaft vom Heil zu verkünden. Die Sorge der Kirche für die Armen und Bedrückten ist nicht peripher, sondern gehört zum eigentlichen Wesen ihrer Sendung (vgl. 2 Kor 8, 1-9). Damit die Kirche ihren Dienst der Versöhnung wirksam ausführt, ist es darüber hinaus notwendig, daß ihre Glieder und Gemeinden in ihrem gemeinsamen Leben die Fruchte des Versöhnungswerks Christi zur Entfaltung bringen. So lange die Christen untereinander gespalten sind, offenbaren sie nicht vollständig das katholische Wesen der Kirche.

38. Die Katholizität ist untrennbar von der Heiligkeit, wie dies aus den frühen liturgischen Überlieferungen deutlich wird, die oft von „der heiligen katholischen Kirche" sprechen, und aus dem Glaubensbekenntnis, das die Worte enthält: „Wir glauben an den Heiligen Geist in der heiligen katholischen Kirche." Die Kirche ist heilig, weil sie Gottes „besonderes Eigentum" (1 Petr 2, 9-10) ist, ausgestattet mit seinem Geist (Eph 2, 21-22), und sie ist deshalb sein besonderes Eigentum, weil in ihr „das Geheimnis seines Willens, so wie es ihm gefiel" verwirklicht wird, nämlich „in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph 1, 9-10). Als Gottes besonderes Eigentum ausgesondert zu sein bedeutet, daß die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die danach streben, vollkommen zu sein, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist (Mt 5, 48). Dies setzt ein Leben in Gemeinschaft mit Christus voraus, ein Leben des Mitleidens, der Liebe und der Rechtschaffenheit. Die Heiligkeit der Kirche bedeutet nicht, daß sie von der Welt abgeschnitten ist (Joh 17, 15 ff.). Es ist ihre Berufung, durch ihre Heiligkeit das Salz der Erde zu sein, das Licht der Welt (Mt 5, 13-16). Auf diese Weise verkündet die Kirche den Lobpreis dessen, der sein Volk aus der Finsternis in sein wundebares Licht gerufen hat (1 Petr 2, 9).

39. Die Katholizität des Planes Gottes erfordert, daß alle unterschiedlichen Gaben und Gnaden, die Gott gibt, um sein Volk zu heiligen, ihren je eigenen Platz in der Kirche finden sollen. Jeder Christ ist berufen, für das Leben und den Dienst an der Gemeinschaft geheiligt zu werden (1 Petr 4, 10 ff.; 1 Kor 12, 4 ff.). Und das, was für den einzelnen wahr ist, ist in gleicher Weise wahr für die Ortskirchen. Die Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen ist wesentlich für die Vollständigkeit des Selbstverständnisses jeder Ortskirche, und zwar gerade wegen ihrer Katholizität. Ein Leben in selbstzufriedener Isolierung, das die Bereicherung, die von anderen Ortskirchen kommt, ebenso ablehnt wie das Teilen der geistlichen wie materiellen Gaben und Mittel mit ihnen, ist die Verleugnung ihres eigenen Seins. Es ist die Aufgabe des besonderen Amtes der Aufsicht, die verschiedenen Gaben und Gnaden der einzelnen und der Gemeinschaften zu bestätigen und zu ordnen; die Einheit der Ortskirche und deren Einheit mit der größeren Gemeinschaft der Kirche zu bewirken und ihr Gestalt zu verleihen. Durch das Beispiel ihres Lebens sollen diejenigen, die Aufsicht ausüben, Zeugnis für die Heiligkeit der Kirche ablegen und in ihrem Dienst die Heiligkeit unter ihren Gliedern fördern.

Trotz aller Unterschiedlichkeit, die die von Gott beabsichtigte Katholizität beinhaltet, werden die Einheit und der Zusammenhalt der Kirche durch das gemeinsame Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, ein gemeinsames sakramentales Leben, ein gemeinsames Amt der Aufsicht und durch gemeinsame Wege der Entscheidungsfindung und des autoritativen Lehrens bewahrt.

40. Die Katholizität der Kirche wird an erster Stelle bedroht, wenn der apostolische Glaube innerhalb der Gemeinschaft verzerrt oder geleugnet wird. Sie wird auch immer dann bedroht, wenn der Glaube verdunkelt wird durch Einstellungen und Verhaltensweisen in der Kirche, die nicht in Übereinstimmung stehen mit ihrer Berufung, das heilige Volk Gottes zu sein, das, vom Heiligen Geist zusammengeführt, in Gemeinschaft leben soll. Genau wie die Kirche zwischen tolerierbarer und nicht tolerierbarer Verschiedenheit im Ausdruck des apostolischen Glaubens unterscheiden muß, so muß sie auch auf dem Gebiet des Lebens und der Praxis entdecken, was für ihre eigene Gemeinschaft aufbauend und was zerstörerisch ist. Katholizität und Heiligkeit werden auch geschwächt, wenn es der Kirche nicht gelingt, die Ursachen von Ungerechtigkeit und Bedrückung, die die Menschheit auseinanderreißen, anzugehen, oder wenn sie es versäumt, die Schreie jener zu hören, die nach Unterstützung, Achtung, Friede und Freiheit rufen.

41. Wenn das Glaubensbekenntnis von der Kirche als heilig, katholisch und apostolisch spricht, bedeutet das nicht, daß diese Eigenschaften voneinander getrennt und unverbunden sind. Im Gegenteil, sie sind so miteinander verwoben, daß eine nicht ohne die anderen sein kann. Die Heiligkeit der Kirche spiegelt die Sendung des Geistes Gottes in Christus, dem Heiligen Gottes, wider, der aller Welt durch die apostolische Lehre bekanntgemacht wird. Die Katholizität ist die Verwirklichung der Verkündigung der Kirche von der Fülle des Evangeliums für jede Nation zu allen Zeiten. Die Apostolizität vereinigt die Kirche aller Generationen und an jedem Ort mit dem ein für allemal dargebrachten Opfer Christi und seiner Auferstehung, in denen sich Gottes heilige Liebe auf höchste Weise zeigte.

IV. Einheit und kirchliche Gemeinschaft

42. Seit den apostolischen Zeiten hat die Kirche immer den Glauben an ihre Einheit zu den Glaubensartikeln gezählt (vgl. 1 Kor 12, 12 ff.; Eph 4, 4-6). Weil es nur *einen* Herrn gibt, mit dem wir zur Gemeinschaft in dem *einen* Geist berufen sind, hat Gott seiner Kirche *ein* Evangelium, *einen* Glauben, *eine* Taufe, *eine* Eucharistie und *ein* apostolisches Amt gegeben, durch das Christus fortfährt, seine Herde zu speisen und zu leiten.

43. Für einen Christen bedeutet das Leben der *Gemeinschaft*, Anteil zu haben am göttlichen Leben, vereint zu sein mit dem Vater durch seinen Sohn im Heiligen Geist und infolgedessen in Verbundenheit zu stehen mit allen, die an derselben Gabe des ewigen Lebens Anteil haben. Dies ist eine geistliche Gemeinschaft, in der die Wirklichkeit des Lebens der kommenden Welt schon gegenwärtig ist. Doch ist es unangemessen, nur von einer unsichtbaren geistlichen Einheit als der Erfüllung des Willens Christi für die Kirche zu sprechen; die tiefe Gemeinschaft, die vom Heiligen Geist gestaltet wird, erfordert einen sichtbaren Ausdruck. Der Zweck der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft besteht darin, diese geistliche Gemeinschaft mit Gott zu verkörpern und zu fördern (vgl. Absätze 16-24).

Für eine Ortsgemeinde bedeutet eine *Gemeinschaft* zu sein, daß sie eine Versammlung der Getauften ist, die zusammengeführt wird durch die apostolische Predigt, die den einen Glauben bekennt, die eine Eucharistie feiert und von einem apostolischen

Amt geleitet wird. Dies beinhaltet, daß diese Ortskirche in Gemeinschaft mit allen christlichen Gemeinschaften steht, in denen die wesentlichen konstitutiven Elemente kirchlichen Lebens vorhanden sind.
Damit alle Ortskirchen *zusammen in Gemeinschaft* stehen, in der einen sichtbaren Gemeinschaft, die Gott will, ist es erforderlich, daß alle wesentlichen konstitutiven Elemente kirchlicher Gemeinschaft vorhanden sind und in jeder von ihnen gegenseitig anerkannt werden. So ist die sichtbare Gemeinschaft zwischen diesen Kirchen vollständig, und ihre Amtsträger stehen in Gemeinschaft miteinander. Dies erfordert nicht genau dieselbe kirchenrechtliche Ordnung; eine Verschiedenheit der kirchenrechtlichen Strukturen ist Teil der annehmbaren Verschiedenheit, die die eine Gemeinschaft aller Kirchen bereichert.

44. Die *konstitutiven Elemente,* die wesentlich sind für die sichtbare Gemeinschaft der Kirche, leiten sich von dem gemeinsamen Bekenntnis Jesu Christi ab und sind ihm untergeordnet. In dem Bild der Kirche von Jerusalem in der Apostelgeschichte können wir bereits gewisse notwendige Elemente der kirchlichen Gemeinschaft, die zu aller Zeit in der Kirche vorhanden sein müssen, in ihrer Entstehungsform sehen (vgl. Abs. 15).

45. Im Lichte all dessen, was wir über Gemeinschaft gesagt haben, ist es nun möglich zu beschreiben, was die kirchliche Gemeinschaft ausmacht. Sie wurzelt im Bekenntnis des einen, in der Schrift geoffenbarten und in den Glaubensbekenntnissen dargelegten apostolischen Glaubens. Sie ist begründet auf der einen Taufe. Die eine Feier der Eucharistie ist ihr vorzüglichster Ausdruck und ihr Mittelpunkt. Sie findet in der gemeinsamen Verpflichtung zu der der Kirche von Christus anvertrauten Sendung ihren Ausdruck. Sie ist ein Leben der miteinander geteilten Fürsorge füreinander in gegenseitiger Geduld, Unterordnung, Güte und Liebe; in dem die Interessen der anderen über die eigenen Interessen gestellt werden; in dem man sich gegenseitig Platz macht im Leib Christi; ein Leben in der Solidarität mit den Armen und Machtlosen; und im Miteinanderteilen der materiellen und der geistlichen Gaben (vgl. Apg 2, 44). Konstitutiv für das Leben in Gemeinschaft sind auch die Annahme derselben grundlegenden moralischen Werte, das Teilen derselben Vision von der nach dem Bild Gottes geschaffenen und in Christus erneuerten Menschheit sowie das gemeinsame Bekenntnis der einen Hoffnung auf die endgültige Vollendung des Reiches Gottes.
Für die Pflege und das Wachstum dieser Gemeinschaft hat Christus der Herr ein Amt der Aufsicht vorgesehen, dessen Fülle dem Episkopat anvertraut ist; dieser trägt die Verantwortung für die Erhaltung und die äußere Bekundung der Einheit der Kirchen (vgl. Absätze 33 und 39 sowie den *Schlußbericht,* Amt und Ordination). Durch Leitung, Belehrung und die Feier der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, hält dieses Amt die Gläubigen zusammen in der Gemeinschaft der Ortskirche und in der umfassenden Gemeinschaft aller Kirchen (vgl. Abs. 39). Dieses Amt der Aufsicht hat sowohl kollegiale als auch primatiale Dimensionen. Es ist begründet im Leben der Gemeinschaft und ist offen für die Teilnahme der Gemeinschaft an der Entdeckung des Willens Gottes. Es wird so ausgeübt, daß Einheit und Gemeinschaft ausgedrückt, bewahrt und auf jeder Ebene gefördert werden – lokal, regional und universal. Im Kontext der Gemeinschaft aller Kirchen findet der bischöfliche Dienst eines universalen Primats seine Rolle als der sichtbare Brennpunkt der Einheit.
Im Laufe der Geschichte sind verschiedene Mittel verwendet worden, um diese Gemeinschaft zwischen den Bischöfen auszudrücken, zu bewahren und zu fördern: die Teilnahme von Bischöfen benachbarter Bischofsstühle an Bischofsweihen; Gebet für Bischöfe anderer Diözesen in der Liturgie; Austausch von Bischofsbriefen. Ortskirchen anerkannten die Notwendigkeit, Gemeinschaft mit den wichtigsten Bischofsstühlen zu unterhalten, vor allem mit dem Stuhl von Rom. Die Praxis, lokale, Provinzial- und ökumenische Synoden oder Konzilien abzuhalten, entstand aus der Notwendigkeit, die Einheit in dem einen apostolischen Glauben zu bewahren (vgl. *Schlußbericht,* Autorität in der Kirche I, 19-23, II, 12).
46. Alle diese miteinander verbundenen Elemente und Facetten gehören zur sichtbaren Gemeinschaft der universalen Kirche. Obwohl ihr Besitz nicht die beständige Treue der Christen garantieren kann, kann die Kirche auf sie nicht verzichten. Sie müssen vorhanden sein, damit eine Ortskirche eine andere kanonisch anerkennen kann. Das heißt nicht, daß eine Gemeinschaft, in der es sie gibt, diese in ihrem Leben voll zum Ausdruck bringt.
47. Christen können sich niemals gleichgültig mit der Uneinigkeit zufriedengeben, ohne ihre Gemeinschaft mit Gott noch weiter zu beeinträchtigen. Wenn getrennte Kirchen auf eine kirchliche Gemeinschaft hin wachsen, ist es wesentlich, daß das tiefe Ausmaß der Gemeinschaft erkannt wird, das sie bereits miteinander teilen durch ihre Teilhabe an der geistlichen Gemeinschaft mit Gott und durch jene Elemente einer sichtbaren Gemeinschaft in einem gemeinsamen Glauben und einem sakramentalen Leben, die sie beim anderen schon erkennen können. Wenn man zu dem Urteil kommt, daß irgendein Element oder eine bedeutende Facette der sichtbaren Gemeinschaft fehlt, dann ist die Gemeinschaft zwischen ihnen, obgleich sie eine wirkliche sein kann, unvollständig.
48. Innerhalb der pilgernden Kirche auf Erden werden, auch wenn sie sich der vollständigen kirchlichen Gemeinschaft erfreut, die Christen verpflichtet sein, nach einer noch tieferen Gemeinschaft mit Gott und untereinander zu streben. Dies wird auch ausgedrückt durch den Glauben an die „Gemeinschaft der Heiligen", wodurch die Kirche ihre Überzeugung kundtut, daß die eucharistische Gemeinschaft auf Erden in sich selbst eine Teilhabe an einer umfassenderen Gemeinschaft ist, die die Märtyrer und Bekenner und alle, die zu allen Zeiten in Christus entschlafen sind, einschließt. Die Vollendung der vollen Gemeinschaft wird erst in der Fülle des Reiches Gottes erreicht sein.

V. Gemeinschaft zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen

49. Diese Kommission glaubt, daß die Überzeugungen, die Anglikaner und römisch-katholische Christen hinsichtlich des Wesens der Gemeinschaft teilen, unsere beiden Kirchen herausfordern, sich gemeinsam vorwärts auf eine sichtbare Einheit und kirchliche Gemeinschaft hin zu bewegen. Im gegenseitigen Verständnis ist ein Fortschritt erzielt worden. Es gibt ein ansehnliches Ausmaß an Übereinstimmung in der Lehre zwischen unseren beiden Gemeinschaften, sogar bei Themen, die uns früher trennten. Trotz der Entfremdungen der Vergangenheit erfreuen sich jetzt Anglikaner und römisch-katholische Christen eines besseren Verständnisses ihres über lange Zeit gemeinsamen Erbes. Dieses neue Verständnis macht sie fähig, in der jeweils anderen Kirche eine wahre Verwandtschaft zu erkennen.
50. So haben wir bereits Anteil an der Gemeinschaft, die auf dem erlösenden Leben und Wirken Christi sowie seiner fortwährenden Gegenwart durch den Heiligen Geist grundet. Dies ist in der gemeinsamen Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Robert Runcie vom 2. Oktober 1989 anerkannt worden: „Wir bitten auch unsere Priester und Gläubigen, die sichere, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft, die wir bereits miteinander teilen, nicht zu vernachlässigen oder zu unterschätzen. Die Gemeinschaft, die wir bereits miteinander teilen, grundet auf dem Glauben an Gott, unseren Vater, an unseren Herrn Jesus Christus und an den Heiligen Geist; auf unserer gemeinsamen Taufe in Christus; unserer Teilhabe an den Heiligen Schriften, dem Apostolischen und dem Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis; der chalkedonensischen Definition und der Lehre der Väter; auf unserem gemeinsamen christlichen Erbe seit vielen Jahrhunderten. Diese Gemeinschaft sollte gehegt und geschützt werden, während wir versuchen, in die vollere Gemeinschaft hineinzuwachsen nach dem Willen Christi. Sogar in den Jahren unserer Trennung konnten wir Gaben des Geistes

in jedem von uns erkennen. Der ökumenische Weg führt nicht nur über die Beseitigung der Hindernisse, sondern auch über die gemeinsame Teilhabe an den Gaben."

51. Eine der bedeutendsten Weisen, in denen es schon eine gemeinsame Teilhabe an den Gaben gegeben hat, liegt in der Spiritualität und im Gottesdienst. Römisch-katholische Christen und Anglikaner beten jetzt häufig zusammen. Neben der gemeinsamen Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst und privatem Gebet schöpfen Glieder beider Kirchen aus einem gemeinsamen Schatz geistlicher Schriften und Führung. Es gibt eine beachtliche Ähnlichkeit in der Form unserer Liturgie, insbesondere in der Eucharistie. In vielen Ländern wird dasselbe Lektionar verwendet. Wir stimmen jetzt bezüglich des Gebrauchs der Volkssprache im öffentlichen Gottesdienst überein. Wir stimmen auch darin überein, daß die Kommunion unter beiden Gestalten die angemessene Weise der Verwaltung der Eucharistie ist. Unter bestimmten Umständen werden Gebäude gemeinsam benutzt.

52. In einigen Gegenden gibt es eine Zusammenarbeit bei der christlichen Erziehung und im Dienst an den örtlichen Gemeinschaften. Seit einer Reihe von Jahren arbeiten römisch-katholische und anglikanische Gelehrte an Universitäten und anderen akademischen Einrichtungen zusammen. Es gibt eine engere Zusammenarbeit bei der seelsorglichen Ausbildung und zwischen Pfarrklerus und Ordensgemeinschaften. Die Verantwortung für die Seelsorge an konfessionell gemischten Familien wird in steigendem Maß beiden Kirchen anvertraut. Begegnungen zwischen römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfen werden üblich und bewirken gegenseitiges Verständnis und Vertrauen. Dies führt oft zu gemeinsamem Zeugnis, praktischem Tun und gemeinsamen Stellungnahmen zu sozialen und moralischen Fragen. Das wachsende Ausmaß kirchlicher Gemeinschaft, das auf diese Weise erfahren wird, ist die Frucht der Gemeinschaft, die wir mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist teilen.

53. Wir können jedoch nicht die Wirkungen der jahrhundertelangen Trennung außer acht lassen. Eine solche Trennung hat unvermeidbar zum Anwachsen unterschiedlicher Autoritätsstrukturen geführt, die Änderungen in den Vorstellungen und den Praktiken mit sich brachten. Die Verschiedenheiten zwischen uns sind nicht nur theologischer Art. Anglikaner und römisch-katholische Christen haben nun verschiedene kulturelle Traditionen geerbt. Solche Verschiedenheit in Gemeinschaften, die voneinander isoliert worden sind, haben manchmal zu Verzerrungen in den volkstümlichen Auffassungen geführt, die die Glieder der einen Kirche von der anderen haben. Als Ergebnis kann die sichtbare Einheit als unerwünscht oder sogar als unerreichbar angesehen werden. Eine nähere Überprüfung der Entwicklungen jedoch, die in unseren verschiedenen Gemeinschaften stattgefunden hat, zeigt, daß diese Entwicklungen, wenn sie als komplementär aufgefaßt werden, zu einem vollständigeren Verständnis von Gemeinschaft führen.

54. In den letzten Jahren hat jede Gemeinschaft aus ihren eigenen und den Erfahrungen des anderen gelernt, ebenso wie durch Kontakte mit anderen Kirchen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden das Prinzip der Kollegialität und die Notwendigkeit der Anpassung an örtliche kulturelle Bedingungen von der Römisch-Katholischen Kirche deutlicher erkannt als zuvor. Die Entwicklung liturgischer Verschiedenheit, die zunehmende Ausübung provinzialer Autonomie und die wachsende Wertschätzung des universalen Wesens der Kirche haben die Anglikaner dazu geführt, Organe der Beratung und der Einheit innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft zu entwickeln. Diese Entwicklungen erinnern uns an die Bedeutung einer gegenseitigen Unterstützung und Kritik, denn gemeinsam suchen wir danach, die kirchliche Gemeinschaft zu verstehen und zu erreichen.

55. Entwicklungen im Verständnis der Theologie der Gemeinschaft in jeder unserer Kirchen haben den Hintergrund für die Überlegungen der Kommission über das Wesen der Gemeinschaft gelegt. Diese Erklärung hat die Absicht, den Lehrformulierungen, denen Anglikaner und römisch-katholische Christen verpflichtet sind, treu zu sein, ohne dabei eine erschöpfende Behandlung der Lehre über die Kirche zu liefern.

56. Schwerwiegende Hindernisse aus der Vergangenheit und jüngeren Ursprungs dürfen uns nicht zu dem Gedanken führen, daß es keinen Raum mehr für ein Wachsen auf eine vollere Gemeinschaft hin gibt. Es ist der Kommission beim Abschluß dieses Dokumentes klar, daß trotz bestehender Hindernisse unsere beiden Gemeinschaften in ihrem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft übereinstimmen. Trotz unserer verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen sollte uns diese feste Grundlage ermutigen, unsere bestehenden Unterschiede zu überprüfen.

57. Unser Zugang zu den ungelösten Fragen, denen wir uns nun gemeinsam stellen müssen, wird durch das übereinstimmende Verständnis der Gemeinschaft, das wir erarbeitet haben, geprägt sein.

Eine Würdigung sowohl des bestehenden Grades der Gemeinschaft zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen als auch der vollständigen kirchlichen Gemeinschaft, zu der wir berufen sind, wird einen Kontext für die Diskussion über das langwierige Problem der Versöhnung der Ämter bieten, die einen Teil des Auftrags von ARCIC II bildet. Sie wird an die Arbeit von ARCIC I über Amt und Ordination anknüpfen, die einen neuen Kontext für die Diskussion über die Folgen der Bulle *Apostolicae curae* (1896) bietet.

Im Licht unserer Übereinstimmung müssen wir auch die gegenwärtigen und künftigen Implikationen der Ordination von Frauen zum Priestertum und zum Bischofsamt in jenen anglikanischen Provinzen ansprechen, die der Auffassung sind, daß dies eine legitime Entwicklung innerhalb der katholischen und apostolischen Tradition ist. Als die Lambeth-Konferenz von 1988 beschloß, daß „jede Provinz die Entscheidung und die Auffassungen anderer Provinzen bezüglich der Ordination oder Konsekration von Frauen zum Bischofsamt respektiert", hat sie auch die Bedeutung unterstrichen, „den höchstmöglichen Grad der Gemeinschaft mit den Provinzen zu bewahren, die unterschiedlicher Auffassung sind" (Resolution 1,1).

Papst Johannes Paul II. sagte in seinem kurz nach der Lambeth-Konferenz an den Erzbischof von Canterbury gerichteten Schreiben: „Die katholische Kirche wendet sich wie die orthodoxe Kirche und die altorientalischen Kirchen entschieden gegen eine solche Entwicklung; sie sieht sie als einen Bruch mit der Tradition an, und zwar von einer Art, bei der es uns nicht zusteht, sie zu billigen." Unter Bezugnahme auf die Arbeit von ARCIC für die Versöhnung der Ämter sagte der Papst: „Die Ordination von Frauen zum Priestertum in einigen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft sowie die Anerkennung des Rechtes einzelner Provinzen, mit der Ordination von Frauen zum Bischofsamt fortzufahren, scheint dieses Studium im voraus zu entscheiden und den Weg zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter wirklich zu blockieren" (Brief von Papst Johannes Paul II. an den Erzbischof von Canterbury, 8. Dezember 1988).

Ein anderes Feld, mit dem sich die Kommission laufend beschäftigt, betrifft die moralischen Probleme. Unser unterschiedliches geschichtliches Erbe hat uns manchmal dazu geführt, moralische Fragen auf unterschiedliche Weise zu behandeln. Unser Studium wird die moralische Dimension christlichen Lebens untersuchen und versuchen, ihre Bedeutung sowohl für die Gemeinschaft als auch für die Wichtigkeit der Übereinstimmung oder der Differenz in besonderen moralischen Fragen zu erklären und zu bewerten.

Es ist offensichtlich, daß die oben erwähnten Fragen eng verbunden sind mit der Frage der Autorität. Wir glauben weiterhin, daß ein übereinstimmendes Verständnis der Kirche als Gemeinschaft den angemessenen Kontext bietet, in dem das Studium, über Autorität in der Kirche, das von ARCIC I begonnen wurde, weiterzuführen ist. Ein weiteres Studium wird sich als notwendig erweisen hinsichtlich der bischöflichen Autorität, besonders des universalen Primats und des Amtes des Bischofs von Rom; der Frage der provinzialen Autonomie in der Anglikanischen Gemeinschaft; der Rolle der Laien bei der Entscheidungsfindung in der Kirche. Diese Arbeit wird auch die Antwort der

Lambeth-Konferenz von 1988 und die Antwort der Römisch-Katholischen Kirche auf den *Schlußbericht* von ARCIC I in Betracht ziehen.

58. So ernsthaft diese verbleibenden Hindernisse auch erscheinenmögen, so sollten wir nicht das Ausmaß der bereits zwischen unseren beiden Kirchen bestehenden Gemeinschaft übersehen, das wir im letzten Teil dieser Erklärung beschrieben haben. In der Tat wird uns das Bewußtsein dieser Tatsache helfen, den Schmerz unserer Unterschiede ohne Gleichgültigkeit oder Verzweiflung zu ertragen. Es sollte Anglikaner und römisch-katholische Christen ermutigen, auf lokaler Ebene nach weiteren Schritten zu suchen, durch die dieser Gemeinschaft, die wir miteinander teilen, konkret Ausdruck gegeben werden kann. Paradoxerweise empfinden wir jene verbleibenden Unterschiede um so schärfer, je näher wir zusammenrücken. Die Geduld und die Hochherzigkeit, mit der wir nach einer Lösung dieser verbleibenden Unterschiede suchen, wird den Charakter der volleren Gemeinschaft, nach der wir streben, bezeugen. Gemeinsam mit allen Christen sind Anglikaner und römisch-katholische Christen von Gott berufen, weiterhin das Ziel der vollständigen Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens zu verfolgen. Wir müssen diesem Ruf gehorchen, bis alles zur Fülle jener Gegenwart Gottes gelangt, dem Vater, Sohn und Heiligem Geist, aller Ruhm, alle Danksagung und jeglicher Lobpreis zuteil werde in alle Ewigkeit. Amen.

Wider die harmlose Redseligkeit

Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche

Die Sprache der Kirche ist heute weithin kraftlos. Es werden viele Worte gemacht, in denen aber weder von dem herausfordernden Anspruch der biblischen Sprache noch von wirklicher Zeitgenossenschaft viel zu spüren ist. Das ist die Quintessenz der Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, die der Salzburger Dogmatiker Gottfried Bachl ursprünglich für ein Gespräch mit einer Kommission der Deutschen Bischofskonferenz verfaßt hat. Bachl sieht die Kirche in der Gefahr, in ihrer Verkündigung das Geheimnis Gottes ebenso zu verfehlen wie das Leben der Gegenwart.

1. Der Mensch lebt vom Wort Gottes, nicht von der Hermeneutik, die auf dieses angewendet wird. Das Wissen um den Sachverhalt ist in der Kirche vorhanden, aber in der Praxis des Sprechens überwuchert oft genug der sekundäre Text das primäre Wort, vor allem in der Liturgie.

Der Christ ist im Glauben dem göttlichen Sein zugewendet, das sich im Wort vollzieht und im Wort gibt. Der Mensch empfängt Dasein und Gnade, indem er das Wort Gottes aufnimmt. Die Sprache ist nicht das Haus, das Gott und die Menschen enthält, sie spricht nicht selbst als ein heimliches Subjekt. Sie kommt aus Gott, Gott spricht sie, macht den Menschen sprechend und so, ausgehend von Gott, antwortend im Menschen geschieht sie, nie gelöst von den Personen, die sie können.

„Dem Rätselwort muß irgendwann standgehalten werden"

Das Wort Gottes ertönt in der Welt *in* menschlichen Worten. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Wort selbst und den geschriebenen oder gesprochenen Gestalten der Vermittlung. Vom Wort lebt der Glaube, und er findet es im Zeugnis der Heiligen Schrift, in der Predigt, in Bekenntnissen eines vom Geist Gottes aufgewühlten Lebens. Die Sorgfalt an der Sprache ist von Anfang an im Sprechen der christlichen Zeugen zu spüren. Sie achten auf die Einmaligkeit des Wortes, das Leben ist, sie heben hervor die Text- und Lautgestalten, in denen es in besonders wirksamer, verläßlicher Weise angesagt wird. Der Heiligen Schrift wird im Gottesdienst ein eigener, hoher Platz gegeben, das Lesen der Texte ist ein feierlicher Akt, an die Weihe zum Lektor gebunden. Die Predigt, die der Erschließung zu dienen hat, rückt nahe an diese heilige Stelle des Evangelienbuches heran. Das führt im Laufe der Zeit zu Stilisierungen, die der Sprache Gewalt antun, weil das Sprechen mehr und mehr zum Ritus wird. Es war immer wieder nötig, das Wort, den Text aus Überfremdungen, aus Überwältigungen und Vermengungen zu befreien. In diese Richtung hat auch das Zweite Vatikanum gearbeitet, es wollte gewiß eine neue Aufmerksamkeit auf die Eigenart der Sprache des Evangeliums auslösen. In der Verwirklichung seines Impulses ist seither viel Gutes und Notwendiges geschehen. Mir scheint aber, daß auch bedenkliche Entwicklungen eingesetzt haben, die vor allem im Gottesdienst zu beobachten sind.

Paulus hat 1 Kor 13, 12 geschrieben: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort." Er hat damit den theologischen Grundsatz genannt, nach dem die Gegenwart des Wortes Gottes im Zeugnis der Menschenworte zu verstehen ist. Dieser Grundsatz ist praktisch verwischt, wenn im fundamentalistischen Griff nach der endgültigen Eindeutigkeit des Textes seine Dunkelheit und Rätselhaftigkeit übertan wird. Die Vorläufigkeit auch des besonderen heiligen Zeugniswortes ruft den Leser und Hörer in die Anstrengung der Auslegung. Wahrscheinlich handelt es sich in dieser kurzschließenden Ungeduld um eine Reaktion auf eine andere Tendenz, die weiter um sich gegriffen hat. Das Rätselwort der Schrift wird einem unendlichen Prozeß der Vermittlung unterworfen, in dem kein *Jetzt* des Verstehens zugelassen wird, ehe nicht das ganze Potential der Auslegung ausgeschöpft ist. Der vorliegende Text wird in eine endlos fließende Pädagogik transponiert, die nie haltmacht, um das flüchtige Wort zu bewohnen. So vergehen sich beide, Funda-

mentalismus wie Hermeneutismus, durch die gleiche Absicht am Sprachgeschehen: am endlichen Wort der stückhaften Repräsentation die endgültige Wahrheitsgestalt, das Wort Gottes selbst zu konstruieren. Und es ginge doch gerade darum, daß das das Mysterium tragende Scherbenwort im Augenblick des Glaubens frei gesagt werden kann. Dem Rätselwort muß doch irgendwann standgehalten werden, in der Lautung, die aufgeschrieben ist. Dieser Augenblick wird häufig verraten, weil die Balance von unmittelbarem Lauten und Auslegen des Textes vom einen ins andere kippt, und die Praxis vom endlosen Diskurs zur denkfeindlichen Rezitation taumelt. Daran leidet zur Zeit die Liturgie, wenigstens im Bereich meiner Beobachtung. Ich zähle einiges auf.

Der Augenblick, in dem Jesaja 11 gelesen wird, *ist* selbst schon die heilige Zeit des Wortes, das Ereignis von Gegenwart, das Glück des Verstehens. Es wird nicht nur der Stoff für die Predigt herbeigeschafft oder gar nur eine Vorschrift erfüllt. Dem sollte das Lesen dienen, vorbereitet, hervorhebend, deutlich, mit dem Einsatz der persönlichen Präsenz. Der schauderhafte Jargon der Inhaltsangaben, die aus Handbüchern vorgelesen werden, vernebelt nur das Wort, auf das es ankommt, besonders dann, wenn aus einleitendem Kommentar und Text ein nicht mehr strukturierter Wortbrei entsteht.

Die Predigt wäre die Möglichkeit, den Text der Heiligen Schrift in seiner forttreibenden, anstoßenden Kraft ernst zu nehmen, den Zusammenhang mit der heutigen Lebenswelt herzustellen und dafür auch die eigene, neue Sprache zu finden. Es widerspricht wohl allen Regeln der geistlichen Rhetorik, wenn die Predigt über den ganzen Gottesdienst hinfließt und jede Lücke im Ablauf füllt. Die Fähigkeit und der Wille der Gottesdienstgemeinde, das alles zu hören, stirbt bald unter so viel Andrang, vor allem auch deshalb, weil sich das Wort durch beliebige Häufung, die oft genug im Klischee endet, selbst entwertet. Ich habe einmal während einer Eucharistiefeier nicht weniger als sieben solcher Teilpredigten gezählt und erlebt, wie der Priester es auch am Weihnachtstag nicht fertigbrachte, den Leuten einfach ein gesegnetes Fest zu wünschen, sondern seinen Gruß mit fünf moralischen Imperativen für den Alltag panzerte.

Das Konzil hat das Gerüst der Vorschriften gelockert, in der Absicht, dem Wort zu helfen, die klare Artikulation der Mysteriumssprache zu fördern. Dafür kann nun alle Phantasie aufgewendet werden. Ohne einen Puritanismus der Formen zu unterstützen, meine ich, daß diese Phantasie zugleich Widerstand leisten muß gegen den Sog der ungeheuerlich inflationären Sprachproduktion der heutigen Welt, Widerstand dagegen, daß die Liturgie zum Geräusch, in das allgemeine Palaver vermischt, mit allen möglichen Texten vermengt wird. Widerstand gegen jene hermeneutische Herbeiführungsmagie, die das Wort überhaupt erst herstellen will und an die Stelle des Gottesdienstes eine Führung durch seine möglichen Sinnfiguren setzt.

Ich verteidige schlicht den Augenblick des Wortes, das gesprochen wird. Es darf nicht versäumt und zugedeckt werden. Als Kronzeugen zitiere ich Romano Guardini: „Das volle Wort ist nicht das gedruckte, sondern das gesprochene. Erst in ihm steht die Wahrheit offen da. Erst das Wort der Menschenstimme hat jene zarte und starke Kraft, welche die Tiefe des Gemütes, den Schoß des Geistes, die Empfänglichkeit des Gewissens anrührt. Das Wort Gottes ist gebaut wie das Sakrament und der Mensch, geistig-leiblich, bestimmt, vom lebendigen Menschen aufgenommen zu werden, ihn zu nähren und als Macht in ihm zu wirken" (Besinnung auf die Feier der heiligen Messe, Mainz 1949, 36).

„Zur Zeit ist graue Schlaffheit zu spüren"

2. Das Wort, aus dessen Vollmacht die Kirche in ihrem Zeugnis zu sprechen hat, ist unüberholbar das *Du-Wort* Gottes. Alle Äußerungen ihrer Sprache sind an diesem Kriterium zu messen. Daß ihr auch der Aspekt des Institutionellen zu eigen ist, braucht nicht geleugnet zu werden, wenn es nur dem Personalen untergeordnet bleibt. Das Defizit heutiger Kirchensprache liegt in der Tendenz, dem Formalen, Disziplinären, Institutionellen und Doktrinären den Vorrang einzuräumen.

„Wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh 6, 68). Petrus spricht im vierten Evangelium das Gesetz aus, nach dem sich die Beziehung ereignet, in der Gott und das Menschengeschöpf zueinander kommen. Es ist ein Ereignis der Sprache im Brennpunkt des Personalen. Ruf und Namengebung, Anrede, Zuruf, heimliches Reden des Geistes im Herzen des Menschen, die gegenseitige Bewohnung im Wort – vieles ließe sich aufzählen, was die Bibel zur Kennzeichnung des Heilswortes bringt. Es sollte nicht übersehen werden, daß in ihrem Kanon auch Texte enthalten sind, die von der anstrengenden Zumutung dieses Genannt- und Angesprochenseins reden: das Buch Hiob und manche Psalmen. Da sind auch die Versuche beschrieben, der scharfen Atmosphäre des Wortes zu entkommen, etwa durch die Flucht in das vorgeburtliche Nichtsein (3, 3-26) oder in den Tod (7, 11-21). Aber es gibt keinen Raum außerhalb, wo der Mensch besser mit sich zurechtkommen könnte, daher auch keinen Ausweg in die Neutralität einer Es-, Sach-, oder Seinssprache. Die großen Stiftungen neuer Sprachen innerhalb der Tradition, die von der Bibel bestimmt ist, sind alle in dieser Gestalt geschehen. Ihre Unvergeßlichkeit ist bis heute begründet in der anrührenden, einladenden Kraft, in der dem Leben sprachlicher Raum geschaffen wird. Ich nenne nur einen Namen: Franz von Assisi. Von ihm ist gewiß einer der stärksten Impulse ausgegangen, der bis in unsere Zeit weit über die Grenzen kirchlichen Redens hinaus wirkt.

Gehört die Kirche mit ihren Menschen heute zu den Kräften, die die Sprache bewegen, auf neue Horizonte der Innigkeit oder der äußeren Weltnennung öffnen? Das Zweite Vatikanum hat gewiß lösend gewirkt. Es war nicht

zuletzt sprachlich ein Exodus aus den neuscholastischen Mustern. Was manche diesem Konzil vorwerfen, es sei in seinen sprachlichen Formen nicht bestimmt, nicht präzise genug, zu weitschweifig und unterschiedlich, kann auch auf die gute Seite gebucht werden. Es zeigt in sei- ner unausgeglichenen Unbeholfenheit, daß der Kirche Sprachkompetenz nicht im voraus vollkommen geschenkt, sondern aufgegeben ist. Und der Gestus seines Redens insgesamt offenbart doch recht deutlich die Absicht, den gesamten Apparat Kirche, mit Institution, Lehramt, Lehre, Schule, Recht und Vollmacht, die einzelnen Gläubigen wie die Gemeinschaft als solche entschiedener vor das Wort des Evangeliums zu führen und dort, im Focus der Sprache, die das Herz sucht, anzusiedeln. Ein Horizont ist geöffnet, aus dem schon manches gekommen ist, der aber gewiß noch nicht ausgemessen wurde.

Zur Zeit ist Langeweile und graue Schlaffheit zu spüren, müdes Rinnen im Sprachfluß. Das ist verwunderlich für eine Glaubensgemeinschaft, die ein Buch von so dramatischer Sprachform liest und betrachtet wie die Bibel. Es kann sein, daß wir insgesamt, in der Kulturstimmung, die uns trägt, nicht willens genug sind, nicht genug Neugier und Kraft haben, nicht ausreichenden Mut, uns der Sprache auszuliefern, die auf uns zu auf dem Weg ist. Wir wissen überdies auch gar nichts darüber, wie sich im Epochengefüge der menschlichen Geschichte die Begabungen verteilen, und Planungen sind gerade im Bezug auf die Sprache für alle Fristen unmöglich. Man kann aber mit guter Wahrscheinlichkeit jene Verhaltensweisen erkennen, die das mögliche Charisma verhindern. Hans Urs von Balthasar hat vor langer Zeit geschrieben: „Die Wahrheit des Christentums gleicht . . . dem Manna, das sich nicht aufspeichern läßt: es ist heute frisch, morgen faul. Eine Wahrheit, die nur noch tradiert wird, ohne von Grund auf neu gedacht zu werden, hat ihre Lebenskraft eingebüßt. Das Gefäß, das sie enthält – zum Beispiel die Sprache, die Bild- und Begriffswelt – verstaubt, verrostet, zerbröckelt . . .“ (Schleifung der Bastionen, Einsiedeln [4]1952, 22). Der Satz trifft auch heute wieder. Die Sprache des Evangeliums ist einer zweifachen Neutralisierung ausgesetzt. Einerseits ist eine breite Öffentlichkeit der Kirche in behäbiger Gleichgültigkeit damit zufrieden, daß dieses Potential vorhanden ist, ohne großes Bedürfnis, es zu wecken. Der Wohlstand in der westlichen Zivilisation mag eine Situation geschaffen haben, in der es schwerfällt, die Sprache der Bibel aufzunehmen und mit heutiger Kraft zu wiederholen, die aus der Katastrophe, aus der Not, aus dem brennenden Moment erfüllender Gegenwart geboren ist, aus der Klimax des Lebens jedenfalls. Andererseits überwiegt bei den Menschen der amtlichen Verantwortung der Einsatz für die doktrinäre und institutionelle Sicherung des Glaubensbestandes. Wenn die heutigen Medien auch kein verläßlicher Spiegel für das sind, was in der Kirche lebt, ein Signal ist es doch, daß die Sprache der Kirche vor allem in dieser Gestalt in ihnen erscheint. Aber die Fülle, die aufregende, weitertreibende Kraft der biblischen Sprache ergibt sich der bewachenden Sorge allein gewiß nicht, sowenig wie dem passiven Einverständnis mit der Tatsache, daß es sie gibt.

Ich kann dem Eindruck nicht ausweichen, daß sich die Bischöfe zu sehr in die Funktion des Institutionellen, der Verwaltung, Aufsicht, Organisation und Regierung haben abdrängen lassen, zu weit weg von der ersten Aufgabe, die ihnen das letzte Konzil zugeschrieben hat: in der Kraft des Geistes die Menschen zum Glauben zu rufen und im Glauben zu stärken (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, art. 12). Das setzt geistliche Zuständigkeit in der Sprache voraus. Diese Form der Autorität braucht die Kirche in stärker erfahrbarem Maß, auch in ihrer nach außen hörbaren Öffentlichkeit. Zu dieser Sprachkompetenz gehört es, daß sich unter allen Titeln und Zeichen der Funktion die Bewegtheit der individuellen Person zeigt, daß sich diese nicht scheut, ihren eigenen, spirituellen Dialekt zu sprechen. In der Kirche wird die Sprache im Übermaß dazu verwendet, je nach Stand in der Rangordnung aufeinander einzuwirken, schier ausschließlich transitiv. Aber sie wäre doch auch der Raum des Verweilens, des Wohnens, des absichtslosen Lebens im Austausch. Dazu die Hilfe zu geben, das einzuleiten und zu erschließen, gehört zur religiösen Form der Autorität. Das Konzil halst damit den Bischöfen nicht noch eine Aufgabe auf, sondern nennt das Zentrum, um das alles andere anzuordnen ist.

Natürlich erzwingt die Fülle der Anforderungen an den Bischof, erst recht an den Papst, daß ihm sprachlich zugearbeitet wird. Trotzdem wäre zu bedenken, ob nicht weniger Text mehr wäre, mehr an persönlicher Sprachfarbe und Ausstrahlung, mehr an spontaner Berührung durch das eigene Wort. Das mag bei der Größe und weltweiten Streuung der Kirche kaum oder gar nicht mehr zu organisieren sein, die Gefahr, daß sich in dieses universale Reden sprachliche Anonymität einschleicht, eine von der sprechenden Person nicht mehr ausreichend gedeckte Allerweltssprache, sollte gesehen werden.

„Eine Monotonisierung der Sprache auf Liebe“

3. Das Wort Gottes ist „kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 3, 12). Die Sprache der Kirche, in der es vermittelt wird, darf diese Dramatik nicht auflösen. Sie hat in der Gegenwart viel von der Spannung, die das geistliche Leben bewegt, eingebüßt, weil aus den Texten der Verkündigung wie des Gottesdienstes die Themen *Konflikt* und *Gericht* weithin ausgeschieden sind. Die Ankündigung der ewigen Liebe Gottes zur Welt wird der Empfindung harmonistischer Langeweile und Irrealität ausgeliefert.

Als Leser der Bibel stoße ich auf Sätze, die mich anspringen und das Gefühl ungeheuer spannen. „Der Gott, der mit Feuer antwortet, das ist der wahre Gott“ (1 Kor 18, 24). „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir“ (Ps 129, 1). Das Libretto der Heilsgeschichte ist in einer Sprache verfaßt,

in der alle Wege zwischen Heftigkeit und Sanftmut, zwischen Blut, Gewalt und heilsamer Berührung gegangen werden, in erschreckender Kadenz. Die vielsprachige Art der Selbstmitteilung Gottes, von der am Anfang des Hebräerbriefes die Rede ist, umfaßt nicht nur das bunte Personal, das im Laufe der Zeit aufgeboten wird, sondern meint wohl auch die vielschichtige Struktur der Sprache selbst.

Dagegen begegnet mir heute, geschrieben wie gesprochen, eine Kirchensprache – ich fasse den Ausdruck sehr weit –, aus der der *Gott der Zumutungen* verschwunden ist. Alles, was den Menschen hart angeht: ungefragtes Dasein in dieser Welt, die Schwere der Materie, die Unausweichlichkeit der Freiheit, der Schmerz des geistigen Bewußtseins, der dunkle Abstand zum Urheber des Ganzen, dessen schroffe Andersheit, das zufahrende Wort aus dem Bereich des Heiligen, die Ungewißheit der Spannung zwischen Gut und Böse – all das wird überspielt von einer Monotonisierung der Sprache auf *Liebe*. So nebulös dieses Wort sein mag, es trägt die überall zu spürende Anstrengung, das Tremendum aus der Gottessprache zu entfernen, durch glättende, eliminierende, interpretierende und verschweigende Operationen an den Texten der Tradition.

Es gibt eine begreifliche Reaktion auf eine Theologie und Verkündigung der Letzten Dinge, in der die Hölle im Mittelpunkt des Interesses stand, das Wissen um die faktische Zahl der Verdammten usurpiert wurde und die Gerichtsdrohung häufig genug ein bedenkenlos geführtes Instrument der seelischen Manipulation war. Wenn das aber nur zur Vermeidung der dramatischen Sprache führt, bleibt die Reaktion leer.

Die so eingeebnete Sprache vermag nicht mehr den Gott der Bibel zu sagen, der freilich die Liebe ist und Liebe wecken will, aber so, daß die Wahrheit und das Gute mitgemeint und mitgewollt sind. Der Zorn ist die dunkle, widerständige Seite der Liebe, die jeder Mensch erleben muß, der am Recht vorbei in ihre Seligkeit gelangen will. Das kann nicht aufgegeben werden, ohne die Gott-Sprache flach und nebensächlich zu machen, sowohl im Angesicht des individuellen Lebens wie der gesamten Menschengeschichte.

Es gibt gewiß gute Gründe dafür, daß aus den Psalmen, die im „*Gotteslob*" abgedruckt sind, alle Flüche entfernt wurden. Damit verschwinden freilich nicht die Situationen im menschlichen Leben, in denen sie ihren Sitz hatten, die Konflikte im mitmenschlichen Bereich, im religiösen Verhältnis zu Gott. Nach wie vor kommen die Leute in die Kirche und erleben den Gottesdienst mit der Last ihrer Entzweiungen, Feindschaften und Kriege. Daß es dafür wenig sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten gibt, gerade im Zentrum des Redens, im Gebet, ist ein Defizit. Wo ist der Todesschrei Jesu, der Streit Hiobs mit Gott präsent, nicht nur als Zitat, sondern als heute mögliches Wort, in dem die Menschen die Not ihres Lebens bringen können? Einiges klingt hie und da in den Fürbitten an, aber das Ergebnis ist oft ärgerlich genug, eine verquälte, wortreiche Mischung aus moralischem Vortrag an irgendwelche Adressen, Referat über Wünsche und Vorhaben und euphemistischen Verhüllungen der lauernden Aggression.

„Keine Anpassung an den harmlosen Jargon der Zeit"

4. Wie in allen Epochen der christlichen Geschichte steht die Kirche auch heute vor der Frage, ob ihre Sprache genau und groß genug artikuliert ist, daß die Gewalt und das Ausmaß der historischen Ereignisse in ihr erscheinen können. Denn nur so wird die Rede des Glaubens das Leben treffen und glaubwürdige Hinweise zum Verstehen bieten können. Die furchtbaren Geschehnisse des 20. Jahrhunderts haben in der Kirche nur geringe Impulse zu neuer Findung der Sprache aus dem Geist des Evangeliums ausgelöst.

Als ich 1953 mit dem Studium der Theologie anfing, fand ich in den Lehrbüchern der römischen Gregoriana eine neuscholastische Sprache, die mit keiner Silbe die großen geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts spiegelte. Es war nicht schwer, ein lückenloses Kontinuum bis in die Sprache des 17. Jahrhunderts festzustellen und die Texte über Jahrhunderte hinweg zu vertauschen. Wenigstens auf der Ebene dieser Theologie schien eine lingua perennis geschaffen, die nicht nur inhaltlich, sondern auch als Ausdrucksfeld in ungestörter Form vorhanden sein kann, gewissermaßen in heiterer, weil unberührter Objektivität jenseits der geschichtlichen Ereignisfolge. War das in den Gebetbüchern, in den Liedern, Predigten und in der spirituellen Literatur anders? Ich habe nicht den Eindruck. Aber dieses Jahrhundert hat wie keine Zeit vorher in der erkennbaren Menschengeschichte Kriege gebracht, Weltkonflikte, programmierte Menschenvernichtungsaktionen, Genozide, Vertreibungen, Völkerwanderungen, Gefangenschaften, Massenhungersnöte. Die Zahl der Opfer zu kalkulieren ist längst aussichtslos geworden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar eine neue Schaltung in der kirchlichen Sprache eingeleitet, aber von dem schwarzen Schrecken der Zeit, die es doch religiös deuten und repräsentieren wollte, ist nichts in seine Sätze eingebrochen. Wie blaß klingt das vor den blutigen Lebensläufen, die auf den Aschenfeldern vergangen sind. Im Vergleich mit ähnlichen ungeheuren Vorgängen in der Geschichte fällt auf, daß auch keine nennenswerte Erzähltradition ausgelöst wurde. Das geschah in exemplarischer Form im Anschluß an den Exodus und die Landnahme Israels, bei der Deportation der führenden Schicht in das babylonische Exil, in den makkabäischen Kriegen, beim Exodus der Jesusbewegung in die hellenistische Welt. Und noch von der Völkerwanderung, den Kreuzzügen, dem Dreißigjährigen Krieg gingen Impulse aus. Nicht nur die Legende bezeugt das. In der stetig anwachsenden kirchlichen Wortproduktion des 20. Jahrhunderts ist der Anteil der Äußerungen, die mit dem Zeitgeschehen zu tun haben, verblüffend gering, quantitativ im Ausmaß, qualitativ in der Erfassung des Geschehenen.

Zur Erklärung dieser Tatsache könnte mit Günter Anders (vgl. Die Antiquiertheit des Menschen I, München ^{7}1985,

267-276) darauf hingewiesen werden, daß nicht zu erwarten ist, die Furchtbarkeit der Ereignisse könnte adäquat in die Sprache eingehen. Die fühlende Wahrnehmung ist den Evidenzen der Vorgänge gar nicht gewachsen. Die menschliche Kraft reicht dazu hin, Millionen Artgenossen auf einen Schlag zu vernichten, aber schon am Anblick von zehn Leichen findet die Empfindung und damit auch die Sprache ihre Grenze. Wäre also die Sprache religiöser Gemeinschaften nur dazu da, die Menschen von der unmöglichen Pflicht, ihre Taten zu Wort zu bringen, zu entlasten, als eine Art Himmelssprache, in der schon alles geschichtlich Sagbare überholt ist? Von der biblischen Tradition her ist dieser Möglichkeit entgegenzuhalten, daß weder Israel noch der Kirche die Triumphsprache endgültiger Enthobenheit geschenkt ist, sondern die zuversichtliche Ansage der Hoffnung inmitten der geschichtlichen Mächte und Gewalten. Israels Klage, der Todesschrei Jesu, das Verstummen seiner Gemeinde am Kreuz bezeugen das Brechen der Worte am Widerfahrenden. Kirchliche Sprachkultur kann daher nicht in der Planung eines ästhetisch legitimierten Stils bestehen, in der geschmackvollen Dosierung der Ausdrucksmittel, denn sie ist in der Hauptsache die Bezeugung der menschlichen Sprachohnmacht. Die feierlich strömende Wortfülle der Verlautbarungen vermag zwar den Anspruch geistlicher Autorität zu demonstrieren, gleitet aber am Tremendum der Zeit unberührt vorüber. Sie stockt nicht. Das ist das Ärgernis.

Das Christentum der Antike brachte nicht nur das inhaltlich Neue eines Gottes- und Menschenbildes in die damalige Kulturwelt, sondern in gleicher Dringlichkeit den Anstoß einer anderen Sprache, die den Kanon des ästhetisch Möglichen durchbrach. (Vgl. *J. Taubes,* Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition, in: *H. R. Jauß,* Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomen des Ästhetischen, München 1968, 169-185.) Die *niedrige Sprache* (sermo humilis), die von der Betrachtung des häßlichen Christus (deformitas Christi) der Passion ausging, setzte sich zwar nur allmählich gegen die überlieferte Ästhetik durch, aber sie war die Möglichkeit, einer Wahrnehmung des *einzelnen, unableitbaren, faktischen* Zerstörens und Leidens Ausdrucks zu geben. Von dieser christlichen Entgrenzung und Befreiung der Sprache müßte heute eine aufstörende Wirkung ausgehen, in vielfache Richtung. Die Ästhetisierung der Lebenswelt (vgl. *R. Bubner,* Ästhetisierung der Lebenswelt, in: *W. Hangl/ R. Warning [Hg.],* Das Fest, München 1989, 651-662) gehört zum Trend der gegenwärtigen Kultur, aus dem gesamten vorhandenen Weltmaterial, die Menschenschicksale eingeschlossen, ein störungsfreies Genußkontinuum herzustellen. Der *Zuschauer* ist der Norm-Mensch der Medien, der unersättlich Bilder verbraucht und alles in die Distanz seines objektivierenden, verzehrenden Auges rückt (vgl. *J. Manthey,* Glossa continua [VII], Merkur 44 [1990] 1113-1114). Um in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit stiftende Unterbrechung bringen zu können, müßte die Sprache der Kirche selbst aus dem Schema ihrer Anpassung an den harmlosen Jargon der Zeit gelöst werden, dürfte sie nicht selbst noch um Grade enger, zimperlicher, verschonender und schwächer sein als die Sprache der Welt.

Das Dogma hat einerseits die Funktion, die vollständige Umgießung des ursprünglichen Textes in den endlosen Kommentar aufzuhalten und ihm den Augenblick zu garantieren, in dem er selbst lauten und vernommen werden kann. Andererseits öffnet es mit diesem Halt! auch die Möglichkeit, den Text des Evangeliums in die adäquatere und notwendigere Gestalt heutiger Glaubensgeschichten weiterwirken zu lassen. Inmitten einer deduktiven Ableitungssprache der Theologie, die zur doktrinären Abfüllung neigt, brauchen wir die Lehre von der christlichen Wahrnehmung. Von dieser sind die Hilfen zu erwarten, daß in unserer wunder- und geschichtenlosen Zeit der Glaube seine Sprache und die Geschichten findet, die heute das Leben packen. Wenn das Epos des Menschen in der Zeit nicht mehr im Medium des Glaubens erzählt werden kann, so daß *alle* es vernehmen können, wird alles Reden umsonst sein.

„Gott ist nie die vorausgesetzte Selbstverständlichkeit"

5. Die Aufmerksamkeit stiftende Kraft der religiösen Sprache kommt daher, daß sie das Heilige erzählt. Sie rührt damit an die absolute Grenze und unterbricht den Fluß der menschlichen Rede. Das kann sie nur in dem Maß, als sie selbst im Schweigen vor dem Mysterium bricht. Die Versuchung, die zur Zeit in der Kirche umgeht, heißt Redseligkeit.

Die Sprache der Bibel hat ein Merkmal, das sie mehr prägt als alle anderen Charakteristika. Sie wird laut in der augenblicklichen Gegenwart Gottes. Der Brennpunkt, aus dem sie ihre Kraft, ihre Erregung und ihre alles durchquerende Andersheit schöpft, ist die Aktualität Gottes. In dieser hat die Sprache ihre Zeit, und es gibt keine Dimension, in die sie daraus fortschreiten könnte, um auf Gott zurückzureden wie auf einen Pharao des Alten Reiches. Sie redet und sagt Gott an. Es gibt keine anderen Satzgegenstände, die an seine Stelle rücken könnten, als wäre da irgendwann eine andere Dringlichkeit. Gott ist nie die vorausgesetzte, längst erledigte Selbstverständlichkeit.

Einübung im Christentum führt, falls sie gelingt, in den Atem dieser Sprache. Die heute noch aus der Tradition lebendig auf uns wirkenden Dokumente kommen daher. Wenn die Sprache der Kirche leer und müde geworden ist, dann liegt die Ursache nicht irgendwo in einem technisch zu bewältigenden Mangel an Sprachfertigkeit, sondern nicht zuletzt in der vergessenden Selbstverständlichkeit, in der die Gottesaktualität verräumt worden ist.

Seit langem ist die Rede davon, und sie ist seit langem ganz umsonst, daß das Zeugnis der Kirche an ihrer Selbsteinmischung in das Evangelium leidet. Ein großer Teil der Aufmerksamkeit und der Energie wird auf die strittige

Verteilung der Funktionen verwendet, auf nötige Diplomatie, auf die Durchsetzung der bezweifelten Autorität. Kein Wunder, wenn auch die Sprache voll der Kirche ist. Sie büßt dabei die aufmachende, unterbrechende Macht ein, denn sie kann im Lärm der gesellschaftlichen Identitätsfindungen nicht mehr unterschieden werden. Das ist nur dann möglich, wenn eine wirkliche sorglose Ekstase auf das Reich Gottes das Tun und das Reden trägt. Die Sprache muß am Mysterium brechen, nicht an irgendwelchen Gegenständen, an denen sie höchstens vervielfältigt und fade werden kann.

In den Briefen des Ignatius von Antiochien ist häufig davon die Rede, daß die christliche Wahrhaftigkeit eines Bischofs an seinem Schweigen erkannt wird. Für den, der etwas weiß von heutigen Redezwängen, klingt es paradox oder gar absurd, wenn es heißt: „Je mehr einer einen Bischof schweigen sieht, um so größere Ehrfurcht soll er vor ihm haben" (Eph 6, 1). Aber es ergibt sich ein Sinn, dessen Aktualität heute vielleicht noch gewachsen ist, wenn der Satz im Zusammenhang begriffen wird. Dem Bischof ist zuallererst aufgetragen, unverdrossen, unermüdlich das Wort des Evangeliums weiter zu bringen. Zu reden. Wenn er schweigt, sagt er auch etwas. Er deutet stumm auf den Raum, aus dem das Wort kommt, so, daß es ihn angeht und ihm nicht gehört, weil es Gottes Wort ist. Dieses mit dem Wort verschränkte Schweigen geht in den Gottesdiensten, wie sie heute gefeiert werden, in groben Ausmaßen ab. Die vollständig durchgeredete Messe ist das Normale. Es scheint manchmal, als werde die Nähe des Mysteriums zur Erlaubnis für eine unaufhaltsame Redseligkeit, als müßte es durch quantitative Häufung bezeugt werden. Die alten lateinischen Orationen hatten gewiß den Vorzug der qualitativen Kürze, die in der lakonischen Form noch das Gespür für das Mysterium enthielt, das die menschliche Sprache übersteigt. Unsere Sprache muß in diesen gegensätzlichen Rhythmus zurückfinden.

Die Propheten haben sich darin bewegt wie Ezechiel, der priesterliche Prophet. In der Sendungsvision wird ihm aufgetragen, alle Worte Gottes in sich aufzunehmen, um aus diesem Reichtum zu den verschleppten Israeliten sprechen zu können. Dann hebt ihn der Geist in die Höhe und versetzt ihn unter die Verbannten. Ezechiel aber bricht nicht sofort mit seiner Predigt hervor, sondern er sitzt sieben Tage lang mitten unter ihnen, in dumpfes Schweigen versunken (Ez 3, 4-15). Die Kirche scheint sich der Sorge verpflichtet zu haben, den unerschütterlichen Zusammenhang der Rede zu garantieren, und vergißt darüber die Vermutung, es könnte ihr auch ein anderes Zeugnis abverlangt sein. Das erfahrbare Verstummen vor der Gewalt des Geschehens, in der Berührung durch das ewige Wort. *Gottfried Bachl*

Schöpfungsgeheimnis statt Weltbemächtigung

Das Schöpfungsthema in der gegenwärtigen evangelischen Theologie

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie ist man in den letzten Jahren verstärkt auf das Thema Schöpfung aufmerksam geworden, vor allem unter dem Eindruck der ökologischen Krise der modernen Zivilisation. Die Rückbesinnung auf die biblischen Schöpfungsaussagen soll einen Beitrag zur Überwindung neuzeitlicher Engführungen im Umgang mit der Natur leisten. Statt der uneingeschränkten Verfügungsmacht des Menschen über die Natur betont man durchweg sein Eingebundensein in die Schöpfungsgemeinschaft.

Christliche Theologie ist durch die ökologische Krise in Bedrängnis geraten. Wieder einmal reagiert sie spät auf geschichtliche Ereignisse und Vorgänge, deren geistiger Entstehungsgrund zeitlich weit zurückliegt. Was gegenwärtig geschieht, uns bedroht, zum Handeln herausfordert, Umkehr heischt, weist auf Grundentscheidungen zurück, die innerhalb des europäisch-abendländischen Denkens bereits am Beginn der Neuzeit gefällt wurden. Mit Descartes (1596-1650) und Galilei (1564-1642) beginnt nach der Loslösung vom geschlossenen mittelalterlichen Weltbild der *Objektivierungsprozeß der Natur.* Ihre mathematische Vermessung wird konsequent zu einer *machtförmigen* Erkenntnisstufe ausgebaut. Das Berechenbare wird zum Maßstab für den Umgang mit der Natur, wahr und wirklich ist diesem wissenschaftlichen Denkansatz gemäß, was sich messen, formelhaft-abstrakt wiederholen und so dem Kalkül unterwerfen läßt.

Gegen diese Tendenz hatte sich schon Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Schriften eindringlich gestellt und vor der zunehmenden Abstraktion in der Naturforschung auf Kosten der Anschauungskraft gewarnt. Und Nietzsches prophetische Zeitanalyse richtete sich ebenfalls gegen die vordringenden *Totalitätsansprüche* der wissenschaftlichen Methodik im menschlichen Umgang mit der Natur. Die *philosophischen* Voraussetzungen der neuzeitlichen Naturwissenschaft haben dann im 20. Jht. vor allem Husserl und Heidegger freigelegt. Naturverlust und Weltvergessenheit sind das Ergebnis einer *anthropozentrischen* Denkweise, die nun in ihren lange übersehenen Folgen sichtbar geworden sind. Christliche Theologie hat erst unter wachsendem Katastrophendruck bemerkt, daß die Natur als währende Vor-gabe für die menschliche Lebenswelt an der Seite von Pflanzen und Tieren in einem

großen Spannungsverhältnis zur wissenschaftlich-technischen Naturerkenntnis steht. Mit *Georg Picht* ist an die Theologie die Frage zu richten, welches Verständnis der Natur dem biblischen Begriff von Schöpfung entsprechen würde, und zwar in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen, naturfeindlichen Anthropozentrik.

Ist die biblische Naturerfahrung „gottlos"?

Der folgende Literaturbericht soll zeigen, wo es innerhalb der *evangelischen Theologie* von heute Ansätze zur Klärung dieser bedrängenden Frage gibt und ob geschöpfliche Grund- und Erhaltungszusammenhänge dergestalt hervortreten, daß sich darin eine glaubwürdige Theologie der Natur für unsere Zeit abzeichnet. Dabei darf auf ein *naturphilosophisches* Vorspiel nicht verzichtet werden. Das Schöpfungsthema fordert gerade in der evangelischen Theologie ein nachbarschaftliches Verhältnis zur Philosophie, wenn anders Theologie nicht in der Vernunftschwäche eines biblizistischen Fundamentalismus stecken bleiben will. *Georg Picht,* der bis zu seinem Tod an der Ev.-theol. Fakultät Heidelberg einen eigens für ihn errichteten Lehrstuhl für Religionsphilosophie innehatte, greift die eingangs geschilderte geistesgeschichtliche Problemlage auf (Der Begriff der Natur und seine Geschichte – Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1989). Ihre Widersprüchlichkeit wird so charakterisiert: „Wir leben in der Natur und wir sind Natur, aber wir beginnen heute zu entdecken, daß die Natur sich den Formen, in denen wir mit ihr umgehen und in denen wir über sie denken, widersetzt. Die angewandte Naturwissenschaft zerstört die Natur. Die Projektion derselben Denk- und Verhaltensweisen in Politik und Gesellschaft zerstört den Menschen. Wir handeln falsch, weil wir falsch denken. Natur ist offenbar anders beschaffen, als das neuzeitlich-europäische Denken sich Natur vorgestellt hat." Zur Erläuterung dieses Sachverhalts mobilisiert Picht sein griechisches und biblisches Langzeitgedächtnis. Worin besteht der Unterschied zwischen *physis* und *Schöpfung?* Für die Griechen heißt physis Wuchs, wachsen, hervorgehenlassen und sich wieder verbergen. Natur bezeichnet alles, was entsteht und vergeht, alles Seinsgeschehen vollzieht sich in ihr. Im Raum ihres Waltens erscheinen die Göttlichen und die Sterblichen. Die physis in dieser Universalität wird *nicht transzendiert* auf einen sie verursachenden Schöpfer, denn sie, die physis, ist schon das erscheinende und im Erscheinen sich wieder verbergende Ganze. Menschsein ist in allen Aktivitäten, im Gelingen und im Scheitern, durch die vorgegebene physis *begrenzt.* Nach Picht lehrt uns dies wieder die heutige Wachstumskrise.

Wie aber verhält sich der griechische physis-Gedanke zum jüdisch-christlichen Schöpfungsbegriff? Die physis kennt kein Woher und kein Wohin. Ist dagegen die biblische Naturerfahrung „gottlos", weil sie um die abgründige Differenz von Schöpfer und Schöpfung weiß ? Picht entfaltet diese Frage nicht, sonst wäre er auf die creatio ex nihilo-Lehre gestoßen, mit welcher jüdisches und christliches Schöpfungsdenken immer schon versucht hat, das Hervorbringen des Geschaffenen aus dem absolut voraussetzungslosen, freien, schaffenden Gotteswort gemäß Gen 1, 1-31 zu verstehen. Die Beziehung zum biblischen Schöpfungsglauben, auf die Picht von der physis aus hinweist, ist eine andere, nicht weniger bedeutsame, von ihm aber nicht ausgeführte Sinnlinie. Dem schöpfungsbedingten Menschen ist der Gedanke der Schöpfung aus nichts immer nur *vermittelt* durch die schon bestehende Schöpfung, ihre Beständigkeit und Verläßlichkeit bei allem Wandel in zeitlich-räumlicher Offenheit (creatio continua) zugänglich. Nur in der täglich neu gewährten Schöpfungstreue Gottes im *ungeteilten* Walten über Schöpfung und Geschichte gibt es nach der Schrift (Jer 31, 36; 33, 19-21; Jes 55, 8-1 1) *Natur als Schöpfung.*

Der Physiker und engagierte Christ *A. M. Klaus Müller* greift diese Thematik auf, indem er „Geschöpflichkeitsdefizite in Naturwissenschaft und Theologie" behandelt *(A. M. Klaus Müller / Paul Pasolini / Dietrich Braun,* Schöpfungsglaube heute, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1985, 9-85). Wo sind sie in der Physis auszumachen? Der Galileische Denkansatz folgt dem Prinzip der Mathematisierbarkeit der Natur. An sie wird mit einer Begrifflichkeit herangegangen, die nur die rechnerisch faßbare Dimension der Natur zeigt und andere, dieser Methode vorausliegende Möglichkeit ihrer Erkenntnis ausblendet. In dieser *Bemächtigungstendenz* neuzeitlicher Naturwissenschaft verschwindet sowohl der griechische physis-Gedanke als auch die lebenerhaltende biblische Grundspannung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Die in heutiger Theologie viel gebrauchte Redeweise von der „Gefahr der Zerstörung der Schöpfung" weist Müller mit Recht zurück. Die Erde würde auch als verwüsteter, menschenleerer Planet weiterbestehen. Zerstörbar sind nur die natürlichen Voraussetzungen des menschlichen Daseins. In dieser näher gerückten Möglichkeit manifestiert sich unerbittlich, daß der Mensch nicht „Meister und Besitzer der Natur" ist (Descartes).

Der Mensch wird in die vorgegebene Schöpfung mitsamt dem kosmischen Erbe der Menschheit hineingeboren, und er stirbt innerhalb der fortbestehenden Schöpfung. Demzufolge bleiben auch Endlichkeit und Tod in das *Schöpfungsgeheimnis* eingebunden. Zu fragen ist, ob dieser geschöpfliche Status mit der „Differenz von Schöpfung und Natur" zureichend gefaßt ist oder ob es nicht eher darum ginge, Natur als Schöpfung durch einen Sprachwandel wahrzunehmen, welcher der biblischen Glaubenserfahrung der *creatio continua ex nihilo* zu entsprechen sucht.

Schöpfung als lesbarer Text

Exegetische Beiträge und solche aus dem Bereich der Systematischen Theologie nähern sich dieser Fragestellung in der zeitkritischen Absicht, biblischen Schöpfungsglauben als Schöpfungsverantwortung zu erkennen. Dies setzt ein *nichtdualistisches* Verständnis der Wirklichkeit im ganzen voraus, wie es am schärfsten in der propheti-

schen Verkündigung Israels und innerhalb dieser Tradition bei Deuterojesaja, alles Geschaffene durchdringend, zur Sprache kommt. Im klaren Bewußtsein der nie ganz abzutragenden Dankesschuld des Christentums gegenüber dem jüdisch-prophetischen Wurzelgrund seiner eigenen Heilsbotschaft interpretiert *Hans Joachim Kraus* diese unvergleichliche (Jes 42, 5; 48, 12), Furchtlosigkeit gebietende Einheit von Schöpfung und Geschichte, Schöpfung und Erlösung (*Hans Joachim Kraus,* Das Evangelium der unbekannten Propheten – Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990, 104). Zugleich aber weiß er um die herausfordernde Verbindung der deuterojesajanischen Schöpfungstheologie mit der Erwählungstradition des biblischen Israel und des nachbiblischen Judentums. Die Frage, die dieses Buch aufwirft, gilt für den Literaturbericht überhaupt. Sie lautet: Wie ist eine glaubwürdige Vermittlung exegetischer und theologischer Einsichten in eine säkularisierte Welt möglich? Wenn die biblische Heilsbotschaft trotz ihres partikularen Ursprungs *universale* Heilsbedeutung beansprucht, dann besteht die Verpflichtung, auch Andersgläubige und Nichtglaubende einzubeziehen.

Rainer Albertz statuiert ein Exempel in dieser Richtung, wenn er versucht, Forschungsergebnisse der alttestamentlichen Exegese für die Förderung des konziliaren Prozesses über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fruchtbar zu machen (*Rainer Albertz,* Der Mensch als Hüter seiner Welt – Alttestamentliche Bibelarbeiten zu Themen des Konziliaren Prozesses, Calwer Verlag, Stuttgart 1990). Der biblische Schöpfungsauftrag von Gen 1, 28 wird in Übereinstimmung mit zahlreichen Untersuchungen zu dieser Frage von seiner anthropozentrischen Mißdeutung befreit. Nicht schonungslose Verfügbarkeit des Geschaffenen, nicht unbegrenzte Herrschaftsausübung ist der Sinn dieses Auftrages, sondern verantwortliches, der Geschöpflichkeit des Menschen entsprechendes Bebauen und Bewahren der Erde als Wohnstätte des Menschengeschlechts. Dadurch aber, daß sich der Mensch nach der mythischen Existenzdeutung der biblischen Urgeschichte immer schon als ein fehlbares, sterbliches Wesen vorfindet, steht dieser Kulturauftrag im Zeichen einer *unaufhebbaren Ambivalenz.* Im wissenschaftlich-technischen Zeitalter hat sie sich zu einer globalen Bedrohung ausgeweitet. Die Menschheit schwankt zwischen Selbsterhaltung und Selbstzerstörung wie noch nie in ihrer Geschichte (*Ulrich H. J. Körtner,* Weltangst und Weltende – Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988). Ob die Segensverheißung des Noachitischen Bundes für „Alles Fleisch" (Gen 8, 22) weiterhin gültig bleibt, der Mensch sich auf sie verlassen kann, hängt von seinem Verhalten, seiner Umkehrwilligkeit ab. Ist der Preis dieser menschlichen Entscheidungsfreiheit biblisch gedacht das *übertretene* Verbot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen? Die Versuchung zum Gottgleichwerden ist nicht vom Menschen, sondern von der Paradiesesschlange ausgegangen. Albertz übergeht das schon hier und nicht erst im Buch Hiob entspringende *Theodizeeproblem* und bleibt, trotz Jes 45, 7, Gott entlastend bei einer rein menschlichen Bestimmung der Herkunft des Bösen.

Mit seinem Buch „Schöpfung als Anrede" (*Oswald Bayer,* Schöpfung als Anrede – Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, 2. erweiterte Auflage, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1990) legt *Oswald Bayer* „eine methodisch neue Grundlegung einer Schöpfungslehre" vor. Dieser hohe Anspruch soll vor allem in der Begegnung mit Luther (Kleiner Katechismus) und mit Hamanns Schöpfungsdenken ("Aesthetica in nuce") eingelöst werden. Der Verfasser reiht sich bewußt in ihre Sprachtradition in der Überzeugung ein, daß die *weltliche Vermittlung* ihres Schöpfungsglaubens im Zeitalter der ökologischen Krise eine dringende Aufgabe christlicher Theologie ist. Wenn die Schöpfung nach einem Leitwort Hamanns „Rede an die Kreatur durch die Kreatur" ist, dann ist sie ein lesbarer Text, ist Schöpfung durch das Wort und deshalb durch die Sprache zugänglich. Von Schöpfung zu reden ist also ein *Sprachproblem* ersten Ranges, eine Frage menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit im strengsten Sinne.

Wahr-nehmen heißt ursprünglich das schon Vorliegende, sich mir Zeigende, Offenbare empfangen und an ihm teilhaben. Erst dieser Erkenntnisakt ermöglicht urteilendes Aussagen und begriffliches Verstehen. Die Dinge sind nicht deshalb wahr, weil der Mensch über sie urteilt, sondern sie sind wahr, *weil sie sind,* ihr offenkundiges Wahrsein beruht in ihrem Geschaffensein. Der wissenschaftliche Zugang zur Natur als Schöpfung, der Entwurf einer „Natürlichen Theologie" müßte von hier aus, diesseits der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaft gebahnt werden. Die Einsicht in die *sprachlichen* Voraussetzungen aller Erkenntnis und ihre *lebensweltlichen* Grundlagen macht diese Unterscheidung als Leitkategorie für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie hinfällig.

Bayer durchbricht dieses Schema durch ein elementares schöpfungsbedingtes Sprachverständnis. Er zeigt, wie Luther das christliche Bekenntnis zum Schöpfer auslegt. Schöpfung ist Lebenszusage, beständige Wohltat, Zuspruch und Anrede durch das verläßliche Gotteswort – auch „in großen Ängsten". Wenn Luther „die täglichen Wunder der weiten Welt" ins Auge faßt, so erscheinen sie ihm gemäß der Heiligen Schrift als *voraussetzungslose* Gabe des Schöpfers, als schenkende Güte von Anbeginn. Schöpfung ist „Schöpfung aus Nichts", in nichts begründet und auf keinen letzten Grund oder eine erste Ursache durch ein transzendentales Schlußverfahren zurückzuführen. Schöpfung und Erhaltung der Welt sind aber auch durch eine kosmologische Prozeßphilosophie (A. N. Whitehead) nicht zu fassen, obwohl schon erforschte *Konstanten im Evolutionsgeschehen* wohl auch als Zeichen der Verläßlichkeit der Natur als Schöpfung gedeutet werden dürfen. Andernfalls entstünde zwischen wissenschaftlicher Naturerkenntnis und biblischem Schöpfungsglauben eine unüberbrückbare Kluft. Schöpfung ist umsonst oder wie es bei Luther in der Erklärung des ersten

Credoartikels heißt: „Das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit". Das Staunen darüber führt zum Denken und Danken in einer Menschenwelt, der durch ihre Fehlbarkeit und Erlösungsbedürftigkeit nur eine *gebrochene* Schöpfungserkenntnis möglich ist (Röm 8, 18-22).

Wie ist in diesem Zusammenhang die *Schöpfungsmittlerschaft* Jesu Christi (Kol 1, 12-20; Eph 1, 4) zur Geltung zu bringen? Hat sie für christliche Hoffnung nur eschatologische Bedeutung, weil Schöpfung durch die Auferstehung des Gekreuzigten auf der Zeitlinie verheißener Neuschöpfung liegt oder ist sie mindestens ebenso deutlich als letzte, unwiderrufliche Besiegelung täglich neu gewährter Schöpfungstreue hier und jetzt auszulegen? Biblisch-christliche Zeiterfahrung darf das eine vom andern nicht trennen. Es ist schwer genug, diesen Glauben angesichts der fortdauernden Macht und Gewalt des Bösen durchzuhalten, jenes Bösen, das durch menschliche Maßlosigkeit und Machtgier auch die Natur nicht verschont. Die paulinisch-reformatorische Rechtfertigungslehre erhält durch die zeitnahe Auslegung Bayers ihre aufregende Kraft als „Glauben im Rechtsstreit mit Gott" zurück. „Die Wunde der Theodizee wird sich erst dem schließen, der Gott ohne Versuchung und Anfechtung schaut" (zur Austragung dieses Streites in der nachchristlichen Geschichte vgl. *Oswald Bayer,* Aus Glauben leben – Über Rechtfertigung und Heiligung, Calwer Verlag, Stuttgart 1990). Kein Sterblicher dürfte, ohne sich zu überheben, behaupten, dieser Mensch zu sein.

Schöpfung und Neuschöpfung

„Schöpfung und Neuschöpfung", als Band 5 des Jahrbuchs für Biblische Theologie erschienen (Jahrbuch für Biblische Theologie, Band 5: Schöpfung und Neuschöpfung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990), ist ein hervorragendes Beispiel interdisziplinärer Zusammenarbeit über das Schöpfungsthema. Exegetische, historische und systematische Beiträge, ergänzt durch solche von jüdischer und judaistischer Seite, entwerfen unterscheidungskräftig ein Bild der gegenwärtigen schöpfungstheologischen Diskussion. Sie steht von vornherein im Horizont eines dynamischen Verständnisses von Schöpfung, die in ihrem raumzeitlichen Seinsgefüge für Verwandlung und Neuschöpfung offen ist. Ihre irreversible Zukunftsbestimmung von einem vom Schöpfergott *aus nichts* zur zeitlichen Entfaltung freigegebenen Uranfang ist eine großartige Perspektive für das Durchdenken der Beziehung von Evolution und Heilsgeschichte *(H. Jorissen).* Nicht aristotelische Substanzmetaphysik und nicht neuplatonische Emanationslehre ist die dieser Beziehung entsprechende Begrifflichkeit, sondern die *sprachtheologische* Annäherung an das Wunder der creatio continua ex nihilo.

Jörg Jeremias behandelt in seinem Beitrag „Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments" Schöpfungtexte außerhalb der Genesis. Damit wird die Grundlage des biblischen Schöpfungsglaubens wesentlich erweitert. Aspekte wie die natürliche Erkennbarkeit der Welt, die Gottesreden im Buch Hiob als Zeugnisse der Selbstoffenbarung der Natur als Schöpfung, Schöpfungslob trotz der Hinfälligkeit des Menschen verbinden die Urpositivität des Geschaffenen mit der nachsintflutlichen Heilsgeschichte. *Johann Maier* untersucht das Verhältnis von Tora und Schöpfung im jüdischen Glaubensbewußtsein. Die kosmische Symbolik der Tora ist *israelzentriert,* d. h. Schöpfung und Erwählung sind untrennbar. *J. Gruenwald* bestätigt diesen theologischen Sachverhalt in seinen Ausführungen zur Schöpfungslehre der jüdischen Mystik. Daß die griechische philosophische Tradition mit der Auslegung der Schöpfung in der Patrisitik nicht vereinbar ist (creatio ex nihilo) und in welchem Sinn bei den Kirchenvätern gleichwohl eine „Ontologie der Schöpfung" vorliegt, zeigt *J. Panagopoulos.* Der hermeneutische Werkstattbericht von *W. Nethöfel* stellt grundsätzlich die Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Schöpfungstheologie im großen Spannungsverhältnis von Schöpfungsglaube und Welterkenntnis gemäß wissenschaftlicher und philosophischer Denkweise.

Die Menschheit innerhalb der Schöpfungsgemeinschaft

Im Problembereich Systematischer Theologie unternimmt *Jürgen Moltmann* mit seinem Buch „Gott in der Schöpfung" (*Jürgen Moltmann,* Gott in der Schöpfung – ökologische Schöpfungslehre, 3. Auflage, Christian Kaiser-Verlag, München 198) zweifellos den schwierigsten Denkversuch, wenn er mit seiner „ökologischen Schöpfungslehre" in die Diskussion zwischen Theologie und Anthropologie eingreift. Dazu bedient er sich einer „ökumenischen Methode". Unter dem theologischen Spannungsbogen Bund – Schöpfung – Reich Gottes wird das Gespräch zwischen Welt und Schöpfung, Welt und Gotteserkenntnis, Naturwissenschaft und Glaube mutig im Vertrauen auf den trinitarisch wirkenden Gottesgeist in allem Geschaffenen aufgenommen. Der israelitische Schöpfungsglaube und der des nachbiblischen Judentums ist für Moltmann mit Recht für ein christlich-messianisches Verständnis der Natur als Schöpfung unverzichtbar. Die Einheit der Verheißungsgeschichte, im Glauben zusammengehörig als Heilserinnerung und Zukunftshoffnung, manifestiert sich in der *Einheit von Schöpfung und Geschichte.* Sie läßt ein dualistisches Konzept der Wirklichkeit nicht zu.

Die ökologische Krise ist im Kern auf die *Trennung* der Geschichte, der geschichtlichen Selbstentfaltung des Menschen unter dem neuzeitlichen Primat welteroberner Erkenntnis ohne Liebe zu ihrer Schöpfungsgrundlage zurückzuführen. Diese ist für den biblischen Glauben täglich neues Geschenk, weil der Schöpfergott durch seinen Geist die Fortdauer der Schöpfung in grund-loser Güte (ex nihilo) gewährt. Moltmann schließt in die creatio continua die noch nicht abgeschlossenen Evolutionsstufen des Kosmos ein. In diesem Zusammenhang wird offenkundig, welche Schwierigkeiten den Versuch beglei-

ten, die neutestamentliche Schöpfungsmittlerschaft Christi glaubwürdig auch für die fragende Vernunft auszulegen. Ist es überhaupt möglich, von dieser Glaubensposition aus das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie weiterzuführen, ohne die *philosophischen* Grundentscheidungen zu bedenken, die den Objektivierungsprozeß der Natur allererst eingeleitet haben? Was bei Picht und Bayer in dieser Richtung schon anklingt, will Moltmann durch den Begriff der Schöpfung als eines „offenen Systems", einer Menschheit innerhalb der *Schöpfungsgemeinschaft* klären. Ihr Weg führt nach der biblischen Verheißung auf das eschatologische Fest der Schöpfung, den sabbatlichen Gottesfrieden zu. Bis es so weit ist, lebt der Mensch der messianischen Hoffnung, stehen Schöpfung und Geschichte im riesigen Schattenwurf des unlösbaren Theodizeeproblems, der erschreckenden Erfahrung fortwirkender Zerstörungs- und Todesmächte. Damit ist aber weder die Urpositivität der Schöpfung (Gen 1, 31) noch die Umkehrfähigkeit des Menschen widerrufen (Dtn 30, 19).

Natur und Geschichte gehören zusammen

Die *praktischen Konsequenzen* aus seiner systematischen ökologischen Schöpfungslehre zieht Moltmann dann in seiner programmatischen Schrift „Gerechtigkeit schafft Zukunft" (*Jürgen Moltmann,* Gerechtigkeit schafft Zukunft – Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, Kaiser/Grünewald, München – Mainz 1989). Sie steht im Welthorizont der atomaren und ökologischen Bedrohung nach Auschwitz. Das Buch ist leidenschaftlicher Ausdruck *politischer Theologie,* die in ihrem Veränderungswillen für eine „Ethik der Versöhnung der Bedürfnisse der menschlichen Kultur mit den Bedingungen und Regenerationskräften der Natur" eintritt. Das Sabbatgebot Israels und den christlichen Sonntag versteht Moltmann als göttliche Therapie der Rastlosigkeit, von der die heutige Welt beherrscht wird. Ob dadurch eine „Versöhnung des Kosmos" zu erreichen ist, wenn das Wort von der seufzenden Schöpfung (Röm 8, 1 9-22) weiterhin gilt, bleibt fraglich. Wohl aber könnte die neue Aneignung biblischer Weisheitsüberlieferung und die Begegnung mit östlicher Kosmosfrömmigkeit die lebensgefährliche Übermacht der Geschichte gegenüber der Natur abbauen und so zu einer dankbaren Annäherung an das Schöpfungsgeheimnis führen (zur hinduistischen Alleinheitserfahrung und zur chinesischen Kosmologie vgl. *Bernhard Mensen* [Hrsg.], Die Schöpfung in den Religionen, Steyler Verlag, Nettetal). Es fällt auf, daß *Dichtung* und *Bildende Kunst des 20. Jhts.* als fundamentales Korrektiv zur wissenschaftlich-technischen Naturbeherrschung in beiden Büchern nicht thematisiert werden. Gerade von seinem schöpfungstheologisch-pneumatologischen Ansatz aus hätte Moltmann diese *geschichtskritische* Perspektive berücksichtigen sollen. Als schöpferische Gestaltungsform humaner Selbstbehauptung inmitten bedrohter Geschöpflichkeit ist künstlerische Naturerfahrung durch keine Theologie der Natur zu ersetzen.

Christian Link hat sich zusammen mit Georg Picht innerhalb der evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg) einige Jahre mit Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Theologie befaßt. Nun läßt er vom *Standpunkt systematischer Theologie* innerhalb eines von C. H. Ratschow herausgegebenen Handbuches dieser Disziplin eine Schöpfungslehre im Zeichen der ökologischen Krise folgen (*Christian Link,* Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie, hg. von Carl Heinz Ratschow, Band 7/1: Schöpfung – Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Band 7/2: Schöpfung – Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des zwanzigsten Jahrhunderts. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Es gilt, so der Verfasser, die *Erfahrung der Welt als Schöpfung* im wissenschaftlich-technischen Zeitalter wiederzugewinnen. Der theologiegeschichtliche Vorbau zur Exposition dieser im zweiten Band behandelten aktuellen Hauptfrage ist die Darstellung und kritische Würdigung der Schöpfungstheologie in *reformatorischer Tradition.* Der Zeitbogen spannt sich von Luther, Melanchthon und Calvin zu den Schöpfungslehren evangelischer Dogmatiker im 20. Jht., die durch Werner Elert, Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth repräsentiert sind.

Dieses Erbe christlichen Schöpfungsglaubens wird im zweiten Band des Werkes *unter den Existenzbedingungen der Gegenwart* neu zur Diskussion gestellt. Auch als spezifisch theologische Erkenntnisbemühung kann sie nicht davon absehen, daß Wissenschaft und Technik als Welt und Natur verändernde Mächte *europäischen* Ursprungs sind, auf Denkvoraussetzungen neuzeitlicher Metaphysik zurückweisen. In aller Schärfe stellt sich somit auch für Link, wie für Moltmann zuvor, das große *Vermittlungsproblem.* Das heißt genauer: Wie kann biblischer Schöpfungsglaube so ausgelegt werden, daß er einerseits nicht in einen biblizistischen Engpaß zurückfällt und anderseits so spricht, daß die wissenschaftliche Erkenntnisweise nicht als die primäre und einzig gültige für die Bestimmung der Natur erscheint?

Philosophisches Fragen ist also auch in der Theologie unausweichlich, um die Schwierigkeiten des kosmologischen Redens von Gott zu überwinden. Für Link ist wie für Picht die Descartessche Subjekt-Objekt-Spaltung der verhängnisvolle Beginn eines Naturverlustes, der in seiner geschichtlichen Auswirkung im 20. Jht. auf die menschlichen Lebensgrundlagen zurückschlägt, indem ihre Zerstörung durch unkorrigierte Anthropozentrik droht. In diesem Vorgang manifestiert sich eine schöpfungstheologischer Hermeneutik vorausliegende, innergeschichtliche Logik, die zur entscheidenden Einsicht verhilft, *daß Natur und Geschichte zusammengehören.* Die Mißachtung dieser Einheit hat schwerwiegende Folgen für die Menschheit und die nichtmenschliche Schöpfung. Goethe, Nietzsche und Heidegger haben vor der möglichen Verwüstung der Erde durch entfesselten Machbarkeitswahn gewarnt, längst bevor christliche Theologie

unter wachsendem Katastrophendruck begann, über *Schöpfungsverantwortung* nachzudenken.

Schöpfungsglaube im Schatten des Theodizeeproblems

Link stellt der neuzeitlichen Reduktion der Naturerfahrung die Schöpfung als Wohltat, die vom Schöpfer ständig neu gewährte Lebensgrundlage innerhalb einer unabgeschlossenen kosmischen Evolution gegenüber. Nur wenn die ur-teilende Denkweise von einer ganzheitlichen umgriffen ist, findet der Mensch zur dankbaren Anerkennung der Schöpfung als Vor-gabe zurück. Link erkennt in der heutigen naturwissenschaftlichen „Theorie offener Systeme" *die Zeit* als gemeinsamen Horizont von Naturwissenschaft und Theologie. Die Übergangsstelle zur theologischen Zeitbestimmung zeigt sich *von hier aus* in der Frage nach dem Ursprung der Zukunftsoffenheit einer werdenden Welt, deren Entwicklungsgang Irreversibilität auszeichnet. Ist mit diesem Gedanken schon die *Möglichkeit* einer *eschatologischen* Transfiguration der Schöpfung (Jes 65, 18; 66, 22; Apk 21, 5) vorgebildet? Menschliche Zukunft bleibt immer schöpfungsbedingte Zeit, im Geist der Schrift täglich erfahrbare Welterhaltung ex nihilo, aus grund-loser göttlicher Güte. Weit davon entfernt, heilsoptimistisch zu argumentieren, weiß Link aber auch, daß biblischer Schöpfungsglaube auf dieser Erde im Schattenwurf des Theodizeeproblems steht (Röm 8, 19-23), daß der Glaube sich „am Kreuz der Geschichte" bewähren muß. *Walter Strolz*

Fester Bestandteil des kirchlichen Lebens

Die Diözesansynoden in Italien

Anders als in der Bundesrepublik gehören in der katholischen Kirche Frankreichs und Italiens Diözesansynoden inzwischen zum kirchlichen Alltag. Vor einigen Monaten berichteten wir über die französischen Erfahrungen mit Diözesansynoden (HK, März 1991, 132 ff.); diesmal folgt ein Überblick zu den 60 Diözesansynoden, die in Italien schon abgeschlossen oder derzeit im Gang sind. Lorenzo Prezzi von der Bologneser Zeitschrift „il regno" zeigt, daß die Synoden bisher schon viel zur Erneuerung des kirchlichen Lebens in Italien beigetragen haben, auch wenn rechtlich wie theologisch noch Klärungsbedarf im Blick auf die Institution Synode besteht.

In den pastoralen Leitlinien der italienischen Bischofskonferenz findet sich der erste bedeutsame Hinweis auf die Diözesansynoden im Dokument „ Gemeinschaft, Gemeinden und kirchliche Disziplin" von 1989. Erst Ende der achtziger Jahre wurde also der synodale Strang des kirchlichen Lebens in Italien registriert, der zwar schon längst fester Bestandteil des Weges der italienischen Kirche war, aber bis dahin keine besondere Aufmerksamkeit fand.

In einem ersten zusammenfassenden Bericht vom Mai 1988 ("Die Diözesansynoden in Italien", in: il regno Heft 10, 1988) waren 19 schon abgeschlossene Diözesansynoden zu registrieren, 1 8 waren damals im Gang und etwa 40 Diözesen planten eine Synode. Ende 1990 waren 29 Diözesansynoden in Italien abgeschlossen: Agrigent, Ancona, Adria, Arezzo, Bobbio, Bozen-Brixen, Brescia, Casale Monferrato, Chioggia, Fidenza, Ivrea, Jesi, La Spezia, Livorno, Lodi, Mailand, Montecassino, Neapel, Novara, Prato, Reggio Emilia, Senigallia, Sassari, Trapani, Trient, Treviso, Udine, Vercelli, Vicenza. In 30 Diözesen waren Ende letzten Jahres Synoden im Gang oder wurden vorbereitet: Aosta, Caltanissetta, Caltagirone, Catanzaro, Chiavari, Crema, Cremona, Crotone, Faenza, Fermo, Ferrara-Comacchio, Fiesole, Florenz, Foligno, Macerata, Manfredonia-Vieste, Modena, Nuoro, Padua, Parma, Patti, Palermo, Piacenza, Potenza, Rom, Rossano, Tivoli, Turin, Tortona, Vigevano.

Es begann nach dem Konzil

Insgesamt 59 italienische Diözesen waren oder sind demnach in den synodalen Prozeß einbezogen. Man schätzt, daß etwa 30 weitere Diözesen Synoden planen. Etwas weniger als die Hälfte der 227 italienischen Diözesen zeigt Interesse an Diözesansynoden, es sind besonders die besser organisierten und größeren Bistümer im nördlichen Teil des Landes. Tatsächlich fanden bis 1 988 allein 21 Diözesansynoden in Diözesen des Nordens statt (Piemont, Lombardei, Venezien, Ligurien, Emilia-Romagna), acht in Mittelitalien, zwei im Süden und vier auf den Inseln (Sardinien und Sizilien). In den letzten drei Jahren hat sich die Zahl der Diözesansynoden im Süden allerdings vergrößert.

Das Fehlen von entsprechenden Leitlinien und Anstößen auf der Ebene der italienischen Bischofskofnerenz und der gesamtkirchliche rechtliche Leerraum (erst der neue Codex von 1983 enthält grundlegende Rahmenbestimmungen für Diözesansynoden) machten den Weg der einzelnen Diözesen mühsam, aber auch kreativ. Die allgemeine Unsicherheit verschwand erst Anfang der achtziger Jahre dank des Erfolgs und der ansteckenden Wirkung einiger Synoden.

Der geschichtliche Rückblick könnte mit der von Johannes XXIII. 1959 einberufenen und im Januar 1960 abgehaltenen *römischen Diözesansynode* beginnen. In Wirk-

lichkeit war jene Synode aber mehr die letzte in der Reihe der posttridentinischen Synoden als der Auftakt zu den folgenden Diözesansynoden. Sie war stärker klerikal und rechtlich als pastoral angelegt. Nach dem Zweiten Vatikanum machten dann die Synoden von Bobbio und Mailand (dem größten Bistum Italiens) den Anfang. Die Mailänder Synode war ein Beispiel für eine „Sackgasse": es erwies sich als unmöglich, das alte, iuridisch geprägte Konzept auf die pastoralen Herausforderungen der Nachkonzilszeit anzuwenden (Liturgiereformen, Dissens innerhalb der katholischen Kirche, pastorale Experimente usw.). Sie wurde 1966 angekündigt und 1972 eher abrupt abgebrochen. Kardinal *Giovanni Colombo* präsentierte das Ergebnisdokument als „rechtlich-pastorales Handbuch, das die wichtigsten Elemente des Lebens der Diözese zusammenstellt . . .", und ermahnte die Gläubigen, sich gehorsam mit dem Text zu beschäftigen. Kennzeichnend für die Polemiken und Diskussionen jener Jahre fügte er hinzu, daß man erst nach Anwendung jener Richtlinien eine weitere Synode veranstalten könne.

Nach und nach deutlichere Konturen

„Sackgassen" ergaben sich auch durch den Wechsel der Bischöfe in Diözesen, die gerade eine Synode durchführten. Ein solcher Fall ereignete sich in Trapani (Sizilien). Von Bischof *Francesco Ricceri* 1976 einberufen, entwickelte sich die Synode auf der Ebene der Pfarreien der Regionen und mit begleitenden diözesanen Zusammenkünften bis zur Diskussion über das „Instrumentum laboris" 1978. Im August dieses Jahres stoppte sein Nachfolger, Bischof *Emanuele Romano,* den synodalen Prozeß und verzichtete auf seine Weiterführung. Etwas Ähnliches ereignete sich im Bistum Arezzo. Dort berief Bischof *Telesforo Giovanni Cioli* 1978 eine Synode ein und gab ihr einen ausgeprägt pastoralen Akzent; sie sollte die neue Ekklesiologie von „Lumen gentium" und die Aufwertung der Rolle der Laien auf der ortskirchlichen Ebene umsetzen. Vier Jahre danach teilte er seinen Gläubigen mit: „Jetzt endet der Weg der Diözesansynode, soweit er in meine Zuständigkeit fällt, und ich weiß nicht, welche Zukunft die Synode haben wird." Er schloß seine Botschaft allerdings mit dem Entwurf einer schon ausdrücklich „synodalen" Sicht der Ortskirche: „Die Synode kann nicht mehr als ein außerordentliches Ereignis konzipiert werden, sondern muß eine ständige Aufgabe und ein kontinuierlicher Weg sein, vor allem in einer Zeit wie der unseren, in der die Kirche heutig werden und mit der Zeit gehen muß."

Neben solchen synodalen Sackgassen gab es aber auch Wege, die zum Ziel führten. Die Synoden von Bozen-Brixen (1970-1 973), Brescia (1978-1981) und Neapel (1977-1983) zeigten, daß dieser Weg offen und befahrbar war. Besonderes Interesse verdienen die Synoden von Bozen und Brescia, weil es ihnen gelang, mit den Polari- sierungen der Nachkonzilszeit fertig zu werden und eini- ge zehntausend Menschen in den Prozeß der Synode einzubeziehen. Die Südtiroler Diözese bemühte sich besonders um das Thema Gemeinde am Ort (vor allem die Pfarrei) und legte einen beachtlichen gemeinsamen Weg bei den Beziehungen zwischen den Volksgruppen und im Blick auf die Pastoral in der Arbeitswelt zurück. Die Persönlichkeit von Bischof *Joseph Gargitter* prägte den gesamten Prozeß.

Einige Bedingungen und Probleme Südtirols ließen sich nicht auf andere Diözesen übertragen; anders verhielt es sich mit der Synode von *Brescia.* Brescia wies einige wichtige Merkmale auf: Ein großes Bistum (eine Million Katholiken, über tausend Priester), in der modernsten Region Italiens, der Lombardei, mit einer besonders starken organisatorischen, sozialen und kulturellen Verwurzelung in der Region. Bischof *Luigi Morstabilini* bettete den synodalen Prozeß in die traditionellen Pastoralbesuche ein (die sich über zehn Jahre erstreckten), mit der Aufforderung an die Gläubigen, sich über die Situation des Bistums und die wichtigsten pastoralen Herausforderungen Gedanken zu machen. Das Ende der „Christenheit" machte ein neues Bewußtsein der christlichen Berufung und einen neuen missionarischen Schwung dringlich. 1500 Synodale (in der Mehrzahl Laien) erarbeiteten in mehreren Sitzungsperioden das „Synodenbuch", das die Zielvorstellungen für die Zukunft beschreibt: Neugewinnung und Reinigung der Tradition, Aktualisierung der Leitlinien des Konzils, Innovationen und Koordinierung in der Pastoral, konstruktive Antwort auf die Herausforderung der Säkularisierung. Der Vorrang der Evangelisierung gegenüber der bloßen Sakramentalisierung, die Erneuerung der Katechese und die Aufmerksamkeit für die kulturelle Vermittlung führten zu einem außergewöhnlich starken Einbezug von Laien, der in der auf die Synode folgenden pastoralen Praxis erhalten blieb.

In den achtziger Jahren erhielt das Instrument Synode *deutlichere Konturen.* In jenen Jahren wurden die Synoden von Reggio Emilia (von 1979–1987; es handelt sich um eine Diözese mit einer halben Million Katholiken, 400 Priestern und Ordensleuten und einer politischen Vormachtstellung der kommunistischen Partei wie überall in der Emilia-Romagna) und Livorno (1981–1985; 250 000 Katholiken, etwa hundert Priester; traditionelles Zentrum des kommunistischen Einflusses in der Toscana) zu Bezugspunkten. In Reggio Emilia kam eine außerordentlich breitangelegte Basisarbeit zustande. Die Pfarreien wurden in drei Stadien mit den Synodentexten befaßt. Der starke Akzent auf der kirchlichen Erneuerung (man sprach von einer Umwandlung der Pfarrei in eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften", also in eine Gemeinschaft, die aus kleinen , von Diakonen geleiteten Basisgemeinden bestehen sollte) und der missionarische und am Schicksal der Armen orientierte Impuls wurden im weiteren Verlauf zurückgenommen, um einen gemeinsamen Weg zu ermöglichen. Die Synode von Livorno wurde beispielhaft durch die Genauigkeit der soziologischen Analyse, die zu Ihrer Vorbereitung unternommen wurde, die Synthese von liturgisch-spiritueller Erneuerung und Beteiligung der Laien und durch ihren positiven Bezug zur Religion: Die kommunistische Stadtverwaltung

erarbeitete einen Text, der unter die Beiträge des Synodenbuchs aufgenommen wurde.
In den achtziger Jahren verdienten vor allem zwei Regionen besondere Beachtung. In *Piemont* wurden die Synoden von Casale Monferrato (1981–1984), Vercelli (1982–1986) und Ivrea (184–1986) durchgeführt. In *Venezien* waren es die Diözesansynoden von Udine (1983–1988), Trient (1984–1986) und Vicenza (1984–1987). Das „Modell" Synode bildete sich immer klarer heraus.
Am Ursprung der Synode steht jeweils das Bemühen um die Umsetzung des Konzils für die Ortskirche. Die theologische, liturgische und pastorale Erneuerung wird in der alltäglichen Pastoral der Ortskirchen angeeignet. Es handelt sich dabei um eine produktive Übersetzung, weil die sozialen und kulturellen Bedingungen divergieren und viel Phantasie und Kreativität erfordern. Es zeigt sich die Bereitschaft zur Reaktion auf die von der Säkularisierung und der zunehmenden religiösen Indifferenz der Menschen bewirkten Blockaden. Zur Vorbereitung einer Synode gehören oft ein Pastoralbesuch des Bischofs, eine religionssoziologische Untersuchung oder auch eine Reihe von kirchlichen Zusammenkünften, auf denen die wichtigsten Herausforderungen ins Licht gerückt werden. Die Synodenarbeit spielt sich auf drei Ebenen ab: dem Zentrum der Diözese (Bischof oder Zentralkommission), der Pfarrei und der Pastoralregion. Reflexion und liturgische Feiern verbinden diese drei Pole miteinander. Der ursprüngliche Widerstand beim Klerus löst sich durch die engagierte Beteiligung der Laien auf. Wichtigstes und am meisten beachtetes Charakteristikum der Synoden ist ihre „pastorale" Option, also die Orientierung an der Verlebendigung und Erneuerung der Ortskirche.
Bei den *Themen* der Synoden lassen sich zwei Haupttypen unterscheiden. In einigen Fällen wurden Einzelfragen behandelt (so beschäftigten sich die Synoden von Ancona und Vercelli mit dem Thema „Familie"; die Synode von Agrigent befaßte sich mit der Pfarrei). In den meisten Fällen geht es aber um allgemeine Themen: Evangelisierung, die großen Konstitutionen des Konzils, die Ortskirche usw. Die Dauer der Synode kann zwischen einem Minimum von zwei und einem Maximum von neun Jahren variieren. Wird der zeitliche Rahmen begrenzt, verhindert das eine wirkliche Beteiligung der Gläubigen, aber auch die zu starke zeitliche Ausdehnung läßt das Interesse zurückgehen. Im Schnitt dauern die italienischen Diözesansynoden zwischen zwei und vier Jahren.
Die *liturgischen Feiern* bekamen sehr schnell großes Gewicht. Der Übergang von einer Synode mit ausschließlich klerikalem Charakter zur Feier von Kirche nach dem Vorbild des Konzils hat den Gebrauch der durch das Konzil erneuerten Liturgie befördert: Verehrung des Evangelienbuchs, besonderes Meßformular für die Synode, Raum für Gebete und Opfergaben der Gläubigen. Wie das Konzil ist auch die Synode wesentlich eine eucharistische Feier, in der sich ein Bewußtwerdungsprozeß ausdrückt, zu dem die Ortskirche auf einem anderen Weg als dem der Eucharistie nicht gelangen könnte. Das Kirchenbewußtsein des Konzils kommt voll zum Ausdruck, ohne daß die unterschiedlichen theologischen Optionen, auch wenn sie durchaus vertreten sind, eine herausragende Rolle spielen. Keine „theologische Schule" hat die Synoden monopolisiert.

Wo noch Klärungsbedarf besteht

Die *Wahl der Synodalen* und die demokratischen Verfahrensregeln für die Versammlungen wurden sehr unterschiedlich gehandhabt. Einige Diözesen forderten die Pfarrgemeinderäte sowie die einzelnen Bewegungen und Verbände auf, Vertreter für die Synode zu delegieren. Die Mehrzahl bestimmte die Synodalen aber durch *Wahl*. In einigen Diözesen wählten die Pfarrgemeinderäte, in anderen alle Besucher der Sonntagsmesse. Auf allen Synodalversammlungen (sie umfaßten zwischen 150 und 900 Synodale) wurde in irgendeiner Form abgestimmt. Aber während auf den einen das ganze „Synodenbuch" Absatz für Absatz abgestimmt wurde, beschränkten andere die Abstimmungen auf die strittigsten Punkte oder ließen jeweils über ganze Kapitel abstimmen. Es verdient Beachtung, daß die traditionellen Spannungen in der italienischen Kirche (zwischen Klerus und Laien, herkömmlichen Verbänden und neuen religiösen Bewegungen, zwischen einer mehr spirituellen und einer mehr soziopolitischen Orientierung) zwar bei den Synodalversammlungen präsent waren, aber nie zu grundlegenden Spaltungen führten.
Die *Ergebnistexte* der Synoden haben sich im Lauf der Jahre verändert. Bei den ersten Synoden verhinderte die „pastorale" Grundoption jede Art rechtlicher Festlegungen, und das „Synodenbuch" umfaßte sämtliche Interventionen, Predigten und Beschlußtexte. Im Lauf der Zeit trennte man aber zwischen der Zusammenstellung der Interventionen und Diskussionsbeiträgen einerseits und der Zusammenstellung von Erklärungen und Beschlüssen andererseits. Letztere bedeuten eine Wiederanknüpfung an den rechtlichen Charakter früherer Synoden. Innerhalb der pastoralen Leitlinien finden sich (in den Dokumenten teilweise in anderer Schrift hervorgehoben) die besonderen Rechtsnormen. Da es schwierig ist, die Synodendokumente bei den Ordinariaten zu bekommen, hat der Verlag „Edizioni Paoline" mit der Herausgabe einer Reihe von „Synodalen Erklärungen und Dekreten" begonnen, die inzwischen beim vierten Band angelangt ist. Daneben erscheinen unter Leitung von *Silvio Ferrari* auch geschichtliche Untersuchungen zu den Synoden. Der Verlag Herder, Rom, veröffentlichte die Beschlüsse und Erklärungen von etwa 200 Diözesansynoden (von insgesamt etwa 300, die bekannt sind), die in Italien zwischen 1860 und 1963 abgehalten wurden.

Die außergewöhnliche Fruchtbarkeit der synodalen Bewegung und die positiven Motive vieler, die sich daran beteiligt haben, können allerdings nicht einige kritische Punkte vergessen machen, bei denen noch Klärungsbedarf besteht. So bestehen Unklarheiten bezüglich der rechtlichen Verbindlichkeit: Wie verhält sich die Leitungsvoll-

macht des Bischofs zur Kompetenz der Synode? Wie verbindlich sind die Synodenbeschlüsse für Priester und Laien? Ist der nur beratende Charakter der Synodalversammlung ausreichend? Auch das Verhältnis zwischen den normalen Strukturen von Pfarrei und Bistum (einschl. des Pfarrgemeinderats und des Priesterrats) und den mit der Synode geschaffenen oder durch sie angestoßenen Strukturen ist noch nicht ganz geklärt. Ohne adäquate rechtliche Absicherung kann die Synode zu einem Anhängsel ohne Langzeitwirkung werden.
Auch die *theologische Reflexion* über die Institution Synode ist eher fragmentarisch. Es braucht Untersuchungen darüber, was das Besondere einer Ortskirche ausmacht. Auf welche Weise verwirklicht sich die Kirche Gottes in den Ortskirchen, inwiefern ist die Verwurzelung der Ortskirchen in ihrem menschlich-gesellschaftlichen Umfeld integrierender Bestandteil ihrer Katholizität, und wie zeigt sich in der Eucharistie, daß Kirche notwendigerweise Ortskirche und gleichzeitig Gemeinschaft von Kirchen ist? Über all diese Fragen muß mit klaren Argumenten nachgedacht werden. Weitere kritische Punkte sind die Beziehung zwischen Kirche und Region (eine gegenseitige Befruchtung beider glückte nur bei wenigen Synoden) und die Frage der Rezeption der Texte sowie der Überprüfung der Ergebnisse der Synodenarbeit.

Andere Orte kirchlicher Gemeinschaft

Eine Übersicht zum synodalen Strang des kirchlichen Lebens in Italien wäre unvollständig ohne den Hinweis auf zwei andere Spielarten und Erfahrung kirchlicher Gemeinschaft. Hier sind zunächst die von der italienischen Bischofskonferenz veranstalteten großen *Nationalkongresse* zu nennen. Das erste Treffen dieser Art wurde 1976 in Rom unter dem Thema „Evangelisierung und menschliches Wohl" abgehalten, das zweite 1985 in Loreto mit dem Thema „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" (vgl. HK, Mai 1985, 205 ff.). Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang auch der nationale katechetische Kongreß von 1988 und der Pastoralkongreß „Für das Leben" von 1989. Die Erfahrung dieser Nationalkongresse strahlte breit in die Diözesen aus: So führten 120 Bistümer eigene Treffen zum Thema „Evangelisierung und menschliches Wohl" durch. In einigen Bistümern wurden diese Treffen zu einem gebräuchlichen Instrument für die Pastoralplanung. Beachtung verdienen hier beispielsweise der Kongreß der Diözese Mailand von 1986 mit dem Thema „Zum Nächsten werden" und der im gleichen Jahr abgehaltene Turiner Kongreß mit dem Motto „Auf den Wegen der Versöhnung". Auf der Linie der großen nationalen Treffen haben sich auch regionale Zusammenkünfte entwickelt. Zwei davon wurden auf Sizilien abgehalten (1985 über das Verhältnis von Priestern und Laien und 1989 über die Ordensleute), und zu einem ersten regionalen Treffen für Venezien kam es Ende April/Anfang Mai 1990 in Aquileia (Thema: „Christliche Gemeinschaft und die Zukunft Veneziens").

Als zweiter Strang ist der der *Partikularkonzilien* zu erwähnen. So wurde schon das Plenarkonzil der Region Marche abgeschlossen und für Sardinien ist eine solche Regionalsynode in Vorbereitung. Die Partikularkonzilien mit ihrem anderen rechtlichen Profil haben aber – jedenfalls bisher – nicht im selben Maß Beteiligung und Engagement befördert wie die Diözesansynoden und Kongresse.

Im Ganzen hat die synodale Bewegung schon beachtliche Ergebnisse für das kirchliche Leben in Italien erzielt. Vor allem hat sie die Frage nach der spezifischen Identität der Ortskirche in den Vordergrund gestellt oder stärker akzentuiert; sie hat eine Bilanz der Praxis pastoraler Zentralisierung ermöglicht und es den Diözesen erleichtert, sich ihre Geschichte und die für sie charakteristischen Geistesgaben anzueignen. Außerdem haben die Synoden gezeigt, daß Pastoral eine gemeinsame Aufgabe aller in der Kirche ist; sie haben damit einen Beitrag zur Verlebendigung der sonst nicht sehr effektiven und ausstrahlungskräftigen Pfarrgmeinde- und Priesterräte geleistet. Schließlich haben die Synoden auch die zunehmende Bewußtwerdung des „synodalen" Charakters der Kirche überhaupt angestoßen. *Lorenzo Prezzi*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. ruft Katholiken und Orthodoxe zur Überwindung der gegenwärtigen Spannungen auf

In einer *Botschaft an alle europäischen Bischöfe,* die am 11. Juni veröffentlicht wurde, hat sich der Papst zu den Problemen im katholisch-orthodoxen Verhältnis geäußert, die sich vor allem aus der Wiederzulassung der katholischen Ostkirchen in der Ukraine und in Rumänien ergeben. Besonders schwierig ist die Lage derzeit in Rumänien, wo bisher noch kaum Kirchen und andere Gebäude von der orthodoxen an die griechisch-katholische Kirche zurückgegeben wurden. Die Botschaft Johannes Pauls II. ist auf den gleichen Grundton gestimmt wie alle bisherigen Äußerungen des Papstes zu den katholisch-orthodoxen Beziehungen: Verteidigung des Rechts der staatlich jetzt wieder zugelassenen „unierten" Kirchen auf selbständige kirchliche Existenz und auf Wiedergutmachung früheren Unrechts, gleichzeitig aber auch Wunsch nach einer friedlichen und zukunftsweisenden Lösung der gegenwärtigen Konflikte im Interesse des katholisch-orthodoxen Dialogs. An Orthodoxe *und* „Unierte" gerichtet, heißt es: „Die Brüder, die einst den gleichen

Leiden und denselben Prüfungen ausgesetzt waren, sollen sich heute einander nicht entgegenstellen, sondern gemeinsam in die Zukunft blicken, die sich mit aussichtsreichen Zeichen der Hoffnung öffnet." Die Botschaft betont, daß der gegenwärtige katholisch-orthodoxe Dialog das Ziel der Einheit nicht mehr nach dem Modell der „Union" früherer Jahrhunderte, sondern mit „neuen Methoden und mit unterschiedlicher Aufgabenstellung" angehe, gemäß der Lehre und den Anweisungen des Zweiten Vatikanums. Jeder Proselytismus wird in dem Schreiben abgelehnt; die Gewissensfreiheit des einzelnen, der sich der katholischen Kirche anschließen wolle, müsse aber respektiert werden. Johannes Paul II. hebt hervor, die katholischen Ostkirchen würden die Lehre des Konzils über den Ökumenismus kennen und akzeptieren und sie beabsichtigten, „ihren Beitrag auf der Suche nach der vollen Einheit zwischen Katholiken und Orthodoxen zu leisten". Die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken der östlichen Riten sollen, so der Wunsch des Papstes, von gegenseitiger Achtung und der ehrlichen Suche nach einem gemeinsamen Zeugnis vom einen Herrn geprägt sein. Das werde nicht nur zum Zusammenleben in den konkreten Umständen beitragen, sondern auch den theologischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen erleichtern. – Der katholisch-orthodoxe Dialog steckt derzeit in einer schwierigen Phase und konzentriert sich fast ganz auf das Problem der katholischen Ostkirchen. Von diesen wiederum werden die katholisch-orthodoxen Kontakte teilweise mit erheblichem Mißtrauen betrachtet.

Deutsche Bischöfe und Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstalteten „Woche für das Leben"

Während die Diskussion über die Novellierung des Abtreibungsstrafrechts ihren unübersichtlichen Fortgang nimmt (vgl. ds. Heft. S. 296), fand vom 10. bis 16. Juni erstmalig die zusammen von den deutschen Bischöfen und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) getragene „Woche für das Leben" statt. Eine solche Woche soll von nun an jährlich stattfinden und in jeweils unterschiedlichen Themenstellungen auf die Gefährdung und Bedrohung menschlichen Lebens und der Schöpfung aufmerksam machen. Sie soll eine „Sammlungsbewegung derjenigen sein, die Ja sagen zum Leben". Wegen der durch den Einigungsvertrag geforderten Formulierung eines für die alten und neuen Bundesländer einheitlichen Abtreibungsstrafrechts befaßte sich die diesjährige Woche für das Leben vor allem mit dem *Lebensrecht des ungeborenen Kindes.* In der zentralen Eröffnungsveranstaltung im Mainzer Dom, die auch von der ARD live übertragen wurde, meinte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* er könne und wolle auch jetzt noch nicht glauben, daß eine sogenannte Fristenregelung angesichts der historischen Chance eines Neuanfangs auf diesem Gebiet in Deutschland das letzte Wort sein solle und das ungeborene Kind trotz gegenteiliger Beteuerungen des ihm zustehenden elementaren Schutzes beraube, sein Leben preisgebe und die Verfügung über das höchste Rechtsgut, das Leben, ausschließlich privater Entscheidung überlasse. Die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch,* ging in derselben Veranstaltung auf die Ziele der Woche für das Leben ein: Nicht spektakuläre Aktionen und demonstrative Gesten seien das Ziel, sondern die Woche für das Leben wolle zuerst „zur Umkehr der Herzen und zu einem neuen Denken" bewegen. Bei einer Auftaktkundgebung in München betonte Kardinal *Friedrich Wetter,* daß beim Eintreten für den Schutz des ungeborenen Kindes nicht eine christliche Norm zum Gesetz der pluralen Gesellschaft gemacht werden solle. Man trete vielmehr für ein grundlegendes *Menschenrecht* ein. In zahlreichen kirchlichen Gemeinden fanden zur Woche des Lebens Gottesdienste, Informationsveranstaltungen und Aktionen statt. Im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz wie auch beim ZdK zeigte man sich mit Resonanz und Verlauf der Aktionswoche zufrieden.

Protestantische Erklärung zur Diskussion um den § 218 ohne klares Votum zur künftigen rechtlichen Regelung

Am 20. Juni wurde eine Erklärung des Rates der EKD und der Konferenz der Kirchenleitungen des Evangelischen Kirchenbundes in der ehemaligen DDR (er löste sich kurz danach auf) zur Diskussion um die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs veröffentlicht. Darin wird betont, das Strafrecht habe für den Schutz des ungeborenen Lebens eine *ergänzende Bedeutung,* nicht mehr, aber auch nicht weniger. Weil das Recht auf Selbstbestimmung am Lebensrecht des anderen, auch des ungeborenen Kindes, seine Grenze finde, sei es auch in Zukunft notwendig, „daß die Rechtsordnung den Schwangerschaftsabbruch mißbilligt". Dies könne *in verschiedener Weise* rechtlich zum Ausdruck gebracht werden, im Strafgesetzbuch oder auf dem Wege eines eigenen Lebensschutzgesetzes. Dann heißt es in der Erklärung: „Über die konkrete rechtliche Gestaltung bestehen unter uns unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen." Der Text hält fest, entscheidend sei in jedem Fall der tatsächlich erzielte Schutz des ungeborenen Lebens. Alle Vorschläge müßten sich daran messen lassen, was sie zur Erreichung dieses Ziels beitrügen. Die Erklärung betont die Bedeutung der *Beratung,* die für nicht wenige Frauen eine gute, vielleicht die einzige Gelegenheit sei, ihre Konflikte und ihren Abtreibungswunsch ohne Druck von außen noch einmal zu überdenken. Dies spreche für eine *Pflicht zur Beratung.* Der Erfolg der Beratungsarbeit lasse sich aber nicht daran messen, in welchem Maß die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche zurückgehe. Der Gedanke an eine Kontrolle des Beratungsvorgangs sei abzuweisen; dies setze den rechtlichen Möglichkeiten im Blick auf die Schwangerschaftskonfliktberatung enge Grenzen. Die Erklärung sieht es als entscheidend an, das *Bewußtsein für Würde und Wert des ungeborenen Lebens* zu stärken und

betont gleichzeitig den unauflöslichen Zusammenhang von Schutz des ungeborenen und Schutz des geborenen Lebens. Der Text hält fest: „Schwangerschaftsabbruch ist Tötung menschlichen Lebens . . . Ein Recht auf Abtreibung kann und darf es nicht geben." Betont wird das Gewicht des menschlichen Umfelds von schwangeren Frauen: Man müsse nach Wegen suchen, wie Männer mehr Verantwortung für das von ihnen gezeugte Leben lernen könnten. Alleinstehende Frauen und Familien mit Kindern bräuchten eine Perspektive, unter der sie sich auch bei einer unerwünschten Schwangerschaft das Leben mit einem Kind, bzw. einem weiteren Kind zutrauten.

Das Freiburger Diözesanforum trat zu seiner ersten Sitzungsperiode zusammen

Vom 23. bis 25. Mai trat das erst kürzlich von Erzbischof *Oskar Saier* einberufene Freiburger Diözesanforum zu seiner ersten Sitzungsperiode zusammen (vgl. HK, Mai 1991, 203 f.). Dem Diözesanforum gehören an die Mitglieder des Diözesanpastoralrates, des Priesterrates, des Diözesanrates der Katholiken, der Dekanekonferenz sowie die Bistumsleitung (Erzbischof, Weihbischöfe, Domkapitulare) an. Darüber hinaus wurden 60 weitere Mitglieder hinzuberufen, so daß das Forum insgesamt auf 210 Mitglieder kommt (darunter 110 Laien, unter ihnen 48 Frauen). Im Mittelpunkt der Beratungen der ersten Sitzungsperiode stand der Versuch, Schwerpunkte der weiteren Forumsarbeit festzulegen. Zum Einstieg trug der Sekretär des Diözesanforums, Domkapitular *Hermann Ritter,* die Auswertung von Gesprächsergebnissen und Rückmeldungen vor, die auf Grund einer sogenannten „Pastoralen Initiative" von Erzbischof Saier (Titel: „Miteinander Kirche sein – für die Welt von heute") vom September 1989 eingegangen waren. In den Beratungen befaßte sich das Diözesanforum mit der ganzen Bandbreite gegenwärtig innerkirchlich wie auch die Kirche in ihrem diakonischen Handeln betreffende Themen. Auch innerkirchlich kontrovers diskutierte Fragen blieben nicht ausgespart, ohne daß durch unnötige Schärfen das Gespräch mit der Bistumsleitung belastet worden wäre. Im Ergebnis führte die erste Sitzungsperiode des Diözesanforums zur Bildung von sieben untereinander gleichrangigen Kommissionen mit folgenden Themenstellungen: Die Zukunft der Gemeinde (Kommission 1); Die Verantwortung der Christen für die Welt von heute (2); Lebenssituationen der heutigen Menschen und die Frage nach Gott und nach der Kirche (3); Gottesdienst (4); Sakramentenpastoral (5); Frau-sein in der Kirche (6); Lebensprozesse und begleitende Seelsorge (7). Bis zur zweiten Sitzungsperiode, die vom 28. bis 31. Oktober abgehalten werden soll, haben die Kommissionen die Aufgaben, Zwischenberichte über ihre Beratungen anzufertigen. Im Verlauf der Beratungen kündigte Erzbischof Saier eine *dritte Sitzungsperiode* des Diözesanforums für Herbst 1992 an, also nach dem in Karlsruhe im Frühsommer 1992 stattfindenden 91. Deutschen Katholikentag.

Erzbischof Karl-Josef Rauber wurde zum Delegierten des Papstes für die römisch-katholische Kirche in der Schweiz ernannt

Im Mittelpunkt der Pressekonferenz nach der Sommerversammlung der Schweizerischen Bischofskonferenz, an der auch der ernannte Kardinal *Heinrich Schwery,* Bischof von Sitten, teilnahm, stand die Frage, wie die durch die Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Bischof von Chur entstandene Situation verändert werden könnte. An ihrer Sommerversammlung hatte sich die Bischofskonferenz vor allem mit ihrem Treffen mit Papst Johannes Paul II. und den Vertretern der Römischen Kurie beschäftigt (vgl. HK, Juni 1991, 249 f.). Dabei sei es, wie bereits in Rom, darum gegangen, „die bestehenden Schwierigkeiten in vollkommener Einheit mit Papst Johannes Paul II. im Geiste gegenseitigen Verständnisses und kirchlicher Brüderlichkeit zu überwinden und zu lösen". Erkennbar sind heute Bemühungen in zwei Richtungen. Zum einen sollen die von der Römischen Kurie angesprochenen Sachfragen angegangen werden, wozu die Bischöfe erklären, sie legten „Wert darauf, daß man bei auftretenden Spannungen zwischen liturgischen Vorschriften und kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen einerseits und den Anforderungen an eine zeitgemäße Seelsorge anderseits das Eigentliche des katholischen Glaubens nicht aus den Augen verliert" In dieser Hinsicht wird wohl auch vom neuen Kardinal .Schwery ein besonderer Beitrag erwartet. Ist es doch seine erklärte Sicht, an den Grundsätzen der Glaubens- und Sittenlehre unerbittlich festzuhalten, mit den Menschen, die auf dem Weg sind, zugleich seelsorgliche Geduld zu haben. Zum andern sollen im Gespräch zwischen Rom und den Mitgliedern der Bischofskonferenz sowie mit Priestern, Ordensleuten und Laien „gemeinsam Lösungen für die bestehenden Schwierigkeiten, besonders auch im Bistum Chur", gesucht werden. Diese Gespräche zu führen wurde auf Vorschlag des Präsidenten der Bischofskonferenz, der sich dabei von Mitgliedern der Französischen und Deutschen Bischofskonferenz beraten ließ, von Johannes Paul II. der aus dem Bistum Mainz stammende Kurien-Erzbischof *Karl-Josef Rauber* beauftragt. Dem erfahrenen Diplomaten, er leitet zur Zeit die „Pontificia Accademia Ecclesiastica" (die päpstliche Diplomatenschule), ist eine schwierige Aufgabe gestellt: Zwischen einem Bischof, der seinem Bistum ein anderes Gesicht geben will, und dem Bistum, das dies weitgehend nicht will, zu vermitteln und dabei erst noch die Anhängerschaften beider Seiten in den anderen Bistümern zufriedenzustellen.

Schlußbericht der zweiten Phase des Dialogs zwischen katholischer Kirche und Reformiertem Weltbund

Von 1984 bis 1990 traf sich die internationale katholisch-reformierte Dialogkommission zu ihrer *zweiten Arbeitsphase.* Die erste Etappe des offiziellen katholisch-reformierten Dialogs auf Weltebene hatte von 1970 bis 1977

stattgefunden; als Ergebnis wurde damals ein Bericht zum Thema „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" vorgelegt. Die neue Dialogphase konzentrierte sich auf das Thema Kirche, das derzeit generell im Zentrum der bilateralen Dialoge der katholischen Kirche mit anderen Kirchen steht. Der Schlußbericht mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis der Kirche" (dokumentiert im Informationsdienst des Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Nr. 74) versucht eine Bestandsaufnahme der *Gemeinsamkeiten und Unterschiede im katholischen und reformierten Kirchenverständnis.* Der erste Teil des Berichts gibt einen historischen Rückblick auf die Entwicklung der katholischen und reformierten Ekklesiologie seit der Trennung im 16. Jahrhundert; der zweite Teil formuliert ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus als einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung und der Rolle der Kirche im Rechtfertigungsgeschehen. Die noch nicht bewältigten katholisch-reformierten Divergenzen in der Lehre von der Kirche werden an drei Hauptpunkten festgemacht: der Frage nach dem Grundverständnis von Kirche (ist sie „creatura verbi" oder Sakrament?), nach der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte (Rolle der Tradition) und nach der Sichtbarkeit und dem Dienstamt der Kirche. Die Schlußüberlegungen des Berichts halten fest, der gemeinsame Grund, auf dem beide Kirchen stünden, sei wesentlich breiter als gewöhnlich angenommen worden sei. Angesichts der Unterschiede im Verständnis der Beziehung zwischen Evangelium und Kirche sei es aber unrealistisch, anzunehmen, daß jetzt schon die Zeit für die Feststellung voller Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen gekommen sei. Die Divergenzen sollten aber nicht primär als Gründe für gegenseitige Verwerfungen, sondern als Feld gemeinsamer Herausforderung betrachtet werden.

Bücher

WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie. Band 2. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 564 S. 98,- DM.

Zwei Jahre nach dem ersten Band der auf insgesamt drei Bände angelegten „Systematischen Theologie" von Wolfhart Pannenberg (zum ersten Band vgl. HK, April 1989, 180 ff.) erschien jetzt der zweite. Er enthält die Schöpfungslehre, die Christologie und die Erlösungs- bzw. Versöhnungslehre. Wie schon beim ersten Band greift der Münchner Systematiker auch jetzt auf frühere Ansätze zurück, führt sie weiter und fügt sie in den systematischen Zusammenhang einer Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens ein. Pannenbergs Grundanliegen, den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnis als begründet zu erweisen und ihn so kommunikabel zu machen, bestimmt vor allem die Kapitel über die Welt als Schöpfung, über den Menschen als herausragendes Geschöpf und als Sünder. Die Theologie, so seine programmatische Ausgangsthese, könne nicht darauf verzichten, „die Welt der Natur und der menschlichen Geschichte als Schöpfung Gottes zu beschreiben, und zwar mit dem Anspruch, daß erst so das eigentliche Wesen dieser Welt in den Blick kommt" (S. 77). Pannenberg versucht dementsprechend, eine Brücke zwischen der naturwissenschaftlichen Kosmologie bzw. der Evolutionslehre und den theologischen Aussagen über den Sohn Gottes als Schöpfungsmittler und den Geist Gottes als belebendes Prinzip der Schöpfung zu schlagen. In der Sündenlehre geht es Pannenberg vor allem um eine Neuaneignung des traditionell in der Erbsündenlehre ausgedrückten Gedankens von der dem individuellen Handeln vorausgehenden Allgemeinheit der Sünde. Die christologischen Kapitel kreisen um den Zusammenhang von irdischer Geschichte Jesu und ewiger Gottessohnschaft, wobei Pannenbergs Deutung in der gegenwärtigen Christologie vielfach Parallelen hat: „Die Person Jesu Christi ist identisch mit dem ewigen Sohn. Dabei entbehrt Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit nicht etwa der Personalität. Vielmehr hat er gerade in seiner menschlichen Geschichte seine personale Identität allein darin, der Sohn seines himmlischen Vaters zu sein . . . Gerade darin ist er wahrer Mensch und wahrer Gott" (S. 433). Auch dieser Band von Pannenbergs Gesamtdarstellung der christlichen Glaubenslehre ist in seiner gedanklichen Dichte eine imponierende Leistung. *U. R.*

MICHA BRUMLIK, Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit. Eichborn Verlag. Frankfurt a. M. 1991. 124 S. 18,- DM.
LEONARD SWIDLER, Der umstrittene Jesus. Quell Verlag. Stuttgart 1991. 144 S. 24,80 DM.

Der beispiellose Erfolg des Fernsehjournalisten *Franz Alt* mit seinem Buch „Jesus – der erste neue Mann" (vgl. HK, Juni 1990, 287 ff.) hat ein Nachspiel. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die scharfe Zäsur, die Alt – unter Rückgriff auf seine Gewährsfrau *Hanna Wolff* – zwischen dem alttestamentlich-patriarchalischem Erbe und dem neutestamentlich-jesuanischen Gottesglauben zieht. In einer auf theologischem Gebiet nur selten anzutreffenden literarischen Gattung, der Polemik, greift der

jüdische Heidelberger Pädagoge *Micha Brumlik* diese Position von Alt frontal an. Was Brumlik gegen Alt vorbringt, dürfte im wesentlichen allgemein verbreitete Meinung unter christlichen Exegeten sein: Die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern läßt sich als eine jener für das damalige Judentum ganz und gar üblichen Debatten miteinander konkurrierender Schulen deuten; gerade in der Bergpredigt zeigt sich Jesus als ein durch und durch gesetzestreuer Jude und keineswegs als Überwinder des Judentums; mit seinem Gottesbild hat Jesus nicht die Möglichkeiten des damaligen Judentums überschritten. Aber gerade weil dies so ist, weil Alt also eine Entgegensetzung von Christentum und Judentum aufwärmt, die seit langem eigentlich als überwunden gelten darf – wenn sie auch in mancher Verkündigungspraxis immer noch anzutreffen ist –, so ist die Behauptung Brumliks, bei Alts Buch handele es sich „um den ersten *antisemitischen* Bestseller im Nachkriegsdeutschland", eben doch eher nur eine polemische Überspitzung. Das Problem bei Alt ist weniger ein dezidierter Antisemitismus oder Antijudaismus, als vielmehr – wie Brumlik dies an einer Stelle selbst nennt – ein „Psychologismus", der meint, sich über elementare Erkenntnisse historisch-kritischer Lektüre der Bibel hinwegsetzen zu können. Die von Alt vielzitierte feministische Theologie ist sich dieses Problems inzwischen durchaus bewußt geworden. Das Jesusbuch von Leonard Swidler nimmt in dieser Hinsicht gerade Anliegen der feministischen Theologie auf („Jesus ist Feminist"), versucht dies aber in bewußter Absetzung von Alt (Kapitel: „Ein klares Nein zum Anti-Judaismus") zu tun. Wer schon Instrumentalisierungen dieser Art für vertretbar und der Sache nach für erkenntnisträchtig hält – was jedoch zu bestreiten wäre –, wird eher auf Darstellungen dieser Art zurückgreifen. *K. N.*

GISBERT GRESHAKE (Hrsg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Verlag Schnell & Steiner, München/Zürich 1991. 164 S. 21,– DM.

Der Band geht auf eine Tagung der Katholischen Akademie Freiburg vom November 1989 zurück. An Aktualität wie an grundsätzlicher Bedeutung für das Kirchenverständnis hat das Thema seither nichts eingebüßt; man braucht nur an das Churer Beispiel zu denken. Herausgeber *Gisbert Greshake* stellt in einer einleitenden Problemanzeige die einschlägigen Vorgänge der letzten Jahre im deutschen Sprachraum nochmals zusammen. Sein Beitrag über Bischofsernennungen im Licht einer Theologie des kirchlichen Amtes und einer Communio-Ekklesiologie hält fest, daß die Mitwirkung der Ortskirche und der regionalkirchlichen Communio bei der Bestellung von Bischöfen tief im Glauben der Kirche, nämlich in der Überzeugung von ihrer communialen und pneumatischen Struktur, verwurzelt sei. Ein unbeschränktes Recht des Papstes, Bischöfe ohne Rücksicht auf die theologische Struktur der Kirche als communio ecclesiarum zu ernennen, sei schlicht und einfach zu bestreiten. Greshake fordert eine Kehrtwende, die sich an der ekklesialen Praxis der ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends orientieren müsse. Einen guten Überblick zur historischen Entwicklung der Bischofsernennungen von der Alten Kirche bis zum Zweiten Vatikanum und zum CIC von 1983 gibt der Wiener Kanonist *Richard Potz, Harding Meyer* steuert Überlegungen zum kirchenleitenden Amt in der Sicht des lutherisch-katholischen Dialogs bei. Der Freiburger Staatskirchenrechtler *Alexander Hollerbach* verweist darauf, daß die konkordatären Regelungen für Bischofsernennungen in Deutschland Teil eines umfassenderen Gefüges sind, aus dem nicht ohne zwingende Not ein Stein herausgebrochen werden könne. Den Einschränkungen der rechtlichen Dispositions- freiheit der Kirche im Fall der Bischofsernennung stünden erhebliche positive Leistungen und Gewährleistungen des Staates zugunsten der Kirche gegenüber. Der Schlußbeitrag des informativen und griffig argumentierenden Bandes stammt vom Bischof von Lugano, dem früheren Fribourger Kirchenrechtler *Eugenio Corecco,* und behandelt die Frage nach dem Verhältnis von Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche. *U. R.*

MICHAEL KLÖCKER, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? Kösel Verlag, München 1991 . 520 S., 49,80 DM.

Der Autor legt eine sozialwissenschaftlich interessierte „kollektive Biographie" – wie er es selbst nennt – des bundesdeutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert vor. Er beschreibt die Katholiken im Konflikt zwischen moderner Kultur und Gesellschaft einerseits und Teilen der Kirche, die sich nur schwer auf diese Kultur einzustellen vermögen. Frömmigkeitsformen, Lebensstile, Glau- bensüberzeugungen, Sakramentenpraxis, politische Ein- stellungen – materialreich wird den verschiedenen Di- mensionen dessen nachgegangen, was man „Milieukatholizismus" nennt. Der Grundoptik des Buches kann man jedoch einen Einwand nicht ersparen: So eindrücklich die Gegensätze auch aufgezeigt werden, die sich im historischen Vergleich zeigen und auch in der Darstellung der unterschiedlichen Strömungen, die gegenwärtig miteinander und gegeneinander in der katholischen Kirche ringen, die Sicht ist nur allzu einlinig die des – wie es im Untertitel des Buches heißt – *Zerfalls.* Nur eine Einbindung der kirchlich-religiösen Veränderungen in den Wandel von Kultur und Gesellschaft insgesamt ist in der Lage, manches, was zunächst als Niedergang, Einbruch, Erdrutsch oder Zerfall erscheint, als einen aus einer komplexen Gesamtstruktur heraus erklärbaren und in der Sache unausweichlichen Wandel erscheinen zu lassen. Die thematische und methodische Einschränkung auf den Katholizismus isoliert ein Geschehen, das seinerseits nur wieder Teil eines allgemeinen kulturellen Wandels ist, von dem auch andere Institutionen, Großbewegungen und gesellschaftliche Kräfte betroffen sind. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BOFF, CLODOVIS. **La théologie de la libération: ses questions pour la fin de ce siècle.** In: Lumière et vie Jhg. 39 Heft 200 (Dezember 1990) S. 79-88.

Im Rahmen eines Sonderheftes, das ganz der Frage nach Perspektiven der Theologie für das Ende unseres Jahrhunderts gewidmet ist, behandelt Clodovis Boff die Perspektiven der Befreiungstheologie. Dabei insistiert er darauf, daß die entscheidende Herausforderung für diese Theologie nach wie vor Armut und Unterdrückung der Massen sein müsse; sie müsse weiterhin über die Bewußtwerdung, Organisation und Mobilisierung der Unterdrückten im Blick auf ihre Befreiung nachdenken. Als neue Dimension der sich durchhaltenden Frage nach den Armen nennt Boff die Beachtung verschiedener marginalisierter Gruppen wie der Indianer, der Schwarzen, der Frauen mit ihren je spezifischen Problemen. Er sieht die Befreiungstheologie durch die Krise des Sozialismus sowohl in ihren Methoden der Analyse wie in ihrer Strategie herausgefordert; es brauche eine „neue Utopie", die zugleich reicher und weniger prätentiös als die alte Utopie des klassischen Sozialismus sein müsse. Um auch die „Nichtarmen", die Mittelklasse, zu erreichen, müsse die Theologie der Befreiung auch über deren moderne und postmoderne Fragen nachdenken, etwa solche der Ökologie oder der Subjektivität.

ROBINSON, GNANA. **Christusrezeption im Hinduismus.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 40 Heft 2 (April 1991) S. 129–142.

Die indische Theologin stellt einige Grundzüge der Christusrezeption im Hinduismus zusammen. Demnach schätzen fast alle Hindus die Lehre Jesu und verehren ihn als einen der größten Lehrer und Propheten der Welt. Großen Wert legen sie auf das beispielhafte Leben Jesu. Jesus wird als ein Mensch betrachtet, der seine Einheit mit Gott verwirklicht hat. Abgelehnt wird eindeutig die Einzigartigkeit Christi; in der Geschichtlichkeit Christi sehen Hindus keinen Sinn. Christus werde mehr als ein Prinzip aufgenommen; demnach sei es im hinduistischen Verständnis jedem Menschen im Prinzip möglich, Christus zu werden. Der Kreuzestod Jesu werde als Verleugnung der Welt und als Vernichtung des Selbst verstanden. Alle Hindus hätten Schwierigkeiten, das „Sühneopfer Christi auf seinem alttestamentlichen Hintergrund als das stellvertretende Opfer der Erlösung der Welt für alle Zeiten zu verstehen". Hindus verstünden alle Religionen, einschließlich des Christentums, als verschiedene Wege zu dem einen Gott. Die Autorin zeigt an einzelnen hinduistischen Gelehrten der letzten Jahrhunderte, welche verschiedenen Formen die Verehrung Christi annehmen kann, von einem Fastanschluß an das Christentum bis zu einer bewußten Integration Christi in das hinduistische Denk- und Glaubenssystem.

Kultur und Gesellschaft

ECKARTZ, RAINER. **Das Recht als Medium von verantwortung in der Risikogesellschaft.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 35 Heft 2 (April bis Juni 1991) S. 1 13-123.

Der Soziologe *Ulrich Beck* bezeichnete die nachindustriellen Gesellschaften als „Risikogesellschaft" und zielte damit nicht nur auf das quantitative Ausmaß der vom neuzeitlichen Menschen geschaffenen Selbstvernichtungsmöglichkeiten, sondern vor allem darauf, daß die heutige Gesellschaft in ihren Strukturen und Institutionen hierauf mitnichten vorbereitet sei, und schließt dabei auch das Recht ein. Eckartz geht der Frage nach, inwieweit sich die deutsche Rechtsprechung auf diese gewan- delten Risiken eingestellt hat, und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Recht- sprechung des Bundesverfassungsgerichts in den letzten Jahren durchaus einen Zugang zu den neuen Problemen gebahnt habe – und zwar durch eine Weiterentwicklung der Grundrechtsdogmatik. Das liberale Grundrechtsverständnis des 19. Jahrhunderts habe nur auf die rechtliche Begrenzung von Eingriffen des Staates in die Freiheitssphäre des Bürgers gezielt. Die neuere Entwicklung habe dazu geführt, daß Grundrechte nun auch als Absicherung elementarer Lebensbereiche gegenüber faktischen Beeinträchtigungen durch andere Bürger verstanden würden.

MAAZ, HANS-JOACHIM. **Psychosoziale Aspekte im deutschen Einigungsprozeß.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 19/91, 3. 5. 1991, S. 3–10.

Der Autor, Chefarzt einer psychotherapeutischen Klinik in Halle, geht in dem Beitrag dem Verhalten der Menschen in der fruheren DDR im Zuge des Einigungsprozesses zwischen den beiden deutschen Staaten nach. Am Beginn steht die Beobachtung, daß der „real existierende Sozialismus" schon bald nach der „Wende" als „Stalinismus" bezeichnet worden sei. Darin drücke sich das Bemühen aus, die schwerwiegende Gesellschaftsdeformation in die Vergangenheit zu verbannen und auf wenige Schuldige zu projizieren. Zu einer gesellschaftlichen Demokratisierung könne es nur kommen, wenn diese in den Seelen der Menschen beginne. Diesen Prozeß habe man bisher geradezu gemieden. Der von den Politikern verkündete Optimismus gehe an der Realität vorbei, und viele Menschen reagierten mit neuem Mißtrauen und gereizter Verärgerung, weil ihre reale Situation sich zu einer psychosozialen Krise in ungeahntem Ausmaß ausweite. Ängste bestimmten immer mehr das Zusammenleben der Menschen, wobei sich reale Ängste aus sozialen Bedrohungen und aktivierte neurotische Ängste aus der eigenen Lebensgeschichte vermengten. In der verbreiteten Erwartung, daß ihnen geholfen werde, würden in großem Umfang neurotische Störungen aktiviert, „praktisch der Wunsch zur Fortführung unserer Abhängigkeit, Unselbständigkeit, zur Pflege von Minderwertigkeitsgefühlen und einer peinlichen Unterwerfungshaltung".

Kirche und Ökumene

DE HALLEUX, ANDRÉ. **Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 22 Heft 1 (1991) S. 3–29.

Der Löwener Theologe gibt einen Rückblick auf die letzte Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im Juni 1990 in Freising, die ganz im Zeichen des „Unierten"-Problems stand und bei dem mit einiger Mühe eine gemeinsame Erklärung zu dieser Frage verabschiedet wurde. De Halleux weist auf einige problematische Formulierungen in dem Text hin, die seiner Ansicht nach zu einseitig den orthodoxen Standpunkt gegenüber den mit Rom verbundenen Kirchen des östlichen Ritus übernehmen. So wird in der Erklärung z. B. der „Uniatismus" als Methode der Suche nach der Einheit verworfen. Es sei zu bedauern, daß diese Formulierung den „Uniatismus" ablehne, ohne gleichzeitig die Anerkennung der bestehenden unierten Kirchen zum Ausdruck zu bringen. Eine angemessene Annäherung an das schwierige Problem der „Unierten" ist für De Halleux nur durch eine Klärung der ekklesiologischen Voraussetzungen und Konsequenzen der gegenseitigen Anerkennung von katholischer und orthodoxer Kirche als „Schwesterkirchen" möglich. Dazu gehört auch eine Überwindung der bestehenden Gegenüberstellung von orthodoxem Synodal- und katholischem Primatsdenken. Die Frage der unierten Kirchen lasse sich nicht auf der Basis der Ekklesiologie *vor* dem katholisch-orthodoxen Dialog lösen; die unierten Kirchen hätten ihre besondere Mission erst nach Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen erfüllt.

Notizen

Unter Leitung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz) und des Münchner Kirchenrechtlers *Heribert Schmitz* trafen sich Bischöfe aus dem deutschen Sprachraum Anfang Juni zu einem weiteren Gespräch mit den Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaften der theologischen Fächer in Mainz. Bei dem Treffen wurde vor allem über *Schwierigkeiten bei der Berufung von Theologieprofessoren* wegen der dafür seit einigen Jahren erforderlichen Unbedenklichkeitserklärung des Vatikans diskutiert. Die Professoren forderten dabei von den zuständigen Ortsbischöfen „größtmögliche Transparenz" des Verfahrens. Erwiesen sich nach der Prüfung Einwände als gegenstandslos, dürfe den Betroffenen vor allem im Hinblick auf spätere Berufungen kein Schaden entstehen. Beklagt wurde bei dem Treffen auch, daß in einzelnen theologischen Fächern nicht genügend habilitierte Wissenschaftler zur Verfügung stünden, um alle freiwerdenden Lehrstühle adäquat zu besetzen. Dies sei teilweise auf den Priestermangel zurückzuführen.

Anläßlich eines Symposiums der ökumenischen Stiftung „Pro Oriente" in Wien kamen am 11. Juni *kroatische, katholische* und *serbisch-orthodoxe Bischöfe* zu einem Gespräch zusammen, bei dem nach Wegen für ein besseres Verhältnis der beiden Kirchen angesichts der gespannten Lage in Jugoslawien gesucht wurde. In einem von den Bischöfen beider Kirchen unterzeichneten Kommuniqué wird u. a. gefordert, die 1985 beschlossene Gemischte Kommission von Orthodoxem Bischofskonzil und katholischer Bischofskonferenz solle sich möglichst bald konstituieren und ihre Tätigkeit aufnehmen. Es brauche häufigere Begegnungen zwischen den Leitungen der Kirchen sowie zwischen einzelnen Bischöfen und Priestern, um Mißtrauen aus der Vergangenheit abzubauen und durch Kennenlernen Vertrauen in die Zukunft zu ermöglichen. Menschenrechtsverletzungen sollten in gemeinsamen Erklärungen verurteilt werden. In beiden Kirchen brauche es vermehrt ökumenische Bildungsarbeit, besonders in der Priesterausbildung und im Religionsunterricht sowie in der Predigt.

Mit einem Treffen in Moskau Ende Mai wurden die Gespräche zwischen dem *Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden und sowjetischen Wissenschaftlern fortgesetzt.* Ende 1989 hatte eine Gesprächsrunde im elsässischen Klingenthal stattgefunden, bei der es um die „Rolle der Zivilisation beim Aufbau des gemeinsamen europäischen Hauses" ging. In Moskau diskutierte man jetzt über „Demokratie und moralische Werte". Veranstalter auf sowjetischer Seite war auch diesmal das Komitee für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Die Gespräche in Moskau zeigten, daß sich die offizielle marxistische Philosophie in der Sowjetunion für die Themen Menschenrechte und Demokratie weitgehend geöffnet hat und daß auf dieser Grundlage trotz bleibender Differenzen Berührungspunkte mit einer im christlichen Menschenbild verankerten Begründung der Demokratie gegeben sind.

Zum neuen Vorsitzenden der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz wurde Anfang Juni der Bischof der slowakischen Diözese Spiš, *František Tondra,* gewählt. Er tritt als Konferenzvorsitzender die Nachfolge von Kardinal *František Tomášek* an, der kürzlich als Erzbischof von Prag durch *Miloslav Vlk* abgelöst wurde. Damit folgt auf einen tschechischen jetzt ein slowakischer Konferenzvorsitzender. Die Wahl ist wohl auch ein Signal an die katholische Kirche der Slowaken zu sehen, die die Forderungen nach mehr Autonomie der Slowakei im tschechoslowakischen Staatsverband unterstützt. Zum Stellvertreter von Bischof Tondra als Vorsitzender wurde der neue Prager Erzbischof Vlk gewählt.

Zum neuen Generalminister der Franziskaner wurde auf dem in San Diego (USA) tagenden Generalkapitel des Ordens der 52jährige Deutsche *Hermann Schalück* gewählt worden. Schalück ist der 118. Ordensobere der Franziskaner. Seine Wahl wurde vom Präfekten der römischen Ordenskongregation, Kardinal *Jérôme Hamer,* der als päpstlicher Gesandter beim Generalkapitel anwesend war, an Ort und Stelle bestätigt. Schalück ist Nachfolger von *John Vaughn,* der die Funktion des Generalministers für zwei Amtsperioden innehatte. Von 1973 bis 1983 war Schalück Provinzialminister der Nordwestdeutschen Provinz seines Ordens. Die Wahl Schalücks wird im Orden als Bestätigung der in den letzten Jahren verstärkten Orientierung an einer „Option für die Armen" und einem Leben mit den Armen als Teil der Evangelisierungs- und Missionierungsarbeit des Ordens gewertet.

Eine Sonderversammlung der Bischofssynode für den *Libanon* kündigte Johannes Paul II. nach mehrtägigen Beratungen mit Patriarchen und Bischöfen verschiedener katholischer Riten aus dem Libanon an. Nach Angaben des Sekretärs der Bischofssynode, Erzbischof *Jan Schotte,* sind derzeit Thema, Ort, Zeitplan und Teilnehmerliste der Synode noch nicht festgelegt. Schotte schloß jedoch nicht aus, daß einige Sitzungen auch im Libanon selbst stattfinden könnten. Schotte bekräftigte, daß es bei der Synode ausschließlich um pastorale Fragen gehen werde und zwar um eine geistige Erneuerung der katholischen Kirche in ihren verschiedenen Riten. Schotte betonte, daß die Muslime über die bevorstehende Synode vom Apostolischen Nuntius in Beirut bereits informiert worden seien und es begrüßt hätten. Der maronitische Patriarch *Nasrallah Sfeir* wies unterdessen darauf hin, Voraussetzung für einen Besuch des Papstes in seinem Lande sei, daß dies seine volle Souveränität wiedererlange.

Mit der Einsetzung eines neuen Präsidiums der Vereinigung der lateinamerikanischen Ordensoberen (CLAR) durch die Ordenskongregation hat Rom den Konfrontationskurs mit dieser schon länger unbequemen Organisation fortgesetzt. Neuer CLAR-Präsident wurde der Provinzialobere der Jesuiten für die Antillen mit Sitz in Santo Domingo, *Benito Blanco Martinez,* Generalsekretärin die Kolumbianerin *Josefina Castillo.* Präsidentschaft und Generalsekretariat des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM und der CLAR haben damit jeweils denselben Sitz, eine von Rom zur besseren Koordinierung beider Gremien gewünschte Koppelung. Es wurde keiner von den Kandidaten berücksichtigt, die die Generalversammlung der CLAR im Februar (vgl. HK, April 1991, 194) für das Präsidium nominiert hatte. Der frühere CLAR-Präsident *Luis Coscia* bezeichnete diesen Schritt als eine Schwächung der CLAR. Es wird davon ausgegangen, daß die CLAR in ihrer bisherigen Form nicht weiterbestehen wird.

Der neue Präsident des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, der Erzbischof von Santo Domingo und einer der neuernannten Kardinäle (vgl. ds. Heft, S. 297), *Nicolás López Rodríguez,* verteidigte in einem Interview mit einer US-amerikanischen Zeitschrift die neuerliche Strafmaßnahme gegen den brasilianischen Befreiungstheologen *Leonardo Boff.* Im Mai war bekanntgeworden, daß Boff seine Stellung als Chefradakteur der theologischen Zeitschrift „Vozes" auf römischen Druck hin ebenso aufgeben wie er seine Lehrtätigkeit am Theologischen Institut von Petropolis für ein Sabbatjahr unterbrechen muß. Rodriguez meinte, viele Ansichten und Theorien Boffs bedürften der Korrektur. Die Veränderungen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks zeigten, daß auch die Befreiungstheologie sich verändern müsse.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Hans Urs von Balthasar, Nochmals – Reinhold Schneider. Johannes Verlag, Einsiedeln – Freiburg 1991. 314 S. 48,– DM.

Doris Brockmann, Ganze Menschen – Ganze Götter. Kritik der Junge-Rezension im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1991. 202 S. 48,– DM.

Norbert Copray (Hg.), Immer mehr? Die Verführung zur Sucht. Kösel-Verlag, München 1991. 160 S. 19,80 DM.

Klaus Demmer, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991. 232 S. 32,– DM.

Eugen Drewermann / Jürgen Jeziorowski, Gespräche über die Angst. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. 122 S. 14,80 DM.

Peter Eicher (Hg.), Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann. Kösel-Verlag, München 1990. 369 S. 29,80 DM.

Andreas Falkner / Paul Imhof (Hg.), Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556. Verlag Echter, Würzburg 1991. 488 S. 128,– DM.

Gerhard Gerl (Hg.), Schrei nicht! Weine nicht! Ein irakischer Flüchtling erzählt seine Geschichte. Herder/Spektrum, Band 4037. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991. 128 S. 21,80 DM.

Gisbert Greshake (Hg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche. Verlag Schnell & Steiner, München – Zürich 1991. 164 S. 21,– DM.

Anselm Grün, Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991. 96 S. 16,80 DM.

Nadine Hauer / Paul Michael Zulehner, Aufbruch in den Untergang? Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen. Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1991. 120 S. 17,80 DM.

Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit. Reclam Verlag, Ditzingen 1991. 672 S. 68,– DM.

Claudine Herzlich/Janine Pierret, Kranke gestern, Kranke heute. Die Gesellschaft und das Leiden. Verlag C. H. Beck, München 1991. 320 S. 48,– DM.

Barbara Hille / Walter Jaide, DDR-Jugend. Politisches Bewußtsein und Lebensalltag. Verlag Leske +Budrich, Leverkusen 1991. 413 S. 39,– DM.

Ulrich Hutter / Hans-Günther Parplies (Hg.), Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen und Wechselwirkungen. Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1991. 144 S. 32,– DM.

Walter Kirchschläger, Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990. 208 S. 29,80 DM.

Peter Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991. 448 S. 36,– DM.

Claude Lagarde, Pour raconter l'Evangile. Dans l'homélie et la catéchèse. Edition Centurion, Paris 1991. 292 S. 120,– FFrs.

Detlef Bernhard Linke, In Würde altern und sterben. Zur Ethik der Medizin. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. 126 S. 34,– DM.

Wunibald Müller, Der Seele eine Stimme geben. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991. 122 S. 19,80 DM.

Horst W. Opaschowski, Ökologie von Freizeit und Tourismus. Freizeit- und Tourismusstudien. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1991. 168 S. 24,80 DM.

Norbert Schmidt, Die Evolution von Geist und Gesellschaft. Hoffnung, Chance und Aufgabe. Walter Verlag, Heitersheim – Olten 1991. 340 S. 39,80 DM.

Bruno Trutmann, Der unbekannte Gott. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem offiziellen Gottesglauben. Verlag Rasch und Röhring, Hamburg 1991. 208 S. 28,– DM.

Was bringt...

STIMMEN DER ZEIT
Heft 7/1991

Walter Kerber SJ: Centesimus annus – *Klaus Schatz SJ:* Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte; Spiegel oder Kontrast? – *Joseph Hamid Ludin:* Der Islam und der Westen. Mißverständnisse und Konflikte – *Ernst Christoph Suttner:* Die Jesuiten und der christliche Osten – *Friedrich Janssen:* Die Kirche zwischen Kontinuität und Aggiornamento – *Josef Fuchs SJ:* Verantwortung – *Oskar Köhler:* Eine geistliche Liebesgeschichte. Ignatius von Loyola und Isabel Roser – *Herbert Frohnhofen:* Eine neue Ausgabe frühchristlicher Texte.

CHRISTLICH PÄDAGOGISCHE BLÄTTER
Heft 3/1991

Schwerpunktthemen: Diskussion um ein Ersatzfach „Ethikunterricht". Bild und Spiel in der Katechese. – *Stephan Renner:* Der Religionsunterricht ist anders – *Christine Mann:* Ersatzunterricht in Österreich? – *Wolfgang Erasmo:* Ethik in jedem Schulfach? – *Alfred Kowarsch:* Was tun, wenn . . ? Psychologische Beiträge zu pädagogischen Problemfeldern – *Günther Bader:* Wegmarkierungen unseres Glaubens – *Bernhard F. Hofmann:* Ein Bibliodrama vorbereiten – *Edgar J. Korherr:* Das Menschheitsdrama im mystischen Spiel – *Johannes Kammerstätter:* Gott und die Welt ins Spiel gebracht.

Verlag Herder Freiburg

HERDER / SPEKTRUM

Das neue Taschenbuch

José Luis Sampedro



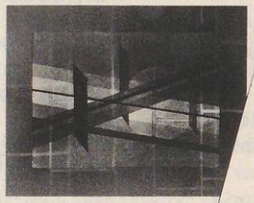
Das etruskische Lächeln

Roman

HERDER / SPEKTRUM

Band 4022; 16,80 DM
ISBN 3-451-04022-0

Joseph M. Bocheński



Wege zum philosophischen Denken

Einführung in die Grundbegriffe

HERDER / SPEKTRUM

Band 4020; 12,80 DM
ISBN 3-451-04020-4

Rudolf Walter



Das Glück liegt auf der Hand

ABC der Lebensfreuden

HERDER / SPEKTRUM

Band 4021; 15,80 DM
ISBN 3-451-04021-2

Elie Wiesel



Den Frieden feiern

Mit einer Vorrede von Václav Havel

HERDER / SPEKTRUM

Band 4019; 16,80 DM
ISBN 3-451-04019-0

Viktor E. Frankl



Das Leiden am sinnlosen Leben

Psychotherapie für heute

HERDER / SPEKTRUM

Band 4030; 12,80 DM
ISBN 3-451-04030-1

Franz von Assisi



Geliebte Armut

HERDER / SPEKTRUM

Band 4024; 10,80 DM
ISBN 3-451-04024-7

Juli

Fordern Sie den Sonderprospekt „Herder/Spektrum“ an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 8 · 45. Jahrgang · August 1991

Die Unverbindlichkeit der Kultur kann die Chance der Gotteserfahrung nicht verstellen, sondern in neuer Weise geradezu eröffnen.

Franz-Xaver Kaufmann

Wahrheit als Problem

„Die Wahrheit wird euch frei machen" – so ist in goldenen Lettern am Kollegiengebäude der Freiburger Universität zu lesen. Der Satz aus dem Johannesevangelium (8, 32), der seinerzeit als sichtbares Motto für den Bau gewählt wurde, ist zunächst als Ausdruck des *Wahrheitspathos* zu sehen, das gerade der deutschen Universität im Zuge ihrer Neugründung bzw. -organisation Anfang des letzten Jahrhunderts als Idee mit auf den Weg gegeben wurde. Nach den Vorstellungen der damaligen Reformer sollte die Universität eine Institution der reinen und strengen Wahrheitssuche sein, unabhängig von gesellschaftlichen Partikularinteressen und praktischen Verwertungszusammenhängen. Gleichzeitig verweist die Wahl eines Evangelienzitats aber auch auf die enge Verbindung, die christlicher Glaube und philosophisch-wissenschaftliche Wahrheitssuche im Abendland miteinander eingegangen sind. Über Jahrhunderte hinweg war *die* entscheidende Wahrheit, in der letztlich alle Einzelerkenntnisse gründeten und in die sie auch wieder mündeten, die der christlichen Botschaft über Gott, den Menschen und die Welt.

Beliebigkeit wird zum Prinzip

Daß dem heute nicht mehr so ist, pfeifen die Spatzen längst von allen Dächern. Wenn die Theologie in der Reihenfolge der Universitätsfakultäten vielfach noch an erster Stelle rangiert, ist das nicht mehr als eine historische Reminiszenz ohne grundsätzliche wie praktische Bedeutung. Die christliche Wahrheit ist für Minderheiten mehr oder weniger selbstverständliche Richtschnur und ist auch darüber hinaus vielen zumindest als Teil der kulturellen Tradition implizit oder explizit geläufig. Aber aufs Ganze gesehen wirkt diese Wahrheit entweder als ein sperriger Fremdkörper, mit dem man nichts Rechtes anfangen kann, oder aber als *ein* Orientierungs- und Sinnangebot unter anderen, zusätzlich belastet durch das eher schlechte Image der Kirchen als Institutionen.

Aber nicht nur die Wahrheit des Christentums mit ihren besonderen Traditionsgestalten und Anforderungen hat keinen besonders hohen Kurswert. Wir tun uns heute mit der Wahrheit als Anspruch und Leitbegriff überhaupt schwer. Vielen geht die berühmte Pilatusfrage („Was ist Wahrheit?") mit ihrem skeptischen oder unsicheren Unterton eher und selbstverständlicher von den Lippen als das emphatische Bekenntnis zur Wahrheit, die frei macht. Damit soll nicht gesagt sein, daß Menschen heute in ihrem privaten oder beruflichen Umfeld weniger die Wahrheit sagen als früher oder daß ihnen der Unterschied zwischen wahren und falschen Urteilen über einen Sachverhalt prinzipiell unzugänglich wäre. Das Problem liegt nicht primär auf der Ebene der individuellen Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit und läßt sich deshalb auch nicht mit Aufrufen zur Verhaltensänderung an den einzelnen lösen. Es ist aber auch nicht mit dem beruhigenden Hinweis auf den großen Bereich alltäglicher Verhaltensweisen und Entscheidungen aus der Welt zu schaffen, in dem wir mit der Unterscheidung von wahr und falsch keine besonderen Schwierigkeiten haben, weil die Dinge eingespielt sind und sich weithin von selbst ergeben. Der springende Punkt ist vielmehr, daß in unserer Gesellschaft die *Rahmenbedingungen und Voraussetzungen* für die Frage nach der Wahrheit und den Umgang mit ihr anders aussehen als in früheren Zeiten.

Unser Verhältnis zur Wirklichkeit wird weithin vermittelt, geleitet und geprägt durch eine Vielzahl wissenschaftlicher Theorien und Erkenntnisse. *Wissenschaft,* gleich ob Natur-, Geistes- oder Sozialwissenschaft, liefert aber keine festen Wahrheiten, sondern unternimmt immer neue Interpretationen, stellt immer neue Hypothesen auf und entwickelt immer neue Theorien, die einander oft schnell abwechseln und sich häufig widersprechen. Schon für Fachleute ist inzwischen die Vielzahl von Forschungsmethoden und -ergebnissen auf ihrem jeweiligen Gebiet kaum mehr zu überblicken. Der Laie steht dem unübersichtlichen Dickicht von spezialisierten Forschungsrichtungen und einander widersprechenden Expertenmeinungen vielfach mit einer Mischung aus Wissenschaftsgläubigkeit und Wissenschaftsskepsis

gegenüber; Wissenschaft erscheint teils noch als *der* zeitgemäße Problemlöser, teils als letztlich beliebige oder rein interessengeleitete Veranstaltung.

Auch angesichts der *geistig-kulturellen Szene* stellen sich eher Orientierungsunsicherheit und Ratlosigkeit ein als die Gewißheit, hier sei man der Wahrheit auf der Spur. Längst gibt es keinen einigermaßen festen Kanon von „Bildungsgütern" mehr, in den zumindest eine bestimmte Schicht selbstverständlich hineinwuchs und der als maßstabgebend betrachtet wurde. Das kulturelle Erbe nicht nur des Abendlandes, sondern der Menschheit ist verfügbar, aber seine gesellschaftliche Aneignung folgt meist aktuell modischen Gesichtspunkten: Mal sind es die Staufer und mal die Mayas, mal interessiert sich alle Welt für das Mittelalter („Der Name der Rose"!) und ein andermal (aus Anlaß des Jubiläums) für die Französische Revolution. Ob in der zeitgenössischen Musik, in der bildenden Kunst, der Literatur oder dem Theater: Es gibt eine bunte Koexistenz von Stilen, Vorlieben und Abneigungen. Die *Medien* spiegeln diese irritierende Vielfalt und Beliebigkeit getreulich wider oder verstärken sie nochmals, jedenfalls soweit sie ihre Themen primär nach deren Interessantheitsgrad auswählen.

Der Blick auf das *politische Leben* bestätigt das bisher gezeichnete Bild. Auch hier sind „große", eindeutige Wahrheiten nicht en vogue. Die Szene wird jedenfalls in der Bundesrepublik derzeit nicht von deutlich gegeneinander abgegrenzten ideologischen Lagern geprägt, die in Fortführung der klassischen politischen Ideologien der europäischen Moderne umfassende Wahrheits- und Deutungsansprüche erheben und damit um Anhänger werben. Die Fronten verlaufen nicht mehr einfach zwischen „links" und „rechts", zwischen „konservativ" und „progressiv". Daran hat auch der Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" mit seinen Auswirkungen auf die politische Befindlichkeit im Westen nichts Entscheidendes geändert: Weder ist es auf breiter Front bislang zu einer emphatischen weltanschaulichen Stilisierung der siegreichen „westlichen" Werte gekommen noch zu einer trotzigen Renaissance sozialistischer Ideale; die Wiedervereinigung hat aber auch nicht zu einer ernsthaften Wiederbelebung eines religiös aufgeladenen Nationalismus geführt.

Gerade die Kirche hat es schwer

Viele Zeitgenossen kommen mit einem gesellschaftlichen Umfeld, für das die Frage nach der Wahrheit zugunsten von wissenschaftlich-technischer Effizienz, kultureller Buntheit und politischem Pragmatismus zurücktritt, ganz gut zurecht oder fühlen sich darin sogar ausgesprochen wohl. Ihnen fehlt dabei nichts, jedenfalls nichts für sie Entscheidendes. Sie haben genügend Spielraum, ihre privaten und beruflichen Interessen zu verfolgen, ihren Lebensstil zu pflegen und kommen auch bei ihren eher diffusen weltanschaulichen Bedürfnissen auf ihre Kosten. Dabei ist die Bandbreite innerhalb dieses Typs nochmals beträchtlich: Das Spektrum reicht von denen, die fast ausschließlich wechselnden Moden frönen, über die, sich zumindest gelegentlich von politischen Entwicklungen und gesellschaftlichen Problemen mehr oder weniger massiv „betreffen" lassen bis zu nachdenklichen Skeptikern, die Vor- und Nachteile der genannten Konstellationen gegeneinander abwägen.

Unleugbare Schwierigkeiten bereitet die geschilderte Situation allerdings der *Kirche* bzw. ihrer Verkündigung. Ihre Botschaft von Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben sowie ihr Selbstverständnis als geschichtliches Zeichen und Instrument der alles überbietenden und erlösenden Wahrheit wirkt in unserer Gesellschaft vielfach ortlos, störend oder auch schlicht überflüssig. Der christliche Glaube stößt mit seinem Anspruch, die wirklich freimachende Wahrheit zu bringen, meist nicht so sehr auf direkte oder gar aggressive Ablehnung; es hat eher den Anschein, als liefe er ins Leere. Noch weniger findet der christliche Anspruch Zustimmung, insoweit er als bewußt konfessioneller auftritt oder ausdrücklich darauf besteht, daß die Wahrheit des Glaubens in Bekenntnissen und dogmatischen Formulierungen festgelegt und auch als solche verteidigt werden muß.
Angesichts dieser Schwierigkeiten, die sich nicht einfach durch besseres kirchliches Marketing, durch ein gefälligeres Image beheben lassen, ist es durchaus verständlich, wenn in Kirche und Theologie nicht selten die *mangelnde Wahrheitsorientierung und Wahrheitsfähigkeit* der modernen pluralistischen Gesellschaft als eines der gegenwärtigen Grundübel und Haupthindernisse für die Resonanz der christlichen Botschaft namhaft gemacht wird. Die Abkehr von der gemeinsamen Bindung an eine objektive Wahrheit erscheint in dieser Sicht als der grundlegende Sündenfall der Moderne, der noch eine geraume Zeit durch Restbestände des christlichen Erbes ein Stück weit korrigiert bzw. gemäßigt wurde, jetzt aber seine verheerenden Auswirkungen immer massiver entfaltet.

Dieses Denkmodell ist keineswegs aus der Luft gegriffen und läßt sich auch nicht als aus dem bloßen antimodernen Ressentiment geboren abtun. Allerdings greift es insofern zu kurz, als es leicht die *Ambivalenz* des modernen Verhältnisses zur Wahrheit zugunsten einer Verfallsgeschichte einebnet. Demgegenüber ist festzuhalten: In mancher Hinsicht ist die gegenwärtige Konstellation im Umgang mit der Wahrheit nicht nur als unausweichliche Begleiterscheinung des Wandels zur modernen Gesellschaft zu akzeptieren, sondern zunächst einmal *positiv* zu werten. Skepsis gegenüber ideologischen Wahrheits- und Deutungsansprüchen ist besser als die vorschnelle Auslieferung an solche Ansprüche. Es ist gut und richtig, wenn Kunst, Literatur und Musik ihre Sicht der Wirklichkeit frei entwerfen und vorlegen können, ohne durch politisch-ideologisch oder religiös-kirchliche Festlegungen blockiert und domestiziert zu werden. Wissenschaft braucht die Freiheit, Theorien entwerfen und Hypothesen aufstellen zu können, um sie dann gegebenenfalls auch wieder durch andere zu ersetzen. Der demokratische Staat

verzichtet mit guten Gründen darauf, die Bürgerrechte an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Konfession zu binden; er begnügt sich mit der Respektierung der Gesetze und der Anerkennung der institutionellen Grundregeln und überläßt es seinen Bürgern, wie sie sich religiös-weltanschaulich ausrichten und dadurch ihrem Leben Orientierung geben. In einer hochdifferenzierten, komplexen Gesellschaft läßt sich oft gar nicht sofort und eindeutig feststellen, welche Standpunkte oder Interessen wahr bzw. weniger wahr sind; es kommt deshalb darauf an, in der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Interessengruppen kompromißfähige Lösungen auszuhandeln.

So paradox es klingen mag: Was in den Augen von (kirchlichen wie anderen) Kritikern der modernen Gesellschaft vielfach als mangelnde Wahrheitsbindung erscheint, ist zunächst gerade *um der Wahrheit willen* zu begrüßen. Es gibt doch die eine Wahrheit immer nur in verschiedenen Gestalten und Facetten; die Wahrheit der Kunst ist eine andere als die der Politik oder der Religion. Wahrheit läßt sich nicht aufoktroyieren, sondern verlangt die freie Anerkennung. Sie liegt nicht einfach auf der Hand und ist nicht Monopol bestimmter Gruppen oder Strömungen, sondern soll sich im gemeinsamen Streit herauskristallisieren, an dem möglichst viele beteiligt sein sollen. Hinter den Entwicklungen, die zur Ablösung der kommunistischen Systeme in Mittel- und Osteuropa führten, stand doch nicht zuletzt gerade das Verlangen danach, in dieser Weise in der Wahrheit und in der Freiheit leben zu dürfen und nicht durch das Monopol einer verordneten Wahrheit eingeengt zu werden.

Die Gegenkräfte stärken

Aber damit ist nicht alles gesagt. Es gibt zweifellos *Defizite* und *Risiken* im Blick auf die Wahrheitsorientierung und Wahrheitsfähigkeit in der Moderne, die bewußt gemacht und ernst genommen werden müssen. Sie betreffen sowohl den einzelnen Menschen wie die Institutionen, sind individueller wie struktureller Art. Es besteht vor allem die Versuchung, *Beliebigkeit* und *Relativismus* zum eingestandenen oder uneingestandenen Prinzip zu erheben. Damit entledigt man sich des Anspruchs, über die eigene Position, das eigene Interesse in der fairen Auseinandersetzung mit anderen Rechenschaft ablegen zu müssen. Schon der Streit um die Wahrheit gilt dann als obsolet oder antiquiert, jeder Hinweis etwa auf unverfügbare Grundwerte als Versuch unzulässiger ideologischer Vergewaltigung. Die Heiligsprechung des Beliebigen kann in der Spielart des Zynismus auftreten, der hinter allem den immer gleichen Willen zur Macht ausfindig gemacht hat; sie kann auch zur Flucht in die Betroffenheit als Wahrheitsersatz oder zum Changieren zwischen den verschiedensten Sinnverheißungen führen.

Prekär kann es aber auch dann werden, wenn Zeitgenossen in der Theorie oder in der Praxis die unterschiedlichen Wahrheiten und Verhaltensregeln der einzelnen Lebensbereiche so weit voneinander abschotten, daß die eine Frage nach der Wahrheit gar nicht mehr ansichtig wird: Politik oder Wirtschaft erscheinen dann ausschließlich als pragmatisches, interessengeleitetes Geschäft, während Religion oder auch Kunst der pure Hort transzendenter Sinngebung oder imaginär-kreativer Ausschweifung werden. Schließlich ist auch die Gefahr der Flucht aus den vielen Brüchen, Vorläufigkeiten und Spannungen des Umgangs mit der Wahrheit in der modernen Gesellschaft in den *Fanatismus* und *Rigorismus* des vermeintlich endgültigen und ausschließlichen Wahrheitsbesitzes nie gebannt.

Die genannten Risiken lassen sich nicht einfach durch guten Willen oder eindringliche Appelle aus der Welt schaffen; sie sind den Strukturen und Lebensbedingungen moderner Gesellschaften inhärent. Aber es ist wichtig, daß immer wieder bewußt gemacht wird, wieviel für das menschenwürdige Zusammenleben auf dem Spiel steht, wenn bestimmte Mindestbedingungen gemeinsamer Wahrheitsorientierung unterschritten oder in Zweifel gezogen werden. Es ist ebenso wichtig, die *Gegenkräfte* zu einer solchen Entwicklung zu stärken, ohne dabei hinter die erhaltenswerten Errungenschaften der Moderne zurückzufallen: Dazu gehört etwa der Sinn für das Gemeinwohl, das im Streit der Partrikularinteressen nicht aus dem Blick verschwinden darf, dazu gehört auch die Bereitschaft zu wirklichen Sachauseinandersetzungen, in denen argumentiert wird und nicht nur Betroffenheiten ausgetauscht werden. Zu nennen wäre genauso das Bemühen um eine philosophische Reflexion, die die Frage nach der Wahrheit des Ganzen offenhält und sich nicht auf Wissenschaftstheorie, Hermeneutik oder Sprachanalyse beschränkt. Schließlich braucht es auch Aufmerksamkeit für die philosophische und religiöse Tradition, des Wahrheitsgedankens, aus der heraus sich die Moderne in Aneignung und Widerspruch entwickelt hat und von der sie heute immer noch zehrt.

In diesem Zusammenhang sind auch Kirche und Theologie gefordert. Es hilft ihnen wenig, Zeiten nachzuträumen, in denen die christliche Wahrheit durch die Gunst der historischen Umstände als Maßstab und als Fundament allgemein akzeptiert wurde. Es ist auch zu wenig, nur über den Relativismus und die Abkehr von der Objektivität der Wahrheit in der modernen Zivilisation zu klagen oder sich ganz auf die Verteidigung der traditionellen Lehrformulierungen zu beschränken. Entscheidend ist vielmehr, daß die kirchliche Verkündigung, die wissenschaftliche Theologie und letztlich jeder Christ in seinem Denken und Handeln etwas davon spüren läßt, daß es ihnen wirklich um die freimachende Wahrheit geht. Es geht nicht darum, die Wahrheit des Glaubens möglichst mit allem kompatibel zu machen oder sich nur als eine weltanschauliche Fraktion unter vielen anderen einzuigeln. Der christliche Glaube kann auf Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit nicht verzichten, er muß daran festhalten, daß es letztlich nur eine Wahrheit gibt. Aber gerade damit kann und muß er sich heute in den notwendigen Streit um die Wahrheitsorientierung der modernen Gesellschaft einbringen.

Ulrich Ruh

Metamorphose?

Nach der Entscheidung für Berlin als Regierungssitz

Der Deutsche Bundestag hat sich die Entscheidung für Berlin als Parlaments- und Regierungssitz nicht leicht gemacht. Die knappe Mehrheit von nur 18 Stimmen und das Scheitern aller Kompromiß- und Konsensmodelle drückten noch einmal aus, wie umstritten die Entscheidung nicht nur unter den Abgeordneten in Bonn, sondern in der deutschen Bevölkerung war. Eine *Volksabstimmung* hätte die Bevölkerung wohl nach ähnlichen Größenordnungen in „Bonner" und „Berliner" geteilt. Waren die oft hitzigen, gelegentlich wenig toleranten Vorgefechte hüben wie drüben von zwar verständlichem, aber doch kleinlichem Lobbyismus geprägt, so gehörte die Bundestagsdebatte, durch die die Entscheidung, so wie sie gefallen ist, herbeigeführt wurde, zu den eindrucksvollsten parlamentarischen Auseinandersetzungen, die ein gesamtdeutsches Parlament je erlebt hat. Die Meinungsgegensätze quer zu den Partei- und Fraktionsgrenzen bekamen der politischen Debatte offensichtlich. Ähnliche Konstellationen wünschte man sich öfters, besonders dort, wo anders als bei der Hauptstadtfrage nicht mehr oder weniger patriotische Gefühle, sondern Gewissensgründe im Spiele sind: Zum Beispiel bei der in absehbarer Zeit zu erwartenden Entscheidung über ein gesamtdeutsches Abtreibungsstrafrecht. Da besonders wäre weniger Parteiraison und Fraktionszwang als vielmehr die freie Gewissensentscheidung der Abgeordneten gefragt.

In der Vorphase der Entscheidung war gelegentlich zu hören, durch Berlin werde Deutschland zu einer *anderen Republik.* Dies ist auf mittelbare Sicht jedenfalls eine Übertreibung und zugleich ein Argument von nur halber Geltung. So entscheidend kann die Hauptstadtfrage für ein Land wie Deutschland nicht sein, daß sich durch den Umzug von Parlament und Regierung nach Berlin das politische Selbstverständnis und das nationale Profil des Landes grundlegend ändern. Entscheidend dafür sind die Verfassungsqualität des Staates und seine politischen Institutionen, nicht die Hauptstadt. Es anders sehen hieße den Symbolwert mit dem Realwert verwechseln. Und die alte Bonner Republik kann ein vereintes Deutschland ohnehin nicht mehr sein.

Auch wenn der Beitritt der ehemaligen DDR bzw. der neuen Bundesländer nach Art. 23 GG erfolgt ist und das Grundgesetz der (alten) Bundesrepublik ohne einschneidende Veränderungen die gemeinsame Verfassung Gesamtdeutschlands bleibt, kann Gesamtdeutschland nicht die um die neuen Bundesländer erweiterte Bundesrepublik nach Bonner Muster bleiben, auch nicht unter der Voraussetzung, daß die Angleichung der Lebensverhältnisse zwischen beiden Teilen des Landes in absehbarer Zeit gelingt. Die Metamorphose hat bereits mit dem Einigungsprozeß begonnen. Berlin mag die Entwicklung verstärken, ihr einen besonderen Akzent geben, aber nicht mehr. Bereits mit der Einigung haben sich die Gewichte nach innen und nach außen verschoben.
Nach innen mischen sich die Mentalitäten und Politikerwartungen neu. Nach außen haben sich die Aufgaben und Verantwortlichkeiten geändert. Ob es gefällt oder nicht, das vereinte Gesamtdeutschland mit der wiedererlangten vollen Souveränität kann politisch nicht länger im Windschatten des Weltgeschehens leben. Daran gemessen war die Hauptstadtfrage immer schon Nebensache.

Dennoch dürften die Auswirkungen Berlins als Regierungs- und Parlamentssitz beträchtlich sein. Der im Prozeß der Vereinigung ohnehin geschwächte *Föderalismus* wird durch die Entscheidung für Berlin gewiß nicht gestärkt, vielmehr weiter geschwächt. Freilich ist auch das ein Argument von nur halbem Wert. Da eine Neuumschreibung der Bundesländer nicht nur im Prozeß der Vereinigung – weil dort nicht leistbar – ausgeblieben ist, sondern als Zielsetzung Theorie bleibt, hat sich der deutsche Föderalismus auch ohne Berlin bereits entscheidend geschwächt.
Aber das große Berlin wird auch auf die Wirtschaft des Landes anders wirken als das kleine Bonn und gewiß auch auf das politische Klima und auf das nationale Selbstverständnis der Deutschen. Die regionalen Gleichgewichte werden sich merklich verschieben. Ob die östlichen Bundesländer, für die sich an Berlin gleichsam die Identitätsfrage entschied, auf die Dauer glücklich werden, wird sich zeigen. Eigenartig mutet nach wie vor an, daß im Streit um den künftigen Regierungssitz das *europäische Argument* entweder überhaupt nicht oder nur als letztlich nicht ernst gemeintes Trostpflaster für Bonn zum Zuge kam. Gelegentlich war davon die Rede, Bonn als kleine Metropole im westeuropäischen Gravitationsfeld könne sich für europäische Institutionen attraktiv machen. Umgekehrt wären ein Paar Schuhe daraus geworden. Mit dem politischen Umbruch im ehemals kommunistischen Herrschaftsbereich wird sich die europäische Achse über kurz oder lang nach Osten verschieben. Das EG-Europa wird sich nach Osten öffnen müssen oder seine Funktion verlieren. Deutschland rückt damit buchstäblich in Europas Mitte. Berlin, Prag, Wien, Rom könnten so *die* künftigen Europametropolen werden. Seltsame Europäer, die sich *jetzt* darüber keine Gedanken machen. *se*

Belastet

Bemühungen um Verbesserung der katholisch-orthodoxen Beziehungen

Die katholisch-orthodoxen Beziehungen seien in die schwerste Belastungsprobe seit zwanzig Jahren geraten. Diese Einschätzung brachte eine Delegation der in Wien angesiedelten Stiftung „Pro Oriente" von einem fünftägigen Besuch in der Sowjetunion Anfang Juli mit. Wie schwierig die Situation derzeit ist, läßt sich nicht

zuletzt an den *intensiven Bemühungen* ablesen, die derzeit zur Entschärfung der katholisch-orthodoxen Spannungen unternommen werden. Mitte Juni richtete Johannes Paul II. einen Brief an alle europäischen Bischöfe, in dem er den Wunsch nach besseren Beziehungen zwischen den beiden „Schwesterkirchen" zum Ausdruck brachte (vgl. HK, Juli 1991, 338). Zur gleichen Zeit tagte in Ariccia bei Rom das Koordinationskomitee der internationalen Kommission für den katholisch-orthodoxen Dialog und einigte sich dabei auf *Empfehlungen für das Zusammenleben von Katholiken und Orthodoxen.*

Im Zentrum der Auseinandersetzungen steht nach wie vor die Frage nach der Rolle der *katholischen Ostkirchen.* Schon gleich zu Beginn des katholisch-orthodoxen theologischen Dialogs vor zehn Jahren hatte die orthodoxe Seite ihre massiven Vorbehalte gegenüber den „unierten" Kirchen zu Protokoll gegeben. Durch die staatliche Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine und in Rumänien seit zwei Jahren im Zug der neuen Religionspolitik hat sich die Spannung nochmals beträchtlich verschärft: Zu den grundsätzlichen ekklesiologischen Vorbehalten der Orthodoxie gegenüber den katholischen Ostkirchen kommt jetzt der Streit um das Eigentum an Kirchen und sonstigen Gebäuden, die nach der Zwangsauflösung der seinerzeit blühenden griechisch-katholischen Kirchen in Siebenbürgen und Galizien durch die Kommunisten vielfach an die russische bzw. rumänische Orthodoxie übergegangen waren und jetzt wieder zurückgefordert werden.

In den Empfehlungen des Koordinationskomitees heißt es, alle Probleme sollten „im brüderlichen Dialog unter den Gläubigen" gelöst werden. Es wird empfohlen, nicht auf Intervention staatlicher Autoritäten zurückzugreifen, wo es um Besitz oder Rückgabe kirchlicher Güter gehe. Man müsse in dieser Frage die pastoralen Realitäten und die lokalen Umstände berücksichtigen und dürfe sich nicht nur vom Rückblick auf die Geschichte oder generellen Rechtsnormen leiten lassen. Unter bestimmten Umständen sei es sogar geboten, einer anderen Gemeinde das eigene Gotteshaus zur Verfügung zu stellen.

Das katholisch-orthodoxe Komitee empfiehlt auch, Rom solle den katholischen Ostkirchen Zugänge zur Notwendigkeit der ökumenischen Einigung zwischen Katholiken und Orthodoxen erschließen. Die orthodoxe Kirche müsse ihrerseits den von der katholischen Kirche gegebenen Versicherungen vertrauen, daß diese „keine Expansion auf Kosten des orthodoxen Ostens" anstrebe. Solche Befürchtungen spielen aber gerade im Fall der russisch-orthodoxen Kirche derzeit eine beträchtliche Rolle. Mißtrauen erweckt dort nicht nur das Wiedererstarken der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine, sondern auch die Wiedererrichtung der „lateinischen" Hierarchie in der Sowjetunion, nicht zuletzt die Ernennung eines Apostolischen Administrators für Rußland mit Sitz in Moskau (vgl. HK, Mai 1991, 239). „Wir müssen befürchten, daß mit der Errichtung von Bischofsstühlen eine Missionierung unter der russisch-orthodoxen Bevölkerung angestrebt wird" – so Patriarch Aleksij in einem Interview mit dem „Spiegel" (22.7.91).

Tatsächlich gibt es verschiedene Anzeichen für eine gewisse Anziehungskraft der katholischen Kirche in bestimmten Schichten der russischen Bevölkerung, gerade auch in Teilen der Intelligenz. Während die russisch-orthodoxe Kirche für viele, die jetzt nach dem Ende des staatlich verordneten Atheismus geistig-religiöse Orientierung suchen, durch ihre Verflechtung mit dem alten System kompromittiert ist, ist die katholische Kirche von dieser Hypothek frei und profitiert teilweise auch von der Popularität des Papstes als religiöser Führungspersönlichkeit. Auch in Rumänien profitiert die griechisch-katholische Kirche von ihrer kompromißlosen Gegnerschaft zum früheren Regime, während die rumänische Orthodoxie zum Teil noch von Bischöfen geführt wird, die sich seinerzeit auf den problematischen modus vivendi mit dem Regime eingelassen hatten und heute kaum Anzeichen von Selbstkritik zeigen.

Vermutlich wird der weitere Weg der katholisch-orthodoxen Beziehungen nicht zuletzt davon abhängen, ob es in größerem Umfang als bisher zu einer *Erneuerung* innerhalb der orthodoxen Kirchen des früheren Ostblocks kommt, die auch eine selbstkritische Aufarbeitung der Vergangenheit unter dem Kommunismus einschließt. Ansätze in dieser Richtung gibt es durchaus in Rumänien wie in Rußland. Mit der Existenz und der Existenzberechtigung der wieder zugelassenen katholischen Ostkirchen hat man sich auf orthodoxer Seite im übrigen inzwischen abgefunden. Die katholische Kirche wiederum ist gut beraten, den bisherigen Kurs in dieser Frage trotz aller Probleme und Rückschläge weiterzuverfolgen: Solidarität mit den katholischen Ostkirchen, die ihren Platz im kirchlich-religiösen Gefüge ihrer Länder erst wieder bestimmen müssen, Bereitschaft zur Fortsetzung des Dialogs mit der Orthodoxie mit dem Ziel einer vollen Gemeinschaft nicht nach dem Modell früherer Unionen, Verzicht auf alle Verhaltensweisen, die sich mit diesem Ziel nicht vertragen. *ru*

Pragmatisch

Urteil des Bundesverfassungsgerichts über das elterliche Sorgerecht in eheähnlichen Gemeinschaften

„Die Verfassungsrichter mögen die Kinder aus wilden Ehen" – so titulierte die „taz", die linksgrün-alternative „Tageszeitung" aus Berlin das am 7. Mai gefällte und am 12. Juni verkündete Urteil des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts über das Sorgerecht nicht verheirateter Paare für ihre Kinder. Und „DIE ZEIT" meinte gar, die Folgen des Urteils seien so weitreichend, daß sich an ihm ablesen lasse: Die Ehe habe ausgedient, während die FAZ feststellte, die Entscheidung der Karlsruher Richter zugunsten der Gleichstellung von Ehe

und freien Lebensgemeinschaften sei „ein großer Schritt zum nicht mehr Modernen". „Nicht mehr modern" sollte in dem Fall heißen, die Neigung, eine Ehe einzugehen, nehme wieder zu, die Verfassungsrichter begünstigten als altmodisch-modische Grundgesetzhüter verspätet eine Mode, die schon wieder im Abklingen sei: das „freie" Zusammenleben von Paaren ohne Trauschein.

Indessen ließen die Verfassungsrichter weder eine besondere Vorliebe für Kinder aus irregulären Verhältnissen erkennen, noch fällten sie ein Urteil über die Ehe als Institution und Gemeinschaft, noch war der Wille zur Gleichstellung der „freien" Gemeinschaften mit verheirateten Paaren zu erkennen. Vielmehr standen sie unter dem Zwang, auf eine Entwicklung zu reagieren, die seit den 60er Jahren zu einem verbreiteten Phänomen geworden ist und von der schätzungsweise an die 70 000 Kinder betroffen sind; auf die Tatsache nämlich, daß eine beträchtliche Zahl von Paaren in unterschiedlichen Formen zusammenleben, aber auch dann nicht heiraten, wenn gemeinsame Kinder vorhanden sind, wobei natürlich auch die Fälle mit zu berücksichtigen sind, in denen eine Eheschließung nicht möglich ist, weil einer der beiden Partner noch verheiratet ist.

Zu entscheiden war ein vom Amtsgericht Hamburg vorgelegter Fall eines unehelich zusammenlebenden Paares, das für sein elf Jahre altes Kind das gemeinsame Sorgerecht beantragte. Zu klären war der Fall auf der Grundlage der grundgesetzlich verbrieften Gleichstellung der unehelichen Kinder mit den ehelichen. Es ging also allein um das Kindeswohl von Kindern aus nichtehelichen Verhältnissen und in Korrespondenz dazu um eine grundgesetzgemäße Ausgestaltung des Elternrechts im Falle unehelich geborener Kinder.
Die Erkenntnis der Verfassungsrichter – das Urteil erging einstimmig – war dementsprechend eine doppelte: Es verstoße erstens gegen Art. 6 Abs. 2 GG („Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht . . ."), daß „die gemeinsame Ausübung der elterlichen Sorge durch den Vater und die Mutter eines nichtehelichen Kindes nach dessen Ehelicherklärung selbst dann von Gesetzes wegen ausgeschlossen ist, wenn die Eltern mit dem Kind zusammenleben und beide bereit und in der Lage sind, die elterliche Verantwortung gemeinsam zu übernehmen, und dies dem Kindeswohl entspricht". Und zweitens sei mit Art. 6 Abs. 5 GG („Den unehelichen Kindern sind durch die Gesetzgebung die gleichen Bedingungen für ihre leibliche und seelische Entwicklung und ihre Stellung in der Gesellschaft zu verschaffen wie den ehelichen.") „nicht vereinbar, die mit der Ehelicherklärung verbundenen rechtlichen Vorteile nichtehelicher Kinder, welche mit Mutter und Vater zusammenleben und von beiden Eltern betreut werden, entweder zu verweigern oder nur mit der Rechtsfolge zu ermöglichen, daß die Mutter das Recht und die Pflicht zur Ausübung der elterlichen Sorge verliert". Außer Kraft gesetzt wird damit die Bestimmung des § 1738 BGB, nach dem im Falle der Ehelicherklärung eines nichtehelichen Kindes durch den Vater des Kindes (§ 1723) die Mutter das Recht und die Pflicht verliert, die elterliche Sorge auszuüben.

Insoweit sind die Karlsruher Richter kategorisch: In den Fällen, in denen der Vater und die Mutter mit dem Kind zusammenleben und beide Elternteile bereit und in der Lage sind, die Elternverantwortung gemeinsam wahrzunehmen und dies dem Kindeswohl entspricht, sei eine Ehelicherklärung, die nur zu Lasten der Mutter erlangt werden kann, grundgesetzwidrig. Für die damit verbundene Einschränkung des Elternrechts und die Benachteiligung des Kindes gebe es keinen rechtfertigenden Grund.

Die Frage freilich, wieweit durch eine solche Bestimmung des (individuellen) Elternrechts bei einer Entscheidung, die (pragmatisch) von der Einschätzung des Kindeswohls ausgeht, die *Ehe als vom Grundgesetz zu schützendes Institut* berührt ist, wird in der Urteilsbegründung nicht thematisiert. Auch der Frage, wie es denn um die Stabilität bzw. Dauerhaftigkeit nichtehelicher Gemeinschaften als Grundlage des Kindeswohls stehe, wird nicht näher nachgegangen. Das Elternrecht, so wird argumentiert, stehe schlicht „den Eltern" zu. Die Verfassungsnorm gehe zwar von dem Regelfall aus, in dem das Kind mit den durch die Ehe verbundenen Eltern in einer Familiengemeinschaft zusammenlebt. Der Schutz des Art. 6, Abs. 2 GG greife aber auch dann, wenn diese Voraussetzungen nicht vorliegen: zum Beispiel im Falle der Mutter eines unehelichen Kindes. Ob der Vater eines nichtehelichen Kindes ebenfalls generell sich auf das Elternrecht berufen könne, sei nicht zu entscheiden. Ebenso kategorisch urteilt das BVG zum Kindeswohl: „Der generelle Ausschluß des gemeinsamen Sorgerechts für Eltern nichtehelicher Kinder ist nicht aus Gründen des Gemeinwohls geboten; die zwingende Zuordnung zu einem Elternteil kann im Gegenteil das Kindeswohl erheblich beeinträchtigen."
Es ist offensichtlich: Die Verfassungsrichter wollten *Grundsatzdebatten* über Gleichstellung oder Nichtgleichstellung von Ehen und nichteheähnlichen Gemeinschaften *vermeiden.* Sie wollten auf eine gegebene Situation pragmatisch reagieren. Leitbild für die Richter war offenbar, den Eltern von Kindern in nichtehelichen Gemeinschaften individuell gerecht zu werden und dem Kind eine Bezugsgemeinschaft zu sichern, wenn nicht durch die auf eine Eheschließung gegründete Familie, dann doch durch eine familienähnliche Gemeinschaft, die die Familienfunktionen wenigstens im Prinzip erfüllt.
Dem *Gesetzgeber* lassen die Verfassungsrichter Spielraum. Er kann das gemeinsame Sorgerecht im Rahmen der Ehelichkeitserklärung vorsehen. Er kann aber auch ein gemeinsames Sorgerecht für Eltern nichtehelicher Kinder außerhalb der Ehelicherklärung einführen. Der Spielraum schafft zugleich Verlegenheiten. Es liegt nahe, daß der Gesetzgeber den zweiten Weg geht. Der erste paßt nicht mehr in die gesellschaftliche Wirklichkeit. Dann aber wird man um eine politische Grundsatzdebatte über

die Frage Gleichstellung oder Ungleichstellung von Ehe und eheähnlichen Gemeinschaften und damit über den Kern des Art. 6 GG („Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung . . .") nicht herumkommen.

Trotz aller Grundsatzdebatten dürften aber letztlich praktische Zwänge den Grundsatzverhalt pragmatisch lösen. Ein Familienrichter hat es vor Jahr und Tag einmal so formuliert: Es gibt den Trend weg von der Ehe, aber wo aus den nichtehelichen Gemeinschaften durch Kinder familienähnliche Verhältnisse werden, entstehen auch so viele Zwänge zu rechtlichen Regelungen solcher Gemeinschaften, daß de facto der Weg von der „freien" Gemeinschaft wieder zu der auf der Ehe oder wenigstens auf einem eheähnlichen Rechtsverhältnis beruhenden Familie zurückführt. Dem ist auch aus moralischer Sorge um die Ehe insofern wenig hinzuzufügen, als eine solche Entwicklung auch wieder die Einsicht stärken dürfte, daß Ehe und Familie keine bloßen Privatangelegenheiten sich verbindender Individuen sind, sondern wie jede menschliche Gemeinschaft rechtlich institutioneller Regelungen und sozialer Absicherung bedürfen. *se*

Notwendig

Ein kirchliches „Plädoyer für Afrika"

Die Meriten der Kirchen in der Bundesrepublik auf dem Feld der *Entwicklungszusammenarbeit* sind unbestritten und werden auch weithin anerkannt. Die Kirchen engagieren sich seit Jahr und Tag nicht nur finanziell und personell in beträchtlichem Umgang in der Entwicklungsarbeit (wobei sie durch öffentliche Mittel unterstützt werden), sie leisten auch wichtige Beiträge für die *Sensibilisierung* der deutschen Bevölkerung für die Probleme von Armut und Unterentwicklung in vielen Ländern und Regionen der Dritten Welt. Diese Aufgabe ist derzeit besonders dringend, weil sich die Blicke eher nach Osten als nach Süden richten: Der Übergang der bisher kommunistischen Länder Mittel- und Osteuropas zur Marktwirtschaft und die Probleme ihrer Integration in die Weltwirtschaft absorbieren vielfach die öffentliche Aufmerksamkeit und lassen – diese Befürchtung wird verschiedentlich geäußert – die Nöte der Dritten Welt eher in den Hintergrund treten.

In diesem Zusammenhang ist die Studie zu sehen, die die „Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung" (getragen von der evangelischen Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst und der deutschen Kommission Justitia et Pax) aus Anlaß des Londoner Weltwirtschaftsgipfels vorgelegt hat. Es handelt sich dabei um ein „Plädoyer für Afrika", das angesichts der besonders prekären Situation dieses Erdteils zu solidarischem Handeln anregen und den nationalen und internationalen Dialog über die Fragen der Verantwortungsgemeinschaft zwischen Europa und Afrika fördern möchte. Afrika dürfe angesichts der tiefgreifenden Veränderungen in Europa nicht abgeschrieben und vergessen werden.

Die Studie beläßt es nicht bei Solidaritätsappellen, sondern befaßt sich detailliert und kompetent mit der *Verschuldungssituation* der afrikanischen Staaten und den notwendigen wirtschaftlichen Strukturanpassungen. Die Verfasser sehen klar, daß es keinen Sinn hat, durch Entwicklungshilfegelder die Fortführung einer verfehlten Politik zu stützen. Wo über viele Jahre hinweg eine Politik betrieben worden sei, die international gesehen zu ineffizienten Produktionsstrukturen geführt habe, sei eine Strukturanpassung unvermeidlich. Sie zu verschleppen würde früher oder später zum Zusammenbruch der betroffenen Ökonomien führen. Als wichtigste Felder für die unumgängliche Strukturanpassung der Wirtschaft in Afrika nennt die Studie die Korrektur verzerrter Wechselkurse, die Veränderung der Preisstruktur, die Durchforstung der öffentlichen Haushalte und die Geldpolitik.

Besonderes Augenmerk richtet das „Plädoyer für Afrika" auf die *negativen Begleiterscheinungen* der unvermeidlichen wirtschaftlichen Strukturanpassungen (vom Inflationsschub durch die notwendigen Abwertungen über die Verringerung der staatlichen Unterstützung für das Bildungs- und Gesundheitswesen bis zu Finanzierungsschwierigkeiten durch höhere Zinssätze) und spricht sich auf diesem Hintergrund für *entscheidende Modifizierungen* der entsprechenden Programme aus. Gleichzeitig muß es demnach um den Ausbau der sozialen Infrastruktur, die Schaffung rechtsstaatlich-demokratischer Verhältnisse, die Durchführung notwendiger Agrarreformen, eine klare Definition wirtschaftlicher Nutzungs- und Eigentumsrechte, die größtmögliche Reduzierung der Rüstungsausgaben und die Einführung eines auf den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit und der Leistungsmotivation basierenden Steuersystems gehen.

Den größten Teil der Anpassungsprobleme, so ein Fazit der Studie, müßten die betroffenen afrikanischen Länder selbst lösen, „aber die Industrieländer haben die Verpflichtung, ihren Teil dazu beizutragen". Die europäischen Länder sollten den Ländern Afrikas Schulden erlassen mit dem Ziel, vorhandene Entwicklungsanstrengungen abzusichern und neue zu ermöglichen; sie sollten die Entwicklungszusammenarbeit mit den afrikanischen Ländern verstärken, „die vorrangig die Beseitigung der Armut zum Ziel hat" und statt steigender Rüstungsexporte eine Friedenspolitik gegenüber Afrika betreiben, die sich der Opfer inner- und zwischenstaatlicher Konflikte annehme sowie Lösungsansätze auf afrikanischer und auf UN-Ebene unterstütze. Insgesamt liefert die Studie der Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung ein gutes Beispiel für die gerade auf dem entwicklungspolitischen Feld unerläßliche Verbindung von moralischem Engagement und differenzierter Analyse. Auf diese Weise läßt sich in der Öffentlichkeit wohl am ehesten Bereitschaft zu entsprechenden wirtschafts- und entwicklungspolitischen Weichenstellungen wecken. *ru*

Jugoslawien: Die Krise und die Kirchen

„Haltet Frieden untereinander" – unter diesem biblischen Motto stand ein gemeinsames Hirtenwort der kroatischen katholischen und der serbisch-orthodoxen Bischöfe, das als Ergebnis des Treffens von Kardinal *Franjo Kuharić*, Erzbischof von Zagreb und Vorsitzender der Jugoslawischen Bischofskonferenz, mit dem serbisch-orthodoxen Patriarchen *Pavle* Anfang Mai dieses Jahres veröffentlicht wurde. Die Hoffnung auf Frieden hat sich bekanntlich nicht erfüllt, im Gegenteil: Den Unabhängigskeitserklärungen Sloweniens und Kroatiens vom 25. Juni folgten zunächst Gewaltaktionen der jugoslawischen Volksarmee gegen Slowenien, dann eine immer massivere Eskalation der schon länger schwelenden Kämpfe in den gemischt serbisch-kroatischen Gebieten Kroatiens, der „Krajina" und Slawonien. In Jugoslawien findet *kein Religionskrieg* statt, aber die Kirchen, vor allem die katholische und die orthodoxe, sind in die Krise um das Ende des bisherigen Staatsgebildes durch ihre Verwurzelung in den Nationen bzw. Republiken involviert. Dementsprechend häuften sich auch seit der Verschärfung der Krise Ende Juni kirchliche Erklärungen und Stellungnahmen.

Kroatische und slowenische Kirche für die Unabhängigkeit

Zwei Tage nach den Unabhängigkeitserklärungen Sloweniens und Kroatiens, als die Panzer der Volksarmee in Slowenien rollten, bezogen die in der kroatischen Hauptstadt Zagreb versammelten katholischen Bischöfe Jugoslawiens unmißverständlich Position. In ihrer Erklärung vom 27. Juni hieß es: „Die Bestreitung der verfassungsmäßigen Beschlüsse des kroatischen Parlaments und des Parlaments der Republik Slowenien im Namen des bisherigen Verfassungssystems der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien, geschehe sie durch die militärische Gewalt der Volksarmee oder durch private bewaffnete Gruppen, steht im Widerspruch zur Moral, zu den Menschenrechten und zum Recht der Völker auf Selbstbestimmung ... Gewaltanwendung gegen den in gesetzmäßiger Weise erklärten Willen des Volkes kann unter keinem Vorwand hingenommen werden."

Daß hier so klar zugunsten der Unabhängigkeitserklärungen Sloweniens und Kroatiens Stellung bezogen wird, ist nicht verwunderlich. Sowohl Slowenen wie Kroaten sind zum allergrößten Teil katholisch; in beiden Republiken hat die katholische Kirche jeweils auch schon den Weg, der zur formellen Unabhängigkeitserklärung führte, grundsätzlich gutgeheißen und mitgetragen. Die *kroatischen* Bischöfe veröffentlichten im Februar dieses Jahres ein Schreiben an ihre Mitbrüder im Weltepiskopat, in dem sie ihrer Freude über die Demokratisierung in Kroatien zum Ausdruck brachten, die auch den Weg zur Verwirklichung der Freiheit und der Selbstbestimmung der Völker eröffnet habe. Die Kirche sehe angesichts ihrer schlechten geschichtlichen Erfahrung sowohl aus dem „ersten" Jugoslawien (dem serbisch dominierten Königreich nach 1918) wie aus dem „zweiten" (der durch Tito geschaffenen „Sozialistischen Föderativen Republik") in dem „neuen politischen Rahmen der Verselbständigung der Völker eine Möglichkeit freieren Wirkens und des friedlicheren Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft, einschließlich ökumenischer Beziehungen". Gleichzeitig wurde von den kroatischen Bischöfen der zähe Widerstand gegen die demokratischen Veränderungen beklagt: „Dieser Widerstand wird durch das politische Programm der Machtzentrale zur Erhaltung des Sozialismus kommunistischer Prägung sichtbar, damit Jugoslawien zentralistisch organisiert und die Vorherrschaft der serbischen Interessen nicht in Frage gestellt wird."

Aus Anlaß der Unabhängigkeitserklärung des kroatischen Parlaments veröffentlichte Kardinal Kuharić eine Erklärung, in der es hieß, die Verkündigung der Unabhängigkeit sei von geschichtlicher Bedeutung für das kroatische Volk und alle Bürger der Republik Kroatien. Sie sei eine Folge der Demokratisierung, die in der zurückliegenden Zeit das ganze östliche Europa als Reaktion auf die Erfahrungen mit dem totalitären System erfaßt habe. Das kroatische Parlament sei aus demokratischen und freien Wahlen hervorgegangen; der Wille des kroatischen Volkes und aller Einwohner Kroatiens sei besonders im Referendum über die Unabhängigkeit zum Ausdruck gekommen. Der Zagreber Erzbischof rief alle Gläubigen zum Gebet dafür auf, „daß der allmächtige Gott die Gedanken und Gewissen der Verantwortlichen bei ihren Beschlüssen erleuchte, damit sie den wahrhaften Frieden erlangen, in dem alle kroatischen Bürger die Möglichkeit haben, ihre volle menschliche, glaubensmäßige und nationale Würde zu leben" (Vjesnik, 27. 6. 91).

Hoffnungszeichen im katholisch-orthodoxen Verhältnis

In einem Gespräch mit „Kathpress" (26. 6. 91) äußerte Kardinal Kuharić, die Kirche stelle sich hinter das demokratisch gewählte kroatische Parlament und hinter dessen Beschluß, den Willen der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung zur Unabhängigkeit in die Tat umzusetzen. Die Kirche sei nicht dazu da, politische Entscheidungen zu treffen, doch sie respektiere die Entscheidung des Volkes und die Prinzipien der Freiheit, die jedem Volk das Recht gäben, seine Souveränität zu leben. Es müsse eine „neue Weise der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Republiken entstehen, die den Beziehungen von unabhängigen Staaten untereinander entspricht".

Auch die katholischen Bischöfe *Sloweniens* (neben dem Erzbistum Ljubljana gehören zur slowenischen Kirchenprovinz die Diözesen Maribor und Koper) begrüßten die Unabhängigkeitserklärung ihrer Republik. Die katholische Kirche schließe sich der allgemeinen Freude der Bevölkerung Sloweniens und der Slowenen im Ausland darüber an, daß ihre Heimat ein „selbständiger, unabhängiger und souveräner Staat" geworden sei. Damit seien „tausendjährige Erwartungen der slowenischen Nation" erfüllt. Die Freude der Kirche sei um so größer, als sie stets die „religiösen, moralischen und kulturellen Aspirationen der slowenischen Nation" unterstützt habe.

Die Bischöfe betonten in ihrer Erklärung, die Ausrufung der slowenischen Selbständigkeit sei gegen niemanden gerichtet: „Wir wünschen, mit anderen Nationen, besonders mit jenen, mit denen uns engere geschichtliche Bande verbinden, in Frieden, gegenseitiger Verständigung und wechselseitiger Achtung zu leben und mit ihnen zusammenzuarbeiten." Die katholische Kirche wolle auch in Zukunft ihre religiöse und moralische Botschaft verkünden, um damit zum moralischen und geistigen Leben der slowenischen Bürger beitragen zu können.

An der Spitze der slowenischen Kirchenprovinz steht der Laibacher Erzbischof *Alois Šuštar*, früher Bischofsvikar im schweizerischen Chur und langjähriger Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Šuštar erklärte in einem Interview mit dem „Corriere della sera" (7. 7. 91), man könne den Kurs Sloweniens nicht mehr umkehren: „Wir können nicht auf die Demokratie, auf die Freiheit, auf die Respektierung der humanen, religiösen, natürlichen und moralischen Rechte verzichten." Man werde alles tun, um weiteres Blutvergießen zu verhindern. Aber sollten die vom slowenischen Volk errungenen moralischen Werte in Frage gestellt werden, seien Opfer notwendig. In einem Gespräch mit der Grazer „Kleinen Zeitung" nannte es Erzbischof *Šuštar* eine Hauptaufgabe der Kirchen in der gegenwärtigen Krise, Faktor der Versöhnung zu sein. Sie müßten sich zum Anwalt der Verständigung machen und alles tun, um Feindseligkeiten abzubauen. Dabei verwies er auf eine von ihm gemeinsam mit dem serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle herausgegebene Erklärung.

Diese am 5. Juli veröffentlichte Erklärung rief Katholiken, Orthodoxe sowie alle Menschen guten Willens zum Frieden, zur Achtung der Freiheit, zur Gewaltlosigkeit und zur Geduld auf: „Wenn wir vergessen haben, daß wir als Kinder des einen himmlischen Vaters untereinander Brüder sind und wenn wir nicht als Brüder leben können, dann sollten wir uns wenigstens als Menschen richtig verhalten ... Erlauben wir nicht, daß alles, was in uns menschlich und christlich ist, in Haß und Blut untergeht." Unter dem seit dem letzten Jahr amtierenden Patriarchen Pavle haben sich die ökumenischen Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche in Jugoslawien jedenfalls auf der Leitungsebene verbessert. Das zeigten nicht zuletzt die Vorschläge für mehr Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen, die auf einem Symposium von „Pro Oriente" in Wien Anfang Juni von Bischöfen beider Seiten formuliert wurden (vgl. HK, Juli 1991, 344). Ob solche Bemühungen angesichts der gegenwärtigen Krise eine reale Chance haben, ist allerdings recht unsicher.

Eckpunkte für eine Lösung

In der Erklärung der katholischen Bischöfe Jugoslawiens vom 27. Juni hieß es, die offenen Fragen bezüglich der Abstimmung der Restbestände der bisherigen Verfassungsordnung mit dem neuen demokratischen System müßten durch *Verhandlungen zwischen den Beteiligten* am bisherigen Gefüge, die alle die gleichen Rechte hätten, auf der Grundlage von wirklichen Argumenten und nicht nach dem Prinzip des Rechts des Stärkeren gelöst werden. Dies sei zugleich der Weg zur Suche nach einer gerechten Lösung der nationalen Fragen in den einzelnen Republiken und zur Findung von Formen der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Völkern, die für alle notwendig und nützlich sei. Damit sind die unverzichtbaren Eckpunkte für eine Neuordnung der staatlichen und nationalen Fragen auf dem Gebiet des bisherigen Jugoslawien genannt. Es ist zu hoffen, daß ein umfassender Bürgerkrieg abgewendet wird und es zu einer zukunftsträchtigen Lösung kommt. Die Möglichkeiten der Kirchen sind dabei begrenzt, aber sie tragen eine besondere Verantwortung. *U. R.*

Religionsdialog und Verkündigung: römische Leitlinien

„Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrags. Sie sind beide rechtmäßig und notwendig. Sie sind eng aufeinander hingeordnet, aber nicht gegeneinander austauschbar: Wahrer interreligiöser Dialog setzt von seiten der Christen den Wunsch voraus, Jesus Christus besser bekannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu wecken; die Verkündigung Jesu Christi muß im dialogischen Geist des Evangeliums erfolgen." Das sind die Kernsätze des Dokuments „Dialog und Verkündigung" der Kongregation für die Glaubensverbreitung und des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog, das am 20. Juni veröffentlicht wurde. Formeller Anlaß für das Dokument war das fünfundzwanzigjährige Jubiläum der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die am 28. Oktober 1965 feierlich verkündet wurde. Jene kurze Erklärung bedeute-

te einen Wendepunkt in der offiziellen kirchlichen Einschätzung der nichtchristlichen Religionen: Ohne den Anspruch der christlichen Offenbarung anzutasten, stellte sie fest, die katholische Kirche lehne nichts von dem ab, was in den Religionen wahr und heilig sei, und forderte die Katholiken zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen auf.

Bekräftigung christlicher Dialogbereitschaft

Diese Aufforderung ist in der Kirche vielfach auf fruchtbaren Boden gefallen. Vor allem in *Asien,* wo die Christen fast überall als Minderheiten in einer von anderen Religionen geprägten Kultur leben, gab und gibt es auf den verschiedensten Ebenen Bemühungen um Gespräch und Zusammenarbeit mit Buddhisten, Hinduisten und Muslimen. Parallel dazu hat sich auch das Nachdenken über die theologische Einschätzung der nichtchristlichen Religionen und über Berechtigung und Form von Mission im Zeitalter des interreligiösen Dialogs weiterentwickelt (vgl. HK, Februar 1989, 75 ff.). *Spannungen* und Probleme konnten dabei nicht ausbleiben: Was für die einen notwendige Konsequenz aus der Anerkennung des unaufhebbaren religiösen Pluralismus ist, bedeutet für die anderen schon Abrücken vom unverzichtbaren christlichen Wahrheits- und Sendungsanspruch.

Mit seiner Enzyklika „Redemptoris missio" vom Januar dieses Jahres (vgl. HK, März 1991, 104) über die „fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags" hat Johannes Paul II. lehramtliche Eckpunkte zu dieser Diskussion vorgelegt. Die Enzyklika betont mit allem Nachdruck, daß die Kirche an ihrem Missionsauftrag nicht nur festhalten, sondern ihn heute mit verstärktem Engagement verwirklichen müsse: „Die Horizonte und die Möglichkeiten der Mission weiten sich aus, und wir Christen sind aufgerufen zu apostolischem Mut, der auf das Vertrauen in den Geist gegründet ist" (Nr. 30). Der interreligiöse Dialog wird allerdings als „Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums" ausdrücklich anerkannt. Wie das neue Dokument der Kongregation für die Glaubensverbreitung und des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog spricht die Enzyklika von einer Verbindung zwischen Verkündigung und Dialog, die aber die Unterschiede nicht verwischen und zur Austauschbarkeit beider führen dürfe.

Während „Redemptoris missio" vor allem den Missionsgedanken entfaltet und das Thema interreligiöser Dialog in diesem Zusammenhang nur am Rande streift, unternimmt das Dokument der beiden Dikasterien eine *theologische Begründung der christlichen Dialogbereitschaft* gegenüber den anderen Religionen und geht ausführlich, wenn auch nur unspezifisch-allgemein, auf Formen und Probleme des interreligiösen Dialogs ein. Der Text erwähnt die universale Sicht der alttestamentlichen Propheten, wonach Gottes Rettung über Israel hinaus auf alle Völker ausgreift, die offene Haltung Jesu gegenüber „Heiden" und die Aussagen der Kirchenväter über Spuren der Offenbarung vor dem und unabhängig vom christlichen Zeugnis. In enger Anlehnung an die einschlägigen Konzilsaussagen heißt es: „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihrer religiösen Tradition enthaltene Gut in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen" (Nr. 29).

Das *Spannungsverhältnis* zwischen christlicher Anerkennung von Wahrheitselementen in anderen Religionen und Abgrenzung ihnen gegenüber versucht das Dokument so auf den Begriff zu bringen: „Zu sagen, daß andere religiöse Traditionen Spuren der Gnade enthalten, heißt noch nicht, daß alles in ihnen Ergebnis der Gnade ist . . . Eine offene und positive Hinwendung zu anderen religiösen Traditionen darf die Widersprüche, die zwischen ihnen und der christlichen Tradition bestehen können, nicht übersehen. Eine solche Hinwendung muß, wenn nötig, erkennen, daß einige grundlegende Aussagen der christlichen Religion und einige Aspekte gewisser Traditionen miteinander unvereinbar sind" (Nr. 31).

Defizite bei der Glaubensverbreitung

Die Dialektik von *Offenheit* für den anderen und *Überzeugtsein* vom eigenen Glauben bestimmt auch die Ausführungen des Dokuments über die Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs: Jeder müsse mit der „ganzen Integrität seines Glaubens" in den Dialog eintreten. Christen müßten weiterhin von ihrem Glauben überzeugt bleiben, daß mit Jesus Christus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen die Offenbarung erfüllt sei; gleichzeitig müßten sie sich aber daran erinnern, „daß sich Gott in gewisser Weise auch den Anhängern anderer religiöser Traditionen gezeigt hat" (Nr. 48). Ohne ihre Identität zu verlieren, müßten Christen dazu bereit sein, von und durch andere Menschen die positiven Werte ihrer Tradition kennenzulernen. „Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefaßte Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen" (Nr. 49). Der echte Dialog werde den christlichen Glauben nicht schwächen, sondern vielmehr vertiefen.

Der römische Text zählt durchaus ehrlich und realistisch *Hindernisse* für den Dialog mit anderen Religionen auf, von der ungenügenden Verwurzelung im eigenen Glauben und dem ungenügenden Verständnis für Glaube und Praxis anderer Religionen über Selbstzufriedenheit und Mangel an Offenheit bis zu Polemik und Intoleranz. Bei allem Insistieren auf der Unverzichtbarkeit der christlichen Verkündigung wird in dem Dokument den Christen und der Kirche doch auch der Spiegel ihrer *Defizite* und *Fehler bei der Glaubensverbreitung* vorgehalten. Es könne passieren, daß sich das christliche Zeugnis nicht immer mit dem Glauben decke und eine Kluft zwischen christlicher Bot-

schaft und christlicher Lebensweise bestehe. Die von manchen Christen zur Schau getragene Haltung der Überlegenheit könne zu der Vermutung Anlaß geben, „daß eine einzelne Kultur mit der christlichen Botschaft verknüpft sei und auf ihre Konvertiten übertragen werden müsse". Christen, denen Wertschätzung und Respekt für andere Gläubige und ihre religiösen Traditionen fehle, seien schlecht auf die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet.

Glaubensgewißheit und Bescheidenheit

Das Dokument erinnert unter Rückgriff auf einen Text des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen von 1984 an die *verschiedenen Formen* des interreligiösen Dialogs (Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung) und mahnt, die Bandbreite der Möglichkeiten des Dialogs nicht aus dem Auge zu verlieren. Alle Ortskirchen und alle Christen seien zum Dialog aufgerufen, wenn auch nicht alle in der gleichen Weise. Alle Christen werden an anderer Stelle des Dokuments nochmals aufgefordert, sich an der „doppelten Aufgabe der Kirche des einen Sendungsauftrags in Dialog und Verkündigung" zu beteiligen (Nr. 82).

Der Text zieht eine insgesamt *positive Bilanz* der bisherigen Dialogbemühungen. Bei allen Hindernissen solle man die Möglichkeiten des Dialogs nicht unterschätzen oder die schon erreichten Ergebnisse übersehen. Das gegenseitige Verständnis sei gewachsen und die Zusammenarbeit habe zugenommen. Der Dialog habe bereits einen positiven Einfluß auf die Kirche selber ausgeübt. Er habe es der Kirche ermöglicht, die Werte des Evangeliums mit anderen Menschen zu teilen: „Daher wird die Kirche ihren Einsatz im Dialog allen Schwierigkeiten zum Trotz unwiderruflich aufrechterhalten" (Nr. 54).

Diese klare Bekenntnis zur Dialogbereitschaft der katholischen Kirche gegenüber den anderen Religionen und damit zur Fortführung eines wichtigen Impulses des Zweiten Vatikanums ist uneingeschränkt zu begrüßen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß der Teufel wie überall auch hier im Detail steckt. Das Dokument erinnert zum Schluß selber an die Binsenwahrheit, daß sich die verschiedenen Religionen voneinander unterscheiden, beläßt es aber durchweg bei allgemeinen Aussagen über *die* anderen Religionen und *den* Dialog mit ihnen. Die eigentlichen Probleme werden erst sichtbar, wo die konkrete Religion in ihrem jeweiligen Umfeld in den Blick kommt. Hier schlägt dann auch die Bewährungsprobe für die sorgsam austarierten Verhältnisbestimmungen zwischen Dialog und Verkündigung, Offenheit für andere religiöse Traditionen und Festigkeit in den eigenen christlichen Überzeugungen, die das Dokument durchziehen. Es ist im konkreten Vollzug des Dialogs und der Verkündigung oft nicht so leicht zu sagen, wo das legitime Eingehen auf die Eigenart der anderen Religion endet und die unzulässige Relativierung der christlichen Botschaft oder ihre synkretistische Verfälschung beginnt.

An mehreren Stellen greift das Dokument „Dialog und Verkündigung" auf das Bild vom gemeinsamen *Weg* der Christen und der Anhänger anderer Religionen zurück. So heißt es in Nr. 79, die Mitglieder der Kirche und die Anhänger der anderen Religionen befänden sich „als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg der Humanität". Und in Nr. 84 ist zu lesen: „Alle, Christen und die Anhänger anderer religiöser Traditionen, sind von Gott selbst dazu eingeladen, in das Geheimnis seiner Beständigkeit einzudringen, als Menschen nach seinem Licht und seiner Wahrheit zu streben. Nur Gott kennt die Zeiten und Etappen der Vervollkommnung dieser langen, den Menschen eigenen Suche." Die Kirche als das wandernde Gottesvolk begibt sich in den Dialog mit den anderen Religionen wie in die missionarische Verkündigung zwar durchaus mit festen und unaufgebbaren Überzeugungen, aber die Ergebnisse bzw. Mißerfolge dieser Unternehmung kann sie ebensowenig planen oder vorhersehen wie die anderen Beteiligten. Deshalb braucht es die Verbindung von Glaubensgewißheit und lernbereiter Bescheidenheit, wie sie an vielen Stellen aus dem römischen Dokument spricht. *U. R.*

Priestermangel: Auf der Suche nach Formen „kooperativer Seelsorge"

Das Problem ist nicht neu, seine Konsequenzen für Seelsorge und Pfarrstruktur sind seit langem absehbar, aber dennoch hat es den Anschein, als mache man sich in zahlreichen deutschen Diözesen erst jetzt intensiv Gedanken darüber, wie angesichts des sich gerade in den kommenden Jahren weiter verschärfenden *Priestermangels* die Seelsorgestrukturen auf einer gewandelten quantitativen Basis aufrechterhalten werden können.

In der Erzdiözese *Freiburg* erschienen im Mai Überlegungen von Generalvikar *Otto Bechtold*, die die Grundlage für das Gespräch über dieses Thema in den kommenden Monaten sein sollen (Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg: Seelsorglicher Dienst auf dem Weg ins Jahr 2000, in: Freiburger Texte, Schriftenreihe des Erzbistums Freiburg, Nr. 3). Aus dem Erzbistum *Köln* liegen unterdessen die Ergebnisse einer Sondersitzung des Priesterrates zur Personal- und Pastoralplanung vom 22. Februar dieses Jahres als Dokumentation vor (Der Priesterrat im Erzbistum Köln: Zur Personal- und Pastoralplanung im Erzbistum Köln, Bericht, herausgegeben vom Erzbischöflichen Generalvikariat Köln).

Nicht nur den Mangel verwalten

In der Diözese *Speyer* veröffentlichten Bischof und Diözesanleitung Elemen-

te für eine zu einem späteren Zeitpunkt noch zu erstellende Pastoralplanung unter dem Titel: „Kirche leben in der Pfarrgemeinde angesichts einer abnehmenden Zahl von Priestern und hauptberuflichen Mitarbeitern. Vorschläge für einen Weg" (Herausgegeben von der Hauptabteilung I Pastorale Dienste und Gemeindearbeit der Diözese Speyer).

Der Priesterrat der Diözese *Limburg* hielt am 11. März eine Anhörung zum Thema „Gemeindeleitung in Kooperation" ab. Vom Bistum *Trier* ist bekannt, daß man sich z. Z. gleichfalls Gedanken über dieses Thema macht. Vom Bischof von *Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper,* erschienen im vergangenen Jahr „Perspektiven der Pastoralen Planung 2001" (herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart).
So verschieden die Situation in den Diözesen der „alten" Bundesrepublik auch im einzelnen ist – die Notlage ist im wesentlichen überall dieselbe: Nach Angaben von Bischof Kasper wird die Zahl der aktiven Priester in der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 991 im Jahr 1990 auf etwa 759 im Jahr 2001 sinken, das bedeutet einen Rückgang um 23 Prozent. Die Zahl der Neuweihen werde sich – so Kasper – ab Mitte der 90er Jahre in seiner Diözese auf etwa 13 im Jahr einpendeln – „für eine Diözese mit mehr als zwei Millionen Katholiken und mit über 1000 Pfarreien eindeutig zu wenig".

In der Erzdiözese Freiburg haben bereits heute von den 1085 Pfarreien über 370, also mehr als ein Drittel, keinen eigenen Pfarrer am Ort mehr – wobei mehr als zwei Drittel dieser Pfarreien allerdings weniger als 1000 Katholiken haben. In den kommenden zehn Jahren soll sich diese Zahl auf 420 bis 450 erhöhen, so daß dann mehr als 40 Prozent der Pfarreien betroffen sein werden. Von den 350 selbständigen Seelsorgestellen der Diözese Speyer waren zum 1. 1. 91 schon 117 nicht besetzt – in zehn Jahren werden nur noch etwa 150 Pfarrstellen besetzt sein, also ein gutes Drittel. In der Erzdiözese Köln sind gegenwärtig 1192 Priester im aktiven Dienst, unter ihnen haben 131 das 70. Lebensjahr vollendet; in zehn Jahren werden nur mehr 729 aktive Priester weniger als 70 Jahre alt sein, heute sind es noch 1061 – ein Rückgang von einem knappen Drittel. Für die Pfarrseelsorge stehen dann nur noch 493 Priester zur Verfügung – bei 814 Pfarreien. Die Personalplanung der Diözese *Würzburg* weist aus, daß bereits 1995 für die mehr als 600 Pfarrgemeinden nur mehr ca. 320 Priester zur Verfügung stehen werden. Der Anteil der Pfarreien mit eigenem Pfarrer am Ort wird in der Diözese Würzburg von gegenwärtig rund 60 Prozent auf 43 Prozent im Jahre 2000 sinken.

In den meisten Fällen ist den vorliegenden Veröffentlichungen zufolge zumindest das Bemühen der Diözesen unverkennbar, angesichts der schwieriger gewordenen Personallage nicht nur einfach den Mangel zu verwalten, sondern auch die *besonderen Chancen* zu sehen, die diese Lage bietet: Im Bistum Trier setzt man bei einer Besinnung auf den Charakter des Volkes Gottes, der „Communio", an, um von daher eine gewandelte Stellung der Laien in der Kirche zu entwerfen. In Freiburg spricht man sich für eine Seelsorge in Kooperation aus, die Ernst macht mit der Gemeinde als dem „Subjekt der Seelsorge". Bischof Kasper wählt als Ausgangspunkt eine Bestimmung von Theologie und Gestalt des kirchlichen Amtes: Er spricht sich für eine kooperative Pastoral aus, die die Getauften zu dem ihnen auf Grund von Taufe und Firmung eigenen Auftrag befähige und freisetze. Eine Vermischung zwischen der verantwortlichen Mitarbeit aller und der Eigenverantwortung des kirchlichen Amtes lehnt er allerdings ebenso ab wie eine Verdunkelung der Zusammengehörigkeit von „ordo" und „iurisdictio".

In keinem der genannten Fälle ist die Beratung über die anstehenden Fragen in den Diözesen abgeschlossen. Im Gegenteil. Die Veröffentlichungen – wo sie denn bereits vorliegen – sollen jeweils einen innerdiözesanen *Diskussions- und Klärungsprozeß* anstoßen, an dessen Ende dann die Personal- und Pastoralstruktur der Bistümer ein verändertes Gesicht haben wird. Das Vorgehen der Diözesen in diesen Fragen ist insgesamt recht *behutsam:* Allem Anschein nach will man den Seelsorgern keine Lösungen von oben überstülpen – immerhin ist man bei der Übernahme von neuen Aufgaben durch die hauptamtlichen Seelsorger auf deren Bereitschaft zur Mitarbeit angewiesen.
Im Erzbistum Köln werden drei Vorgaben der diözesanen Personalstruktur diskutiert, etwa in bezug auf das Verhältnis zwischen Pfarrseelsorge und Sonderseelsorge. Die bisherige Vorgabe dazu hieß, daß man die zurückgehende Zahl der Priester in der Pfarrseelsorge nicht massiv auf Kosten der Sonderseelsorge aufstocken will. Die Seelsorgeeinheiten sollen – zweite Vorgabe – im Erzbistum Köln in Zukunft so groß gefaßt werden, daß darin mindestens zwei, möglichst aber drei oder mehr Priester tätig werden, da es besser sei – so heißt es dazu –, wenn mehrere Priester für eine ganze Reihe von Pfarreien zuständig seien als ein einzelner für zwei, drei oder vier. Dritte Vorgabe: Für städtische und ländliche Gebiete soll ein unterschiedlicher Personalschlüssel zugrunde gelegt werden, um die ländlichen Gebiete personell nicht völlig ausbluten zu lassen – selbst wenn dies auch nichts an der grundsätzlichen Linie ändert, nach der die Verteilung der pastoralen Dienste von der Katholikenzahl der jeweiligen Seelsorgeeinheit abhängt und nicht wie in der Vergangenheit von der Zahl der Seelsorgeeinheiten.

Sollen die gewachsenen Seelsorgeeinheiten erhalten bleiben?

Im Mittelpunkt der Überlegungen mehrerer Diözesen stehen Modelle, mit deren Hilfe die Zusammenarbeit der Pfarreien, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben, verbessert werden soll. Im Fall der Erzdiözese Köln reichen die Szenarien von der Fortschreibung des *Ist-Zustandes* über ein *Dezentralisierungs*modell (Hauptamtliche Seelsorger verteilen sich auf verschiedene Seelsorgeeinheiten, arbeiten aber zusammen) bis zu zwei

*Zentralisierungs*modellen, in einem Fall unter Auflösung, im anderen Fall unter Beibehaltung der früheren Pfarrstrukturen.
In Freiburg werden ähnliche Modelle für eine begrenztere Aufgabe eingesetzt, nämlich die Zusammenarbeit der Pfarrgemeinderäte von Pfarreien mit gemeinsamem Pfarrer – vor allem, um eine unzumutbare Vervielfachung der Gremienarbeit für betroffene Priester zu vermeiden. Pfarreien nach einem *Koalitions*modell halten die Sitzungen der Pfarrgemeinderäte – bis auf Ausnahmen – gemeinsam ab. Nach einem *Delegations*modell bilden mehrere Pfarrgemeinderäte einen gemeinsamen Ausschuß, an den bestimmte Aufgaben delegiert werden. Einen gemeinsamen Pfarrgemeinderat bilden Pfarrgemeinden nach dem *Kooperations*modell – jeder Pfarrei steht dabei eine bestimmte Mindestzahl an Mitgliedern zu. Nach dem *Integrations*modell schließen sich mehrere Pfarreien auf längere Zeit zu einer „Verbandspfarrei" zusammen – ohne sich jedoch als rechtlich eigenständige Pfarreien aufzulösen.

Je nach der örtlichen Lage sollen sich die Gemeinden für die für sie passendste Lösung entscheiden. Die Haltung der Diözesen zu dieser Problematik ist von zwei Tendenzen gekennzeichnet: Zum einen, die oft über einen längeren Zeitraum, z. T. über Jahrhunderte entstandenen pastoralen Einheiten sollten als selbständige Einheiten erhalten bleiben (Bistum Speyer, Bischof Kasper) – zum anderen die Bejahung der Schwerpunktbildung auf Grund der Bedeutung von Mittelpunktspfarreien in der Geschichte der Kirche (Erzdiözese Freiburg).

Vergleichsweise weitreichende Überlegungen in bezug auf die Eröffnung neuer Formen der Mitverantwortung für Laien werden im übrigen in Limburg, Trier und Speyer angestellt. In diesen Diözesen wird erwogen, nach Can. 517 § 2 Priestern die Leitung von Pfarreien auf ehrenamtlicher Basis zu übertragen und einen Ständigen Diakon bzw. einen Laien (d. h. auch Frauen) erstverantwortlich mit der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben zu betrauen. In Freiburg spricht man an der Stelle zwar von „Bezugspersonen" in den Pfarreien, aber ohne Hinweis auf Can. 517 § 2.

In den Bistümern Limburg, Trier und Speyer soll es auch möglich werden bzw. wird überlegt, ob man die Möglichkeit dazu schaffen soll, die *Vermögensverwaltung* einer Pfarrei in die Hände von Laien zu legen. Am weitesten fortgeschritten ist die Diskussion allem Anschein nach in Limburg. Dort geht es um eine Regelung, nach der zu Beginn einer Wahlperiode des Pfarrgemeinderats sich der Pfarrer zu entscheiden hat, ob er den Vorsitz dieses Gremiums für die ganze, begonnene Periode delegieren will oder nicht. Bischof *Franz Kamphaus* ist sich daher bewußt, daß damit auf lange Sicht durchaus ein neues Pfarrer- und Priesterbild entstehen kann. Im Bistum Limburg finden im November die nächsten Pfarrgemeinderatswahlen statt. Die rechtlichen Voraussetzungen zu solchen Regelungen sind wegen unterschiedlicher staatskirchenrechtlicher Regelungen nicht in allen Diözesen gleichermaßen gegeben.

Ein weiterer Versuch, mit Notlagen und Verlegenheiten leben zu lernen

Erhebliche Unterschiede zwischen den Diözesen werden deutlich, wenn es um mögliche Alternativen beim Einsatz von Laien bei der *Sakramentenspendung* und bei *Beerdigungen* geht. Während in der Kölner Veröffentlichung die Möglichkeit, Laien bei Beerdigungen vorstehen zu lassen, zwar als denkbare, aber noch zu beratende Alternative erwähnt wird, zeigt sich die Diözese Speyer entschlossen, von den kirchenrechtlich bestehenden Möglichkeiten Gebrauch zu machen: nicht nur was die Leitung von Beerdigungen durch Laien angeht, sondern vor allem in bezug auf die Erteilung der Taufvollmacht nach Can. 861 § 2 sowie die Delegation der Eheassistenz nach Can. 1112 § 1.
Weitere Überlegungen betreffen die Verringerung der Gottesdiensthäufigkeit, vor allem bei sonntäglichen Eucharistiefeiern, sowie die Verlagerung von verschiedensten Verwaltungs- wie auch manchen liturgischen Aufgaben auf Laienmitglieder der Pfarrgemeinde. Hoffnungen, die Ausfälle bei den Priestern durch entsprechende Zuwächse bei den Laienmitarbeitern wettmachen zu können, spielen im übrigen eine eher untergeordnete Rolle: Die Erzdiözese Köln sieht für die nächsten zehn Jahre einen Zuwachs bei Ständigen Diakonen im Hauptberuf, Pastoral- und Gemeindereferenten von gegenwärtig 385 auf 580 vor. In Würzburg soll allein von 1990 bis 1995 die Zahl der Gemeindereferenten verdoppelt werden (von 71 auf 149).

Trotz verschiedentlicher Versuche, die anstehenden Veränderungen in der Personalstruktur der Diözesen im Rahmen einer umfassenden Besinnung auf die Gestalt kirchlichen Lebens neu zu bestimmen und nicht nur pragmatisch den Mangel zu verwalten, kann damit insgesamt jedoch nicht der Eindruck verwischt werden, als sei man in der Kirche der Bundesrepublik wieder einmal dabei, mit bestimmten Notlagen und Verlegenheiten leben zu lernen. Die Aussichten darauf, daß Laien die ihnen zunehmend eröffneten Möglichkeiten der Übernahme von mehr Verantwortung freudig annehmen, dürften eher gering sein. Dafür ist die Bereitschaft, den Laien auf breiter Front Mitsprache- und Mitentscheidungsmöglichkeiten zu eröffnen, zu wenig ausgeprägt.

Es sieht daher gegenwärtig so aus, als erinnere man sich der Subjekthaftigkeit der Gemeinden eben doch erst dann, wenn einem das Wasser einer schwieriger werdenden Personallage bis zum Hals steht. Überzeugender und besser für die Aussicht, zu mehr ehrenamtlichem und neben- sowie hauptamtlichem Engagement von Laien anzuhalten, wäre es gewesen, wenn schon im Zuge der Würzburger Synode vor 20 Jahren begonnen worden wäre, die Verantwortung für kirchlich-gemeindliche Belange konsequenter auf mehr Schultern zu verteilen – und nicht erst zehn Jahre vor dem magischen Datum des Jahres 2000. *K. N.*

Neue religiöse Bewegungen: keine wirkliche Alternative

„Bürgerliche Suche nach neuer Lebensorientierung und Lebenshilfe, Wünsche nach neuen Kontakten und neuartiger Freizeitgestaltung, nach irgendwie anderer Lebensweise" – diese Bedürfnisse schlagen sich nach Aussage des Hamburger Soziologen *Rainer Waßner* in den Biographien von Mitgliedern und Sympathisanten sogenannter „neuer religiöser Bewegungen" nieder. Die Stuttgarter „Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen", für die Erforschung von neueren außerkirchlichen religiösen Strömungen einschlägig ausgewiesen, veröffentlichte unlängst einen aufschlußreichen Bericht Waßners über eine von ihm unternommene soziologische Studie zu diesem Thema (vgl. EZW-Texte Nr. 113).

Bibelgruppen – östlich orientierte Gruppen – Therapien

Die Untersuchung von Waßner beschäftigt sich weniger mit dem philosophisch-weltanschaulichen bzw. theologischen Hintergrund neuer religiöser Bewegungen. Waßner interessierte sich vielmehr für Angaben über die *konkrete Lebenswirklichkeit* betroffener Personen. Grundlage der Untersuchung sind nach dem Verfahren der *Biographieforschung* gewonnene mehrstündige Interviews mit Angehörigen von insgesamt 17 Gruppierungen. In etwa 20 Zentren entsprechender Bewegungen hatte der Autor Gelegenheit, an Veranstaltungen teilzunehmen und Teilnehmer zu befragen. Aufgrund der gewählten Untersuchungsmethodik bestehen die Ergebnisse nicht in *quantitativ*-statistischen Angaben, sondern aus einer nach *qualitativen* Gesichtspunkten unternommenen Auswertung der Interviews.

Terminologisch greift Waßner auf eine aus der soziologischen Literatur geläufige Unterscheidung von drei Typen neuerer religiöser Bewegungen zurück: *Bibelgruppen,* die sich auf die Heilige Schrift des Christentums beziehen (hierzu zählt er z. B. die Zeugen Jehovas, die freien Charismatiker, die „Jesus People"); *östlich orientierte* Gruppen, in denen Elemente asiatischer Religionen und Spiritualitäten auf westliche Verhältnisse übertragen werden (z. B. Sufismus, Zen-Buddhismus, Rajneesh-Bewegung); *Therapien,* in denen entweder auf religiöse-Begrifflichkeit verzichtet wird oder in denen sich Spuren davon finden (z. B. Leibtherapie und Reinkarnationstherapie). Bewegungen und Aktivitäten innerhalb der christlichen Kirchen werden nicht erfaßt: bei den „Bibelgruppen" handelt es sich teils um Gruppen, die aus Kirchenabspaltungen, teils um solche, die von vornherein außerhalb der Kirchen entstanden sind.

Zur weiteren Kennzeichnung der drei Typen von religiösen Bewegungen greift Waßner auf eine Reihe von religionssoziologischen Charakteristika zurück: Während z. B. die *Zielperspektive* bei Bibelgruppen das „persönliche Heil" bzw. die „Erlösung von Sünde" sei, gehe es in den östlich orientierten Gruppen um eine „überpersönliche Erleuchtung" bzw. eine „letzte Ganzheit" und in den Therapiegruppen um Heilung, Wachstum und Selbstverwirklichung. *Höchste Autorität* komme in den Bibelgruppen einer wortwörtlichen Auslegung der als unfehlbar angesehenen Bibel zu, bei den östlichen Gruppierungen dem „erleuchteten Meister", bei den Therapien der Vernunft, der Einsicht, der Erfahrung. *Die Beziehungen zur säkularen Gesellschaft* werden im Fall der Bibelgruppen als „Bruch" beschrieben, bei den östlichen Gruppen ist es eine Dialektik von „in der Welt, aber nicht von ihr", bei den Therapien der Versuch, der Welt durch das Erreichen höherer Reifegrade zu helfen.

Wichtigstes Untersuchungsergebnis ist für Waßner die These, bei den neueren religiösen Bewegungen handle es sich um eine „dem Bürgertum entstammende Protestbewegung", die einen anderen als den üblicherweise erlebten Lebensstil suche, schaffe und praktiziere. Den bürgerlichen Charakter der Bewegungen macht er zum einen an den *Berufen* ihrer Anhänger bzw. Sympathisanten fest: Bei den Befragten dominierten Angestellte, soziale und therapeutische Berufe, schon sehr viel weniger waren Studenten und Wissenschaftler anzutreffen. Kaum vertreten waren jedoch vor allem Arbeiter, Arbeitslose, Sozialhilfempfänger, landwirtschaftliche Berufe auf der einen sowie Vertreter der sozialen Oberschicht auf der anderen Seite. Auch in den angetroffenen *Wohnformen* sieht Waßner einen Hinweis für den bürgerlichen Charakter dieser Bewegung. Auf Wohngemeinschaften stieß er nur ausnahmsweise – und dort, wo er solche antraf, waren sie nicht religiös-weltanschaulich, sondern vor allem wirtschaftlich motiviert.

Keine neue Form sozialen Miteinanders

In bezug auf die *Geschlechterverteilung* zeigt sich, daß die Anhänger neureligiöser Bewegungen zu zwei Dritteln Frauen sind, in bestimmten Bereichen (Astrologie, Körpertherapien) liegt der Frauenanteil sogar noch höher. Das Interesse dieser Kreise an zeit- und gesellschaftsbezogener Lektüre sowie politischen und historischen Themen sei – so Waßner – gering. Bei der Lektüre stünden Fragen der *Erziehung* und der *Lebensberatung* im Vordergrund. Der Autor weist darauf hin, daß die *politische Indifferenz* in den religiösen Bewegungen eine ausgesprochen deutsche bzw. mitteleuropäische Erscheinung sei. In Asien, Afrika und Nordamerika seien politische Themen nicht nur Bestandteil der offiziellen Weltan-

schauung neuer religiöser Bewegungen, sondern würden auch offensiv in die politische Auseinandersetzung eingebracht.

Was zunächst als Widerspruch erscheint, daß sich diese Bewegungen einerseits als „Opposition zu gängigen Standards der bürgerlichen Lebensführung" verstünden, es sich aber andererseits um Bewegungen „innerhalb des Bürgertums" handle, macht den Kern der These Waßners aus. Aufgrund verschiedener Einzelindikatoren äußert der Soziologe Zweifel daran, ob diese Bewegungen tatsächlich Alternativen eröffneten: So unterscheide sich beispielsweise das *Freizeitverhalten* ihrer Anhänger nicht wesentlich von demjenigen anderer Angehöriger der Mittelschicht. Und wenn in den neuen religiösen Bewegungen „Leibbezug, Gefühlsintensität und Bildersprache" im Vordergrund stünden, schlügen sie damit bei der Mehrheit der Anhänger, nämlich den Frauen, ganz besonders aus der Mittelschicht, ausgerechnet „bereits entwickelte Saiten" an. Von einem wirksamen sozialen Protest könne also kaum die Rede sein.

Eine wirkliche Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft sei aber auch aus einem weiteren Grund nicht in Sicht: Eine neue Form des *sozialen Miteinanders* entstehe in diesen Bewegungen nicht. Überwiegend frequentiere man zu bestimmten Zeiten mehr oder weniger regelmäßig Orte, an denen Lehrer ihre Schüler versammelten. Der Austausch, das gemeinsame Tun bleibe jedoch ganz auf die Zeit solcher Veranstaltungen beschränkt. Das Miteinander bleibe punktuell – zu einer weiteren Verbundenheit jenseits des durch die Seminarveranstaltungen gegebenen Zwecks komme es nicht. Soziologisch unterscheide sich die spirituelle Aktivität nicht vom Gang zum Arzt oder zum Sportverein. Ausnahmen seien in dieser Hinsicht die Bibelgruppen, die engere Verhältnisse zwischen ihren Anhängern anstrebten.

Waßner nennt zwei Wege, auf denen Menschen mit den neuen religiösen Bewegungen *in Kontakt kommen:* Zum einen entstehe und wachse die Neigung und Ansprechbarkeit für diese Strömungen durch ein „dauerhaftes, beständiges Suchen nach entsprechenden Instanzen und Aktivitäten", ein Suchen, das bis in die Zeiten des Erwachsenwerdens zurückgehen könne. Auch der *Kontakt mit fremden Kulturen,* etwa auf Reisen, durch das Studium und über Medien spiele eine nicht geringe Rolle. Zum Teil handele es sich auch um Personen, die sich aufgrund ihrer Unzufriedenheit mit der Kirche, der sie zunächst angehörten, freien Gemeinden oder anderen Gruppen anschlössen.

Bei einer zweiten Gruppe sind demnach für die Hinwendung zu den religiösen Bewegungen einschneidende *persönliche Krisen* von ausschlaggebender Bedeutung. Nicht selten gehe das Krisenerlebnis mit starker Beeinträchtigung der seelischen und körperlichen Gesundheit einher. Ausgelöst würden solche Krisen etwa durch *Berufswechsel, Partnerschaftsprobleme* oder *Konflikte mit dem Elternhaus.* Therapien wirkten in solchen Fällen oftmals wie ein „Kanal" hin zu neuen religiösen Bewegungen. Die Nahtstelle für die Kontaktaufnahme mit diesen Gruppierungen seien in jedem Fall Hinweise von Personen, denen man Vertrauen entgegenbringe.

Die *personale* Seite des Phänomens ist nach Waßners Untersuchung ohnehin der entscheidende Beweggrund für die Kontaktaufnahme zu und für den Verbleib in solchen Bewegungen. Als erst in zweiter Linie maßgeblich bezeichnet er die Botschaften, Inhalte, Glaubenssätze und Lebensanweisungen dieser Gruppierungen. Wenn Kritiker der religiösen Bewegungen nicht verstehen könnten, warum Erwachsene die Nähe von geistigen Führern und Leitfiguren suchten, hänge das oftmals damit zusammen, daß sie die *funktionale* mit der *persönlichen* Ebene verwechselten. Für die Lektüre einschlägiger Schriften interessierten sich Anhänger solcher Bewegungen erst, wenn sie sich für den entsprechenden „Weg" entschieden hätten. Und wer die Gruppen wieder verlassen wolle, tue dies kaum aufgrund von Differenzen über Lehrfragen, sondern weil ihm die Leute in seiner Gruppierung nicht mehr paßten bzw. weil er das Vertrauen in sie verloren habe.

Die Beziehungsmuster der bürgerlichen Gesellschaft gelten fort

Waßner folgert daraus: „Die Ideen einer bestimmten Gruppierung, Methode oder Richtung treten hinter der Forderung nach Hoffnung auf Glaubwürdigkeit der Lehrer einerseits, hinter der Bürgschaft von Freunden andererseits weit zurück." In den neuen religiösen Bewegungen drücke sich vor allem ein starker Wunsch nach echter *Zwischenmenschlichkeit* aus, die anderswo immer weniger anzutreffen sei. Die Erwartungen konzentrierten sich auf einen Lehrer, ohne daß sie aber in eine neue Form des Miteinanders umgesetzt würden. Das *Beziehungsmuster der bürgerlichen Gesellschaft,* nämlich die Übereinkunft von freien, aber isolierten Vertragspartnern zu bestimmten Zwecken, bleibe erhalten, zu einer *„Übereinstimmung der Herzen"* komme es nicht. Nicht eine wirkliche Alternative zur bestehenden Gesellschaft tue sich in diesen Bewegungen auf, eher werde der Moderne eine *weitere Komponente* hinzugefügt.

Selbst wenn dieser Befund die christlichen Kirchen nicht hindern wird und darf, die Auseinandersetzung mit den neuen religiösen Bewegungen auf *inhaltlicher* Ebene zu suchen, so rückt Waßners Untersuchung doch auch manche kirchlichen Anstrengungen auf diesem Gebiet in ihrer Bedeutung etwas zurecht. Daß die Suche nach Persönlichkeiten, die als authentisch erlebt werden, und nach personalen Beziehungen, die auch Krisensituationen zu überdauern in der Lage sind, im Zentrum der Bedürfnisse der Menschen stehen, ist zwar keine neue Einsicht, sie läßt aber zugleich die inhaltliche Auseinandersetzung mit den neuen Bewegungen etwas gelassener angehen. Andererseits legt die Untersuchung den Finger auf ein Defizit am gemeindlichen Alltag in den großen Kirchen, das nicht nur Anhänger neuer religiöser Bewegungen empfinden.

K.N.

Stabilität und Stagnation

Die Schweiz im Jubiläumsjahr 1991

Mit zahlreichen Veranstaltungen in allen Landesteilen feiert die Schweiz in diesem Jahr das siebenhundertjährige Jubiläum des Beginns der Eidgenossenschaft. Das Jubiläumsjahr fällt in eine für die Schweiz schwierige Übergangsphase: Vielfach ist Unbehagen gegenüber dem politischen System mit seinen Stagnationserscheinungen zu spüren; gleichzeitig steht das in vieler Hinsicht einmalige Land vor der Frage, welche Rolle es künftig im vereinten Europa spielen kann und will. Religiös-kirchlich hat auf die Schweiz der allgemeine Trend zur Individualisierung und Pluralisierung voll durchgeschlagen; die traditionellen konfessionellen Kulturen haben sich weitgehend aufgelöst.

Die 700-Jahr-Feier der Schweizerischen Eidgenossenschaft wie der 1. August als ihr Nationalfeiertag sind nicht der Geschichte, sondern dem *Geschichtsbedürfnis* des 19. Jahrhunderts zu verdanken: am 1. August 1891 wurde auf Weisung des Bundesrates (der Landesregierung) erstmals mit Höhenfeuern und Glockengeläut in allen Gemeinden die Bundesgründung von 1291 gefeiert. Zum einen hatte das 19. Jahrhundert der Schweiz einen erheblichen Zuwachs an Staatsgebiet gebracht. Bonaparte hatte mit der Mediationsakte von 1803 verfügt, daß die neuen Kantone, zumeist ehemalige Untertanengebiete, vollberechtigte Mitglieder der Eidgenossenschaft wurden: Waadt, Thurgau, Aargau, St. Gallen, Tessin und Graubünden; die Kongresse von Wien und Paris hatten 1815 das Gebiet der Eidgenossenschaft um die Kantone Wallis, Genf und Neuenburg noch zusätzlich erweitert. Damit erst war die Eidgenossenschaft viersprachig und vierkulturell geworden, mußte eine kulturelle Vielfalt ihre nationale Identität finden. Zum andern wurde nach dem Sonderbundskrieg von 1847, der entscheidenden Auseinandersetzung zwischen den zentralistischen reformierten und den föderalistischen katholischen Kantonen, mit der Annahme der Bundesverfassung von 1848 – mit demokratisch gewählten Behörden (Ständerat und Nationalrat), Zentralregierung (Bundesrat), Diplomatie und Armee – aus dem Staatenbund ein Bundesstaat, was den Bedarf an Nationalbewußtsein zusätzlich verstärkte.

Lateinische versus alemannische Kultur?

Trotzdem macht es auch historisch betrachtet Sinn, die Schweizerische Eidgenossenschaft im 13. Jahrhundert ihren Anfang nehmen zu lassen. Denn Anfang August 1291 wurde von den drei „Waldstätten", den Landschaften um den Vierwaldstättersee, ein Bund geschlossen und ein Bundesbrief ausgefertigt. Damit erneuerten die Leute in Uri, Schwyz und Unterwalden indes nur ein früheres Bündnis und regelten wie viele damalige Landfriedensbündnisse die Selbstverwaltung angesichts „der Arglist der Zeit" und unmittelbar gegen die habsburgische Bedrohung.

Das 700-Jahr-Gedenken dieses Bundes angesichts „der Arglist der Zeit" legt von selbst die Frage nach den gegenwärtigen Unsicherheiten nahe, gegen die die Schweizerinnen und Schweizer heute von ihrem Staat einen schützenden Beitrag erwarten. Eine im Juni 1991 veröffentlichte Univox-Umfrage zum Thema Staat 1990 zeigt, daß das zentrale Anliegen der Schweizer Bevölkerung der *Umweltschutz* ist – eine von fünf Personen nannte ihn als die vordringlichste Aufgabe des Staates –, gefolgt vom Problem der rechtlichen Normen und dem Ausländerproblem. Ob dem im Bereich der Umwelt- und Raumpolitik tatsächlich vorhandenen Handlungsbedarf indes auch eine Bereitschaft der politischen Entscheidungsträger entspricht, ist eine andere Frage. Denn hierbei spielen nicht nur die wirtschaftlichen Interessen, sondern auch die Mentalitäten und Sensibilitäten in der Bevölkerung, die in der schweizerischen Demokratie das letzte Wort haben kann, eine erhebliche Rolle. Beim Abstimmungsverhalten bei umweltpolitisch relevanten wie auch bei anderen Vorlagen zeigen sich namentlich zwischen den Sprach- und Kulturregionen Unterschiede, die unterschiedliche Wertvorstellungen zum Ausdruck bringen.

So weist nun auch die im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms „Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" durchgeführte Teilstudie über das Kulturverhalten der Bevölkerung in mehreren Bereichen auf Spuren eines Kontrastes zwischen den lateinischsprachigen Kulturen auf der einen Seite und der alemannischsprachigen Kultur auf der anderen Seite hin. „Auch wenn das Tessin in bestimmten Fällen von der Romandie (der französischen Schweiz) abweichen mag, bestätigt sich das Bild einer lateinischen gegenüber einer alemannischen Schweiz immer wieder." Dabei ist die lateinische und historisch jüngere Schweiz stärker nach außen gerichtet und zeigt sich neuen Werten gegenüber offener.

Wohl sind die Schweizerinnen und Schweizer insgesamt immer noch *Regionalisten* und fühlen sich mehrheitlich dem kleinen Raum, der Gemeinde, der Region oder dem Kanton zugehörig; das ist im übrigen auch mit ein Grund für ihre Zurückhaltung gegenüber der Europäischen Gemeinschaft, wie sie heute ist. Die alemannische Schweiz indes weist eine stärkere Bindung zur Schweiz als Nation auf, während die lateinische Schweiz die Identifikation über die regionale und nationale Grenze hinaus, die in der durchschnittlichen Bevölkerung sekundär bleibt, leicht verstärkt; eine Abschwächung der nationalen Identifikation mit einer Verstärkung der Außenorientierung kann so geradezu als Muster der jungen Schweiz gelten. Bemerkenswert ist nun aber, daß in der alemannischen Schweiz gerade in den Milieus, die durch die Modernisierung der letzten Jahre geprägt sind, keine Annäherung an dieses Muster erfolgt ist.

Auffallend sind sodann die kulturabhängigen Unterschiede im Werturteil darüber, „wo die Schweiz heute steht, wohin die Entwicklungen führen werden, und wohin sie führen sollten". Die deutschsprachigen Gebiete sind wachstumskritischer als die französisch- und italienischsprachigen Regionen, die die modernistische Tendenz verstärken. So vertrauen sie auch der wissenschaftlich-technischen Machbarkeit stärker als die deutschsprachigen Gebiete, die die Künstlichkeit des modernen Lebens eher befürchten und die Unantastbarkeit natürlicher Grenzen häufiger zum Zukunftswunsch machen. Die Ergebnisse der Kulturstudie zeigen insgesamt als „systematische Tendenz", daß in den Gebieten der deutschen Schweiz die Zukunft skeptischer beurteilt wird. „Hier zweifelt man stärker an den positiven Seiten der Neuerung, der Machbarkeit, des Wachstums und der Entwicklung, das heißt an der Fortschreibung der modernen Zivilisation. In der jungen lateinischen Schweiz hingegen herrscht in bezug auf diese Werte geringere Skepsis und stärkere Euphorie."

„Der Wind der Geschichte"

Kulturelle Orientierungen an ihren Verhältnissen zur Moderne zu bestimmen, macht Sinn, wenn die Gegenwart und jüngste Vergangenheit als eine Zeit der beschleunigten Modernisierung verstanden wird, die sowohl zunehmende Standardisierung verlangt als auch mehr Individualisierung zuläßt. Um diese Zeit differenzierter wahrnehmen und besser verstehen zu können, haben im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms Historiker eine Ausstellung zur gesellschaftlichen Entwicklung der Schweiz seit 1943 geschaffen und dafür eine Periodisierung der Nachkriegszeit vorgeschlagen.

Diese lassen sie 1943 beginnen, weil in diesem Jahr eine heftige und kontroverse Diskussion um die Nachkriegsordnung eingesetzt hat. Diese erste Aufbruchphase ging 1948 in eine Phase beschleunigter Modernisierung bei politischer Stabilität über und dauerte bis 1964. Im Zusammenhang eines wirtschaftlichen Aufschwungs modernisierten sich wichtige Teile der Wirtschaft und einzelne Bereiche auch der Gesellschaft, allerdings ohne eine entsprechende Modernisierung im politischen Bereich: 1959 wurde das Frauenstimm- und -wahlrecht mit 67 % Nein-Stimmen abgelehnt, und im gleichen Jahr wurde auf Bundesebene die bis heute bestehende große Regierungskoalition, als freiwilliger Proporz „Zauberformel" genannt, eingeführt.

Eine zweite Aufbruchphase lassen die Historiker 1964 beginnen und bis zum Erdölpreisschock von 1973 dauern, weil in dieses Jahr der sogenannte Mirage-Skandal fällt, die unerwartete und unzumutbare Kostenüberschreitung bei der Beschaffung eines neuen Kampfflugzeuges für die Armee, die erstmals die Einsetzung einer Parlamentarischen Untersuchungskommission (PUK) zur Folge hatte. Diese brachte strukturelle Schwächen von Verwaltung und Parlament zutage, so daß der Mirage-Skandal in der Folge zum Symbol für die Spannungen wurde, die sich aus den zunehmenden Verzerrungen aus dem wirtschaftlichen Wachstum und den politisch trägen Haltungen und Institutionen ergeben. In dieser Phase wird, auch in Volksabstimmungen, eine Reihe von Reformvorhaben gutgeheißen, wie die Einführung des Frauenstimm- und -wahlrechts 1971, der Beitritt zur EFTA, die Zustimmung zum Freihandelsabkommen mit der Europäischen Gemeinschaft (EG).

Der Erdölpreisschock im Gefolge des 4. Nahostkrieges 1973 mit dem anschließenden wirtschaftlichen Einbruch der Jahre 1974/1975 führte zu einem Abbruch mit nachfolgender neuer Stabilisierung. In dieser Phase wurde in Volksabstimmungen eine Reihe von Reforminitiativen verworfen, wie die Einführung der Mitbestimmung (1976), eines Zivildienstes (1977), der UNO-Beitritt (1986). Bereits das Jahr 1985 markiert für die Historiker indes den Beginn einer *neuen Aufbruchphase,* in der die Bereitschaft, die Probleme neu wahrzunehmen und neue Lösungen zu suchen, wieder zugenommen hat. Der mit 35,6 % Ja-Stimmen unerwartete Erfolg der Initiative zur Abschaffung der Armee am 26. November 1989, die unerfreulichen Vorkommnisse in der Bundesverwaltung: Hunderttausende von Karteikarten über verdächtige Personen und Organisationen bei der Bundesanwaltschaft, rechtlich unzulässige wie politisch fragwürdig gewordene Geheimorganisationen im Eidgenössischen Militärdepartement, die zum zweiten Mal in der Nachkriegsgeschichte zum Einsatz von Parlamentarischen Untersuchungskommissionen (PUK) geführt haben und die in der Folge nicht nur als Fehler einzelner Entscheidungsträger, sondern als Schwächen des Systems wahrgenommen wurden, brachten jedenfalls Bewegung in die Schweiz.

Die Unsicherheiten der Gegenwart

Insgesamt ergibt sich aus dem für die Nachkriegszeit kennzeichnenden Wechsel von Bewegungs- und Stabilitätsphasen jedoch keine kontinuierliche Entwicklung. Aufgrund statistischer Zeitreihen kann diese Zeit durch einen deutlichen Bruch in den späten 60er und frühen 70er Jahren gekennzeichnet werden. In den Jahren nach dem Erdölpreisschock wächst das Bruttosozialprodukt eindeutig weniger stark als in der Zeit zuvor; der jährliche Zuwachs des Energieverbrauchs sinkt nach 1973 auf ein deutlich tieferes Niveau; das Bevölkerungswachstum verlangsamt sich wie die Geburtenrate und der Geburtenüberschuß seit Mitte der 60er Jahre und stabilisiert sich seit dem Ende der 70er Jahre auf einem ebenfalls tiefen Niveau.

So ist die von den Historikern des Nationalen Forschungsprogramms als Aufbruchphase charakterisierte Gegenwart eine Aufbruchphase in einem weniger bewegten Zeitabschnitt. Es gibt in dieser Phase wie in diesem Zeitabschnitt überhaupt sogar Anzeichen für eine Stabilität, die angesichts der gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen als *Stagnation* bezeichnet werden muß. Der vorherrschende schweizerische Pragmatismus

wie der freiwillige Proporz, das Konkordanzsystem, tragen zur Bedächtigkeit der politischen Meinungs- und Willensbildung wie zur Schwerfälligkeit der politischen Institutionen wesentlich bei. Der daraus resultierende „helvetische Kompromiß" beinhaltet dann aber (zu) oft Problemlösungen, mit denen eine Mehrheit nicht ganz unzufrieden, aber auch keine Mehrheit ganz zufrieden sein kann.

Anderseits haben die oppositionellen Bewegungen in der schweizerischen Politik, die Protest- und Oppositionsströmungen auf dem linken wie auf dem rechten politischen Flügel, seit den 60er Jahren einen fundamentalistischen Einschlag, so daß sie eigene Gruppen und neue Parteien bilden mußten. Wohl konnten sie dann die Regierungsparteien dazu bringen, sich mit den von ihnen aufgebrachten Themen oft mehr, als diesen lieb war, zu beschäftigen: von rechts kam namentlich die Ausländerpolitik und von links die Umweltpolitik auf die Tagesordnung. In ihrem Besitzstand jedoch waren sie nie gefährdet; während der ganzen Nachkriegszeit hielten sie einen um 80 % der Sitze schwankenden Anteil der Nationalratssitze, während die Opposition stets kleine Gruppen bildete: die Grüne Partei der Schweiz beispielsweise hält zurzeit 5,5 % der Sitze. Ob sich in den in diesem Herbst fälligen Nationalratswahlen wesentliche Verschiebungen ergeben werden, darf füglich bezweifelt werden, auch wenn, wie schon vor vier Jahren, von „Hoffnungswahlen" die Rede ist. Diese Gruppenbildung hatte mit zur Folge, daß die politische Toleranz abgenommen hat, so daß es heute genügen kann, „Offizier und freisinnig zu sein, um von der ‚Linken' verschrien zu werden" wie „die ‚Grünen' allmählich das von der ‚Rechten' so geliebte Feindbild vom Kommunisten zu ersetzen haben" *(Ulrich Im Hof)*.

Von Stagnation darf aber auch im Hinblick auf Fragen gesprochen werden, deren Lösung überfällig ist, deren vorgeschlagenen Lösungen namentlich in Volksabstimmungen bislang jedoch stets abgelehnt wurden, wie die Frage der *Militärdienstverweigerer*. Zugleich bringt die Gegenwart für die Schweiz eine nicht unvorhersehbar gewesene, aber von der Mehrheit der Bevölkerung nicht erwartete politische Herausforderung mit sich: die europäische Integration bzw. die Frage nach dem Ort der Schweiz im europäischen Einigungsprozeß. Eine denkbar gute Illustration dieses Sachverhaltes ist, daß das außenpolitische Hauptthema der Wochen vor dem Bundesfeiertag im Jubiläumsjahr die im Zusammenhang der EFTA geführten Verhandlungen mit der EG über den Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) waren.

Unabhängig von diesen Verhandlungen ist das Wort von der „Europafähigkeit" aus dem politischen Diskurs wie aus dem wirtschaftlichen Planen nicht mehr wegzudenken. Von verschiedenen Seiten wurde aber bereits gemahnt, die Angleichung an EG-Normen nicht mit der an sich fälligen Erneuerung der nationalen Institutionen gleichzusetzen. „Die berechtigte Vorsorge für eine wahrscheinliche Entwicklung darf . . . nicht die Sicht auf das verstellen, was *auch ohne EG-Herausforderung* zu veranlassen ist . . ., weil die Schweiz von heute keinesfalls die Schweiz von morgen sein kann" *(Heinrich Oswald)*.

Über die „Schweiz morgen" liegt nun aber auch der Bericht einer vom Bundesrat eingesetzten Expertenkommission vor, der eine breit angelegte demokratische Auseinandersetzung über Perspektiven und Gestaltungsmöglichkeiten einer schweizerischen Zukunft anregen soll. Die Grundausrichtung dieses Expertenberichtes wurde vom Bundesrat mit dem Auftrag vorgegeben, bei der Darstellung möglicher Szenarien die Lebensqualität besonders zu berücksichtigen. Auch in diesem Bericht wird im Bereich des Handlungsbedarfs sowohl eine *neue Auslandsorientierung* als auch eine *Erneuerung der politischen Strukturen* empfohlen. Die Schweiz müsse sich politisch, kulturell und wirtschaftlich gegenüber Europa öffnen und in einem demokratisch legitimierten Europa der Regionen eine aktive Rolle spielen. Eine Minderheit der Kommission steht einem EG-Beitritt wegen Bedenken gegen „unerwünschte soziale und ökologische Folgen der Liberalisierung" skeptisch gegenüber; mit ähnlichen Bedenken sind im Zusammenhang bereits mit den EWR-Verhandlungen die großen schweizerischen Umweltschutzverbände an die Öffentlichkeit getreten. Anderseits brauche die zu stabile Schweiz eine Reform der politischen Strukturen; damit das System innovationsfreundlicher und handlungsfähiger werde, müßten das Verhältnis zwischen demokratischem Mehrheitsprinzip und föderalistischem Minderheitenschutz, die Verlagerung der direktdemokratischen Einwirkungsmöglichkeiten auf die kantonale und kommunale Ebene und anderes mehr überprüft werden.

Das Halljahr der Kirchen

Nicht im Zusammenhang der Europadiskussion, sondern des eidgenössischen Jubiläumsjahres hat die Kommission für soziale Fragen des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes ihren Diskussionsbeitrag zu einem „Leitbild Schweiz" aus sozialethischer Sicht erarbeitet, ihre 10 Thesen dann aber doch mit „Eine neue Schweiz in einem neuen Europa" getitelt; denn der Schwerpunkt dieses Beitrages liegt auf den Problemen der Identität der Schweiz und insbesondere ihrer Stellung in Europa. Gegen das von Politikerinnen und vor allem Politikern rasch verwendete Schlagwort vom „Sonderfall Schweiz" plädiert diese kirchliche Kommission für das Stichwort „Partnerin Schweiz". Denn die Schweiz sei „ein ganz durchschnittliches, kleines europäisches Land. Als bescheidene Partnerin kann die neue Schweiz aber wertvolle Beiträge in die internationale Gemeinschaft einbringen: Ökologie, Ökumene, Föderalismus, eine Politik der Selbstbegrenzung, der Mitmenschlichkeit und der moralischen Integrität." Der Beitrag der Schweiz zu Europa ist in dieser Sicht, sich zunächst selbst zu erneuern und als „neue Schweiz" einzustehen „für das Subsidiaritätsprinzip und für ausgeglichene, solidarische Regionen, die ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen. Wenn der Weg in diese Richtung führen soll, setzt dies neue Ideen und Verfahren der

demokratischen Mitbestimmung an der Basis voraus, und zwar im politischen (Gemeinde), ökonomischen (Unternehmen und Wirtschaftsverbände), kulturellen (Vereine) und religiösen (Kirchengemeinden, Gemeinschaften) Bereich."

Die Nationalkommission Justitia et Pax, deren Sekretär bei der Erarbeitung der evangelischen Thesen mitgewirkt hat, hat sich mit der Erklärung begnügt, die Schweiz bedürfe dringend neuer Leitbilder und Visionen, um das politische Zusammenleben im Lande selbst auf eine für die Zukunft fähige Grundlage zu stellen und seinen Platz in Europa und in der Welt neu zu bestimmen. Sie unterstütze deshalb die bevorstehende *Volksinitiative für eine Totalrevision der Bundesverfassung* und hoffe, diese Initiative führe dazu, „daß die Schweiz 1998, beim 150. Geburtstag des Bundesstaates, über eine neue Verfassung verfügt, welche den Anforderungen an ein staatliches Grundgesetz des dritten Jahrtausends gerecht wird". Dazu gehört für die Kommission die Stärkung der Menschenrechte, für die sie stetig eingestanden ist, wie auch, verhältnismäßig neu, „die Bewahrung der Schöpfung".
Das Stichwort von der „Bewahrung der Schöpfung" wurde von der Anregung der internationalen ökumenischen Bewegung zu einem „konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" übernommen. Nachdem der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) die Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), gemeinsam eine „Nordkonferenz" zum Thema „Frieden in Gerechtigkeit" durchzuführen, angenommen hatte, setzte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz nach einigen Widerständen Mitte 1988 für drei Jahre das „Schweizerische Ökumenische Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" mit einer Koordinationsstelle in Bern ein, um den so in Gang gekommenen Prozeß begleiten bzw. auch in der Schweiz in Gang setzen zu können. Nach der großen Aufmerksamkeit, die die Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" vom 15. bis 21. Mai 1989 in Basel gefunden hatte, konnte erwartet werden, daß für ihre Nacharbeit bzw. die Thematik von „Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung (GFS)" auch in der Schweiz ein größeres Interesse zu finden wäre.

Das Ökumenische Komitee schlug schon vor Basel vor, das Jubiläumsjahr der Eidgenossenschaft dem biblischen Vorbild des Halljahres gemäß zu feiern (3 Mose 25). Zur Eröffnung dieses Halljahres 1991 wurde am 24. November 1990 in Bern eine Botschaft verlesen, die zu einer „tiefgreifenden Neuorientierung" aufruft und zu konkreten Schritten ermutigt. Während die großen Kirchen und ihre Hilfswerke Fastenopfer und Brot für Alle (früher: Brot für Brüder) Themen von Basel aufnahmen, scheint die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen selber damit eher Mühe zu haben. So luden die drei Landeskirchen – neben der römisch-katholischen und den evangelisch-reformierten die christkatholische – für den 13. bis 18. Januar 1991 Kirchen aus Industrienationen der nördlichen Hemisphäre zu einer ökumenischen Konsultation über „Die Rolle der Kirchen beim Schutz der Erdatmosphäre" nach Gwatt ein. Eine analoge Konsultation, aber auf nationaler Ebene, wurde vom 30. Mai bis 1. Juni in Dulliken durchgeführt; als Thema war ihr die Frage aufgegeben: „Wie begegnen wir der Gefahr klimatischer Veränderungen?"
Mitten im Halljahr verzichtete jedoch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen darauf, das Mandat ihres Komitees für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu verlängern. Eine Ad-hoc-Gruppe begleitet das Halljahr noch zu Ende, und auch die Koordinationsstelle arbeitet noch bis Ende des Jahres, muß aber die erforderlichen finanziellen Mittel selber beschaffen. Die Kirchenleitungen und die größeren Werke und Organisationen, die in den Bereichen von Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung tätig sind, möchten eine Fortführung der vom Komitee und von der Koordinationsstelle geleisteten Arbeit; die dafür erforderliche Struktur und ihre Finanzierung sind aber völlig offen.

„Konfession: Protestatholisch"

Während sich die Vorsteher der christlichen Kirchen mit ihren unterschiedlichen Kompetenz- und Finanzstrukturen schwertun, nehmen im Kirchenvolk die Kirchenbindung und das Verständnis für konfessionelle Unterschiede ab, *gleichen sich die konfessionellen Kulturen* an und reichern sich synkretistisch an, wie die veröffentlichten Teilergebnisse der Teilstudie „Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität, kulturelle Identität in der Schweiz" des Nationalen Forschungsprogramms belegen; das „Reformierte Forum" titelte eine solche Vorveröffentlichung denn auch mit gutem Grund: „Konfession: Protestatholisch". So sind 91 % der Protestanten und 81 % der Katholiken der Meinung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können; 79 % der Protestanten und 70 % der Katholiken sind der Meinung, man müsse nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen, um Mitglied zu sein. Unterschiede zwischen den Konfessionen nehmen 34 % der Protestanten bzw. 49 % der protestantischen Sonntagskirchgänger und 25 % der Katholiken bzw. 39 % der katholischen Sonntagskirchgänger wahr. Entsprechend halten 10 % der Protestanten und nur 5 % der Katholiken ihre Kirche für die einzig wahre. Die christlichen Konfessionen für grundsätzlich gleichwertig halten 21 % der über 65jährigen und 51 % der unter 20jährigen.

Insgesamt ließen sich die Protestanten und die Katholiken kaum als klar unterscheidbare soziale Gruppen beschreiben. Unterscheidbar seien vielmehr innerhalb der beiden Konfessionen die mehr von den weniger Kirchengebundenen sowie die Konfessionszugehörigen von der Gruppe der Konfessionslosen. Die Stärke der kirchlichen Verankerung im allgemeinen erweise sich als mit zahlreichen Wert- und Einstellungsmerkmalen eng verknüpft, ob im katholischen oder protestantischen Bereich, scheine dabei von eher sekundärer Bedeutung. Eine Sonderstichprobe im Kanton Zürich verdeutlichte zudem die *synkretistische*

Anreicherung bzw. die Vielfalt der religiösen Orientierungen zwischen exklusiver Christlichkeit und diffuser Religiosität in einer sich mehrheitlich als christlich bezeichnenden Bevölkerung. Aufgrund einer systematisierenden Zuordnung von Zustimmungen der befragten 81 % christlichen und 11 % konfessionslosen Frauen und Männer zu Glaubenssätzen ergab sich die Verteilung: 19 % exklusive Christinnen und Christen, 19 % allgemein Religiöse, 28 % Humanistinnen und Humanisten mit religiöser Gottesvorstellung, 17 % Humanistinnen und Humanisten ohne Religionsbedarf, 17 % Neu-Religiöse. So ist auch im Kanton Zürich nicht eine Säkularisierung, sondern eine *Individualisierung und Pluralisierung* des Christentums bzw. von Religion zu beobachten.
Auf diesem Hintergrund versteht es sich auch besser, weshalb ein Teil der auf klare konfessionelle Identität bedachten Christen und Christinnen zu einer neuen Betonung oder auch Überbetonung des traditionell Konfessionsspezifischen neigt. So ist im protestantischen Raum ein Erstarken des *evangelikalen Flügels* zu beobachten, während sich im katholischen Raum der Rechtskatholizismus neu formuliert und formiert und dabei Züge annimmt, die in Analogie zum protestantischen Phänomen als *„katholikal"* bezeichnet werden könnten. Fatal ist, daß sich dieser „katholikale" Flügel um Bischof *Wolfgang Haas* zu scharen begonnen hat und die Situation im Bistum Chur und darüber hinaus zusätzlich erschwert und mit ihm die tatsächliche Ambivalenz der religiösen Situation mehr verdeckt als über sie aufklärt und so zu einer Neuorientierung beiträgt, deren nicht nur die Kirche in der Schweiz, sondern die ganze Gesellschaft bedürfte. *Rolf Weibel*

Polnische Befindlichkeiten

Gesellschaftliche Entwicklungen und die Rolle der Kirche

Nach dem Willen Johannes Pauls II. soll sein Heimatland Polen Vorbild und Speerspitze für eine neue Verbindung von Christentum, Staat und Kultur sein, die westeuropäische Dekadenz und Wertunsicherheit vermeidet. Seine Äußerungen während der zehntägigen Polenreise von Anfang Juni (vgl. HK, Juli 1991, 300 f.) ließen daran keinen Zweifel. Das tatsächliche Bild von Gesellschaft und Kirche in Polen gibt den Hoffnungen auf eine erfolgreiche Neuevangelisierung aber wenig Nahrung: Die Kirche leidet unter der Diskrepanz zwischen ihrem moralischen Anspruch und einer eher unbeweglichen Pastoral; ihre Einflußmöglichkeitern in der neuen politischen Konstellation sind größer als ihr Ansehen in der Bevölkerung. Es spricht vieles dafür, daß auch in Polen der westeuropäische Trend der gesellschaftlichen Säkularisierung an Boden gewinnt.

Kürzlich beschrieb der polnische Philosoph *Leszek Kołakowski* einen schweren „nachrevolutionären Kater", der über die Länder Europas gekommen sei, die den Realsozialismus hinter sich gelassen haben und in den Kreis der Demokratien eingetreten sind. Nicht wenige Menschen scheinen dem vergangenen System schon nachzutrauern. Bot es auch nicht viel, so wußte man doch wenigstens, woran man war. Wie ernst Wandmalereien in Polen mit dem Aufruf: „Komm zurück, Kommune!" (Komuno, wróć!), von denen gemeint sind, die sie angebracht haben, läßt sich schwer nachprüfen.
Überprüfbar sind jedoch die zunehmende Verunsicherung und Unzufriedenheit in weiten Kreisen der Bevölkerung angesichts der bisherigen Ergebnisse der politischen Reformen sowie der Wirtschafts- und Finanzpolitik, die mit dem Namen des Vizepremier *Leszek Balcerowicz* verbunden wird. Nach zwei Jahren neuer Ordnung wissen die Polen genau, was sie verloren haben. Bis auf weiteres haben sie aber keine Gewißheit darüber, was schließlich auf der Haben-Seite stehen wird. Zwar ist die Versorgungslage besser als jemals zuvor in den vergangenen 45 Jahren, aber die Preise für Waren, Energie, Rohstoffe und Dienstleistungen steigen weitaus schneller und höher als die Löhne. Die Lage nicht nur der öffentlichen, sondern auch der privaten Haushalte ist überaus angespannt.

Gefahren für die Demokratie

Der Verlauf der friedlichen Revolution seit 1989 ließ schnell die Schlagworte vergessen machen, die sie auf ihren Fahnen trug. Es folgte der Zusammenstoß der Vorstellungen und Wünsche mit der rauhen Wirklichkeit. In einem Beitrag für den „Tygodnik Powszechny" (Nr. 19/12. 5. 1991) beschrieb der liberal-konservative Publizist *Marcin Król* vor diesem Hintergrund drei Gefahren für die polnische Demokratie. Als erstes nennt er die *Anti-Solidarność-Tendenz:* Parteien und Gruppierungen gewinnen an Sympathien, deren Programme und Losungen in Opposition zur neuen politischen Elite entwickelt werden – einer Elite, die aus der „Solidarność" hervorgegangen ist und sich heute hauptsächlich auf drei Strömungen verteilt: die Zentrumspartei der beim Präsidenten einflußreichen Brüder *Kaczyński,* die Demokratische Union des ehemaligen Premiers *Mazowiecki* und die Liberalen um dessen Nachfolger *Bielecki.* Zugleich geht aus den Umfragen dieses Frühjahrs hervor, daß alle Institutionen an Ansehen verlieren, einschließlich der katholischen Kirche.
Zwar warnt Król vor einer Überschätzung des Tymiński-Phänomens (vgl. HK, Februar 1991, 69 ff.), aber er sieht ein Problem im Zusammenhang mit moralisierender Poli-

tik, wie sie von den sogenannten Post-Solidarność-Kräften angeboten wird. Darunter versteht der Autor die Idee, alle sollten die Ideale unterstützen, wie sie im Goldenen Zeitalter der Solidarność propagiert wurden, so als gäbe es eine prinzipielle, für alle verbindliche Interpretation des Allgemeinwohls. Dahinter sieht Król die Unfähigkeit zu erkennen, daß sich viele Polen gar nicht mit der „Solidarność" identifizieren. Es gebe viele, die durch den Umbruch nichts gewonnen hätten. Ihnen liege nichts an der Freiheit des Wortes, der politischen Freiheit, noch viel weniger an einem freien Markt. Es gebe eine ganze Schicht, die sich als Verlierer der Entwicklung fühle (und die sich von Tymiński angezogen fühlte). Von denen sagt Król: „Leute dieser politischen Tendenz können je nachdem Juden schlagen, Geschäfte plündern oder ehemalige Führer der Solidarność ins Gefängnis bringen." Tatsächlich wurden vor kurzem in der Ortschaft Mława nicht Juden, sondern Zigeuner Opfer eines Exzesses, dem in der polnischen Presse Pogromcharakter zugesprochen wurde.

Als zweite Gefahr bezeichnete Król die *Anti-Marktwirtschafts-Tendenz.* Es gebe keine eindeutig umrissene Gruppe, die die freie Marktwirtschaft ablehnt. Sowohl Universitätsprofessoren wie Postbeamte, sowohl Künstler in Staatstheatern wie Arbeiter in Großbetrieben verlieren ihren Job und werden mit absoluter Sicherheit für immer dem Staatshaushalt zur Last fallen. Überrascht zeigt sich Król über die bisher schwache Ablehnung der Marktwirtschaft, er hält die Verstärkung egalitaristischer Forderungen aber nur noch für eine Frage der Zeit und der noch schmerzlicher werdenden Folgen der Marktgesetze.
Die dritte Gefahr sieht der Publizist in *anti-westlichen Tendenzen,* die in der polnischen Zivilisation keineswegs schwach seien (im Unterschied zur westeuropaorientierten polnischen Kultur). Eine besondere Rolle weist er dabei der katholischen Kirche zu: „Hatten doch die Bischöfe in den Jahren des Kommunismus ein ausgesprochenes Bewußtsein moralischer und religiöser Überlegenheit der polnischen Gesellschaft über die westlichen Demokratien. Dem gab schließlich vielmals Kardinal Stefan Wyszyński Ausdruck. Die Gesellschaft dachte über sich oft auch besser, als sie es hätte tun sollen, hielt sich wieder und wieder für den Christus der Nationen, sah sich zumindest als nachahmenswertes Beispiel ... Und plötzlich sollte Polen angeblich ein ‚normales' Land sein."

Der Aufbau einer neuen Gesellschaft erfordert offensichtlich andere Tugenden als die, die der Nation im Widerstand gegen fremde Herrschaft von außen und von innen über Jahrzehnte Halt gegeben hatten. Nicht mehr eine mythische Einheit der Nation ist gefragt. Jetzt darf sie sich in ihrer *Vielgestaltigkeit* entfalten. Säkularisierung und Individualisierung der Gesellschaft, der damit verbundene Wertewandel, haben in Polen schon begonnen. Daß dabei nicht nur schöne Blüten gedeihen, sondern auch Sumpfblüten genügend Nahrung erhalten, gehört zur Realität einer sich öffnenden Gesellschaft, die in ihrer verwirrenden Unübersichtlichkeit erst noch akzeptiert werden will. Parteien, Interessengruppen, neu entstehende Verbände, eine Konkurrenz von Weltanschauungen und Lebensstilen und die Schwierigkeiten des Umgangs mit ihnen prägen das öffentliche Leben und die Rezeption der neuen Wirklichkeit. Das relativiert auch die Institutionen, die in der Vergangenheit den Geist des Widerspruchs gegenüber dem Leviathan aufrechterhielten, wie die „Solidarność", vor allem aber die katholische Kirche als hierarchische Organisation und Institution. Nach einer Umfrage des Instituts „Demoskop", deren Ergebnis in der regierungsnahen Tageszeitung „Rzeczpospolita" abgedruckt wurde, sind 60% (Institut CBOS: 53%) der Polen der Meinung, der Einfluß der katholischen Kirche in Bereichen, die nicht zu Glauben und Religion gehören, sei „zu groß", 30% (CBOS: 37%) meinten demnach, er sei „gerade richtig" (Rzeczpospolita, 13. 5. 1991, Gazeta Wyborcza, 29./30. 5. 1991).

Kirche und gesellschaftlicher Wandel

Das neue politische und gesellschaftliche Umfeld zwingt die katholische Kirche zu neuen Positionsbestimmungen, mit denen sie sich offensichtlich schwertut. Bis zum Umbruch 1989 war Kritik an der Institution Kirche ein Sakrileg, dessen sich keiner schuldig machen wollte, dem es mit dem Erhalt der vielbeschworenen Einheit von Kirche und Nation ernst war. Kritik an innerkirchlichen Entwicklungen, vielmehr an Verweigerung von Entwicklung, wurde meist nur hinter vorgehaltener Hand geäußert. Die kommunistische Macht war in den letzten Jahren und Monaten ihrer Existenz geradezu hierarchiehörig. An der innerkirchlichen Zukunft desinteressiert, ging es ihr nur um die stabilisierende gesellschaftliche Rolle der Institution Kirche. Die politische und geistliche Rolle des Primas in den vergangenen zehn Jahren, sein problematisches Verhältnis zur Idee einer offenen Gesellschaft, zum Antisemitismus sowie zu konfessionellen und nationalen Minderheiten, die intellektuelle und personale Rekrutierung des Klerus und dessen Ausbildung, die Defizite der Pastoral, die weitgehende Mißachtung der katholischen Gemeinde als Subjekt, das waren nur einige Kritikpunkte, die von wenigen und von diesen nicht öffentlich geäußert wurden. Die Zeitschriften der katholischen Intelligenz und einiger Orden bildeten nur kaum sichtbare Inseln in einem Meer kritikloser Akklamation (siehe zuletzt noch eine Redaktions-Diskussion über Priester und Kirche mit namhaften polnischen Theologen und andere Beiträge zur Pastoral in Polen, in: Więź, 4/1991, S. 6–38).
Nun, da in Polen Meinungsfreiheit und erlaubte Meinungsvielfalt herrschten, muß sich jede öffentliche Person und Institution der allgemeinen Beobachtung und Kontrolle stellen. Das „Hinterfragtwerden" von Positionen, Besitzständen und bisherigen Selbstverständlichkeiten, die Aufdeckung von Skandalen – Phänomene in den offenen Gesellschaften der westlichen Hemisphäre, vor allem seit den sechziger und siebziger Jahren –, das alles wird zu einer großen Herausforderung für die politische Kultur

im allgemeinen, für die gesamte postkommunistische Elite und für die katholische Kirche im besonderen. Allzuleicht fällt in der ungewohnten neuen Umgebung der Vorwurf des *Antiklerikalismus* und der *Kirchenfeindlichkeit,* wenn es den Kritikern um die Infragestellung einer bestimmten Art der Machtausübung oder Einflußnahme von seiten der Amtskirche geht, die offensichtlich noch stark von Gewohnheiten geprägt ist, die dem autoritären Regime der realsozialistischen Vergangenheit geschuldet waren. Jenes Regime kannte keine freie Gesellschaft, die eben auch die Freiheit hat, nach einer bestimmten Auslegung katholischer Maßstäbe „falsch" zu handeln. Kritik war um so eher zu erwarten, da es beispielsweise in der bekannten innenpolitischen Debatte um die Einführung des fakultativen Religionsunterrichts in den Schulen und um das zu verabschiedende Gesetz zum Schutz des ungeborenen Lebens (vgl. HK, November 1990, 515 ff.) nicht um „Besitzstandswahrung" auch im Sinne ethischer und moralischer Normen geht, sondern um die neue verfassungsmäßige und strafrechtliche Absicherung von Normen, ein Glaube an die Macht des Gesetzes und der Strafandrohung, der sogar innerhalb der katholischen Öffentlichkeit Polens umstritten ist.

Der Verlust der Integrations- und Schutzfunktion

Der Inhaber des Lehrstuhls für Religionssoziologie an der Katholischen Universität Lublin, *Władysław Piwowarski,* beschäftigt sich schon seit Jahrzehnten mit der katholischen Soziallehre, mit den Problemen einer zeitgemäßen Pastoral und religionssoziologischen Fragen. Daß er allein mit der Wahl seiner Forschungsfelder für die Kirchenoberen in der Vergangenheit eine ungemütliche Herausforderung war, versteht sich fast von selbst. Piwowarski setzte sich vor kurzem in einem Beitrag für die Wochenzeitung „Polityka", der in kommunistischen Zeiten und nach Meinung vieler auch heute noch unverändert besten Wochenzeitung (sieht man von der spezifischen Bedeutung des katholischen „Tygodnik Powszechny" ab), mit der sich wandelnden Rolle der katholischen Kirche im postkommunistischen Polen auseinander (Polityka, Nr. 19/11. 5. 1991).

Ausgangspunkt von Piwowarskis Betrachtung ist die außerordentlich starke Rolle der katholischen Kirche in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg. Trotz des von Primas Wyszyński (gegen den Willen des Heiligen Stuhls) angebotenen Dialogs mit der kommunistischen Führung und der Vereinbarung zwischen Staat und Kirche vom 14. April 1950 geriet sie in Opposition zum Staat, der den Sozialismus-Kommunismus aufzubauen beabsichtigte. Dabei handelte es sich nach Auffassung des Autors nicht um eine politische, sondern um eine moralische und kulturelle Opposition, die bis in die siebziger Jahre andauerte, als in Polen politische Oppositionsbewegungen entstanden, die mit der Gründung der gesamtpolnischen Volksbewegung „Solidarność" ihre Krönung fanden. Piwowarski bezeichnet es als ein seltenes Beispiel für Länder mit einer katholischen Mehrheit, daß die Kirche in Polen als eine Volkskirche funktionieren konnte. Dabei ging es vor allem um die Ausfüllung von *extensiven* Funktionen, die in den westlichen Gesellschaften verkümmert sind. Die wichtigsten Funktionen dieser polnisch-katholischen Volkskirche waren *Integration* und *Schutz.*

Die Integrationsfunktion fand ihren Ausdruck in der Tätigkeit der Kirche – in Konkurrenz und parallel zum sozialistischen Staat – für die Gesamtheit der Gesellschaft. Die Kirche verband religiöse mit patriotischen Werten; sie organisierte religiöse Massenveranstaltungen; sie machte ihre Räumlichkeiten für Kulturschaffende zugänglich, die von den Kommunisten verfolgt wurden; sie unterstützte alternative gesellschaftliche und politische Bewegungen. Piwowarski betont, daß es gerade die religiösen Massenveranstaltungen waren, die die Integrationsrolle der Kirche prägten, da die polnischen Katholiken sich mehr durch die öffentlichen Praktiken (Wallfahrten, unterschiedliche Formen massenhafter Marienverehrung u. a.) als durch andere Elemente der Religiosität mit Nation und Kirche identifizieren.

Die Schutzfunktion übte die Kirche für eine Nation in Gefangenschaft aus. Sie trat als Vermittler zwischen Staat und Gesellschaft in Erscheinung und verband diese Funktion mit einer anderen, die die Kirche in jeder Gesellschaft ausfüllen soll, nämlich der prophetisch-kritischen. Weiter führt Piwowarski aus: „Dank dieser Funktionen stellte sich die Kirche einerseits systematisch den Einflüssen gesteuerter Laizisierung bzw. Atheisierung entgegen und verteidigte andererseits die Würde der Nation, deren Unabhängigkeit und Rechte." Dieser Funktion kam die sog. Massenseelsorge entgegen, die die Erwartungen des Durchschnittspolen in der Vergangenheit erfüllt hat.

Eher kritisch setzt sich der Autor dann mit dem Phänomen auseinander, daß die gesellschaftspolitischen Bewegungen der siebziger und achtziger Jahre die Unterstützung von Kirche und Religion suchten. Dabei sei es nicht nur um die Anlehnung an die kirchliche Hierarchie gegangen, sondern auch um die Dienstbarmachung religiöser Symbole. „Das hieß aber nicht, daß damit eine Wiedergeburt des religiösen Lebens erreicht wurde." Die Religion sei instrumental als Mittel zur Erreichung anderer humanistischer Werte genutzt worden.

Die von den Religionssoziologen so bezeichnete „Religion der Nation" (vgl. HK, Januar 1990, 18 ff.) hat zur Enttäuschung der Kirche eben nicht zu einer wirklichen Steigerung der Religiosität geführt, so daß die große Mehrheit der Katholiken (ca. 60 %) eine „selektive Religiosität" lebt (Piwowarski).

Scheitert die „neue Evangelisierung"?

Was nun die Zukunft von Religion und Kirche nach dem Ende der kommunistischen Diktatur in einer Gesellschaft betrifft, die die freie Wahl hat, sieht Piwowarski eine Scheidung der Geister. Während die einen meinen und hoffen, daß von Polen die Rechristianisierung Europas

ausgehen könne und solle, sind die anderen skeptisch und erwarten für Polen das Schema westlicher Dechristianisierung. Eine endgültige Antwort kann auch Piwowarski nicht geben. Er zählt jedoch Anhaltspunkte auf, die die *Wahrscheinlichkeit einer westlichen Säkularisierung* in Polen als sehr real erscheinen läßt, auch wenn dies nicht in der Absicht des Autors gelegen haben sollte. So verweist er auf den Verfall der gesellschaftlichen Autorität der Kirche in den letzten Monaten. Stieß sie 1990 nach Auskunft des angesehenen Meinungsforschungsinstituts CBOS noch auf eine Zustimmung von 83 % und auf Ablehnung bei nur 10 % der Befragten, so lauteten die entsprechenden Zahlen in diesem Jahr 58 % und 30 %. Während Piwowarski die Abnahme der gesellschaftlich-politischen Autorität der Kirche also realistisch konstatiert, verneint er die Annahme, daß sie ihre religiöse und moralische Autorität verliert. Wie Piwowarski diese These angesichts des ihm vorliegenden Datenmaterials über die selektive Religiosität der Polen und in Anbetracht der Ablehnung der katholischen Haltung zur Abtreibungsproblematik durch die Mehrheit der polnischen Bevölkerung, die nach dem letzten Papstbesuch unverändert groß war, aufrechterhalten kann, ist nur schwer nachzuvollziehen. Schließlich konstatiert er erstens den sichtbaren Bedeutungsverlust der Volkskirche und berichtet zweitens in erstaunlicher Offenheit über weitverbreitete Phänomene in der Geistlichkeit, die der notwendigen „neuen Evangelisierung" entgegenstehen und die so rasch sicher nicht verschwinden werden: Paternalismus, Vormundschaftlichkeit und kirchlicher Totalitarismus. *Krzysztof Kasznica* OP erwähnt in der Więź-Diskussion noch den weitverbreiten Infantilismus-Vorwurf an die Geistlichkeit (S. 19). Und zuletzt nennt Piwowarski noch den Prozeß der spontanen Säkularisierung, dessen Verstärkung er mit der Herausbildung der heute erst in Ansätzen sichtbaren Mittelklasse erwartet.

Die illusionslose Analyse der sozialen, politischen und geistig-kulturellen Tendenzen im Prozeß der Demokratisierung einer postkummunistischen Gesellschaft im allgemeinen und des Zustandes der polnischen Religiosität im besonderen scheint ein Konzept in Frage zu stellen, das Papst Johannes Paul II. zugeschrieben wird: eine Erneuerung des (katholischen) Christentums in Europa, ausgehend von den Völkern, die das Joch des Kommunismus abgeworfen haben, wobei dem katholischen Polen die Rolle eines „Messias" zugedacht war. Das Ergebnis einer ganz Europa erfassenden Rechristianisierung in einem ganz spezifisch polnisch-katholischen Verständnis soll eine Synthese der „Materie" mit dem „Geist" werden, eine eklektische Übernahme des westeuropäischen Modells ohne dessen negative Begleiterscheinungen (Kapitalismuskritik in der Enzyklika „Centesimus annus", Kritik des Werteverfalls), die Johannes Paul II. zuletzt während seines Polenbesuchs im Juni 1991 (vgl. HK, Juli 1991, 300 ff.) angeprangert hatte.

Die Besorgnis, ja die Verbissenheit, von denen die beschwörenden Appelle in den Papstansprachen begleitet waren, sind vermutlich Ausdruck der Ahnung Johannes Pauls II., sein Modell einer Re-Missionierung Europas könnte bereits in dem Lande scheitern, von dem die „neue Evangelisierung" ausgehen sollte, nämlich in Polen, das denselben Versuchungen schutzlos ausgeliefert zu sein scheint wie die moralisch dekadenten westlichen Gesellschaften. Hat die selektive Religiosität der Polen nicht erschreckende Formen angenommen, wenn zu konstatieren ist, daß die rigorosen Vorstellungen der katholischen Amtskirche zu den strafrechtlichen Konsequenzen eines Abtreibungsverbots in der polnischen Bevölkerung keine Mehrheit findet (vgl. Gazeta Wyborcza, 15. 5. und 29./30. 5. 1991) und die negative Haltung in diesem Punkt auch nach den zahlreichen Mahnungen des Papstes, schenkt man den jüngsten Erhebungen Glauben, unverändert blieb?

Der katholischen Kirche Polens und dem Papst wird womöglich schmerzlich bewußt, daß mit dem Anwachsen der formalen Rolle der katholischen Kirche in Polen und ihren nie dagewesenen Einflußmöglichkeiten auf Verfassung und Gesetzgebung ihr faktischer Einfluß sinkt, gerade auch in moralischen und ethischen Fragen. Fatal wäre es, gäbe es hier nicht nur eine Koinzidenz, sondern auch eine Kausalität.

Kirchliche Präsenz als Bevormundung erlebt

Der Überdruß vieler bekennender Katholiken an einer bestimmten Art der Präsenz von Kirche ist keine Erfindung von Kirchenfeinden oder die Schuld von Einflüssen der ominösen „laizistischen Linken". Sie ist offensichtlich eine Reaktion auf das Erscheinungsbild von Kirche in Polen, Zeichen einer Unzufriedenheit, die keine angemessene Reaktion auf die Erfahrung kollektiver Kontrolle und kollektiven Drucks findet, die kirchliche Präsenz nicht als eine Befreiung erlebt, sondern als Bevormundung. Der Antiklerikalismus, der hier im Laufe der Zeit anwachsen könnte, wäre kein ideologisch verbrämter, sondern ein spontaner, entstanden auch aus der Diskrepanz zwischen dem moralischen Anspruch der Kirche und der Wirklichkeit der Pastoral sowie der intellektuellen Unvorbereitetheit auf die neue Problemlage, die von vielen polnischen Theologen als bedrückend betrachtet wird. Eine niveauvolle Auseinandersetzung mit liberalen und relativistischen Strömungen erfordert mehr intellektuellen und persönlichen Einsatz als der Kampf mit dem Kommunismus.

Die bisherige *Debatte um das Abtreibungsverbot* ist ein Beispiel, das hervorragend illustriert, wie durch einen Mangel an Streitkultur sowie einen unduldsamen Fundamentalismus in einem singulären Fall ein unzweifelhaft erstrebenswertes Ziel, der Schutz des ungeborenen Lebens, zwischen falsche Fronten gerät. Anstatt die Anhänger eines absoluten Abtreibungsverbotes und die einer restriktiven Indikationslösung zusammenzubringen, führte die Diskussion in Polen zu einer weitreichenden Polarisierung der Meinungen, die Zögernde auf „die

andere Seite" verjagte. Es stellt sich hier die Frage, ob nicht diejenigen, die mit ihrem Verhalten Anhänger christlicher Werte von sich stoßen, anstatt sie an sich zu binden, im Endeffekt eine christlichen Werten eher abträgliche Politik betreiben.
Der „nachrevolutionäre Kater", wie ihn Kolakowski nannte, läßt die Verdienste der Institutionen, Bewegungen und Personen vor der Wende und für sie schnell vergessen machen. Dies gilt nicht nur für „Institutionen", wie den ehemaligen Volkshelden *Lech Wałesa*, der als Präsident mit einem seit seiner Wahl weiter sinkenden Beliebtheitsindex zu kämpfen hat, für den Sejm, den Senat und die Regierung, es gilt insbesondere auch für die katholische Kirche, die jetzt in Polen mit den Folgen einer jahrzehnte- bzw. jahrhundertewährenden Sakralisierung des Profanen (Nation, Staat, Gesellschaft) und gleichzeitigen Profanisierung des Sakralen konfrontiert wird.

Dieter Bingen

„Gesund ist, wer mit Belastungen und Behinderungen leben kann"

Ein Gespräch mit dem Medizinhistoriker Dietrich von Engelhardt über Gesundheits- und Fitneßkult

Es gibt kaum ein Thema, das gegenwärtig solche Hoffnungen in breiten Teilen der Bevölkerung auf sich zieht wie alles, was mit Gesundheit, sogenannter „Fitneß" und geistig-körperlichem Wohlsein zu tun hat. Die entsprechenden geballten Erwartungen treffen den Allgemeinmediziner ebenso wie den Seelsorger, den Psychotherapeuten genauso wie den Physiotherapeuten. Die Ansprüche und Sehnsüchte überschreiten längst die Grenze zu dem, was religiöse Menschen „Heil" nennen. Es hat den Anschein, als wolle der postmoderne Mensch auf eine säkularisierte Weise mittels Gesundheits- und Fitneßkult seiner Endlichkeit ein Schnippchen schlagen. Wir sprachen über diese Zusammenhänge mit dem Direktor des Instituts für Medizin- und Wissenschaftsgeschichte an der Medizinischen Universität zu Lübeck, Professor Dietrich von Engelhardt. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor von Engelhardt, schaut man in Programme von Erwachsenenbildungseinrichtungen und Akademien oder sieht man sich in Buchläden um, fällt das enorme Angebot an Information und Schrifttum zu all dem auf, was mit Gesundheit, Fitneß, Heilen usw. zusammenhängt. Falls diesem Angebot auch eine Nachfrage entspricht – was nicht unbedingt so sein muß –, fragt sich unausweichlich: Leben wir wirklich so ungesund, so heillos, daß wir all das nötig haben?

von Engelhardt: Hier kommen viele Momente zusammen. Nicht nur, daß wir heil-los und ungesund leben, sondern auch, daß viele die Medizin und die Naturwissenschaften in bezug auf den Umgang mit unserem eigenen Körper sowie den Umgang mit der Natur kritisieren. So hat sich eine Medizin-, Fortschritts- und Wissenschaftskritik herausgebildet, die weit über das hinausgeht, was unmittelbar Gesundheit, Krankheit, auch das Sterben betrifft. Was kritisieren wir an der modernen Medizin, an der technisierten Medizin? Früher war die Medizin auch zuständig für die Gesundheit, heute ist sie es im allgemeinen nur für die Behandlung von Krankheit. Früher war auch der Gesundheitsbegriff viel weiter gefaßt, als was wir heute unter Gesundheit verstehen. Und es kommt hinzu, daß wir auf der einen Seite die Medizin kritisieren, auf der anderen Seite aber auch unwahrscheinlich hohe Erwartungen haben in bezug auf Jugendlichkeit, Schönheit und Gesundheit.

„Dem Gesundheitsstreben liegt auch das Bedürfnis zugrunde, ewig leben zu können"

HK: Vielfach bleibt es aber nicht nur bei der Kritik. Suchen Zeitgenossen inzwischen nicht ihr Heil, ihre Gesundheit schlicht bei anderen als den traditionellen (Schul-)Medizinern, und was bedeutet dieses Verhalten vieler Menschen bei uns für das Verständnis von Gesundheit?

von Engelhardt: Mehr denn je wird die Gesundheit wieder in die Selbstverantwortung des Individuums zurückgelegt. Das ist gerade auch bei vielen außerschulmedizinischen bzw. außerwissenschaftlichen Initiativen der Fall. Dort zeigt sich, daß man auf anderer Ebene noch etwas realisieren will, was in der normalen Medizin vielleicht nicht so geschieht: Selbsthilfegruppen oder die Hospizbewegung haben begonnen, die Trennung von Lebenswelt und Medizin wieder etwas zu überwinden. Das sind Bewegungen bzw. Richtungen, die möglicherweise z. T. auch ihre bedenklichen Züge haben, aber die für mich allgemein signalisieren: Der Mensch ist auch selbst für seine Gesundheit verantwortlich, nicht nur die Medizin. Die Medizin hat sich um die Gesundheit, um Gesundheitserhaltung, Prävention, Rehabilitation ebenso zu kümmern wie auch um die Sterbebegleitung. Alles das sind Aufgaben, die über die klassischen Funktionen der Medizin seit dem 19. Jahrhundert hinausgehen.

HK: Die Besinnung auf die Selbstverantwortung wird sich aber doch allenfalls in Randbereichen auswirken; die hoch differenzierte Arbeitsteilung, wie sie auch für die Medizin unverzichtbar ist, wird davon doch nicht wirklich berührt . . .

von Engelhardt: Das ist sicher richtig. Man muß ganz nüchtern sehen, an welchen Stellen diese Selbstverantwortung von Bedeutung sein kann. Das Interesse an der medizinischen Ethik in unserer Zeit zeigt aber beispielsweise, daß der Patient miteinzubeziehen ist, etwa dadurch, daß vor jeder Therapie und Diagnose seine Einwilligung einzuholen ist, nachdem man ihn zuvor über beides aufgeklärt hat. Angesichts der chronischen Erkrankungen sehen wir auch, daß die Medizin durchaus an Grenzen stößt, die man ihr gar nicht vorwerfen kann. Oft heißt Therapie mehr die Fähigkeit, jemandem zu helfen, mit einer Krankheit bzw. einer Einschränkung leben zu lernen, als sie zu überwinden.

HK: Wird bei der Kritik an der Medizin nicht vielerorts das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wenn der Fortschritt allzu pauschal gescholten wird und man Zuflucht sucht bei romantisierenden Gesundheits- bzw. Ganzheitsvorstellungen?

von Engelhardt: Unbedingt. Auf der einen Seite nimmt man gerne den Fortschritt in Anspruch. Auf der anderen Seite sucht man bei allen kleinen Wehwehchen Zuflucht bei der Medizin. Einerseits kritisiert man unentwegt die Pharmazeutische Industrie, greift andererseits aber dennoch nicht weniger zu den Medikamenten. Man darf nicht übersehen, daß durch die Fortschritte in der Medizin im 19. Jahrhundert – Antisepsis, Anästhesie, Chirurgie, Bakteriologie – sich die durchschnittliche Lebenserwartung mehr als verdoppelt hat. Eine überzogene Kritik am medizinischen Fortschritt ist aber noch aus einem anderen Grund ungerecht: Die Medizin ist ein Teil der Kultur, sie spiegelt unsere allgemeinen Werte, Wünsche und Orientierungen wider. Letztlich ist das alles nicht nur eine Frage der Medizin, auch wenn diese ihre eigene Dynamik besitzt, aus der sich immer wieder Verselbständigungen ergeben können.

HK: Dieses Verhalten scheint aber nicht der einzige Widerspruch zu sein: Wir sind durchaus stolz darauf, einen bestimmten Zivilisationsstandard erreicht zu haben, gleichzeitig haben wir verstärkt gesehen, daß uns diese Verhältnisse auf unterschiedlichste Weise auch krank machen . . .

von Engelhardt: Das ist unbedingt ein Widerspruch: Wer die Geschichte kennt und wer übersieht, was die Medizin an quantitativer und qualitativer Verbesserung des Lebens gebracht hat, sieht das ganz nüchtern – auf der einen Seite. Auf der anderen Seite ist er verwundert, daß die Ansprüche immer höher werden. Man kann dem aber durchaus mit Verständnis begegnen: Auch durch unseren Umgang mit der Umwelt kommen Belastungen auf uns zurück, die wir vermeiden könnten. Oder daß einige vielleicht mit Recht sagen, eine rein technisierte Medizin – obwohl das z. T. auch völlig übertrieben wird – werde mit bestimmten psychosomatischen und chronischen Erkrankungen nicht fertig.

HK: Aber mehr noch als ein geschärftes Bewußtsein vom Krankwerden oder Kranksein kennzeichnet unsere Zeit ein ausgeprägtes Streben nach Gesundheit, nach Fitneß, was nicht unbedingt dasselbe bezeichnet. Geht es dabei wirklich „lediglich" um körperliche Unversehrtheit oder geht es um mehr, um nicht zu sagen: um alles?

von Engelhardt: Diesem Gesundheitsstreben liegt auch das nicht immer bewußte Bedürfnis zugrunde, ewig leben zu können und ewig gesund sein zu wollen, ewig schön und jugendlich sein zu können. Im letzten steht hinter dieser Einstellung die neuzeitliche Säkularisierung. Diese Säkularisierung hat uns ein Problem aufgehalst, das man im Mittelalter eben nicht hatte. Säkularisierung heißt auch Verweltlichung des Paradieses; d. h., was die Ideale von Gesundheit oder Jugend oder ewiges Leben im Paradies vielleicht möglich machen, wird übertragen in die irdische Existenz und der Medizin und den Naturwissenschaften als Aufgabe gegeben. Die neuzeitliche Dynamik und unaufhaltsame Progreßkraft der naturwissenschaftlichen Medizin gehen auf diese Säkularisierung zurück.

„Wir beachten die positiven Dimensionen des körperlichen Schmerzes zuwenig"

HK: . . . das hieße also, die Ärzte sind auch im Sinne der Erwartungen der Patienten vielfach zu Priestern bzw. zu „Halbgöttern in Weiß" geworden, nicht nur in ihrem eigenen Verhalten und Selbstbewußtsein . . .

von Engelhardt: Wenn Sie so wollen. Francis Bacon – einer der großen Utopisten der Renaissance – schrieb in einem Essay über den Tod: Wenn die Medizin richtige Fortschritte machen wird, dann kann sie auch eines Tages den Tod überwinden und das ewige Leben auch hier auf Erden möglich machen. Das ist im Grunde die tiefe Hoffnung, vor der wir alle stehen: behindertes Leben unmöglich zu machen, Jugend ewig zu erhalten. Dieser Hoffnung entspricht auch die Unfähigkeit, das Alter zu akzeptieren, die Unfähigkeit, das Ende des Lebens, das Sterben hinzunehmen. Das gilt für die schulmedizinischen Richtungen genauso wie für die außerschulmedizinischen.

HK: Leistet ein Gesundheitsverständnis wie etwa das der Weltgesundheitsorganisation („Gesundheit ist der Zustand vollkommenen physischen, sozialen und psychischen Wohlbefindens") einem solchen Verständnis nicht erheblichen Vorschub?

von Engelhardt: Die Definition der WHO ist ausgesprochen ambivalent zu beurteilen. Auf der einen Seite ist daran positiv, daß Gesundheit nicht nur auf der biologischen Ebene definiert wird – Krankheit wird nicht nur als eine Störung im körperlichen Sinne verstanden, Gesundheit

und Krankheit werden vielmehr immer bezogen auf die sozialen und psychischen Dimensionen. Das ist etwas Richtiges und Sinnvolles, was in früheren Bestimmungen über Gesundheit und Krankheit zwar immer enthalten war, was aber allmählich verlorenging. Die anthropologische Flachheit dieser Definition liegt allerdings darin, daß Gesundheit als utopisches Ideal verstanden wird, das sich verwirklichen läßt. Das geht an der Sache vorbei und weckt im übrigen auch falsche Hoffnungen, liegt aber ganz genau in der säkularisierenden Tendenz der neuzeitlichen Medizin, ja überhaupt der neuzeitlichen Menschheitsgeschichte. Überzeugender finde ich Interpretationen von Gesundheit und Krankheit, die z. B. lauten: Gesund ist, wer mit Belastungen und mit Behinderungen leben kann – nicht derjenige, der von ihnen frei ist. Jeder von uns ist in gewisser Weise eingeschränkt in seinen Möglichkeiten, sei es auf psychischem, physischem oder psychosomatischem Gebiet. Und er muß damit leben können.

HK: Worin liegt nun der eigentliche Unterschied zu einem vorneuzeitlichen Gesundheits- bzw. Krankheitsverständnis? War letzteres wegen der geringeren medizinischen Möglichkeiten einfach realistischer bei der Einschätzung des Lebensalters und der Wahrscheinlichkeit, ohne Krankheit leben zu können?

von Engelhardt: Der Unterschied liegt etwas anders. In der Kulturgeschichte der Medizin existierten Verständnisse von Gesundheit und Krankheit, die eben nicht so eindeutig sagten: Gesundheit ist positiv und Krankheit ist negativ. Im Mittelalter gab es z. B. das Wort von einer „heilsamen Krankheit" und einer „verderblichen Gesundheit". Das sind interessante Auffassungen. Gesundheit, wenn sie vollkommen, total ist, ist gar nicht so positiv, weil sie uns nicht sehen läßt, welchen begrenzenden Bedingungen menschliches Leben unterliegt – irdisch wie auch im Blick auf das Jenseits. Man hat im Mittelalter auch die Auffassung vertreten, der Übergang von Gesundheit zu Krankheit und von Krankheit zu Gesundheit in der Heilung greife im individuellen Verlauf den heilsgeschichtlichen Verlauf vom Paradies über das irdische Leben zur Auferstehung auf. Wenn Gesundheit und Krankheit so aufgefaßt werden, daß die Möglichkeit der Auferstehung, der wirklichen Heilung – wir haben ja auch im Wort „Heiland" diese Wortverbindung – nicht mehr gesehen werden, dann wird eine Krankheit in jedem Fall als etwas Negatives aufgefaßt. Krankheit und Gesundheit können sich beide jedoch negativ und positiv auswirken. Im übrigen waren diese Standpunkte nicht nur im Mittelalter vorhanden. Novalis zum Beispiel sagte um 1800, die Krankheiten, insbesondere langwierige Krankheiten, könnten zu „Lehrjahren der Lebenskunst und der Gemütsbildung werden".

HK: Bedeutet dies nicht aber für die Medizin, daß sie heute eine Art Spagat vollführen muß: Einerseits ist sie weiterhin damit befaßt, Schmerz nicht nur so gering zu halten wie nur eben möglich, sondern am besten ganz zu verhindern; auf der anderen Seite soll sie realisieren, daß Schmerz zum Menschen unabänderlich dazugehört. Wie bringt man das zusammen?

von Engelhardt: Das ist in der Tat ein Paradox. Die Medizin ist reich an solchen Paradoxien. Als Arzt muß ich versuchen, einen Sterbenden so weit wie möglich am Leben zu erhalten, aber an einem bestimmten Punkt komme ich nicht umhin zu akzeptieren, daß das Leben eines Patienten nicht mehr zu erhalten ist. Es hat dann keinen Sinn mehr, mit allem Geschütz der Intensivmedizin noch ein paar Stunden oder Tage herauszuschlagen. Wir müssen nun eine ganz andere Haltung einnehmen, d. h., es muß die Wende von der Therapie in die Begleitung gewagt werden. Natürlich wird die Medizin weitere Fortschritte machen auf allen Gebieten, gleichzeitig wird sie aber immer wieder auf ihre Grenzen stoßen, daß sie den Schmerz und die Krankheit eben nicht völlig überwinden kann.

HK: Worin bestanden die wichtigsten Kräfte, die die heute festzustellende einseitige Orientierung am Gesunden vorangetrieben haben? War das bereits die neuzeitliche Wende zum Individuum oder erst der medizinisch-pharmazeutische Fortschritt der letzten 100, 150 Jahre?

von Engelhardt: Ein entscheidendes Datum ist zweifellos die Orientierung am Individuum, die Wende zur Verwirklichung der Ideale im diesseitigen Leben zu Beginn der Neuzeit, in der Renaissance. Z. T. bestanden ähnliche Vorstellungen bereits in der Antike, etwa beim ästhetisch-ethischen Gesundheitsbegriff von Plato. Das Schönheits- und Gesundheitsideal der Renaissance fand zunehmend Unterstützung durch die Fortschritte der Medizin und trug selbst diesen Fortschritt. Es gab einige Gegenbewegungen, der deutsche Idealismus und die Romantik etwa. Aber das 19. Jahrhundert trug mit den großen Erfolgen der naturwissenschaftlichen Medizin zu einer einseitigen Interpretation von Gesundheit und Krankheit bei, bis hin zu einer folgenschweren technischen Verkürzung des Therapieverständnisses. Eine weitere Gegenbewegung war die anthropologische Medizin zu Beginn unseres Jahrhunderts von *Viktor von Weizsäcker* oder auch die philosophische Interpretation der Psychiatrie von *Karl Jaspers.* Wirklich gegriffen haben diese Gegenbewegungen aber bis heute nicht. Wie mechanisch das Verständnis von Gesundheit weiterhin ist, sieht man etwa daran, daß heute in Analogie zum Technischen Überwachungsverein (TÜV) von einem Medizinischen Überwachungsverein (MÜV) gesprochen wird, mit dessen Hilfe man sich in regelmäßigen Abständen „durchchecken" lassen kann.

HK: Wir haben es heute mit beiden Tendenzen zu tun: sowohl mit den „MÜV"-Befürwortern als auch mit einer zuweilen romantisierenden Gegenbewegung. In welchem quantitativen Verhältnis stehen die beiden gegenwärtig zueinander? Wie stark sind die Gegner eines technischen Gesundheitsverständnisses à la „MÜV" wirklich?

von Engelhardt: Schwer zu sagen. Bei einer solchen Einschätzung muß man vorsichtig sein: Wie intellektuell sind

viele kritische Diskussionen eigentlich? Wieviel Prozent der Bevölkerung folgen wirklich den alternativen Richtungen? Soviel ist sicher: Die außerschulmedizinischen Verfahren werden von über 60 Prozent der Ärzte neben der normalen Medizin eingesetzt. Mit anderen Worten: Es besteht durchaus ein bestimmtes Bedürfnis danach in der Bevölkerung. Aber ob Krankheit tatsächlich auch als positiv angesehen wird und Gesundheit als nicht nur positiv, bei der Beantwortung dieser Frage wäre ich schon zurückhaltender. Es ist ebenfalls schwer einzuschätzen, in welchem Ausmaß bereits realisiert wird, daß Therapie auch Begleitung bedeutet und daß wir uns von der Medizin aus auch um den Sterbebeistand zu kümmern haben. Wenn man etwas über Deutschland und die westlichen Länder hinausschaut, kommt man zum Ergebnis: In den Entwicklungsländern wird die Angelegenheit ganz in unserer, durch die Renaissance gesetzten, technisch-naturwissenschaftlichen Weise angegangen, weil anders mit der Überbevölkerung kaum fertig zu werden sein wird.

HK: Andererseits wird aber manchmal behauptet, die Länder der sogenannten Dritten Welt könnten an eigene archaische, vormoderne Medizin- und Gesundheitstraditionen anschließen . . .

von Engelhardt: Da bin ich skeptisch. Das verfolgen vielleicht einige der Gebildeten der Intellektuellen dieser Länder und einige wenige Ärzte, aber im großen und ganzen setzt sich dort auch die westliche Medizin durch. Wir aus dem Westen sind z. T. diejenigen, die diese Traditionen in der Medizingeschichte oder in kulturhistorischen Schriften, wie z. B. die Ayurveda-Medizin u. ä., wieder aufgreifen und am Leben erhalten. Aber die normale breite Bevölkerung bei uns vertritt andere Ideale. Beim Aachener Klinkum beispielsweise befürchtete man zunächst, die Bevölkerung werde es nicht annehmen, man werde sich da unwohl fühlen. Untersuchungen zeigen, daß die Bevölkerung diese Art von Krankenhaus durchaus positiv annimmt. Wenn der durchschnittliche Patient zum Arzt geht und er bekommt nichts verschrieben, ist er unglücklich. Wenn der Arzt aber sagt: Bitte verändern Sie doch Ihre Lebensweise, dann ist ein Großteil der Patienten unzufrieden. Das zeigt, wie sehr es die Diätetik schwer hat, heute wieder über die reine Diät hinaus sich auszuweiten zu einer Stilisierung des ganzen Lebens in allen seinen physischen, psychischen, sozialen und geistigen Dimensionen.

„In der Antike wurden Krankheiten kosmologisch-anthropologisch verstanden"

HK: Dennoch könnte es aber so sein, daß wir uns hier in einer Übergangsphase befinden und uns mittel- und langfristig doch weiter in diese Richtung bewegen . . .

von Engelhardt: Das halte ich für durchaus möglich und im übrigen auch für wünschenswert. Angesichts der weiterbestehenden chronischen Erkrankungen, angesichts des nicht aufhebbaren Faktums des Sterbens und des Todes, angesichts auch der Umweltprobleme und der schwierigen Beziehung zwischen Mensch und Natur werden wir gar nicht umhinkönnen, uns an diese Traditionen wieder zu erinnern. Wobei es sich nicht wirklich um Alternativen zur modernen Medizin handelt, eher um Ergänzungen, Kompensationen entstandener Defizite. Medizin muß wieder verstanden werden als Natur- und Geisteswissenschaft. Sie ist eine anthropologische Disziplin, sie steht zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften, muß diese Verbindung wiederherstellen und darf sich nicht länger bloß als eine angewandte Naturwissenschaft verstehen.

HK: Bisher haben wir die gegenwärtige Hochschätzung der Gesundheit in erster Linie kritisch bewertet. Was ist an dieser Haltung als durchaus legitim und vielleicht sogar notwendig und gesund anzusehen? Inwieweit kann diese Orientierung etwa eine Reaktion auf eine ausgesprochen leistungsbesessene Gesellschaft sein, die enorme Anforderungen an Mobilität und Flexibilität stellt und damit psychisch wie somatisch Gefahren eigener Art mit sich bringt?

von Engelhardt: Auf zweierlei Weise. Einmal insofern, als diese Verherrlichung des Leistungsbegriffes, d. h. die eindimensionale Ausrichtung auf bloßes Funktionieren, beitragen kann zur Entstehung von Krankheiten und zur Fortdauer von Leidenssituationen insbesondere im psychosomatischen Bereich, aber auch bei Herzinfarkten und anderem. Die Kritik an dieser Situation greift aber noch weiter und kann insofern auch an einem weiter gefaßten Gesundheitsbegriff anknüpfen. Wir leben nicht nur für gesellschaftliche Funktionen, wir leben ebenso – und das meint auch Gesundheit – für kulturelle Bezüge, für eine Beziehung von Mensch und Natur, für eine Stilisierung des menschlichen Lebens über die unmittelbar sozialen und beruflichen Bereiche hinaus. In dieser Hinsicht ist die Antike wiederum ein gutes Vorbild: Krankheiten wurden dort durchwegs kosmologisch-anthropologisch verstanden. Gesundheit und Krankheit waren immer bezogen auf die allgemeine Einordnung des Menschen in die Natur, in die Elemente, Qualitäten und Säfte. Gesundheit stand für ein Wohlverhältnis dieser Säfte, Elemente und Qualitäten, und das Wohlverhältnis entsprach einer geordneten Situation dieser Säfte, Elemente und Qualitäten in der Natur. Gesundheit wie Krankheit setzten einen Umgang mit den Grundbereichen des menschlichen Lebens voraus – Licht und Luft, Essen und Trinken, Bewegung und Ruhe, Schlafen und Wachen, Ausscheidungen und auch Affekte. In diese Dimensionen ein Konzept des Lebens hineinzuentwickeln – das steht letztlich auch hinter der Kritik an einem verkürzten Gesundheits- und Krankheitsbegriff –, das ist positiv zu beurteilen und wird sicher auch zunehmend Resonanz finden.

HK: Inwieweit sind ein moderner und antiker Gesundheits- oder Krankheitsbegriff eigentlich vergleichbar, und zwar nicht nur kulturgeschichtlich-deskriptiv, sondern in

dem Sinne, daß man sich an ihnen für die heutige Situation neu auszurichten sucht? Entstammt der antike Gesundheitsbegriff nicht zu sehr einem ganz anderen kulturellen Umfeld, als daß er für uns als Leitlinie wirken könnte? Ist der antike Begriff nicht viel mehr Ideenbegriff, als der Gesundheitsbegriff dies für uns heute ist?

von Engelhardt: Unser Gesundheits- und Krankheitsbegriff, wenn ich ihn in der technischen Ebene sehe, hat ja auch etwas Ideelles, was über die ganz normale Ebene hinausweist, obwohl er diese z. T. auch steuert. Aber er ist auch etwas, was unsere Vorstellung ausmacht – etwa wenn ich sage: Ich laß mich „durchchecken"; „ich funktioniere nicht" oder „ich funktioniere". Daran merkt man, daß dies in unserer Vorstellung so ist – und ganz ähnlich verhält es sich mit den Vorstellungen der Antike oder des Mittelalters. Das Kranksein und die Krankheiten haben ihre ideelle, konzeptionelle Höhe, aber sie haben auch ihre Entsprechung im realen Verhalten der Ärzte und Patienten.

„Die Philosophie vernachlässigte die existentiellen Situationen des menschlichen Lebens"

HK: Die betonte Gesundheits- und Körperorientierung heute ist eine Reaktion auf ein bestimmtes modernes Lebens- und Weltbild mit seinen Machbarkeitsvorstellungen. Aber setzt nicht dieses Gesundheitsverständnis das Machbarkeitsdenken nur auf andere Weise fort?

von Engelhardt: Genau dies ist auch meine Kritik an vielen außerschulmedizinischen Verfahren, daß sie im Grunde mit anderen Verfahren dasselbe Ideal einer vollkommenen Gesundheit anstreben. Alle medizinischen Verfahren, ob sie „außerschulmedizinisch" sind oder schulmedizinisch, stehen vor dem Problem: Wie werden wir fertig mit der Notwendigkeit, Leiden, Krankheit überwinden oder einschränken, das Sterben hinausschieben zu wollen und gleichzeitig immer wieder vor dem Scheitern dieses Versuches zu stehen?

HK: Vorhin nannten Sie den verbreiteten Fitneßkult eine Art säkularisierte Unsterblichkeitsvorstellung. Wenn dem so ist – wie kann man heute darauf reagieren? Wo müßte man bei einer Kritik und Aufarbeitung ansetzen?

von Engelhardt: Der entscheidende Punkt, an dem wir ansetzen müssen, wird sein, wieder eine Transzendenz im doppelten Sinne ins Spiel zu bringen, mit deren Überwindung oder Verlust diese Orientierung und Konzentrierung auf die Unversehrtheit des Körpers eingetreten ist: In der mittelalterlichen Auffassung schloß die „destitutio", die irdische Verlassenheit, grundsätzlich Krankheit, Hinfälligkeit, Altern ein. Mit der Aufgabe dieser christlichen jenseitigen Transzendenz ist das, was uns im Irdischen ausmacht, der Körper, das höchste, was uns als Ideal vorschwebt. Es tritt aber eine zweite, im Kulturellen liegende Transzendenz hinzu, die es auch ermöglichen würde, mit der Hinfälligkeit, mit dem Leiden ganz immanent, irdisch fertig zu werden: In Werken der Kunst, der Musik, der Malerei, der Literatur können wir eine diesseitige Überzeitlichkeit erreichen, die es uns auch leichter fallenläßt, mit dem Sterben, mit unserer Hinfälligkeit und Endlichkeit fertig zu werden. Wenn wir auf diese beiden Transzendenzen, eine jenseitige und eine diesseitige, verzichten, dann bleibt eigentlich nur noch übrig, alles in diesem Leben aus unserer individuellen Existenz herausholen zu wollen, beruflich, privat und vor allem auch physisch. Aus dieser Lage müssen wir wieder herausfinden: Man kann dies auf religiösem Weg, man kann es aber auch im Sinne einer diesseitigen Transzendenz, d. h. mit anderen Worten: Wir müssen gegen die Zivilisation die Kultur wiederbeleben.

HK: Wird auf diese Weise Religion nicht doch allzu sehr instrumentalisiert – als eines von verschiedenen den Menschen angebotenen Hilfsmitteln, Endlichkeit auszuhalten . . .

von Engelhardt: Wäre das so schlecht? Ist das unbedingt eine Instrumentalisierung? Könnte das nicht eine Hilfe sein? Ein Angebot, das unbedingt für sich seinen Wert hat, aber ebenso dem Menschen eine Unterstützung bietet.

HK: Der christliche Glaube ist für mich nicht in erster Linie ein „Angebot", das ich annehmen oder auch abweisen kann, sondern ein absichtsloses, gemeinschaftlich gelebtes Vertrauen auf den Gott Israels und Jesu.

von Engelhardt: Daß hier Unterschiede bestehen, will ich gerne konzedieren. Um eines kommen wir aber – und das ist das Entscheidende – nicht herum: Das Sinnangebot der Religionen wird in der normalen Bevölkerung kaum aufgegriffen. Für genauso traurig halte ich es, wenn die Sinnangebote der Kultur und der Künste wenig aufgegriffen werden. Wir lassen hier Reichtümer brachliegen, die Orientierung geben könnten. Das Individuum allein kann das nicht leisten. Die Menschen wachsen auf, sie kommen in die Schule, machen ihre Ausbildung, funktionieren in ihrem Beruf und merken auf einmal: Ich werde krank, ich leide. Wo sollen sie nun Deutungen finden, die jenseits der Frage der Überwindbarkeit liegen? Daß man auf dem Gebiet der Überwindung – und das ist das Gebiet der Medizin – alles versuchen sollte, versteht sich von selbst. Aber man stößt hier an Grenzen. Da gibt es keine Angebote. Hier geht ein Teil der Kritik an der Medizin in die Irre: Man erwartet von ihr etwas, was von ganz anderen Seiten, der Kunst, der Philosophie, der Theologie, zu erreichen ist. Mehr noch als die Theologie vernachlässigte die Philosophie seit dem deutschen Idealismus die existentiellen Situationen des menschlichen Lebens. Mit der medizinischen Ethik beschäftigen sich die Philosophen erst seit einigen Jahren. In meiner eigenen philosphischen Ausbildung wurde nie eine Veranstaltung zu Krankheit und Sterben angeboten.

HK: Unter den Stichworten „Gesundheit", „Körperlichkeit", auch „Natürlichkeit" verbergen sich – so hat es den

Anschein – zunächst dem Leben gegenüber sehr optimistische Vorstellungen. Könnte sich dahinter nicht auch ein neuer Darwinismus, ein mitleidsloser Umgang mit allem Gebrechlichen, Kranken andeuten, wenn nur mehr das Gesunde, Normale, körperlich Anziehende Existenzberechtigung genießt?

von Engelhardt: Diese Gefahr sehe ich sowohl in den etablierten Richtungen der Medizin als auch in den alternativen Richtungen. Diese darwinistischen Gefahren sind in der neuzeitlichen Medizin grundsätzlich angelegt, im übrigen auch in der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit: Wer gesund ist, setzt sich besser im Lebenskampf durch. Denken Sie nur an die pränatale Diagnostik: Durch die modernen diagnostischen Verfahren kann schon relativ früh gesagt werden, welche Krankheiten auf ein Individuum zukommen können, welche Berufe für ihn bedenklich sind usw. Die Möglichkeiten können positiv oder negativ genutzt werden, sie werden nicht selten im Sinne eines bequemeren Lebens genutzt – und stehen damit auch in der von Ihnen erwähnten darwinistischen Gefahr.

HK: Wächst in dem Zusammenhang nicht auch die Gefahr, daß der Kranke auf neue Weise doch wieder der Schuldige ist? Bei Krankheiten reagiert man oftmals nicht mit Mitleid, sondern mit Schuldzuweisungen in bezug auf die Lebensweise der Erkrankten . . .

von Engelhardt: Wo dies so geschieht, ist dies sicherlich eine Gefahr. Aber es gibt auch außerschulmedizinische Richtungen, die Krankheiten nicht nur einfach schlicht auf den individuellen Lebensstil zurückführen, sondern die auch noch andere Hintergründe sehen, Umwelt- und geistige Faktoren etwa, und die aus dem Vorliegen von Krankheit nicht sofort eine Ausgrenzung ableiten. Diese darwinistische Gefahr besteht nicht nur auf der einen oder anderen Seite. Verbreitete, ganz säkulare, individuelle Bedürfnisbefriedigungen geben hier den Ausschlag. Der ganz normale Mensch will nicht belastet sein. Ich will kein behindertes Kind haben, will später auch meinen Urlaub frei gestalten können, will erleben können, daß die Kinder aus dem Hause gehen, und nicht noch psychisch gestörte bzw. körperlich mißgebildete Kinder betreuen müssen. Die Frage der Abtreibung gehört gleichfalls in diesen Zusammenhang. Wenn die Medizin diese Möglichkeiten hat – so lautet eine verbreitete Einstellung –, lassen wir bestimmte Lebewesen erst gar nicht in die Existenz treten. Sie würden sonst ohnehin im sozialen und beruflichen Leben benachteiligt sein. Diese Einstellung geht quer durch alle Lager, wie es ebenso quer durch alle Lager geht, bestimmte Leidenssituationen hinzunehmen, auf sie human zu reagieren. Wir müssen den Menschen insgesamt wieder mehr verständlich machen, daß nicht der Verzicht auf Subjektivität und Egoismen weiterführt, sondern daß Egoismus und Subjektivität – richtig verstanden – zu einer weiteren Perspektive zu führen sind.

Die Christen und das Grundgesetz

Katholische und evangelische Stellungnahme zur Verfassungsdebatte

Die gegenwärtige Diskussion um wünschenswerte Grundgesetzänderungen aus Anlaß der Wiederherstellung der deutschen Einheit kann auch die Kirchen in der Bundesrepublik nicht unberührt lassen. Das gilt nicht nur, weil im Zug einer allgemeinen Verfassungsdebatte auch das Staat-Kirche-Verhältnis berührt wird bzw. werden kann, sondern vor allem wegen der Bedeutung der Verfassung für die Aufrechterhaltung und Weiterentwicklung des demokratischen Rechts- und Sozialstaats mit seinen unverzichtbaren grundrechtlichen Fundamenten. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat eine Erklärung „Wiedervereinigung und Verfassung" vorgelegt; sie wurde vom Geschäftsführenden Ausschuß am 14. Juni beschlossen. Für den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland erarbeitete eine Arbeitsgruppe unter Vorsitz des früheren BVG-Präsidenten Ernst Benda einen „Ratschlag" zur Verfassungsdebatte. Wir dokumentieren beide Stellungnahmen im Wortlaut.

Die Erklärung des ZdK

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken nimmt die gegenwärtige Diskussion um Änderungen oder Ergänzungen des Grundgesetzes zum Anlaß, zu einer Reihe von wichtigen Aspekten dieser öffentlichen Debatte Stellung zu nehmen. Es wird sich an der weiteren Erörterung der Fragen, die die rechtsstaatliche Grundordnung des deutschen Volkes betreffen, beteiligen.

Mit dem vom Deutschen Bundestag mit verfassungsändernder Mehrheit und vom Bundesrat einstimmig angenommenen „Einigungsvertrag" zwischen der Bundesrepublik und der DDR hat der Artikel 146 des Grundgesetzes folgende neue Fassung erhalten: „Dieses Grundgesetz, das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands für das gesamte deutsche Volk gilt, verliert seine

Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier Entscheidung beschlossen worden ist." Damit ist das Grundgesetz als Verfassung des gesamten deutschen Volkes bestätigt. Endgültig vorbei ist die „Übergangszeit", auf die der Parlamentarische Rat in der Präambel von 1949 die „neue Ordnung" zunächst beschränken mußte, weil Deutschland geteilt und einem Besatzungsstatut unterworfen war. Der Artikel 146 bestimmt außerdem, unter welcher Voraussetzung und zu welchem Zeitpunkt das Grundgesetz seine Gültigkeit verlieren würde, nämlich nur dann und erst dann, wenn eine neue Verfassung in Kraft träte. Dagegen erteilt er weder einen Auftrag an das deutsche Volk, sich eine andere Verfassung zu geben, noch zwingt er dazu, über das Grundgesetz eine Volksabstimmung herbeizuführen. Dem entspricht, daß sich der Einigungsvertrag auf eine „Empfehlung" an die gesetzgebenden Körperschaften beschränkt, sich „mit der Frage der Anwendung des Artikels 146 des Grundgesetzes und in deren Rahmen einer Volksabstimmung" zu „befassen". Nach Überzeugung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken kommt eine andere Verfassung nicht in Betracht. So bleibt nur zu überlegen, ob es ratsam wäre, das Grundgesetz durch eine Volksabstimmung bestätigen zu lassen. Gewänne es dadurch an Legitimität und normativer Kraft?
Eine Volksabstimmung über das Grundgesetz hatten 1948/49 die Besatzungsmächte gefordert, weil sie sich der demokratischen Gesinnung der Deutschen nicht sicher waren und deshalb die Bevölkerung wenigstens formal in die Pflicht nehmen wollten. Dagegen hatten die Ministerpräsidenten der deutschen Länder eine Volksabstimmung abgelehnt, weil das Grundgesetz im Hinblick auf die Teilung Deutschlands nicht das volle Gewicht einer Verfassung haben sollte.

Dieses Gewicht aber hat das Grundgesetz sehr bald erlangt, und zwar durch Tatsachen, die für die Legitimität, die normative Kraft und das Ansehen einer Verfassung entscheidender sind als eine einmalige Abstimmung des Staatsvolkes. Der Staatsrechtslehrer und langjährige Bundesverfassungsrichter Konrad Hesse hat dieses Entscheidende treffend als „Willen zur Verfassung" bezeichnet und wie folgt charakterisiert: „Die normierende Kraft einer Verfassung hängt von der Bereitschaft eines Volkes ab, ihre Inhalte als verbindlich zu betrachten, und von der Entschlossenheit, diese Inhalte auch gegen Widerstände zu verwirklichen: Es kommt deshalb entscheidend auf jenen Willen an, der seinerseits auf dem grundsätzlichen Konsens beruht, der rechtlicher Ordnung dauerhaften Bestand sichert; die Einigkeit des historischen Verfassungsgebers muß prinzipiell unter denen fortbestehen, deren Wirken und Zusammenwirken er in den Normen der Verfassung zu leiten und zu bestimmen unternahm."

Daß diese Voraussetzungen erfüllt sind, daß also das deutsche Volk das Grundgesetz als seine Verfassung trägt und auf Dauer will, erweist sich insbesondere an folgenden Tatsachen:

- Das Grundgesetz ist anerkannt als maßgebend für das öffentliche Leben und das Handeln aller staatlichen Instanzen.
- Immer kommt Entrüstung auf, wenn auch nur der Verdacht verfassungswidrigen Sprechens und Verhaltens entsteht.
- Die Urteile des Bundesverfassungsgerichts werden auch von denjenigen, denen sie aus politischen Gründen nicht willkommen sind, mit Selbstverständlichkeit beachtet, weil das Grundgesetz vollen Rückhalt in der Bevölkerung hat.
- Seit mehr als vier Jahrzehnten erhalten bei allen Wahlen die Parteien, welche für die im Grundgesetz verfaßte freiheitliche Ordnung eintreten, zusammen die weit überwiegende Mehrheit der Stimmen.
- Schließlich ist der Beitritt der neuen Länder nach Art. 23 des Grundgesetzes eine Anerkennung des Grundgesetzes als Verfassung.

Dennoch bleibt die Erwägung, die Geltung des Grundgesetzes nach der Wiedervereinigung durch eine Abstimmung vom Staatsvolk besiegeln zu lassen, an sich verständlich. Es besteht dann aber die Gefahr, daß die einer solchen Abstimmung vorangehende öffentliche Diskussion sich auf einzelne strittige Änderungs- und Ergänzungsbegehren konzentrierte und daraufhin im Endergebnis Nein-Stimmen als Ablehnung der Verfassung insgesamt gezählt werden müßten, die lediglich solchen Einzelheiten galten. So käme der Rückhalt, den das Grundgesetz in unserem Volk tatsächlich hat, nicht voll zum Ausdruck.

Einmütigkeit, die einer Verfassung auf Dauer normative Kraft verleiht, kann es nur im Grundlegenden und Grundsätzlichen geben. In vielen politischen Einzelfragen dagegen bestehen in der Bevölkerung unterschiedliche, zum Teil auch gegensätzliche Interessen, Vorstellungen und Ziele. Diese müssen jederzeit frei vertreten und angestrebt werden können. Deshalb sollte sich eine Verfassung auf das Grundlegende, fraglos allgemein Gutgeheißene beschränken und möglichst auf Einzelheiten, die mit guten Gründen strittig sind, verzichten. Sie muß Grundlage und Richtschnur sein. Hervorragendes Beispiel dafür ist das Sozialstaatsprinzip des Grundgesetzes. Über dessen Bedeutung und seine für alle Staatstätigkeit verbindliche Geltung ist man sich einig. Es entfaltet entsprechend normative Kraft und gibt dabei mehr Spielraum für politische Gestaltung als eine zusätzliche verfassungsrechtliche Festschreibung einzelner Forderungen, über die verschiedene Gruppen der Bevölkerung aus je guten Gründen unterschiedlich denken. Mit der Beschränkung auf das Grundsätzliche vermeidet man auch, daß eines Tages der Wortlaut der Verfassung es erschweren könnte, neuen Herausforderungen im Geiste der Verfassung zu begegnen.

Auch eine Verfassung bedarf der Überprüfung, wenn besondere Umstände oder Entwicklungen eine Anpassung oder Ergänzung erforderlich machen. Das Grundgesetz bietet hierfür genügend Möglichkeiten, von denen in

den letzten 40 Jahren auch Gebrauch gemacht worden ist. Es stellt allerdings in Art. 79 klare Grenzen auf, die auch nach dem Einigungsvertrag fortgelten: „Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig" (Art. 79 III).

Zu einigen Änderungsvorschlägen

Gerade im Zusammenhang mit der deutschen Einigung werden Änderungen des Grundgesetzes öffentlich erörtert. Einige davon betreffen Staatszielbestimmungen, welche bereits in der gefestigten Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Sozialstaatsprinzip weitestgehend konkretisiert wurden und deshalb keiner Verfassungsänderung bedürfen. Im folgenden sollen vier besonders häufig diskutierte Änderungsvorschläge aufgegriffen werden.

I. Bund und Länder

Die Länder der Bundesrepublik Deutschland haben im Laufe der Jahrzehnte seit 1949 einerseits viel an Eigenständigkeit gegenüber dem Bund sowie untereinander eingebüßt; doch hat sich andererseits der Einfluß, den sie über den Bundesrat auf die Gesetzgebung und Verwaltung des Bundes ausüben, weit über Erwarten verstärkt. So wurde der Bund, obgleich er mehr Zuständigkeiten an sich gezogen hat, als anfangs vorgesehen war, nicht zu einer Zentralgewalt, der die Länder machtlos gegenüberstünden. Dennoch müssen die Länder, sollen sie dem Bund ebenbürtig sein, gestärkt werden.
So sollte die Mitwirkung, die die Verfassung den Ländern durch den Bundesrat an der Gesetzgebung und Verwaltung des Bundes zugewiesen hat, erweitert und wirksamer gemacht werden. Zu diesem Zweck wäre durch eine Ergänzung der einschlägigen Verfassungsbestimmungen zu sichern, daß der Bundestag bei Materien der konkurrierenden (Art. 74) und der Rahmengesetzgebung (Art. 75) keine Einzelheiten regelt, die die Länderparlamente besser auf die jeweiligen regionalen Gegebenheiten und Bedürfnisse abzustimmen vermögen. Im Zuge der auch von uns geforderten Stärkung der Europäischen Gemeinschaft wird die gewachsene föderale Ordnung eine neue Bedeutung erhalten. Damit gewönne der Artikel 30 der Verfassung neues Gewicht, wonach die Ausübung der staatlichen Befugnisse und die Erfüllung der staatlichen Aufgaben Sache der Länder ist.

II. Asyl

Der Parlamentarische Rat hat sich nach sorgfältiger Erörterung aller damit zusammenhängenden Fragen für die Gewährung des „absoluten Asylrechts" entschieden. Er hat darauf verzichtet, „politische Verfolgung" zu definieren oder auf andere Weise das Grundrecht einzuschränken. Er tat das, obgleich er durchaus das Beispiel großer Flüchtlingsströme, deren Zeugen seine Mitglieder selbst waren, vor Augen hatte. So ist der Satz des Artikels 16 unserer Verfassung: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht" ein Beweis für den hohen Reifegrad des Grundgesetzes und die Festigkeit seines ethischen Fundaments. Deshalb entwertet, wer für eine Einschränkung des Asylrechts eintritt, eine noble Garantie unserer Verfassung.

III. Plebiszit

Die Forderung, auf Bundesebene Plebiszite einzuführen, pflegt mit der Vorstellung verbunden zu sein, dies diene weiterer Verwirklichung von Demokratie. Tatsächlich jedoch geht es darum, ob neben den dafür von der Verfassung betrauten Organen Bundestag und Bundesrat auch die Wahlbürger am Gang der Gesetzgebung mitwirken sollen. Das spitzt sich auf die Frage zu, ob und wie dies in die Zuständigkeiten der demokratisch legitimierten Repräsentativorgane eingefügt werden kann.
Die in unserer Verfassung verankerte repräsentative Demokratie weist dem Parlament die Aufgabe zu, den Inhalt eines Gesetzesentwurfs unter Verantwortung und Kontrolle so auf die Erfordernisse anderer davon berührter Sachverhalte abzustimmen und mit den in der Bevölkerung und im Parlament vertretenen unterschiedlichen Überzeugungen und Interessen so abzuwägen, daß eine sachlich möglichst richtige und allgemein zumutbare Entscheidung getroffen werden kann. Dabei spielen die Beratungen in den Ausschüssen, die Vorbereitungen in den Fraktionen und die Aussprachen in zwei oder drei Lesungen im Plenum die ausschlaggebende Rolle; häufig werden sie unterstützt durch Anhörung von Fachleuten und Fachverbänden. Die einzelnen Bürger und Bürgerinitiativen verschiedener Art können durch Petitionen und Eingaben zur Gesetzgebung, die erfahrungsgemäß häufig aufgegriffen werden, Einfluß nehmen.

Diese Arbeit und Willensbildung in Bundestag und Bundesrat ist von der Art und von so entscheidender Wichtigkeit, daß sie durch Plebiszite nicht gleichwertig ersetzt werden können. Auch dürfen diese keinesfalls zur Zuständigkeit der beiden gesetzgebenden Körperschaften in Konkurrenz gesetzt werden. Deren Leistung kann allenfalls durch ein Initiativrecht der Wahlberechtigten im Sinne von *Volksbegehren* sinnvoll gefördert werden. Diese würden die Politiker antreiben, ohne sie aus ihrer Verantwortung zu entlassen oder sie in die Versuchungen der Demagogie zu führen.
Eine Sache, über die die Bürger mit rechtsverbindlicher Wirkung entscheiden, muß ohne großen Aufwand durchschaubar sein. Das kann der Fall sein insbesondere bei Angelegenheiten der kommunalen Selbstverwaltung, teilweise auch bei Materien der Gesetzgebung der Länder, am wenigsten aber bei Gegenständen der Gesetzgebung des Bundes.
Nach wie vor gilt die Feststellung der „Enquete-Kommission Verfassungsreform" (von 1976) des Deutschen Bundestages: „... daß Volksbefragung, Volksbegehren, Volksentscheid und andere Formen der Volksinitiative

keine geeigneten Instrumente seien, die Legitimation und Handlungsfähigkeit der repräsentativ-parlamentarischen Demokratie zu verstärken. Es besteht vielmehr die Gefahr, daß sie die Bedeutung des Parlaments verringern und die Funktions- und Integrationsfähigkeit der freiheitlichen demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik insgesamt beeinträchtigen."

IV. Einsatz der Streitkräfte zur Durchsetzung der völkerrechtlichen Ächtung des Krieges

Die völkerrechtliche Ächtung des Krieges durchzusetzen ist ein Element der Friedenspolitik der Staatengemeinschaft. Diese muß in der Lage sein, einem Staat, der mit Waffengewalt den Frieden bricht, entgegenzutreten und „die zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen durchzuführen". Diese Bestimmung des Artikels 42 der UN-Charta steht in Einklang mit der Feststellung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanums: „Es liegt auf der Hand, daß wir mit allen Kräften den Zeitpunkt vorbereiten müssen, an dem durch Übereinkunft der Nationen jeder Krieg schlechthin verboten werden kann. Dazu ist es freilich erforderlich, daß eine von allen anerkannte Weltautorität eingerichtet wird, die über wirksame Mittel verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Ehrfurcht vor den Rechten zu garantieren" (Nr. 82).

Mit Recht wird gesagt, daß ein Krieg keine politischen Probleme löst. Notwendig ist deshalb zuerst eine der Kriegsgefahr vorbeugende Friedenspolitik. Wenn aber ein Staat durch Anwendung von Gewalt die Möglichkeit, politische Probleme politisch zu lösen, versperrt, muß er zum Frieden gezwungen werden, damit Politik wieder möglich wird. Das schließt äußerstenfalls, also wenn alle anderen Möglichkeiten der diplomatischen, politischen und wirtschaftlichen Sanktionen sich als unwirksam erweisen, den Einsatz von Waffengewalt in den Grenzen der Verhältnismäßigkeit der Mittel nicht aus. Ohne dieses äußerste Mittel wäre die Staatengemeinschaft erpreßbar. Wenn die Bundesrepublik Deutschland zögert, sich an dem dafür erforderlichen internationalen Einsatz zu beteiligen, kann, was bisher wegen unserer Schuld am Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gebotene Zurückhaltung war, jetzt als Vorwand mißverstanden werden, die Lasten der kollektiven Sicherheit nicht mitzutragen.

Da die Bundesrepublik, ohne Vorbehalte zu erklären, den Vereinten Nationen beigetreten ist, hat sie sämtliche Bestimmungen der UN-Charta anerkannt, auch die des Artikels 43, wonach sich alle UN-Mitglieder verpflichten, „daß sie nach Maßgabe eines oder mehrerer Sonderabkommen dem Sicherheitsrat auf sein Ersuchen Streitkräfte zur Verfügung stellen". Für uns ist das nach nahezu unbestrittener Rechtsauffassung durch Artikel 24 II des Grundgesetzes ermöglicht. Er bestimmt, daß der Bund sich zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen und hierbei in die Beschränkung seiner Hoheitsrechte einwilligen kann.

Trotz dieser Verfassungslage hält die politische Diskussion über die vom Grundgesetz gezogenen Grenzen für einen Einsatz deutscher Streitkräfte an. Deshalb müssen Bundestag und Bundesrat sich zu einer politischen Entscheidung durchringen und die Verfassung – gegebenenfalls durch eine Klarstellung – ergänzen.

Schluß

Vor zwei Jahren, am 5. Mai 1989, hat die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum 40. Jahrestag der Annahme des Grundgesetzes ihrer Überzeugung Ausdruck gegeben, daß diese Verfassung sich bewährt hat. In ihrer Erklärung heißt es: „Unser Grundgesetz wurde geschaffen aus gemeinsamen Überzeugungen aller politischen Kräften, die nach dem Zweiten Weltkrieg in unserem Land einen freiheitlichen Staat errichteten und zu dessen sicherem Bestand dadurch beigetragen haben, daß sie Lehren aus dem Verfall der Republik von Weimar und den Schrecken der nationalsozialistischen Herrschaft zogen. Die allen Demokraten gemeinsamen Überzeugungen beziehen sich auf die Grundsätze und Grundlagen der Staatsordnung. Meinungsverschiedenheiten, ja Gegnerschaft in einzelnen Fragen der Politik sind selbstverständlich. Denn die Grundsätze betreffen die Art und Weise, wie eine Gesellschaft frei und in Frieden leben kann." Deshalb bekannte sich die Vollversammlung ausdrücklich zur repräsentativen Demokratie, welche auf die Zustimmung und das Vertrauen der Bevölkerung angewiesen und deren Einfluß auf vielfältige Weise geöffnet ist, zur Rechtsstaatlichkeit, zur Sozialstaatlichkeit und zur Bundesstaatlichkeit. Ein Staat, der die Menschenwürde achtet und dessen Organe Recht und Gesetz unterworfen sind, sei auch den neuen Herausforderungen unserer Zeit gewachsen.

An dieser Tatsache hat sich dadurch, daß „Deutschlands Einheit und Freiheit vollendet sind", nichts geändert. Deshalb erneuern wir heute unser Bekenntnis und rufen, wie damals, alle Staatsbürger auf, aktiv dazu beizutragen, die Grundsätze unserer Verfassung mit Leben zu erfüllen.

Der „Ratschlag" der EKD-Arbeitsgruppe

1. In der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie" hat der deutsche Protestantismus 1985 eine grundsätzliche Bestimmung seines Verhältnisses zur rechts- und sozialstaatlichen Demokratie vorgelegt. Darin werden die Christen zu Recht aufgefordert, den Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe anzunehmen, die besondere Nähe der demokratischen, rechts- und sozialstaatlichen Strukturen zum christlichen Glau-

ben zu erkennen und ihre staatsbürgerliche Mitverantwortung wie einen Beruf zu begreifen.
Bei den Veranstaltungen zum 40jährigen Bestehen des Grundgesetzes ebenso wie beim Umbruch in der DDR wurde deutlich, daß das Grundgesetz inzwischen bei den Deutschen breite Wertschätzung genießt. Immer mehr Bürger haben seinen Lebenswert erkannt. Die deutsche Einigung sollte für die evangelische Kirche Anlaß sein, diese staatsbürgerliche Einstellung zu stärken. Die Kirche sollte mithelfen, den Bürgern die bewährten demokratischen, föderalistischen, rechts- und sozialstaatlichen Strukturen nahezubringen und das Einverständnis darüber zu festigen, daß künftige Verfassungsentwicklungen keinesfalls hinter diesen Strukturen zurückbleiben dürfen.

2. Die gebotene Annahme der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie hat – so heißt es zutreffend in der erwähnten Denkschrift – „notwendigerweise den Charakter kritischer Solidarität mit einer verbesserungsfähigen, aber auch verbesserungsbedürftigen Ordnung". Sie schließt die Aufgabe ein, die Demokratie mit Leben zu erfüllen und so fortzuentwickeln, daß sie neuen und neuartigen Fragen und Herausforderungen besser gerecht werden kann. Entsprechend diesem offenen und dynamischen Verfassungsverständnis ist es in der Vergangenheit wiederholt durch die Gesetzgebug und auch durch die Rechtsprechung zu Fortentwicklungen gekommen. Nunmehr wird im Einigungsvertrag den gesetzgeberischen Körperschaften des vereinten Deutschland empfohlen, sich innerhalb der nächsten zwei Jahre mit den im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen zur Änderung oder Ergänzung des Grundgesetzes zu befassen. Die Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen der früheren DDR hat dazu aufgefordert, auf die neue geschichtliche Herausforderung mit einer Fortschreibung der Verfassung zu antworten, eine Verfassungsdiskussion in Gang zu setzen und bis zu einem Volksentscheid über eine veränderte Verfassung zu führen.

Im Rahmen eines solchen Reformprozesses, bei dem auch der Prozeß der europäischen Einigung im Blick bleiben muß, sollte die evangelische Kirche für folgendes eintreten:
a) Anzustreben ist eine möglichst breite Diskussion darüber, welche Verfassungsreformen angesichts der zwischenzeitlichen Erfahrungen und als Antwort auf künftige Herausforderungen in Betracht kommen (vgl. dazu unten 3). Eine solche Diskussion dürfte geeignet sein, die Integration aller Bürger in den neuen gesamtdeutschen Staat zu fördern; sie sollte demgemäß nicht zuletzt Anfragen und Erfahrungen aus dem Bereich der früheren DDR aufnehmen. Dies erscheint um so wünschenswerter, als die Dynamik des Einigungsprozesses und die Priorität wirtschaftlicher Schwierigkeiten bisher begreiflicherweise wenig Spielraum zur Entwicklung einer gemeinsamen politischen Kultur gelassen haben. Das Ziel, einen gewachsenen Verfassungskonsens nicht zu gefährden, sondern fortzuentwickeln, sollte den Stil der Reformdiskussion prägen.
b) Ob und in welcher Weise das Grundgesetz fortzuentwickeln ist, hängt auch davon ab, welche Erwartungen an eine Verfassung gestellt werden. Das Grundgesetz hat sich als praktikables Instrument für den Aufbau einer freiheitlichen Demokratie bewährt, indem es neben den Organisationsvorschriften für die Verfassungsorgane vor allem einen Katalog von Freiheits- und Gleichheitsrechten vorgesehen hat, deren Erfüllung durch Inanspruchnahme der Gerichte erzwungen werden kann. Darüber hinaus enthält es grundsätzliche Aussagen zum Verständnis und zu den Aufgaben des Staates. Ob diese ergänzt und durch Staatszielbestimmungen erweitert werden sollten, ist strittig und muß der Diskussion überlassen bleiben. Schon um Enttäuschungen über eine Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit entgegenzuwirken, sollte Klarheit darüber bestehen, daß sich Grundrechte und Staatszielbestimmungen nach Funktion und Wirkungskraft unterscheiden. Auch wird zu bedenken sein, wie sich die verfassungsrechtliche Festschreibung von Zielen politischen Handelns auf das Gewicht der gesetzgebenden Gewalt einerseits und der rechtsprechenden Gewalt andererseits auswirkt.

c) Unbeschadet der Empfehlung einer möglichst breiten Reformdiskussion werden nur solche Fortentwicklungen in das Grundgesetz aufzunehmen sein, über die ein breiter Konsens erreicht werden kann. Eine Verfassung soll und kann nicht jede Streitfrage regeln, sondern muß für möglichst viele Staatsbürger und alle demokratischen Kräfte als Staatsgrundgesetz akzeptierbar sein. Dieses Erfordernis erleichtert die Bereitschaft, sich auf eine Reformdiskussion einzulassen. Was akzeptierbar und konsensfähig ist, kann nicht von vornherein vermutet, sondern nur als Ergebnis der Diskussion festgestellt werden. Bestimmte Antworten auf strittige politische Fragen nicht in der Verfassung festzuschreiben bedeutet, diese Fragen für demokratische Mehrheitsentscheidungen offenzuhalten, die ihrerseits durch ebensolche Entscheidungen veränderbar sind.

d) Das Staatsvolk sollte als Träger der Staatsgewalt nicht nur an der wünschenswerten Verfassungsdiskussion, sondern auch an der endgültigen Entscheidung über Verfassungsänderungen beteiligt werden. Es sollte durch eine Volksabstimmung Gelegenheit erhalten, sich mit der Verfassung des neuen Gesamtstaates zu identifizieren. Die Kirche wird sich nicht in die Streitfrage einzumischen haben, ob die Vorlage für eine Volksabstimmung von den Gesetzgebungsorganen nach den Vorschriften für Verfassungsänderungen (Art. 79 GG) oder auf andere Weise zu erarbeiten ist. Wichtig ist, die durch die Neufassung des Art. 146 GG offengehaltene Möglichkeit zu nutzen, die Volksabstimmung als konstitutiven Akt auszugestalten.

3. Es kann nicht Sache der Kirche sein, einen vollständigen Katalog aller Reformprobleme zu formulieren, selbst wenn sie, wie die Stärkung des Föderalismus, von außerordentlicher Dringlichkeit sind. Von kirchlicher Seite

werden vor allem die Anstöße aufzunehmen sein, die vom konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausgegangen sind. Aus dieser Sicht wird eine Diskussion insbesondere über folgende Fragen zu führen sein:
Ist das Friedensgebot verfassungsrechtlich in bestimmter Weise zu konkretisieren, etwa durch ein Verbot der Herstellung und Anwendung von Massenvernichtungsmitteln, durch genauere Vorschriften über den Einsatz der Bundeswehr, durch strengere Regelungen für Rüstungsexporte? Bedürfen die Regelungen über Kriegsdienstverweigerung und zivilen Ersatzdienst einer Überprüfung?
Läßt sich die Verpflichtung zur Solidarität mit den armen Völkern zum Verfassungsgebot erheben?
Ist das innerstaatliche Sozialstaatsgebot durch soziale Rechte auf Arbeitsförderung, Alterssicherung, Wohnraumvorsorge und auf Chancengleichheit im Bildungswesen zu konkretisieren?
Wie soll eine Staatszielbestimmung zum Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen gefaßt werden? Sollte nicht dem Vorschlag der EKD „In Verantwortung für die Schöpfung schützt der Staat die natürlichen Grundlagen des Lebens" gefolgt werden?
Soll der verfassungsrechtlich gewährleistete Schutz des ungeborenen und des behinderten Lebens durch das ausdrückliche Gebot besonderer Hilfen ergänzt werden?
Bedarf es eines ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Schutzes der Menschenwürde gegen biogenetische Manipulationen unter entsprechender Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit?
Sollen Formen unmittelbarer Beteiligung des Volkes an der staatlichen Willensbildung durch Volksbegehren und Volksentscheid eingeführt werden? Soll die Verfassung Ausländern das kommunale Wahlrecht gewähren?

Es erscheint nicht sachgerecht, durch ein Votum für bestimmte Lösungen das Ergebnis der notwendigen Diskussion vorwegzunehmen. Die Kirche wird davon auszugehen haben, daß in diesen Fragen auch Christen mit guten Gründen unterschiedlicher Auffassung sein können.

Neue Vielfalt und alte Konflikte

Die EKD nach der Eingliederung der ostdeutschen Landeskirchen

Vom 28. bis 30. Juni tagte im oberfränkischen Coburg die erste Synode der jetzt wieder gesamtdeutschen EKD. Rechtlich ist die protestantische Kircheneinheit in Deutschland vollzogen. Das gelebte Miteinander der west- und ostdeutschen Gliedkirchen, das jetzt an die Stelle der „besonderen Gemeinschaft" der evangelischen Kirchen in den beiden deutschen Staaten tritt, muß sich aber erst noch entwickeln. Wie die Gewichte zwischen den verschiedenen Strömungen in der neuen, größer gewordenen EKD austariert werden, ist derzeit noch nicht absehbar. An Konfliktstoff fehlt es jedenfalls nicht, wie nicht zuletzt der Streit um die Militärseelsorge zeigt.

Dem 27. Juni 1991 ist die Erwähnung in künftigen Darstellungen der Geschichte des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert sicher. An diesem Tag trat das Kirchengesetz in Kraft, durch das fast acht Monate nach dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland die evangelischen Landeskirchen in den neuen Bundesländern der Evangelischen Kirche in Deutschland eingegliedert wurden. Voraussetzung dafür war die Zustimmung der acht Gliedkirchen des 1969 ins Leben gerufenen Evangelischen Kirchenbundes in der früheren DDR, die im März und April dieses Jahres erfolgte. Der EKD gehören jetzt 24 Gliedkirchen mit ca. 29 Millionen Kirchenmitgliedern an, davon ungefähr vier Millionen in den neuen Gliedkirchen zwischen Rügen und dem Erzgebirge. Damit liegt die Zahl der evangelischen Christen (die Freikirchen nicht mitgerechnet) in der Bundesrepublik etwa eine Million über der der katholischen.

Auch bei den beiden kirchlichen Zusammenschlüssen innerhalb der EKD ist die durch die deutsche Teilung erzwungene Trennung inzwischen wieder aufgehoben bzw. wird demnächst beseitigt. So wurde die Trennung der Evangelischen Kirche der Union (EKU) in eine Westregion für die Bundesrepublik und Westberlin und eine Ostregion für die ehemalige DDR wieder rückgängig gemacht. Zwei der drei ostdeutschen Landeskirchen (Sachsen und Thüringen), die bis 1968 der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) angehörten, werden der VELKD ab dem 1. Oktober wieder angehören; der Beitritt der mecklenburgischen Landeskirche wird vermutlich in absehbarer Zeit erfolgen. Wiedervereint ist seit März dieses Jahres auch das Diakonische Werk, dem jetzt auch die Werke der ostdeutschen Landeskirchen angehören. Die neuen Gliedkirchen sind inzwischen auch Mitglieder im Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.

Es bleibt bei der Grundordnung der EKD

Den Startschuß für die Wiederherstellung der evangelischen Kircheneinheit hatte wenige Monate nach der Öffnung der innerdeutschen Grenze die „Loccumer

Erklärung" führender Vertreter von EKD und DDR-Kirchenbund vom Januar 1990 gegeben (vgl. HK, April 1990, 157 ff.). Dort hieß es, man wolle der besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Kirche in Deutschland „auch organisatorisch angemessene Gestalt in einer Kirche geben". Gleichzeitig hieß es, man wolle mit den während der Zeit der Trennung gewachsenen Erfahrungen und Unterschieden sorgsam umgehen. Im Mai letzten Jahres konstituierte sich die *Gemeinsame Kommission* von Kirchenbund und EKD, die bis zum Februar dieses Jahres insgesamt sechsmal tagte, um die Modalitäten der kirchlichen Vereinigung einschließlich der staatskirchenrechtlichen Fragen zu klären. Zunächst wollte man sich (vor allem von seiten des Kirchenbundes) mit der Wiederherstellung der Einheit *einige Jahre Zeit lassen;* so nahm die Gemeinsame Kommission bei ihrer ersten Tagung die Zusammenführung der evangelischen Landeskirchen in Ost und West erst für 1993 in Aussicht. Dieser Zeitplan erwies sich allerdings vor allem angesichts der rasanten politischen Entwicklung hin zur staatlichen Einheit bald als unrealistisch. Im September 1990 votierte die Synode des Kirchenbundes für eine kirchliche Vereinigung bis Ende 1991.

Mit der Vorstellung, die formell-rechtliche Herstellung der kirchlichen Einheit zwischen den alten und den neuen Bundesländern solle erst nach einer gewissen Übergangszeit erfolgen, verbanden sich teilweise Hoffnungen auf eine „neue" EKD, die aus der Zusammenfügung von westdeutscher EKD und ostdeutschem Kirchenbund entstehen sollte. In diesem Sinne wurde als Ergebnis der ersten Tagung der Gemeinsamen Kommission der Auftrag an eine Expertengruppe erteilt, „eine bewertende Synopse von Grundordnung der EKD und Ordnung des Bundes zu erarbeiten und einen Vorschlag für die Fortschreibung beider Ordnungen zu einer neuen Verfassung zu unterbreiten". Zum Entwurf einer neuen Verfassung für eine gesamtdeutsche EKD kam es jedoch nicht. Der Wunsch nach einer aus Anlaß der Kirchenvereinigung neu zu erarbeitenden Grundordnung fand bei der EKD kein Gehör, wo man sich verständlicherweise an das Trauerspiel der Bemühungen um eine neue Grundordnung in den siebziger Jahren erinnerte. Damals scheiterte ein entsprechendes Projekt am ablehnenden Votum der württembergischen Landessynode.

Im Bericht des Rates der EKD für die Synodaltagung vom Februar dieses Jahres faßte Bischof *Martin Kruse* die einschlägige Argumentation nochmals zusammen: „Eine neue Grundordnung auszuarbeiten ist jetzt nicht ratsam. Wir haben das den Schwestern und Brüdern aus dem Bereich des Kirchenbundes, die so etwas erwartet haben, zu erklären versucht. Ein solches Unternehmen hätte unverantwortlich viel Zeit und Kräfte gebunden, und dann wäre der Ausgang auch noch offen gewesen. Also haben wir uns auf das jetzt Nötige und Mögliche beschränkt." Tatsächlich wurde als Kompromißlösung die EKD-Grundordnung durch das Kirchengesetz zur Aufnahme der ostdeutschen Landeskirchen in die EKD leicht verändert. So wird die EKD in Artikel 1, Abs. 1 jetzt nicht mehr wie bisher als „Bund", sondern als „Gemeinschaft" ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen bezeichnet. Außerdem wurde der Satz hinzugefügt: „Sie versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi". Unter der Überschrift „Vertiefung der Gemeinschaft" legt das Gesetz über die Kircheneinheit in § 2 fest: „Um die Gemeinschaft zwischen den Gliedkirchen zu stärken, ist zu prüfen, wie die von den Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen beschlossene ‚Gemeinsame Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst' aus dem Jahr 1986 für die Evangelische Kirche in Deutschland wirksam und wieweit das in der Grundordung verdeutlicht werden kann." Diese Prüfung soll innerhalb von zwei Jahren erfolgen.

In der genannten Erklärung der Gliedkirchen des damaligen DDR-Kirchenbundes und ihrer Zusammenschlüsse wurde deutlicher als in der EKD-Grundordnung auf das *gemeinsame Kirchesein* der Gliedkirchen abgehoben: „Die Gemeinschaft der bekenntnisbestimmten und rechtlich selbständigen Gliedkirchen mit ihren Gemeinden ist Kirche. Die Evangelische Kirche fördert diese Gemeinschaft und nimmt die gemeinsamen Aufgaben in verbindlicher Zusammenarbeit wahr." Ob der Prüfungsauftrag im Kirchengesetz mehr ist als ein Trostpflaster für die Gliedkirchen aus der ehemaligen DDR, muß sich erst zeigen. Grundsätzliche Bedenken gegen eine stärkere Berücksichtigung der Gemeinsamen Erklärung von 1986 für die gesamtdeutsche EKD dürfte es kaum geben.

Der Weg des Kirchenbundes im Rückblick

Die Konferenz der Kirchenleitungen verabschiedete zum Ende der Arbeit des Kirchenbundes am 7. Juni ein „Wort", das in knappen Strichen eine *Bilanz des Weges der evangelischen Kirche in der DDR* versucht und auf die weitere Entwicklung vorblickt. Der Rückblick fällt nuanciert, aber insgesamt *positiv* aus: „Wir sind kleiner und ärmer geworden, und doch hat Gott uns reich gesegnet. Volkskirchliche Strukturen sind zerbrochen, obwohl wir uns von ihnen nie ganz gelöst haben. Aber Mitarbeiter und Gemeinden haben auch neue Arbeitsformen entdeckt. Ihnen sind neue Einsichten zugewachsen. Sie haben Gestaltungsformen kirchlichen Lebens entwickelt, mit denen sie Gottes Gegenwart unter Andersdenkenden bezeugt haben. Auch wenn die Christen zunehmend eine Minderheit in der Gesellschaft waren, so sind sie in ihr doch wirksam gewesen. In und mit ihrer Kirche haben sie eine Ausstrahlungskraft gehabt, mit der sie selber oft gar nicht mehr gerechnet haben." Es wird aber auch eingestanden, daß der Weg der Kirche zwischen Anpassung und Verweigerung „nicht immer überzeugend und auftragsgemäß" beschritten worden sei.

Sehr viel ausführlicher und differenzierter als das „Wort" der Konferenz der Kirchenleitungen hatte der frühere Bischof der Kirchenprovinz Sachsen, *Werner Krusche,* bei

der Bundessynode im Frühjahr dieses Jahres in einem Vortrag (vgl. den Text in: epd-Dokumentation, Nr. 14/91) Bilanz über die Entwicklung der evangelischen Kirche in der DDR seit Gründung des Kirchenbundes mit ihren Licht- und Schattenseiten gezogen. Krusche, der einige Jahre lang auch Kirchenbundsvorsitzender war, würdigte insgesamt positiv einige *Grundoptionen* der DDR-Kirche nach ihrer organisatorischen Verselbständigung: Ihre bewußte Entscheidung für das Zeugnis in der sozialistischen Gesellschaft der DDR mit ihrer atheistischen Ideologie, ihre Bemühungen um eine engere Gemeinschaft der Gliedkirchen untereinander, ihre Sensibilität für die großen Überlebensprobleme der Menschheit, vor allem für das Friedensthema, die Suche nach neuen Wegen des kirchlichen Lebens angesichts der Minderheitensituation.

Der frühere Magdeburger Bischof (sein Nachfolger im Amt, Bischof *Christoph Demke*, leitete den Kirchenbund bis zu dessen Auflösung) wies aber auch auf Defizite hin: So habe die evangelische Kirche verhältnismäßig wenig zur *Wirtschaft* in der DDR gesagt („Wir haben den wirklichen Zustand unserer Wirtschaft nicht gesehen und vielleicht auch nicht sehen wollen"); sie habe sich hinsichtlich der Reformfähigkeit des sozialistischen Systems in der DDR geirrt; zu wenig sei von der Kirche auch zu Rechtsetzung, Rechtsprechung und Strafvollzug gesagt worden, ebenso zu den Aktivitäten des Staatssicherheitsdienstes. Krusche resümierte, was in der besonderen Situation der DDR aus der evangelischen Kirche Besonderes geworden sei, sei weder mit dem Wegfall dieser Situation erledigt, noch in eine neue Situation übertragbar, „aber es möchte in ihr zum Tragen kommen können".

Bei der Antwort auf die Frage, ob es in den vergangenen Jahrzehnten entstandene Spezifika der evangelischen Kirche in der DDR gibt, die auch unter den veränderten politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen im vereinten Deutschland weitergepflegt werden müßten, werden die *Akzente unter Protestanten aus den neuen Bundesländern nach wie vor unterschiedlich gesetzt.* Teilweise sieht man in der bisherigen Trennung von der staatlichen Macht und der Minderheitensituation Vorteile für das Zeugnis der Kirche, die bei der Angleichung an das bundesdeutsche Modell zu ihrem Schaden verlorenzugehen drohen. So äußerte der Erfurter Propst *Heino Falcke* bei einer Tagung zum Weg der evangelischen Kirchen im vereinten Deutschland Anfang dieses Jahres (vgl. epd-Dokumentation Nr. 9/91): „Gerade in den Schwächen unserer DDR-Kirchen, ihrem Minorisierungsprozeß, ihrer Finanzschwäche, ihrer politischen Machtlosigkeit, lagen auch ihre Stärken. Unser Versagen lag darin, daß wir diese dreifache Schwäche nicht wirklich angenommen haben. Es wäre doppeltes Versagen, wenn wir jetzt aus ihnen weglaufen in Positionen geborgter, scheinbarer Stärke."

Auf der gleichen Tagung setzte sich der Ostberliner Theologe *Richard Schröder,* Vorsitzender der SPD-Fraktion in der frei gewählten Volkskammer bis zum Beitritt der DDR, kritisch mit dem Argument auseinander, die evangelische Kirche der früheren DDR drohe durch eine neue Liaison mit dem Staat und die Anpassung an westlich-volkskirchliche Standards ihre Glaubwürdigkeit zu verlieren. Durch ihre Stellung als einzige nicht ideologisch vereinnahmte Institution sei die Kirche in der DDR diskriminiert und privilegiert zugleich gewesen: „Dies wird und soll nun nicht mehr so sein. Man kann nicht den Wald abholzen und das Echo stehenlassen." Die DDR-Kirche habe sich nie gegen das staatliche Kirchensteuereinzugssystem, den Religionsunterricht und die Militärseelsorge entschieden; vielmehr seien ihr diese drei Institutionen entzogen oder verwehrt worden und sie habe dagegen seinerzeit protestiert. Schröder: „Wir waren in der DDR ‚Volkskirche ohne Volk', d. h., wir haben nicht grundlegend neue Formen entwickelt, auch nicht eine bessere Form kirchlicher Organisation gefunden, sondern mit Mühe und Not unsere Verhältnisse nach den Umständen modifiziert."

Probleme in den neuen Ländern

Vielfach ist in den evangelischen Kirchen der früheren DDR inzwischen offenbar die Bereitschaft gewachsen, sich nicht nur unter dem Zwang der Angleichung an das staatskirchenrechtliche System der Bundesrepublik und der Integration in die EKD, sondern auch aus Einsicht bewußt auf die neuen Verhältnisse mit ihren Chancen und Problemen einzulassen und nicht die kirchliche Existenz im früheren System nachträglich zu verklären. Im Vordergrund stehen jetzt, nachdem die Frage nach der wünschenswerten bzw. möglichen Gestalt einer evangelischen Kirche im vereinten Deutschland durch die Aufnahme der ostdeutschen Gliedkirchen in die EKD beantwortet ist, weniger Grundsatzdebatten über das Staat-Kirche-Verhältnis oder über Volks- bzw. Freiwilligkeitskirche als die *konkreten Probleme und Herausforderungen* für das kirchliche Leben und Zeugnis in den neuen Bundesländern. Nicht selten sind Mißverständnisse und Vorbehalte bezüglich des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik, die in den Gliedkirchen des ehemaligen DDR-Kirchenbundes – ein Stück weit verständlicherweise – bestanden, inzwischen abgebaut worden bzw. haben einer realistischeren und pragmatischeren Sicht der Dinge Platz gemacht.

An Problemen und Herausforderungen verschiedenster Art fehlt es beileibe nicht. So zeigte sich bei der EKD-Synode in Coburg, wie sehr den Repräsentanten der Protestanten in den neuen Bundesländern die *prekäre Beschäftigungssituation* auf den Nägeln brennt. Die Synode wandte sich in einer „Kundgebung" zur bedrohlichen Situation auf dem Arbeitsmarkt in den neuen Bundesländern an die Kirchengemeinden und kirchlichen Werke mit der Bitte, auch durch unkonventionelle Maßnahmen und in echter Partnerschaft Arbeitsplätze zu erhalten und zu sichern und damit den Menschen Perspektiven für die Zukunft zu vermitteln. In den neuen Bundesländern wächst die Zahl der *sozial-diakonischen Einrichtungen* in evangelischer Trägerschaft bzw. liegen entsprechende Bitten um Übernahme kommunaler Einrichtungen vor;

gleichzeitig fehlt es aber an kirchlich gebundenen bzw. motivierten Fachkräften. Im Bericht des Diakonischen Werkes für die Synode in Coburg hieß es, die Zahl der Interessenten für Tätigkeiten in kirchlichen Einrichtungen sei im Wachsen, „die sich bisher nicht dem christlichen Glauben verbunden wußten". Für diese Männer und Frauen brauche es nicht nur spezielle Fort- und Weiterbildungsangebote, sondern auch biblisch-theologische Angebote.

Gewisse Irritationen gibt es derzeit in den neuen Bundesländern im Blick auf die *evangelisch-katholische Ökumene.* Manche Protestanten (im Osten, teilweise aber auch im Westen) registrieren mit Befremden oder sogar Verärgerung den überdurchschnittlich hohen Anteil von Katholiken unter den politisch Verantwortlichen in den neuen Ländern. Tatsächlich haben katholische Laien in der ehemaligen DDR zum Teil schneller und unbefangener die neuen Möglichkeiten in Politik und Öffentlichkeit ergriffen, während im evangelischen Bereich stärker die Erfahrungen der Wende mit ihren Hoffnungen auf eine eigenständige demokratische Entwicklung auf dem Boden der DDR nachwirkten und der Abschied vom Selbstverständnis als Kirche in der sozialistischen Gesellschaft teilweise schwer fiel. Auch im evangelisch-katholischen Verhältnis braucht in den neuen Bundesländern der Übergang von der Ökumene angesichts des DDR-Systems mit seinen Beschränkungen für Kirchen und Christen zur Ökumene in einer freien Gesellschaft seine Zeit. Daß sich nach Wegfall des staatlich-ideologischen Drucks die unterschiedlichen konfessionellen Kulturen in mancher Hinsicht deutlicher bemerkbar machen, ist im übrigen durchaus verständlich.

Die EKD wird noch bunter

Nicht nur das ökumenische Miteinander in den neuen Bundesländern muß sich erst wieder einspielen, auch die durch die ostdeutschen Gliedkirchen erweiterte EKD steht erst am Anfang einer neuen Wegstrecke: An die Stelle der „besonderen Gemeinschaft" zwischen den EKD-Gliedkirchen und den Mitgliedskirchen des DDR-Kirchenbundes tritt jetzt ein *neues Austarieren der Gewichte im gesamtdeutschen Protestantismus.* Die neuen Gliedkirchen bringen in die EKD nicht nur die ihnen gemeinsame Erfahrung des kirchlichen Lebens unter den Bedingungen der DDR ein, sondern auch ihre unterschiedlichen geschichtlichen und regionalen Prägungen. Künftig werde es in der EKD noch bunter werden, meinte *Hartmut Löwe,* Präsident im Kirchenamt der EKD, in einem Vortrag (vgl. epd-Dokumentation, Nr. 14 a/91): „Die Fürstentümer Reuß jüngere Linie haben mit der Aufklärungsluft von Anhalt-Dessau nichts zu tun. In Vorpommern hat sich niemals wie in Hinterpommern der gutsherrlich fromme Sinn auf die Bevölkerung ausgewirkt. Sachsen mit dem Erzgebirge ist nicht nur anders geprägt als das preußisch-unierte Brandenburg, auch ein Vergleich mit dem lutherischen Mecklenburg zeigt, wie wenig konfessionelle Gemeinsamkeit aussagt über da und dort vorhandene konkrete Kirchlichkeit."

Die erste Tagung der gesamtdeutschen EKD-Synode erlaubte noch keine Rückschlüsse auf die künftige Gewichtsverteilung zwischen den verschiedenen Strömungen; es wurden kaum inhaltliche Fragen diskutiert, da bei dieser konstituierenden Tagung vor allem Regularien wie die Bestimmung des Präsidiums und der Ausschüsse behandelt wurden. Als Präses der Synode, die bis 1997 amtiert, wurde der SPD-Politiker *Jürgen Schmude* mit überwältigender Mehrheit wiedergewählt. Bei seinen Stellvertretern und Beisitzern im Präsidium erbrachte die Wahl ein Gleichgewicht zwischen Ost und West wie auch zwischen den Geschlechtern: Zu Stellvertretenden Präsides wählten die Synodalen den Hamburger Richter *Herbert Dreßler* und die Unternehmerin *Barbara Rinke* aus Nordhausen in der provinzsächsischen Kirche, als Beisitzer *Elisabeth Faber* (Hauswirtschaftsmeisterin) und *Crafft Freiherr Truchseß von Wetzhausen* (Landwirt) aus den westlichen und *Elke König* (Lehrerin) sowie *Alwin Fürle* (Psychiater) aus den östlichen Gliedkirchen.
Deutlichere Signale für den Kurs der größer gewordenen EKD werden sich bei der *Wahl des neuen Rates und des Ratsvorsitzenden* bei der Synodaltagung im November in Bad Wildungen ergeben. Für die Nachfolge von Bischof *Martin Kruse* als Ratsvorsitzender sind sowohl kirchenleitende Persönlichkeiten aus den neuen wie aus den alten Gliedkirchen im Gespräch. Kruse betonte im Ratsbericht bei der Coburger Synodaltagung, die EKD lebe in der Vielfalt; Uniformität sei nicht ihre Sache. Gleichzeitig warnte er vor einem provinziellen Partikularismus, den sich die evangelische Kirche in einer pluralistischen säkularisierten Gesellschaft nicht leisten könne. Es brauche ein neues Einverständnis über die Aufgaben, die auf jeder Ebene kirchlichen Handelns – Gemeinden, Landeskirchen, konfessionelle Zusammenschlüsse, EKD – wahrgenommen werden müßten.

An *Konfliktstoff* wird es innerhalb der EKD in den nächsten Jahren mit Sicherheit nicht fehlen, wobei die Fronten vermutlich nicht einfach entlang der früheren innerdeutschen Grenze verlaufen, sondern durch die ost- wie die westdeutschen Gliedkirchen hindurchgehen werden. Das betrifft nicht zuletzt die *Militärseelsorge,* für die eine auf zwei Jahre befristete Sonderregelung für die ostdeutschen Gliedkirchen getroffen wurde, deren Status und Ausgestaltung aber auch in der evangelischen Kirche der alten Bundesrepublik kontrovers diskutiert werden. Bekanntlich haben die Gliedkirchen des früheren DDR-Kirchenbundes den Militärseelsorgevertrag für ihren Bereich nicht übernommen, sondern wollen die Seelsorge an Soldaten durch dazu beauftragte Gemeindepfarrer wahrnehmen. In einem Briefwechsel zwischen dem Verteidigungsminister und dem Kirchenbundsekretariat wurde die ostdeutsche Sonderregelung formell bestätigt. Dabei nannte Verteidigungsminister *Gerhard Stoltenberg* als eine Voraussetzung, daß die für die Seelsorge an Soldaten beauftragten Pfarrer die „Entscheidung der Soldaten für die

Wahrnehmung des Wehrdienstes" vorbehaltlos anerkennen. Welche gesamtdeutsche Regelung der evangelischen Militärseelsorge am Ende der Übergangszeit stehen wird, ist noch nicht ausgemacht. Es könnte aber durchaus dazu kommen, daß zwar der Militärseelsorgevertrag für die östlichen Gliedkirchen übernommen wird, gleichzeitig aber eine Mehrheit in der EKD für eine teilweise Revision des Vertrags votiert.

Wirtschaftsdenkschrift als Konfliktstoff

Bischof Kruse nannte nicht zufällig eine „umfassende erneute Klärung des Friedenszeugnisses der Kirchen und der Christen" als eine der unausweichlichen Aufgaben für die jetzt konstituierte EKD-Synode. Der Evangelische Kirchenbund hatte 1984 eine förmliche „Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung" beschlossen und im Zusammenhang der Friedensdiskussion auch die Wehrdienstverweigerung als das deutlichere Zeichen christlichen Friedensengagements qualifiziert. Diese Positionen fanden und finden auch in westdeutschen Landeskirchen teilweise Zustimmung, während die EKD in ihrer Friedensdenkschrift von 1981 (vgl. HK, Dezember 1981, 603 ff.) die Abschreckung wie den Wehrdienst als christlich mögliche Optionen darstellte. Die eine wie die andere Position müssen sich jetzt nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und möglicher erweiterter Einsatzfelder für deutsche Streitkräfte neu legitimieren.

Für kontroverse Debatten in der gesamtdeutschen EKD dürfte auch die *Wirtschaftsdenkschrift* sorgen, die im Herbst veröffentlicht und das Schwerpunktthema für die Synodaltagung von Bad Wildungen im November abgeben wird. Sie wurde von der EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung erarbeitet, die 1985 die Demokratiedenkschrift vorlegte (vgl. HK, Dezember 1985, 547 ff.). Damals gab es im Evangelischen Kirchenbund der DDR kritische Einwände, weil man von der eigenen Grundoption „Kirche im Sozialismus" aus in der Denkschrift eine zu unkritische christliche Legitimierung der Demokratie westlichen Zuschnitts sah. Die Diskussion um die christliche Bewertung der sozialen Marktwirtschaft kann und muß jetzt unter den neuen Voraussetzungen des Wandels in Deutschland und in Europa geführt werden.

In seinem oben angeführten Vortrag über die Perspektiven für die evangelische Kirche in Deutschland resümierte Kirchenamtspräsident Löwe, die neue Evangelische Kirche werde in Anknüpfung an die im Osten und im Westen Deutschlands zurückgelegten Wege etwas noch nicht absehbar Neues werden, größer in der räumlichen Erstreckung, vielfältiger in regionalen Besonderheiten, verantwortlicher als Partner der katholischen Christenheit: „Aber wie sich auch die Staat-Kirche-Beziehungen gestalten mögen, ob wir klassische Volkskirche bleiben oder das volkskirchliche Erbe als Minderheit verwalten müssen, entscheidend ist, ob wir einander helfen, überzeugend von Gott zu reden und Jesus Christus zu lieben, das Sinnvakuum eines an sein Ende gekommenen Fortschrittsoptimismus auszufüllen, wach zu sein für die Nöte in der Welt und in unserer Nachbarschaft." Man wird sehen, ob die evangelische Kircheneinheit in der Bundesrepublik Impulse in dieser Richtung freisetzt. *Ulrich Ruh*

Entscheidende Probleme sind ungelöst

Die Philippinen ein Jahr vor den Präsidentschaftswahlen

Die Hoffnungen, die sich vor fünf Jahren mit dem Sturz des Marcos-Regimes auf den Philippinen verbanden, haben sich weithin nicht erfüllt. Unter der Präsidentschaft von Cory Aquino ist es nicht zu einem wirklichen Abbau der massiven sozialen Gegensätze gekommen, Korruption und politischer Mord sind immer noch auf der Tagesordnung. Die katholische Kirche des Landes sieht sich in „kritischer Solidarität" mit der Regierung.

In Asien gelten Naturkatastrophen vielfach als Hinweis auf ernste Mißstände der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der Länder, die davon betroffen sind. Wenn diese – oft als abergläubisch deklarierten – Vorstellungen zutreffen, muß es um die Philippinen schlecht bestellt sein, die seit einem Jahr durch verschiedene Naturkatastrophen häufig in den Schlagzeilen zu finden sind. Im Juli 1990 kam es zu einem schweren Erdbeben, bei dem das Epizentrum in Baguio, einem bekannten Erholungsort 120 km nördlich von Manila, lag. Bei dieser Katastrophe wurden mehr als 1000 Menschen getötet und große Verwüstungen angerichtet. Im November desselben Jahres zog ein verheerender Taifun über einige philippinische Inseln und hinterließ große Verluste an Menschen und weitgehende Zerstörungen. Am 9. Juni dieses Jahres brach der Vulkan Pinatubo nach jahrhundertelanger Pause in mächtigen Eruptionen aus, die sich bis heute fortsetzen. Dabei wurden über 300 Menschen getötet, und 250 000 Menschen mußten evakuiert werden. Der Aschenregen erreichte weite Gebiete und beeinträchtigte den Flugverkehr in Manila. Der Ausbruch des Pinatubo könnte auch Einfluß auf die Verhandlungen um eine Verlängerung bzw. Änderung der Verträge über die amerikanischen Stützpunkte Clark Air Base bei Angeles City und Subic Naval Base in Olangapo haben, die beide im Einflußbereich des Pinatubo liegen und für die USA nicht mehr den gleichen Wert wie vor dem Ausbruch haben.

Die verschiedenen Katastrophen in den letzten Monaten werden vom einfachen Volk, aber auch von anderen Schichten der philippinischen Gesellschaft als „Strafe Gottes" für die weitverbreiteten sittlichen Mißstände im Lande gesehen.

Politische Gefahren von links und rechts

Die letzten drei Jahre der Präsidentschaft von *Corazón Aquino* waren gekennzeichnet von politischer Instabilität. Die Reihe der versuchten „Coups d'état" schien nie abzureißen. Auch wenn die bisher sechs Versuche ambitionierter Militärs, die politische Gewalt in ihre Hände zu bekommen, immer mehr oder weniger deutlich fehlschlugen, bedeuteten diese Ereignisse doch eine ständige Erosion der politischen Macht und Autorität der Präsidentin. Daß der letzte Versuch eines militärischen Umsturzes im Dezember 1989 nur durch eine massive Intervention der amerikanischen Luftwaffe unterdrückt werden konnte, hat der Regierung Aquino zusätzlich Sympathie gekostet. Es zeigte sich wieder einmal – für den nationalen Stolz der Filipinos zu deutlich –, wie stark der politische, wirtschaftliche und eben auch militärische Einfluß der USA immer noch ist. Bei der Reihe der Umsturzversuche wurde ebenfalls erschreckend deutlich, wie korrupt die philippinische Armee in ihrer Führung und den Mannschaften geworden ist, daß es schon ausreicht, mit einigen tausend US-Dollars zu winken, um ganze Truppenteile für einen Staatsstreich zu gewinnen.
Deutlich wurde ebenfalls, daß die Reformbewegung innerhalb der philippinischen Armee (Reform of the Armed Forces Movement = RAM), die einmal als treibende Kraft beim Sturz des Diktators Ferdinand Marcos galt, in der Zwischenzeit ebenfalls zu einer reaktionären Bewegung geworden war, bei der es nur um persönliche Vorteile bestimmter Cliquen geht und der Einsatz für das „nationale Wohl" nur Vorwand für eigennütziges Handeln ist. Leute wie Oberst *Gregorio* („Gringo") *Honasan*, das Aushängeschild dieser Gruppe und nach seiner Verhaftung und Flucht so etwas wie ein „nationaler Held", waren wohl nie die nationalen Idealisten, als die sie dargestellt wurden, sondern waren (oder wurden immer mehr) Vertreter einer rechtsradikalen Politik, die auf die Macht eines „starken Mannes" setzt, um der nationalen Not ein Ende zu bereiten (vgl. Critical Decade, Prospects for Democracy in the Philippines in the 1990s, ed. *D. Famiano*, o. O. 1991, 4–24.). Andere Beobachter sprechen von einer erstaunlichen Wandlung innerhalb der Gruppe der RAM: Nach dem Umsturz in Osteuropa hätten sich einige aus der RAM mit Vertretern der Nationalen Demokratischen Front (NDF) getroffen und den Namen ihrer Bewegung in „Revolutionäre Allianz der Nationalisten" umgeändert (vgl. Critical Decade, op. cit. 69).

Der Sturz des Marcos-Regimes hat die *linken politischen Kräfte* in den Philippinen zunächst stark verunsichert. Jahrelang hatten die in der Nationalen Demokratischen Front (NDF) zusammengeschlossenen Kräfte den politischen und militärischen Widerstand gegen das Regime geleistet und diesen Widerstand oft mit ihrer Freiheit und ihrem Leben bezahlt. Die in der NDF zusammengeschlossenen Gruppen standen alle mehr oder weniger direkt unter dem Einfluß der Kommunistischen Partei der Philippinen (CPP). Ihre Kampforganisation, die Neue Volksarmee (NPA), führte den militärischen Kampf, der ihr vorübergehend die Kontrolle in manchen Regionen einbrachte. Der tatsächliche Sturz des Marcos-Regimes ging aber eher auf bürgerliche Kräfte zurück und schien die Linke um die Frucht ihrer Anstrengungen zu bringen. Kennzeichnend für die Haltung der NDF blieb der Aufruf zum Boykott der Wahlen im Jahre 1986, bei denen Cory Aquino trotz der Wahlmanipulationen der Marcos-Regierung die Mehrheit gewann.
Am Prozeß der Neuordnung war daher die Linke nur sehr eingeschränkt beteiligt. In der Zwischenzeit hat sich ihre Lage aber wieder stark geändert. Der Regierung Aquino ist es über weite Strecken nicht gelungen, die von ihr versprochene Neuordnung – an herausragender Stelle die „Bodenreform" – in die Tat umzusetzen. Das Versagen der Regierung im Blick auf die Reformen, gekoppelt mit einer von ihr teils geduldeten, teils auch nicht mehr kontrollierbaren Verfolgungsjagd auf „linke Elemente" (die Selbstjustizaktionen der sog. „vigilantes"), hat die Kräfte der Linken wieder erstarken lassen. Schnelle Schlußfolgerungen, daß das Ende des „real existierenden Sozialismus" in Osteuropa weltweit das Ende des Sozialismus eingeläutet habe, gelten so lange nicht für die Philippinen, als die bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten und ungerechte Verteilung der Güter die Notwendigkeit einer radikalen Reform und Revolution einleuchtend machen.

Die „Neue Volksarmee" – immer noch ein ernstzunehmender Machtfaktor

Die „Neue Volksarmee" (New People's Army) wurde 1969 gegründet und hatte gegen Ende der Ära Marcos nach eigenen Angaben einen Stamm von 30 000 Kämpfern, die in unterschiedlicher Organisationsstruktur und Schlagkraft überall im Lande präsent waren. Nach der Regierungsübernahme durch Cory Aquino kam es Ende 1986 zu einem sechzigtägigen Waffenstillstand mit der Regierung, während dessen es zu vielen formellen und informellen Begegnungen zwischen den verfeindeten Gruppen kam. Die blutige Niederwerfung einer Bauerndemonstration in Manila am 27. 1. 1987, als Soldaten mit Waffengewalt eine Delegation der Bauern vor dem Präsidentenpalast Malacanang stoppten, bedeutete den Abbruch dieser Initiative für einen Frieden. Die NPA zog sich wieder „in die Berge" zurück, und der bewaffnete Kampf ging weiter. Eine Verschärfung der Auseinandersetzungen wurde durch das Auftreten antikommunistischer Selbstverteidigungsgruppen, der sog. „vigilantes", erreicht, die, von den besitzenden konservativen Gruppen

mit Waffen versorgt, einen primitiven Antikommunismus durch Verfolgung, Folterung und Tötung tatsächlicher oder vermeintlicher Kommunisten praktizierten. Viele der auf grausame Weise getöteten Opfer kamen und kommen aus den Kreisen der christlichen Basisgemeinden und Aktionsgruppen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen und dabei die sozialen Mißstände beim Namen nennen. Es hat Präsidentin Aquino sehr geschadet, daß sie sich anfangs positiv für diese Gruppen ausgesprochen hat, die sich inzwischen immer deutlicher als „Todesschwadronen" entpuppten.

Inzwischen haben kirchliche Menschenrechtsorganisationen auf den Philippinen und Amnesty International das grausame Morden dieser Gruppen angeklagt und erreicht, daß im Juli 1988 die Auflösung der „vigilantes" durch die Regierung Aquino angeordnet wurde. Nach Angaben von „Task Force Detainees", einer katholischen Menschenrechtsorganisation, belief sich die Zahl der unter der Regierung Aquino in politischen Kämpfen umgebrachten Zivilisten im Dezember 1988 schon auf 1402, d. h. mehr als in einem vergleichbaren Zeitraum unter Marcos. Menschenrechtsverletzungen werden begangen von philippinischen Militärs und den verschiedenen Selbstverteidigungsorganisationen der antikommunistischen Rechten. Auf der anderen Seite hat sich auch die NPA viele Menschenrechtsverletzungen in ihren Kampfhandlungen zuschulden kommen lassen. Neben Fällen von exzessiver Gewalt gegen ihre Gegner ist sie bei Säuberungskampagnen in den eigenen Reihen nicht eben zimperlich mit tatsächlichen oder vorgeblichen „Verrätern" umgegangen.

Das Problem der amerikanischen Stützpunkte

Formell gilt, daß das gegenseitige Abkommen zwischen den USA und den Philippinen am 16. September 1991 auslaufen wird. Danach müßten die Amerikaner mit dem Abbau ihrer militärischen Präsenz beginnen, wenn nicht vorher ein Übereinkommen erzielt wird. Gegenwärtig sieht es danach aus, daß die „Anti-Stützpunkt-Koalition" (Anti-bases Coalition) im Senat so viel Unterstützung findet, daß die von der Verfassung geforderte Zweidrittelmehrheit für einen neuen Vertrag dort nicht zustande kommen wird. Die Regierung Aquino sieht daher keine Chance, ein neues Abkommen über eine fortdauernde Stationierung der US-Truppen auch unter verbesserten Bedingungen in den dafür vorgesehenen politischen Gremien durchzubringen. Wahrscheinlich wird sie versuchen, die Angelegenheit über eine Volksbefragung „lösen" zu lassen, wobei sie sich gute Chancen ausrechnet, eine Zustimmung unter der Bevölkerung für eine verbesserte Übereinkunft zu erhalten.
Die Frage der militärischen Stützpunkte und die Art und Weise, wie sie gelöst werden wird, stellen einen Test für die „besonderen Beziehungen" zwischen den USA und den Philippinen dar. Trotz 40 Jahren Unabhängigkeit sind die Philippinen auch weiterhin in einem ganz erheblichen Maß von den USA abhängig geblieben. Dies zeigt sich am stärksten in den engen Beziehungen zwischen amerikanischem und philippinischem Militär, die die Frage aufkommen lassen, inwieweit eine demokratisch getroffene Entscheidung gegen die Stützpunkte hingenommen und ausgeführt würde.

Durch den Zerfall des *sowjetischen Machtpotentials in Südostasien* – die UdSSR hat sich aus Afghanistan zurückgezogen und ihren Flottenstützpunkt Cam Rahn Bay in Vietnam aufgegeben – sind die meisten Gründe für eine starke Militärpräsenz der USA in den Philippinen eigentlich hinfällig geworden. Das neue Argument lautet daher auch eher: „Die Russen sind erledigt, aber die Dritte Welt steht jetzt an", d. h., an die Stelle der russischen Bedrohung ist in den Augen vieler maßgeblicher Strategen im Pentagon die Verschärfung des Konflikts zwischen der „Ersten" und der „Dritten Welt" getreten. Bei dieser möglichen neuen Form von Auseinandersetzungen würden die Stützpunkte auf den Philippinen neue „strategische Bedeutung" bekommen. Die philippinischen Bischöfe haben sich in der Frage der Militärstützpunkte bisher ziemlich zurückgehalten. Für sie – vgl. das Interview von Bischof *Francisco Claver* (Asia Focus, 10. 3. 90, 8) – liegt das Problem vor allem darin, für die jetzt auf den Stützpunkten beschäftigten 60 000 Menschen neue Arbeitsplätze zu finden.

Unter Fachleuten wird die Frage kontrovers debattiert, inwieweit sich die Philippinen auf dem Weg zur wirtschaftlichen Stabilität und Gesundung befinden oder ob der Abwärtstrend nicht doch weitergeht, der die Marcos-Jahre bestimmt hat. Die von der einen Seite angeführten Statistiken sprechen von einem Wachstum der ausländischen Investitionen um 125 Prozent in den letzten 5 Jahren, von einer Senkung der Rate der Bevölkerung, die unterhalb der Armutsgrenze liegt, von 59 Prozent auf 49 Prozent innerhalb eines Jahres, von der Entwicklung von einem Minus-Wachstum des Bruttosozialprodukts von –10 Prozent vor 1986 zu Wachstumsraten von 6–7 Prozent in den letzten Jahren. Diese Angaben werden von anderen bestritten und als Schönfärberei der Regierung abgetan. Es könne noch lange keine Rede davon sein, daß die Philippinen zu den „neuen industrialisierten Ländern" gezählt werden könnten, also etwa auf der gleichen Ebene mit Hongkong, Singapur, Taiwan und Südkorea zu sehen seien. Im Gegenteil, trotz wesentlich besserer Startbedingungen seien die Philippinen immer mehr hinter diese Länder zurückgefallen.

Bemühungen um Landreform gescheitert

Für viele Beobachter liegt das entscheidende Versagen der Aquino-Regierung auf dem Gebiet der *Landreform.* Trotz einiger zaghafter Versuche hat es die Regierung hier am politischen Geschick und Durchsetzungsvermögen fehlen lassen, so daß die Bemühungen um eine wie immer

geartete Landreform letztlich alle gescheitert sind. Zum Teil hat dies sicher auch mit der philippinischen Mentalität zu tun, die geformt ist vom Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Patron (dem großen Landbesitzer), der für seine Leute nicht nur Arbeitgeber ist, sondern auch so etwas wie eine Vaterfigur darstellt. Bei Abstimmungen auf den großen Haciendas, z. B. der 6000 Hektar umfassenden Hacienda „Luisita" der Familie von Präsidentin Aquino, hat sich die Mehrheit der Landarbeiter für die Beibehaltung der alten Ordnung entschieden, weil sie sich vor der Selbständigkeit und den damit gegebenen Risiken fürchtete.

Die Ereignisse des Golfkriegs hatten starke Auswirkungen für die vielen philippinischen *Gastarbeiter* in den verschiedenen Golfstaaten, die von einem Tag zum anderen ihre Arbeit verloren haben und in großer Zahl den Nahen Osten verlassen mußten. Sie vergrößerten die ohnehin nicht kleine Schar der Arbeitslosen. Darüber hinaus bedeutete diese Entwicklung auch einen starken Rückgang an ausländischen Devisen, die über im Ausland verdienende Filipinos für die philippinische Wirtschaft zu einem festen Faktor geworden waren. Nach offiziellen Angaben kamen über die im Ausland arbeitenden Filipinos im Jahre 1990 mehr als 920 Millionen US-Dollars in die Philippinen.

Eine andere Quelle für ausländische Devisen sind die zahlreichen Filipinas, die als Haushaltshilfen in Hongkong (ca. 50 000), Singapur (5000), Malaysia (5000) und als „Unterhaltungskünstlerinnen" (entertainers) in Japan (über 50 000) tätig sind. Vor allem in Japan werden die Filipinas nicht nur wirtschaftlich, sondern auch sexuell ausgebeutet. Seit einiger Zeit bemühen sich philippinische Ordensschwestern darum, eine internationale Zusammenarbeit mit anderen weiblichen Ordensgemeinschaften in den betroffenen Ländern Südostasiens zustande zu bringen (vgl. Asia Focus, 26. 6. 91, 5). Einen herausragenden Platz unter den für die Rechte der philippinischen Frauen kämpfenden Organisationen hat sich GABRIELA erworben. 1984 wurde diese Vereinigung von Frauen, die für Reform, Integrität, Gleichheit und Rechte der Frau kämpfen, von katholischen und protestantischen Frauenorganisationen gegründet. GABRIELA hat z. B. die sexuelle Ausbeutung der philippinischen Frauen auf den amerikanischen Stützpunkten angeprangert. In Olangapo hat sie in der Nachbarschaft des Stützpunktes Subic Bay das Buklod Centre errichtet, um durch Beratung und konkrete Hilfen den Frauen den Ausstieg aus dem Milieu der Prostitution zu ermöglichen. Geleitet wird GABRIELA von der Benediktinerin Sr. *Mary Mananzan,* die Soziologie im Scholastica College in Manila unterrichtet, einer bekannten Bildungsanstalt, die auch Cory Aquino zu ihren Absolventinnen zählt.

Umweltschäden durch Abholzung

Eines der größten Probleme für die Bewahrung der Umwelt in den Philippinen – wie in vielen anderen Ländern Südostasiens – ist die Abholzung des Waldbestandes. Zu Beginn dieses Jahrhunderts waren 55 % der Landfläche in den Philippinen von Wald bedeckt, 70 % davon waren Urwald. 1982 hatte sich der Bestandteil des Waldes an der Bodenfläche der Philippinen auf 22 % verringert und der Anteil des Urwaldes am Waldbestand war auf 30 % gefallen. Es wird befürchtet, daß bis zum Jahr 2000 der Urwaldbestand ganz vernichtet sein wird. Das staatliche Büro für die „Waldbewahrung" – Zyniker nennen es auch das Büro für „Waldzerstörung" – war zu Zeiten des Marcos-Regimes für seine Korruptionsaffären bekannt. Die Konzessionen für Waldeinschlag gingen vornehmlich an japanische Firmen, sie beinhalteten zwar eindeutige Verpflichtungen für die Wiederaufforstung, die aber nur zu einem ganz geringen Teil – man spricht von 10 % – erfüllt wurden. Sehr viel hat sich nach dem Sturz von Marcos nicht geändert. Man hört auch weiterhin von Korruption und von der Verfolgung von Personen, die sich gegen diese Praktiken der Umweltschädigung wenden. Die ersten Leidtragenden der fehlenden bzw. verfehlten, weil nicht durchgeführten Waldbewahrungspolitik sind die Angehörigen der Stammesbevölkerung, die ihre Existenzgrundlage ohne Entschädigung verlieren. Ähnliche Mißstände gibt es beim *Fischfang,* wo die kleinen Fischer keine Chance gegenüber den ausländischen (überwiegend japanischen) großen Fischfangflotten haben, die mit großen Schleppnetzen die Fischgründe leerfischen. Bedroht sind ebenfalls die vielen Korallenstrände der philippinischen Inseln, die Laichgründe für die meisten Fischarten sind. Die neue Fischkultur von großen Firmen zerstört ebenfalls die Mangrovenwälder und schädigt damit nachhaltig die Umwelt.

Kirche in „kritischer Solidarität" mit der Regierung

Die nächste *Präsidentenwahl* findet 1992 statt. Offiziell hat der Wahlkampf noch nicht begonnen, die Presse wird aber nicht müde, potentielle Kandidaten zu nennen, die sich schon selber zu solchen erklärt haben – wie z. B. der jetzige Parlamentssprecher *Ramón Mitra* – oder darauf warten, daß andere dies für sie tun. Kardinal Sin erntete Kritik von vielen Seiten, als er sich für eine Präsidentschaftskandidatur von *Oscar Orbos* einzusetzen schien, der als Kabinettschef von Präsidentin Aquino als möglicher Nachfolger gehandelt wird. Sicher scheint zu sein, daß Frau Aquino selber nicht wieder kandidieren wird. Als weibliche Kandidatin wird die ehemalige Landwirtschaftsministerin *Miriam Santiago* genannt, die bei Umfragen gut abschneidet. Bei philippinischen Wahlen geht es gewöhnlich immer in erster Linie um Personen und bestimmte Gruppen, die sie stützen, und weniger um politische Programme und Inhalte. Analytiker der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in den Philippinen sprechen daher etwas verächtlich davon, daß die kommenden Wahlen letztlich genauso unbedeutsam sein werden wie die Wahl einer Fiesta-Königin für ein Volksfest in irgendeinem philippinischen Barrio. Damit soll gesagt sein, daß gegenwärtig keine politische Kraft in Sicht ist,

die die großen strukturellen Probleme der Philippinen ernsthaft angehen und ändern könnte.
Die Bevölkerung der Philippinen beträgt (Stand 1989) 57 Millionen, von denen 46,7 Millionen Katholiken sind. Gegenwärtig gibt es 66 Diözesen und 11 Prälaturen bzw. Apostolische Vikariate, die von 120 Bischöfen verwaltet werden. Die Gesamtzahl der Priester beträgt 5572, davon sind 3407 Diözesan- und 2165 Ordenspriester. Die Zahl der Ordensschwestern liegt bei 9231. Seit zwanzig Jahren gibt es *christliche Basisgemeinden* (Basic Christian Communities) in den Philippinen, die in einer Reihe von Diözesen das Erscheinungsbild und die Arbeitsweise der katholischen Kirche verändert haben. Besonders in Mindanao haben sich die Basisgemeinden auf dem Sektor der Sozialarbeit und der Bewußtseinsbildung eingesetzt und zur Entstehung verschiedener Aktionsgruppen für mehr soziale Gerechtigkeit beigetragen. Einige dieser Gruppen sind in ihrem Verständnis von Basisarbeit in Konflikt mit den Bischöfen geraten. So ist aus ehemaligen Basisgemeinden die „Mindanao Interreligiöse Volksorganisation" (Mindanao Interfaith People's Conference) hervorgegangen, in der Christen mit Muslimen und Angehörigen der Stammesbevölkerung zusammenarbeiteten. In den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil ist das Bewußtsein für die missionarische Verantwortung in der philippinischen Kirche stark gewachsen. Fast 900 Missionskräfte aus den Philippinen (200 Priester und fast 700 Ordensschwestern) sind in einigen Ländern Afrikas, in Lateinamerika, Ozeanien sowie in Indonesien, Taiwan, Thailand, Südkorea, Hongkong und Japan tätig.

Die vierwöchige *Plenarversammlung* (Second Plenary Council of the Philippines), die vom 20. Januar bis zum 17. Februar 1991 in Manila abgehalten wurde, bekam seitens der beteiligten Bischöfe, aber auch der mitarbeitenden Laien, sehr gute Kritiken. Es war ein echter Lernprozeß für die zahlreichen Bischöfe, die in dieser Zeit – wie z. B. Bischof *Teodoro Bacani* (Manila) sagte – sehr viel von den Laien gelernt hätten. Eher störend wirkten die kirchenrechtlichen Vorschriften, nach denen die vorbereiteten und später erarbeiteten Papiere in Rom zur Zensur vorgelegt werden mußten. Die Vollversammlung hatte das Ziel, die Weichen für die zukünftige kirchliche Arbeit zu stellen. Zentrales Anliegen bei den Beratungen zum Thema direkte Pastoralarbeit war die verstärkte Aufmerksamkeit für die kirchlichen Basisgemeinden. Über die Grenzen der Philippinen hinaus wurde das starke Bekenntnis zu einer „Kirche der Armen" zur Kenntnis genommen – eine Option, die für die gesamte Kirche in allen Bereichen ihrer Tätigkeit zum Tragen kommen soll, auch wenn dies „Entfremdung von den Reichen" und „Verfolgung durch die Mächtigen" bedeuten kann (vgl. Asia Focus, 27. 2. 91).

Wie groß der Einfluß der katholischen Kirche auf die Politik der Philippinen ist, hatten 1986 der *Hirtenbrief* der Bischofskonferenz zur versuchten Wahlfälschung und der Radioaufruf von Kardinal Sin, die zusammen zum Erfolg der Rosenkranz- oder EDSA-Revolution erheblich beitrugen, deutlich gemacht. Nach einer Phase der starken Nähe zur Regierung Aquino sind die Bischöfe inzwischen immer deutlicher auf Distanz gegangen und bezeichnen ihr Verhältnis zur Regierung gegenwärtig als das einer „kritischen Solidarität", nachdem sie einige Zeit von „kritischer Kooperation" gesprochen hatten. Im September 1990 veröffentlichte die Philippinische Bischofskonferenz eine Erklärung zum Problem der *Auslandsverschuldung*, die aus dem „Bewußtsein der schweren wirtschaftlichen Leiden" des Volkes verfaßt wurde (dt. Text in: Kath. Missionen 1/91, 23–26). Die Schuldenkrise wird darin als eine „Katastrophe von Menschenhand" und als ein „moralisches Problem" bezeichnet, das nur im Kontext einer internationalen Solidarität gelöst werden könne. Bei einer Schuldenlast von jährlich 3,2 Milliarden US-Dollar und einer Schuldenlast in einer Gesamthöhe von 27 Milliarden US-Dollar (40 Prozent des Jahresbudgets der Philippinen) könnten sich die Philippinen aus eigener Kraft nicht aus dem Teufelskreis von Neuverschuldung, Schuldendienst und Umschuldung befreien. Kritisch weisen die Bischöfe in ihrer Erklärung darauf hin, daß die Philippinen diese internationale Solidarität nur fordern können, wenn die Korruption im eigenen Land und die sozialen Ungerechtigkeiten bei der Güterverteilung abgebaut werden.

Bemühungen um den Dialog mit dem Islam

Die *protestantischen* Kirchen sind in ihrer Mehrzahl im Nationalen Kirchenrat der Philippinen (NCCP) zusammengeschlossen, dem zehn Mitgliedskirchen mit etwa 5 Millionen Gläubigen angehören. Diese ökumenisch offenen Kirchen haben in der Marcos-Ära und danach in Fragen der Menschenrechte, Einsatz für menschlichere Entwicklung und Kampf gegen die Armut mit entsprechenden katholischen Gruppierungen zusammengearbeitet. Unter den protestantischen Organisationen gibt es aber auch *fundamentalistische Gruppen und Sekten*, die einen eifrigen, aber wenig erleuchteten Proselytismus betreiben. Hier ist der Einfluß nordamerikanischer Sekten und entsprechenden Kapitals sehr stark spürbar. Unter diesem nordamerikanischen fundamentalistischen Einfluß steht auch die 1915 von *Felix Manalo* gegründete „Kirche Christi" (Iglesia ni Kristo), zu der etwa 1 Million Anhänger gehören, die über die ganze Inselwelt der Philippinen verstreut leben. Sie grenzt sich gegenüber der katholischen Kirche sehr stark ab. Den fundamentalistischen Gruppierungen gemeinsam ist ein konservativer Grundzug, gepaart mit einem starken Antikommunismus, Einstellungen, die sie gegenüber allen auf Veränderung in der Gesellschaft zielenden Aktivitäten mißtrauisch machen. Einen eher nationalen Charakter hat die „Unabhängige Kirche der Philippinen" (Iglesia Filipina Independente), die 1902 von *Gregorio Aglipay*, einem ehemaligen katholischen Priester, gegründet wurde und heute etwa 4 Millionen Anhänger zählt.

Die katholische Kirche der Philippinen hat unter allen asiatischen Ortskirchen einen besonderen Charakter, weil die Philippinen das einzige Land in Asien sind, in dem die Christen die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung stellen. Das Anliegen des interreligiösen Dialogs, das sonst überall in den asiatischen Ortskirchen einen so wichtigen Platz einnimmt, hat in den Philippinen lange eine bescheidene Nebenrolle gespielt. Das Verhältnis zu der einzigen zahlenmäßig bedeutenden religiösen Minderheit, den *Muslimen*, war lange bestimmt durch die Geschichte der feindlichen Auseinandersetzungen, in denen zunächst die Spanier und dann die katholische philippinische Regierung versucht hatten, die Muslime, immer verächtlich „moros" genannt, doch noch zu unterwerfen. Dabei waren die Muslime schon fast hundert Jahre auf den Philippinen präsent und hatten Konvertiten gewonnen, als die ersten Spanier im 16. Jahrhundert auf den Inseln auftauchten. Heute leben die meisten Muslime auf der südlichen Insel Mindanao und haben ihr Zentrum in der Gegend um Marawi und auf der Insel Jolo. Ihre Zahl beläuft sich auf 3 Millionen, die sich aus verschiedenen Stämmen, vorrangig den Maranao, rekrutieren. Seit Anfang der 70er Jahre haben die kriegerischen Auseinandersetzungen der „Moro National Liberation Front" (MNLF) mit der Zentralregierung in Manila auch internationales Interesse geweckt. Der libysche Einfluß, konkret die finanzielle und logistische Unterstützung des bewaffneten Widerstandes durch Gaddafi, wurde deutlich, als 1976 in Tripolis eine Übereinkunft der philippinischen Regierung mit der MNLF unter *Nur Misuari* geschlossen wurde, das den Muslimen in den 13 südphilippinischen Provinzen bestimmte Formen einer autonomen Selbstverwaltung zubilligte. Die Umsetzung dieser Beschlüsse ist bisher allerdings nicht gelungen.

Bemühungen, die *christlich-islamischen Beziehungen* zu verbessern, gibt es seit einigen Jahren seitens christlicher Gruppen in verstärktem Maß. Auf protestantischer Seite machte sich Pastor *Peter Gowing* aus den USA verdient, der das nach seinem Tod nach ihm benannte Institut in Marawi gründete, das sich historischen Forschungen und populären Schulungskursen für den christlich-islamischen Dialog widmet. Auf katholischer Seite war der herausragende Pionier einer christlich-islamischen Verständigung Bischof *Benvenido Tudtud*, der sich als Bischof der kleinen Diözese Marawi mit dem ganzen Einsatz seiner Persönlichkeit für dieses von ihm als zentral erkannte Anliegen einsetzte. Sein früher Tod im Jahre 1987 hat viele Menschen bewegt und dadurch für den interreligiösen Dialog aufgeschlossen. Der Bischof von Iligan, *Fernando Capalla*, hat sich als Apostolischer Administrator von Marawi das Anliegen des christlich-islamischen Dialogs zu eigen gemacht. In Zamboanga besteht seit einigen Jahren das Begegnungszentrum „Silsilah", das durch Schulungsarbeit, Zeitschriften und Buchpublikationen eine sehr gute Arbeit in der Zusammenführung von Muslimen und Christen leistet.

Georg Evers

Kurzinformationen

Johannes Paul II. schaltet die Bischöfe in die Vorbereitung des geplanten Dokuments über den Schutz des Lebens ein

Beim außerordentlichen Konsistorium von Anfang April (vgl. HK, Mai 1991, 205 ff.) äußerten die Kardinäle den Wunsch, der Papst solle „feierlich in einem Dokument... die beständige Lehre der Kirche über den Wert des menschlichen Lebens und seine Unberührbarkeit im Licht der aktuellen Umstände und der es heute bedrohenden Angriffe bekräftigen". Am 25. Mai wandte sich Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* im Auftrag des Papstes mit einem Schreiben an alle Bischöfe, das fünf Fragen zu Abtreibung und Euthanasie enthält. Antworten auf diesen Fragekatalog wurden bis Ende September erbeten. Am 18. Mai hatte Johannes Paul II. einen Brief an alle Bischöfe gerichtet, der nochmals zum *kompromißlosen Einsatz der Kirche für den Schutz des Lebens* aufruft. Die Referate und Beratungen des Konsistoriums hätten ein erschreckendes Bild ergeben; besonders besorgniserregend sei die Tatsache, „daß das moralische Gewissen sich ängstlich zu verfinstern scheint und immer träger darin wird, auf die klare und offene Unterscheidung zwischen Gut und Böse hinzuweisen bezüglich dessen, was den fundamentalen Wert des menschlichen Lebens betrifft". Gesetze und staatliche Regelungen, so der Papst, machten diese Verfinsterung nicht nur offenbar, sondern trügen auch noch zu ihrer Verstärkung bei: „Denn wenn die Parlamente Gesetze beschließen, die zur Tötung von Unschuldigen berechtigen, und wenn der Staat seine Mittel und Strukturen in den Dienst dieser Verbrechen stellt, wird oft das ungenügend gebildete Gewissen des einzelnen leichter für den Irrtum anfällig." Die Kirche wende sich an Gläubige und Nichtglaubende in der Überzeugung, „daß das Geschenk des Lebens ein solch hohes Gut darstellt, das in seiner Bedeutung von jedem erfaßt und geschätzt werden kann, auch im Licht der einfachen Vernunft". Johannes Paul II. bittet die Bischöfe um Hilfe und Mitarbeit angesichts der schweren Herausforderung, „die sich durch die aktuellen Angriffe und Bedrohungen gegenüber dem menschlichen Leben ergibt". – In einem Beitrag für die Wochenzeitung „Die Furche" würdigte der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* die römische Vorgehensweise bei der Erarbeitung des geplanten Dokuments zum Thema Lebensschutz als *positives Beispiel der Mitverantwortung aller Bischöfe*. Gleichzeitig äußerte Krätzl die Sorge, in dem geplanten Dokument könne es

um Abtreibung wie um Empfängnisverhütung gehen; ein solcher Konnex würde die Argumentation gegen die Abtreibung erheblich belasten.

In Vietnam ist ein neues Dekret über die Tätigkeit der Religionsgemeinschaften in Kraft getreten

Das neue Dekret über religiöse Aktivitäten, das am 21. März unterzeichnet wurde und einen Monat später in Kraft trat, löste entsprechende Richtlinien aus dem Jahr 1977 ab. In den letzten Jahren hatten vor allem Katholiken, aber auch Buddhisten und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften immer wieder ihrer Unzufriedenheit mit den bisherigen gesetzlichen Regelungen geäußert und eine Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften im kommunistischen Vietnam gefordert. Das neue Dekret, dessen Entwurf im September letzten Jahres zur Konsultation vorgelegt worden war, bringt *gewisse Verbesserungen* für die Religionsgemeinschaften, beläßt sie aber immer noch unter strenger Aufsicht des Staates. Artikel 1 des Dekrets stellt fest, der Staat garantiere für jeden Bürger das Recht, zu glauben oder nicht zu glauben und verbiete jede Benachteiligung aufgrund von Religion oder Glaube. Es wird statuiert, daß die Bürger unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit über alle bürgerlichen Rechte verfügen und zur Erfüllung aller bürgerlichen Pflichten gehalten sind. Das Dekret garantiert die Freiheit „für religiöse Aktivitäten, die den authentischen Interessen nicht entgegenstehen und sich im Rahmen des Gesetzes bewegen". Religiöse Aktivitäten, „welche für das Vaterland und die Bürger von Interesse sind", werden ausdrücklich ermutigt. Das Dekret erlaubt religiöse Praxis in den Familien und an Kultorten ohne behördliche Genehmigung. Der Genehmigungspflicht unterliegen nationale oder regionale Versammlungen von Religionsgemeinschaften, ebenso Neubauten und Renovierungen von Sakralgebäuden. Druck, Verbreitung und Import religiöser Bücher und Gegenstände sind nach dem Dekret genehmigungsfrei, ebenso der Betrieb von Klöstern und die caritative Tätigkeit von Religionsgemeinschaften. Für die Weihe oder Ernennung religiöser Führer (etwa Bischöfe) wird eine Erlaubnis des Ministerrates gefordert. Der Ministerrat ist nach dem Dekret auch zuständig für Einladungen kirchlicher Stelle an Personen aus dem Ausland und für Gesuche um materielle Unterstützung im Ausland. Über die Einhaltung des Dekrets wacht das Regierungskomitee für religiöse Fragen.

Afrikanische kirchliche Fakultäten äußerten sich kritisch zum Vorbereitungsprozeß der afrikanischen Synode

Erhebliche Vorbehalte gegenüber dem laufenden Vorbereitungsprozeß der *afrikanischen Synode* meldeten katholische Fakultäten Afrikas in einer Stellungnahme an, die sie im Anschluß an ihr drittes Treffen veröffentlichten, das vom 10. bis 14. Juni in der zairischen Hauptstadt Kinshasa stattfand. Die Fakultäten begrüßten darin die Initiative des Papstes, eine außerordentliche Versammlung der Römischen Bischofssynode für Afrika einzuberufen. Kritisch merkten sie u. a. an, daß der bisherige Vorbereitungsprozeß das afrikanische *Volk noch ungenügend einbezogen* habe. Wenn das Evangelium in Afrika wirklich zu Hause sein solle, dann müsse dem Volk Gelegenheit gegeben werden, volle Verantwortung für die Verwurzelung des Evangeliums zu übernehmen. Zur pastoralen Situation in Afrika heißt es in der Stellungnahme, die Kirche in Afrika erwecke zwar den Eindruck ständigen Wachstums, doch gebe es zugleich alarmierende Anzeichen einer kontinuierlichen Abwanderung der Katholiken zu den *unabhängigen afrikanischen Kirchen*, zu *neuen religiösen Bewegungen*, zum *Islam* und zu den *traditionellen Religionen*. „Wir verstehen dies als ein klares Zeichen dafür, daß sich die Menschen in der katholischen Kirche nicht voll und ganz zu Hause fühlen und daß es der katholischen Kirche noch nicht gelungen ist, all den verschiedenen Hoffnungen der afrikanischen Menschen zu entsprechen." Der gegenwärtige Synodenprozeß – heißt es weiter – spiegele eine starke und nachdrückliche Konzentration auf die Macht und den Platz wider, die der Hierarchie eingeräumt würden. Fragen wie die nach kirchlichen Strukturen, der kirchlichen Disziplin, der Ehe, der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft sowie der traditionellen afrikanischen Werte solle die Synode von einer afrikanischen Perspektive her angehen. Die Synode möge sich „ernsthaft" auseinandersetzen mit afrikanischen Weltanschauungen, mit einer inkulturierten Spiritualität, dem Verhältnis von christlichem Glauben und Politik und den Problemen sozialer Gerechtigkeit. Die Synode wird aufgefordert, sowohl auf einen *afrikanischen Ritus* als auch auf ein *Rechtsbuch der afrikanischen Kirche* hinzuarbeiten. Schließlich wird empfohlen, die Synode als einen ersten wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Durchführung eines *afrikanischen Konzils* zu betrachten. Teilgenommen haben an dem Treffen von Kinshasa drei der insgesamt fünf afrikanischen Fakultäten, die gastgebenden „Facultés Catholiques de Kinshasa", das „Catholic Institute of West Africa" (Port Harcourt/Nigeria) sowie das „Institut Catholique de Yaoundé" (Kamerun).

Der Lutherische Weltbund befaßt sich mit der Lage in Südafrika und Osteuropa

Vom 1. bis 10. Juli tagte in Chicago der Rat des Lutherischen Weltbundes, dem 106 Mitgliedskirchen mit zusammen etwa 56 Millionen Mitgliedern angehören. Wiederaufgenommen in den Weltbund wurden in Chicago zwei „weiße" lutherische Kirchen aus dem südlichen Afrika, deren Mitgliedschaft wegen ihrer mangelnden Distanzierung von der Apartheid bei der Vollversammlung von 1984 in Budapest (vgl. HK, September 1984, 405 ff.) suspendiert worden war. Der 49köpfige Rat, das wichtigste Organ des Weltbundes zwischen den Vollversammlun-

gen, beschäftigte sich neben dem Thema Südafrika auch mit der Situation der Kirchen im *nachkommunistischen Mittel- und Osteuropa.* Dabei zeigte sich der Rat besorgt über eine „alarmierende" Verschlechterung des Klimas zwischen den christlichen Kirchen in Osteuropa. Die Beziehungen zwischen Lutheranern, Orthodoxen und Katholiken seien nach dem Zusammenbruch des Kommunismus schlechter geworden. Lutherische Minderheitskirchen in Osteuropa müßten oft darunter leiden, daß auf orthodoxer Seite kein Unterschied zwischen ihnen und Sekten gemacht werde und sie den gleichen Vorurteilen ausgesetzt seien wie die stark wachsenden Sekten. Als Grund für die Verschlechterung der Beziehungen zwischen den Kirchen wurden unter anderem das Bedürfnis von Gemeinden und Kirchen genannt, ihre eigene konfessionelle Identität herauszustellen. Bei seiner Tagung in Chicago beschloß der Rat des LWB auch, die lutherischen Kirchen zu einer Auseinandersetzung mit der Frage des „gerechten Krieges" aufzufordern. Dabei geht es nicht zuletzt um den Artikel 16 des Augsburger Bekenntnisses, der maßgeblichen lutherischen Bekenntnisschrift, in dem es heißt, es sei Christen erlaubt, „rechtmäßig Kriege zu führen". Der Rat mußte sich nicht zuletzt mit den *finanziellen Problemen* des Weltbundes befassen. Für 1991 und 1992 weist der Verwaltungshaushalt des in Genf ansässigen LWB jeweils ein Defizit von 3,6 Millionen DM auf. Das Genfer Sekretariat wurde vom Rat zu einschneidenden Sparmaßnahmen verpflichtet. Zur Sicherung der Finanzierung der LWB-Zentrale forderte der Rat eine Erhöhung der Mitgliedsbeiträge; die deutschen Mitgliedskirchen bestreiten derzeit etwa die Hälfte des Verwaltungshaushalts.

Indische Theologen entwerfen Ansätze zu einer Theologie des religiösen Pluralismus

Mit dem religiösen Pluralismus auf dem Hintergrund des indischen Subkontinentes befaßte sich die „Indische Theologische Gesellschaft" auf ihrer 13. Jahresversammlung Ende Dezember 1990. Der englische Originaltext einer dort verabschiedeten Erklärung unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer indischen Theologie des religiösen Pluralismus" erschien unterdessen in der Zeitschrift „Vidyajyoti Journal of Theological Reflexion" (Ausgabe April 1991; Übersetzung in: La Documentation Catholique, 19. 5. 91, 501–505). In der Erklärung heißt es u. a., eine Religion könne sich heute ebensowenig in einer „splendid isolation" gegenüber anderen Religionen verstehen, wie dies auf anderen Gebieten menschlicher Kultur möglich sei. Der „wahre Dialog" finde nur statt zwischen Personen, die authentisch die Besonderheit ihres Glaubens leben würden. Die Präsenz des Dialogpartners mache die tiefe Dimension des Unaussprechlichen im Glauben bewußt. Der Blick auf die anderen Religionen vergegenwärtige einem die *Grenzen der eigenen Glaubenserfahrung* ebenso, wie er eine *Bewunderung* für das entstehen lasse, was der jeweils andere einem offenbare. Die sich als dezidiert dialogisch verstehende Theologie sehe sich als eine dem unausschöpflichen Geheimnis der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber offene Theologie. „Interkulturation" wird in diesem Zusammenhang die gegenseitige Befruchtung in der Dialogerfahrung im religiösen Pluralismus genannt. Diese Interkulturation sei kein „neutraler religiöser Akt", sondern fordere die beiden Partner auf radikale Weise dazu heraus, zu einem neuen vertieften Verständnis voneinander zu gelangen, zu einem fortdauernden Prozeß der „Reinterpretation". Als Ausgangspunkt für eine Christologie im Rahmen einer Theologie des religiösen Pluralismus wird die *Kenosis* (Erniedrigung) *Christi* genommen. Zwischen einer *theozentrischen* und einer *christozentrischen* Interpretation des christlichen Glaubens, die z. T. von anderer Seite in der Diskussion über eine neue Religionstheologie als Alternative gesehen wird, möchte man sich nicht entscheiden: Der sich selbst entäußernde Christus sei in allen Wechselfällen menschlichen Lebens als „Diener" und „Weizenkorn" gegenwärtig.

Bücher

VITTORIO HÖSLE, **Philosophie der ökologischen Krise.** Moskauer Vorträge. Verlag C. H. Beck, München 1991. 151 S. 16,80 DM.

Als Philosoph möchte Hösle einen Beitrag zur Bewältigung der in ihren Ausmaßen immer erschreckenderen ökologischen Krise leisten, und er tut das in seinen – ursprünglich als Vorlesungen bei der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften vorgetragenen – Überlegungen auf eine jedenfalls im Grundansatz überzeugende Weise. Es ist für ihn keine Frage, daß sich die moderne „Superstruktur" aus Wissenschaft, Technik und kapitalistischer Wirtschaftsordnung in ihrem Machbarkeits- und Beschleunigungswahn massiv verrannt hat und deshalb durch das neue ökologische Paradigma abgelöst werden muß. Hösle macht gleichzeitig aber auch deutlich, daß der Weg aus der offenkundigen Krise nicht mit Hilfe vormoderner, regressiver Mittel gefunden werden kann; die Krise ist für ihn nur *mit* Wissenschaft und Technik und auch nur unter Berücksichtigung der Leistungen der Marktwirtschaft zu lösen, vor allem aber dürfe nicht hinter den neuzeitlichen Gedanken von der Autonomie des Menschen als eines sittlich Handelnden zurückgegangen werden. Hösle möchte die Sonderstellung des Menschen

gegenüber der Natur mit einer neuen Wertschätzung der ihn umgreifenden Natur verbinden, die den neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Dualismus überwindet. Die ökologische Krise verlangt demnach Bewahrung und gleichzeitig Korrektur der Kantischen universalistischen Ethik, die Hösle als eines der „großartigsten Erzeugnisse der neuzeitlichen Subjektivität" bezeichnet. Hauptpunkte dieser Korrektur: Das Sittengesetz gehöre zwar einer eigenen idealen Welt an, aber es sei trotzdem nicht ontologisch radikal. Anderes gegenüber der natürlichen Welt, weil es ihr Grund sei. Kant ist weiterhin nach Meinung Hösles dahingehend zu korrigieren, daß auch die Natur als Objekt sittlicher Pflichten betrachtet werden müsse. Außer den überzeugenden philosophischen Grundsatzerklärungen enthält das Buch auch bemerkenswerte Anregungen für die Umwandlung der Marktwirtschaft in eine öko-soziale Marktwirtschaft und zu den politischen Konsequenzen aus der ökologischen Krise. Dem Christentum empfiehlt Hösle die Ausarbeitung einer Ethik für das technische Zeitalter. Die kirchliche Verkündigung muß demnach grundsätzlich geändert werden: „Derjenige kann heute eher beanspruchen, dem Geist der christlichen Ethik zu folgen, der sich umweltbewußt verhält, als derjenige, der Traditionen weiterführt, die wegen ihres Alters ehrwürdig sein mögen, aber zur Lösung der Existenzfragen der Menschheit nur wenig beitragen." *U.R.*

KONRAD HILPERT, **Menschenrechte.** Geschichte – Theologie – Aktualität. Patmos Verlag, Düsseldorf 1991. 312 S. 49,80 DM.

Über Bedeutung und Dringlichkeit des Themas braucht man bei diesem Buch nicht viele Worte zu verlieren. Die Anerkennung der Menschenrechte gilt heute weltweit als Grundbedingung für eine menschenwürdige politische und gesellschaftliche Ordnung; gleichzeitig wird laufend mehr oder weniger massiv gegen sie verstoßen. In der kirchlichen Verkündigung hat die Forderung nach der Respektierung der Menschenrechte inzwischen ihren festen Platz. Hilpert unternimmt eine Darstellung des Menschenrechtsthemas aus dem Blickwinkel des katholischen Theologen; dementsprechend behandelt er nach allgemeinen Überlegungen zu Herkunft, Einteilung und institutioneller Seite der Menschenrechte die Rolle der Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung, fragt nach der theologischen Grundlegung und der innerkirchlichen Geltung der Menschenrechte. Dabei wird jeweils differenziert argumentiert, werden sowohl die Berührungspunkte zwischen christlicher Botschaft bzw. kirchlicher Gemeinschaft und modernem Menschenrechtsethos wie die spezifischen Akzente herausgearbeitet, die sich von Christentum und Kirche her beim Thema Menschenrechte ergeben (Hilpert beschränkt sich dabei ganz auf den katholischen Traditionsstrang bzw. das katholische Kirchenverständnis; die Beiträge der anderen christlichen Konfessionen und Traditionen bleiben weithin unberücksichtigt). So spricht er von „Entsprechungen" zwischen christlichem Ethos und einzelnen Grundintentionen der Menschenrechte, um damit die theologische Begründbarkeit der einzelnen Menschenrechtsgehalte herauszustellen wie auch der Tatsache Rechnung zu tragen, „daß die Ausformulierung, Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte historisch nicht unmittelbare Konsequenzen theologischer Reflexion und kirchlichen Handelns waren" (S. 189). Den grundlegenden Wandel von der Ablehnung der Menschenrechtsidee durch das katholische Lehramt nach der Französischen Revolution bis zu ihrer ausdrücklichen Anerkennung in der Zeit des Zweiten Vatikanums möchte er als „Lerngeschichte" verstehen. Anregend und wichtig ist in der übersichtlich gegliederten und gut lesbaren Darstellung Hilperts nicht zuletzt das Kapitel über den Anspruch der Menschenrechte auf weltweite Geltung angesichts der Vielfalt der Kulturen und Religionen. *U.R.*

MALISE RUTHVEN, **Der göttliche Supermarkt.** Auf der Suche nach der Seele Amerikas. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1991. 328 S. 39,80 DM.

Der Reisebericht des englischen Schriftstellers Malise Ruthven über den religiösen Supermarkt Nordamerikas ist keine soziologische Studie mit wissenschaftlichem Anspruch. In der Auswahl der Kirchen, Sekten und mehr oder weniger schrulligen religiösen Gemeinschaften ging der Autor – wie er selbst sagt – willkürlich vor. Erwähnt wird, wer an der Route des Reisenden mit seinem Wohnmobil liegt: von Massachusetts bis zum Staat Washington, von Kalifornien durch den „Bible Belt" zurück zur Ostküste. Sein Interesse findet, was genügend exotisch anmutet; den liberalen Protestantismus, aus dem er selbst stammt, läßt er links liegen: Er „birgt für mich keine Rätsel und hat daher auch keine Anziehungskraft". Auch wenn der Blick des Autors nicht der des Soziologen ist, so bleibt er dennoch nicht einfach bei einer Beschreibung von Oberflächenphänomen und Eindrücken stehen. Die Reportage wechselt ab mit Rückblenden in die nordamerikanische Einwanderungs- und Religionsgeschichte. Es ist das religions-soziologisch geschulte Auge, das diese Reportage ebenso kurzweilig wie sachlich interessant macht: New-Age-Jünger und christliche Fundamentalisten, Mormonen und Antisemiten, Polygamisten, Trappisten und „Heritage USA". Vieles kommt nicht vor, aber – stellt man nicht enzyklopädische Ansprüche an dieses nicht enzyklopädisch angelegte Buch – im Grunde fehlt auch nichts. Gerade das impressionistische Nebeneinanderstellen des Unvereinbaren vermittelt vielleicht besser als manches andere einen Eindruck von dieser für Europäer ebenso fremden wie aber auch zunehmend nahen Welt eines grenzenlosen religiösen Pluralismus, wobei die Bezeichnung als „Supermarkt" keineswegs so kritisch gemeint ist, wie es für europäische Ohren vielleicht klingen könnte. Es ist eine religiöse Welt, die den Supermarkt – anders als in Europa – keineswegs nur nutzt, um ihn danach um so heftiger zu verachten. *K.N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

MÜLLER, HANS MARTIN. **Christliche Rede vom ewigen Leben.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 37 Heft 3 (Juli-September 1991) S. 190–208.

Der Tübinger evangelische Theologe fordert von einer heutigen christlichen Verkündigung über das ewige Leben, die menschliche Grenzerfahrung des Todes ernst zu nehmen; sie dürfe nicht dazu benutzt werden, menschliche Vernunft und Gewissenserkenntnis zu diffamieren. Deshalb müsse christlich verantwortbare Reflexion die „Nacht der Bildlosigkeit" akzeptieren und „die menschliche Grenzerfahrung positiv aufnehmen in der Aussage, daß in der Erfahrung der Grenze die Ahnung beschlossen liegt, daß unser Leben ohne die Ewigkeitsbeziehung sinnlos werden muß". Müller möchte Aussagen über das ewige Leben als solche über ein Werden und nicht über einen Seinszustand verstanden wissen: „Der im Glauben angenommene Zuspruch der Sündenvergebung ist Anfang des ewigen Lebens unter den Bedingungen der Zeitlichkeit." Aussagen über das ewige Leben sind demnach Verkündigung einer Hoffnung, die als „Hoffnung wider alle Hoffnung" dennoch Ausdruck höchster Gewißheit ist. Diese Hoffnung ist nicht Produkt menschlicher Tätigkeit, sondern Folge passiver Hinnahme der Verheißung. Diese Hoffnung mache aber deswegen nicht passiv: „Was aus dem Liebeswillen Gottes stammt, das ewige Leben, zeigt sich im Irdischen wiederum als Liebe zum Nächsten."

WELKER, MICHAEL. **Was ist „Schöpfung"?** In: Evangelische Theologie Jhg. 51 Heft 3 (1991) S. 208–224.

Der Münsteraner evangelische Systematiker möchte zeigen, daß die an den „klassischen" Schöpfungstexten Gen 1 und 2 abgelesene Vorstellung von Schöpfung differenzierter und für den gegenwärtigen Gesprächszusammenhang fruchtbarer ist als die gewohnten Grundaussagen der christlichen Schöpfungslehre. Als traditionelles Grundmuster des Schöpfungsverständnisses macht Welker die Rede von Schöpfung als unhintergehbare Hervorbringung durch Gott und bzw. eine transzendente Realität und der absoluten Abhängigkeit von dieser namhaft. Demgegenüber zeige sich bei einer neuen Lektüre von Gen 1 und 2, daß in den Schöpfungsberichten von einem reaktiven Handeln Gottes auf die Präsenz des Geschaffenen und von der Eigenaktivität des Geschöpflichen die Rede ist. „Wo die konventionellen Leitkonzeptionen auf Trennung und Hierarchie abstellen, betonen die klassischen Schöpfungsberichte Verbundenheit und Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpflichem." Beide Schöpfungsberichte der Genesis beschreiben demnach den „Aufbau eines Zusammenhangs von Interdependenzverhältnissen zwischen verschiedenen Lebensbereichen". Für Welker erlaubt seine Neukonzeption von „Schöpfung" eine weitere Verstärkung der zahlreichen neueren Bemühungen um Analogien von religiösem und ökologischem Denken.

Kultur und Gesellschaft

MATTHIES, VOLKER. **Neues Feindbild Dritte Welt:** Verschärft sich der Nord-Süd-Konflikt? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 25–26/91 vom 14. Juni 1991, S. 3–11.

Nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes und der Beendigung zumindest des militärischen Teils des Golfkriegs tritt vermehrt die Frage in den Vordergrund, ob sich der Nord-Süd-Konflikt in Zukunft verschärft. Der Autor tritt zunächst einer allzu einfachen Parallelisierung von Ost-West und Nord-Süd entgegen: Nach Substanz, Organisation und Konfliktträchtigkeit sei der letztgenannte Konflikt „vielschichtiger, zerklüfteter, diffuser, ungeordneter, unübersichtlicher und unberechenbarer". Die Rede vom sich verschärfenden Nord-Süd-Konflikt sei zwar keine Leerformel, doch dürfe dabei nicht primär an eine militärisch geprägte Konfliktaustragung gedacht werden. Eine einheitliche Konfliktfront zwischen *den* Industrieländern und *den* Entwicklungsländern werde es aller Voraussicht nach nicht geben, sondern eher vielfältige Kleinkonfliktfronten. Die eigentliche „Stärke" des Südens liege dabei in seiner „Schwäche", in seiner „Chaosmacht" und seinem politischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Destabilisierungspotential für das internationale System.

WELSCH, WOLFGANG, **Kreativität heute.** In: Universitas Jhg. 46, Heft 6 (Juni 1991) S. 587–591.

Der Autor weist auf bezeichnende Veränderungen in den Beziehungen zwischen den Wissenschaftsdisziplinen hin: Die moderne Wissenschaft entdecke zunehmend „Schönes", und die Künste reagierten darauf mit der Abkehr vom Schönen als Leitprädikat von Kunst. Das Ästhetische werde in der Postmoderne als Grundzug von Wirklichkeit entdeckt. Die Wissenschaftstheorie verlange heute, den prinzipiell fiktionalen Charakter allen Erkennens einzusehen. Über den Befund, daß Wissenschaft die Wirklichkeit nicht abbilde, sondern konstruiere, müsse somit hinausgegangen werden. Es deute sich eine neue Konvergenz von Natur- und Geisteswissenschaften an. Wissenschaftsimmanent werde man sich des ästhetisch-poetischen Charakters allen Erkennens zunehmend bewußt. In dieser Perspektive nehme auch ein neuer Modus von Kreativität Gestalt an: der transversale. Wichtiger als die Fortsetzung der Eigen- und Binnenlogik einer Disziplin werde das Aufspüren von Querverbindungen, Gemeinsamkeiten, Analogien und Verflechtungen zwischen den verschiedenen Bereichen und Disziplinen. Für das Argumentieren folgere daraus, daß es obsolet geworden sei, Aussagen zu machen, als ob sie die Wirklichkeit wiedergäben oder einfachhin Wahrheit besäßen.

Kirche und Ökumene

HÜNERMANN, PETER. **Die europäische Einigung und die Kirche.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 171 Heft 2 (1991) S. 81–95.

Der in Sachen Kirche und Europa stark engagierte Tübinger Dogmatiker (er ist Vorsitzender der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie) nennt zwei Hauptaufgaben der Kirche im Blick auf den Prozeß der europäischen Einigung: Sie muß zum einen als Anwalt des Menschen und des Menschlichen und als Zeugin des ewigen Heiles des Menschen im europäischen Umgestaltungsvorgang den Prozeß der Ethisierung vorantreiben. Dies könne der Kirche nur gelingen, wenn sie sich mit nachvollziehbaren Argumenten in den öffentlichen Diskurs einmische. Als zweite, die erste Aufgabe überragende Sinnspitze des kirchlichen Engagements für Europa nennt Hünermann die Einpflanzung des Evangeliums in die neu sich ausprägende europäische Kultur. Die Neuevangelisierung Europas müsse aus der Kraft und Tiefe des Glaubens angepackt werden: „Die gegenwärtige Angst und Beklommenheit in der Kirche sucht vielerorts Zuflucht im sektiererischen Behaupten von Partikularitäten, im Ekklesiozentrismus, kirchenpolitischer Cliquenbildung, schmalbrüstig anmutender Theologie und pietistisch anmutender Inbrunst und Erregung." Hünermann plädiert nachdrücklich für einen Prozeß der Verständigung zwischen den katholischen Kirchen Europas im Blick auf die wesentlichen Sachverhalte des Einigungsprozesses. Es müßte geklärt werden, „welche Punkte in ihren Beziehungen zur Gesellschaft und zu Regierungsinstitutionen die europäischen Kirchen für wesentlich halten, wie sie sich selbst in der sich bildenden pluralen und multikulturellen Gesellschaft Europas verstehen und welche pastoralen Optionen für sie Vorrang haben".

Notizen

Erfindungskraft und Einfälle seien heute in der Kirche gefordert – so *Hans Maier,* langjähriger bayerischer Kultusminister und ZdK-Präsident und heute Inhaber des Münchner „Guardini-Lehrstuhls" für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, in einem KNA-Interview anläßlich seines 60. Geburtstags am 18. Juni. Viele weltliche, kulturelle Wirkungen des Christentums seien heute in den modernen Staat, vor allem als Sozial- und Kulturstaat, übergegangen. Das Christentum werde nicht heftig bekämpft, sondern erscheine als überflüssig. Maier plädierte dafür, nicht bei gegenseitigen Schuldzuweisungen für die mangelnde Ausstrahlungskraft der Kirche in Westeuropa stehenzubleiben („Die Eltern auf den Religionsunterricht und die Religionslehrer auf die Eltern und beide auf die Amtskirche und die Amtskirche auf den Zeitgeist"); alle sollten versuchen, an ihrem Ort etwas zu erfinden. Man müsse die christliche Erfahrung immer an ihren entscheidenden Punkten fassen, dann werde das Christentum „lebendig, begeisternd, anregend und verpflichtend" bleiben.

Erzbischof *Josef Uhač,* seit 1984 Apostolischer Nuntius in der Bundesrepublik, wurde von Johannes Paul II. zum neuen Sekretär der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung ernannt. Er löst in diesem Kurienamt den philippinischen Erzbischof *José Sanchez* ab, der beim Konsistorium vom 28. Juni in das Kardinalskollegium aufgenommen wurde. Kardinal Sanchez wurde zum Präfekten der Kleruskongregation ernannt. Deren bisheriger Präfekt, Kardinal *Antonio Innocenti,* folgt dem deutschen Kurienkardinal *Augustin Mayer* in der Leitung der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" nach. Diese Kommission wurde nach der Abspaltung der Lefebvre-Bewegung ins Leben gerufen, um sich der Priester bzw. Seminaristen anzunehmen, die nach den unerlaubten Bischofsweihen durch den inzwischen verstorbenen Erzbischof dessen Bewegung verließen.

Der Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* wurde von Johannes Paul II. zum Bischof von Sankt Pölten, der Hauptstadt von Niederösterreich, ernannt. Bischof Krenn, der in Sankt Pölten jetzt Bischof *Franz Žak* nachfolgt, trat in seiner bisherigen Position vor allem als scharfer Kritiker von „rechts" der kirchlichen Entwicklung in Österreich in den letzten Jahrzehnten hervor. Seiner Meinung nach fehlt es der österreichischen Kirche an „katholischer Identität". Durch seine oft polemisch-maßlose Kritik und seine deutliche Parteinahme für extrem konservative Gruppen wurde Krenn zu einem Hauptfaktor kirchlicher Polarisierung in Österreich. Gleichzeitig mit der Ernennung Krenns zum Diözesanbischof wurde die Ernennung des in Fribourg Dogmatik lehrenden Dominikaners *Christoph Schönborn* zum neuen Wiener Weihbischof bekanntgegeben. Pater Schönborn, aus dem bekannten Adelsgeschlecht stammend, wurde in den letzten Jahren vor allem als Sekretär der Kommission für die Erarbeitung des „Weltkatechismus" bekannt. Seine Berufung zum Bischof in Österreich galt schon seit einiger Zeit als wahrscheinlich.

In keiner anderen Frage sehe er die katholische Kirche die Regierenden derart eindeutig in die Pflicht nehmen wie in der Abtreibungsfrage, sagte der Paderborner Theologe und Psychotherapeut *Eugen Drewermann* in einem Interview der Bonner Tageszeitung „Die Welt" (8. 7. 91). Dies schaffe den Eindruck, als wenn die Kirche immer noch weit mehr Verständnis für die Engpässe der Herrschenden als für die Not der einzelnen hätte. Gegen die kirchliche Haltung in der Frage der Schwangerschaftsabbrüche wandte Drewermann ein, entsprechend einer objektivistischen Definition von Gut und Böse werde bei dieser Sicht das Leben eines Menschen vom Kontext des Lebens seiner Mutter isoliert gesehen, und zwar auf allen Ebenen: biologisch, psychologisch und physiologisch.

Kritik an der Rolle der katholischen Kirche im nachkommunistischen *Polen* hat der Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Werner Remmers,* geübt. Offensichtlich tue sich die katholische Kirche in Polen schwer, selbständige katholische Initiativen zuzulassen. Gerade in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft sei es wichtig, den Raum zwischen den Bürgern und dem Staat durch gesellschaftlich strukturierte Aktivitäten zu füllen. Daher sei es notwendig, daß sich katholisches Leben als eine gesellschaftliche Kraft in relativer Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Amtskirche entfalte. Die katholische Kirche Polens – so Remmers – müsse lernen, sich der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zu öffnen. Dazu gehöre es auch zu begreifen, daß Katholiken verschiedener Meinung sein könnten, ohne daß gleich ihre Liebe zur Kirche in Frage gestellt werden müßte.

Bei einer 1990 durchgeführten soziologischen Untersuchung über *Religiosität in der Sowjetunion* (veröffentlicht in der Zeitschrift „L'altra Europa", Heft 3/1991) gaben insgesamt 30% der Befragten an, an Gott zu glauben. Die Umfrage wurde in den Regionen Moskau, Pskov, Smolensk und Charkov durchgeführt, wobei jeweils sowohl die großen Städte wie ländliche Gebiete der Region berücksichtigt wurden. Der Prozentsatz derjenigen, die sich als „gläubig" bezeichneten, betrug bei den 18- bis 24jährigen 22% und bei den über 60jährigen 54%. Der niedrigste Anteil ergab sich bei den 31 – 40jährigen mit 15%. In Dörfern bzw. Stadtvierteln mit Kirchen wichen die Werte nur unwesentlich von denen ohne Kirchen ab. Insgesamt bezeichneten sich 46% der Befragten als orthodox. Die Untersuchung sieht vor allem bei Gläubigen aus der jüngeren Generation und auch aus der Intelligenzschicht die Tendenz, sich nicht als orthodox, sondern in einem unspezifischen Sinn als christlich zu verstehen.

Eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen besuchte Anfang Juli *Albanien,* wo sich die Religionsgemeinschaften nach Jahrzehnten totaler Unterdrückung jetzt wieder frei entfalten können. Das religiöse Leben habe die Jahre der Verfolgung verhältnismäßig unversehrt überstanden, sagten die Delegationsmitglieder nach ihrer Rückkehr. Gleichzeitig riefen sie zur Unterstützung der albanischen Christen bei der Erneuerung des kirchlichen Lebens auf. Die albanische Regierung wurde von den ökumenischen Organisationen aufgefordert, Eigentum von Religionsgemeinschaften, das von den Kommunisten entschädigungslos beschlagnahmt wurde, zu renovieren und an die früheren Eigentümer zurückzugeben. Die *orthodoxe Kirche Albaniens* will den Angaben der Delegation zufolge dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen beitreten und sich aktiv an der ökumenischen Arbeit beteiligen.

Am 4. Juli verabschiedete das *tschechoslowakische* Bundesparlament mit großer Mehrheit das „Gesetz über die Freiheit des religiösen Lebens und die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften". Damit verfügt jetzt auch die ČSFR über ein neues Religionsgesetz, das die Epoche der kommunistischen Kirchenverfolgung und -kontrolle formell beendet und neue Grundlagen für das Wirken der Kirchen schafft. Nach Angaben des stellvertretenden Premierministers in der Debatte über das Religionsgesetz sind im böhmisch-mährischen Landesteil derzeit 18 verschiedene christliche Kirchen tätig, im slowakischen 13. Seit der Revolution Ende 1989 haben demnach 31 Männerorden und 48 Frauenorden ihre Arbeit in der ČSFR offiziell wiederaufgenommen; sie zählen zusammen mehr als 7000 Mitglieder. Nach einem Parlamentsbeschluß vom 18. Juli werden weitere 197 Gebäude an die Orden zurückgegeben.

Beilagenhinweis
Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ Heft 9 · 45. Jahrgang · September 1991

Politik beginnt mit dem Betrachten der Realität.

Kurt Schumacher

Europa ist anders

Nationalitäten- und Minderheitenprobleme werden in Europa seit je unterschätzt. Ihre konfliktreiche Bedeutung für die künftige Gestalt des Kontinents ist kaum einmal bedacht worden. Ihr ganzes Ausmaß wurde auch dann noch nicht erkannt, als mit dem Niedergang des Kommunismus in Osteuropa und im Sowjetreich die nationalen Unabhängigkeitsbewegungen sich zu regen begannen und die ersten Konflikte zwischen benachbarten Völkerschaften um die jeweils auf dem Territorium des anderen lebenden Minderheiten ausbrachen.

Die Europäer sind spät aufgewacht

Wenn *Armenier und Aserbeidschaner* in der Kaukasusregion mit Waffengewalt aufeinander einschlugen, erregte das, mit erkennbaren Sympathien für die bedrängten (christlichen) Armenier, zwar auch mitteleuropäische Gemüter. Aber das Geschehen war weit weg, wurde nicht als etwas empfunden, was Europäer als Europäer angeht. Die Vorgänge waren eben Teil eines Erosionsprozesses am südlichen Rande des Sowjetreiches, der mit der Gorbatschowschen Umgestaltungspolitik unvermeidlich geworden war. Auch die blutigen Auseinandersetzungen in und um Georgien blieben ein innersowjetischer Vorgang.
Mit den *Unabhängigkeitsbestrebungen im Baltikum* und als es gar zum offenen Konflikt mit der Moskauer Zentralgewalt kam und in Litauen die ersten Toten zu beklagen waren, rückte das Problem näher an Europa heran. Schließlich sind Litauer, Esten und Letten keine Usbeken, keine Osseten und keine Mongolen, sondern Völker mit einer mit Ost- wie mit Mitteleuropa eng verwobenen Geschichte und Kultur. Aber auch da beschränkte man sich auf Sympathiekundgebungen für die neu nach Autonomie oder politischer Unabhängigkeit strebenden Völker, empfing deren Vertreter als mehr oder weniger willkommene Gäste in westlichen Staatskanzleien oder reichte sie auf Großveranstaltungen herum. Aber viel Phantasie auf die Frage, wie es weitergehen sollte, was das für Europa als ganzes einmal bedeuten könnte, wurde nicht verwendet.

Die Angst, die Unabhängigkeitsbewegungen im Osten könnten zugleich die *Autonomiebestrebungen der eigenen Minderheiten* forcieren helfen, war ein zusätzlicher Grund, solche Konflikte von sich wegzuschieben. Schließlich gab es ja althergebrachte Nationalitäten- und Minderheitenkonflikte mit regelmäßig blutigen Folgen auch in westlichen Ländern. Aber der „alte", nicht enden wollende nordirische und baskische Terrorismus konnte als Ausdruck regionaler konfessioneller bzw. sozialer Konflikte oder als unbelehrbares Verhalten professioneller Killer und politischer Hasardeure oder aufgeputschter Volkstumsfanatiker abgetan werden. Die Aufmüpfigkeit der Korsen ist selbstverständlich ein innerfranzösisches Problem geblieben.
Mit *den Kämpfen in Jugoslawien,* zunächst zwischen Slowenien und der jugoslawischen Armee und dann den blutigeren zwischen Kroaten und den von der Armee unterstützten serbischen Freischärlern auf kroatischem Territorium gewinnt das Problem nun eine neue Qualität. Lange, ja bis zum Ausbruch der Kämpfe und noch darüber hinaus, wollte man auch den *Jugoslawienkonflikt* nicht wahrhaben, jedenfalls nicht *in seinem wirklichen Ausmaß.* Jeder, der das Land einigermaßen und nicht nur als Sommerfrischler in Dubrovnik oder auf einer der Adria-Inseln kannte, wußte, daß es ungefähr so oder noch schlimmer kommen würde. Seit Jahren wurde es einem von jugoslawischen Besuchern hier oder bei Besuchen dort gesagt: Das Land werde als Staat den Kommunismus nicht überleben, die kommunistische Partei und die Armee seien die einzigen Kräfte, die es noch zusammenhielten, sonst verbinde Slowenen, Kroaten und Serben nichts mehr. Es werde nur ein Auseinanderfallen mit oder ohne Gewalt, sehr viel wahrscheinlicher mit als ohne, oder ein durch die Armee unter großserbischem Einfluß in Schach und Zwang gehaltenes Jugoslawien geben.

Gegen alle bessere Einsicht setzten die EG-Länder selbst dann noch auf „Jugoslawien", als die serbischen Absichten offenkundig wurden, als die Serben selbst Jugoslawien als politische Einheit schon verabschiedet hatten und klar war, was sie mit Hilfe der Armee wirklich erreichen wollten: einen großserbischen, die verschiedenen volklichen Minderheiten absorbierenden Einheitsstaat mit einem zermürbten und verkleinerten Kroatien als „strategischem" Vorfeld.
Aber nun läßt sich dem Konflikt nicht mehr ausweichen.

Der Bruderkrieg zwischen Kroaten und Serben markiert ziemlich genau die Grenze zwischen Mitteleuropa und dem Balkan. Dieser Zustand an der Schwelle zu Europas Mitte und in einem geschichtlichen Krisengebiet des Kontinents läßt sich nicht mehr verdrängen.

Warum Europa im eigenen Haus ausfällt

Entsprechend groß sind die *Verlegenheiten.* Wie als EG-Europäer Handlungsfähigkeit zeigen, nachdem alle Eigenmittel, die geeignet erschienen, doch noch auf dem Verhandlungswege eine für alle Beteiligten tragbare Lösung herbeizuführen, erschöpft sind? Rekurs auf die UNO, nachdem der KSZE-Mechanismus schon wegen sowjetischen Widerstands – eben wegen der innersowjetischen Nationalitätenprobleme – nicht zu nennenswerter Wirkung kommen wird? UN-Blauhelme in Slawonien und vor den Toren Zagrebs, nachdem eine europäische Friedenstruppe – selbstverständlich ohne deutsche Beteiligung – nicht durchsetzbar war? Endlich Anerkennung Sloweniens und Kroatiens durch die EG-Länder als selbständige Staaten, damit die UN-Gremien sich einschalten können? Oder nur Androhung staatlicher Anerkennung durch einzelne Staaten aus taktischen Gründen, um der serbischen Führung und den Militärs zu imponieren?
Hilfloser als im Jugoslawienkonflikt ist *EG-Europa* schon lange nicht mehr dagestanden. Ist Europa in diesem Konflikt nicht handlungsfähig, weil EG-Europa als politische Instanz noch zu schwach ist, um sich als Friedensmacht im eigenen Hause durchzusetzen? Oder sind die Europäer in diesem Jonflikt nicht handlungs- und nicht vermittlungsfähig, weil man sich nie Rechenschaft gegeben hat, was Europa eigentlich ist?
Die beiden Fragen sind vermutlich teilidentisch; sie lassen sich wohl unterscheiden, aber nicht voneinander trennen. Europa ist als EG-Europa und als Gesamteuropa eben im Übergang. Gesamteuropa hat noch keine Gestalt. Es kann – trotz KSZE-Prozeß – als handelndes Subjekt noch gar nicht auftreten. Und EG-Europa ist noch zu schwach, auch noch zu sehr in Interessengegensätze zwischen seinen Mitgliedsstaaten verstrickt, um nach außen *als gesamteuropäische Ordnungsmacht* oder auch nur als friedenstiftender Moderator auftreten zu können.

Europa ist eben *ein anders beschaffener Kontinent,* als wir ihn in den üblichen Europa-Sonntagsreden präsentiert bekommen. Es ist nicht jenes nach den beiden von seiner Mitte ausgegangenen Weltkriegen endgültig befriedete Großterrain, dessen Bewohner überall in schöpferischer Vielfalt und als aufgeklärte Geister mit höflichen Manieren und in solidarischer Offenheit füreinander zusammenleben, sondern ein politisch und kulturell in allen Facetten schillernder Kontinent. Europa ist kein einig Kontinent von Brudervölkern, in dem sich Schafe und Wölfe, Nachbarn und Verwandte endgültig für nur friedliche Formen der Konfliktbewältigung entschieden haben. Es ist vielmehr ein geschichtlich auf höchst komplizierte und willkürliche Weise entstandenes und ständig verwandeltes Gebilde aus Staaten, Nationen, Nationalitäten und Volksgruppen mit unterschiedlichen Mentalitäten, widersprüchlichen Interessen und ererbten Vorurteilen widereinander. Und letztere verhärten sich regelmäßig dort besonders, wo einander fremde oder auch verwandte Völker gegen ihren Willen oder unter ungleichen Machtverhältnissen zusammenleben müssen.

Wir rühmen, wenn wir vom künftigen, noch zu verwirklichenden Europa reden, gerne die *eine,* ganz Europa umgreifende Kultur als Mutter und Schöpferin der *einen,* auf uns zukommenden Weltzivilisation. Oder wir schwärmen als späte Abendländer von der europaweiten Durchlässigkeit des Hochmittelalters, die wir nach dem Ende des Nationalstaates in säkularer Form wieder näherrücken sehen. Wir preisen die Geschichte des Kontinents, den gemeinsamen Wertefundus Europas, grundgelegt in der Antike, geprägt durch das Christentum, fortschrittlich transformiert durch die aufklärerische Moderne. Wir vergessen darüber nicht nur, daß in Europa höchst unterschiedliche Völker mit unterschiedlichem Kulturprofil oft mehr gezwungen als freiwillig mit- und nebeneinander leben. Wir übergehen dabei auch, daß Europa nie wirklich eine Einheit war, weder regional noch unter den Bedingungen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, sondern daß es trotz großflächiger Überlappungen immer in der Spannung und in Fremdheit zwischen Ost und West, zwischen Nord und Süd lebte – zwischen Ost und West vor allem. Nicht zufällig verläuft eine dieser Konfliktlinien mitten durch das bisherige Jugoslawien.

Ausloten, was wir uns zumuten dürfen

Europa hat immer nur *in der Vielfalt* existiert: kulturell, geistig, politisch – nie als Einheit. Wenn es überhaupt einmal als Westen und Osten – durch das Christentum – mit beiden Lungen atmete, dann jeweils zeit- und perspektivenverschoben. Die politische Geschichte Europas ist eine Geschichte der Machtansprüche und Machtverschiebungen, der Siege und Niederlagen, die seine Völker jeweils mehr gegeneinander aufbrachten als zusammenführten. Und dies beschränkt sich nicht auf die Zeit der Geburt des Nationalstaates im nachnapoleonischen 19. Jahrhundert und auf dessen Ausläufer im 20., sondern gilt für die ganze Zeit europäischer Geschichte, seitdem und solange politische Mächte von unterschiedlicher Bedeutung, Größe und Struktur gegeneinander standen.
Erst die Demokratisierung seiner Staaten, die langsame und noch lange nicht abgeschlossene *Ablösung des Primats der Macht in der Politik* durch eine wenigstens im Prinzip am Gemeinwohl ausgerichteten Herrschaftsordnung und die durch die technische Entwicklung erzwungene Vernetzung der Gesellschaften und Internationalisierung der Wirtschaft haben in Europa eine gemeinsame Basis geschaffen, auf der der Kontinent nun auch politisch zusammenwachsen kann. Und auch dazu bedurfte es erst des Weltkriegs- und Nazi-Traumas als Anschubkraft.

Das Terrain ist also delikat, der Boden noch heiß, politische Rationalität vermischt sich mit atavistischen Verhaltensformen, Modernes mit Archaischem, christliche Friedlichkeit mit naturwüchsiger Aggressivität. Deswegen dürfen Europäer nicht nur nicht im Lokalen, Regionalen oder Nationalen verharren, sondern sie müssen sich auch fragen, *was sie sich als Europäer zumuten dürften,* damit aus der zwingend guten Idee europäischer Einigung nicht eine schräge Wirklichkeit wird.

Gerade der blutige Konflikt zwischen Donau und Adria zeigt, daß wir uns eine *Blickverengung auf das EG-Europa* oder gar eine Gleichsetzung Europas mit der Europäischen Gemeinschaft und deren Märkten nicht mehr leisten können, wenn wir Gesamteuropa als wieder gestaltbar gewordene politische Wirklichkeit überhaupt ernst nehmen wollen. Denn dieses läßt sich erstens nicht in EG-Maßstäbe pressen. Dazu sind seine Völker und Regionen zu verschiedenartig und vielerorts gerade durch Zwangsanschlüsse und -vereinigungen zu sehr einander entfremdet. Zweitens ist das kompliziertere, widersprüchlichere Gesamteuropa eine *Rückfrage an die Europäische Gemeinschaft* selbst.
Sind die europäischen Völker, auch die, die bereits zur EG gehören oder die wie Österreich oder Schweden demnächst dazustoßen, so weit, daß sie in einer politischen Union europäischer Staaten – nein, nicht aufgehen, aber in sie integriert werden können? Sind die „Vereinigten Staaten von Europa" ein wirklich wünschbares Ziel – selbst bezogen auf Westeuropa? Und ist, gesamteuropäisch gesehen, so etwas überhaupt vorstellbar? Vorausgesetzt Mittel- und Westeuropa vollzögen eine solche Einigung, dann führte das schon aufgrund des mittelfristig nicht zu beseitigenden Wirtschaftsgefälles zu einer neuen West-Ost-Spaltung. Und allein auf West- und Mitteleuropa bezogen: Würde eine solche Europakonstruktion zu den europäischen Staaten und zum Selbstgefühl ihrer Völker passen?

Einzelne Stimmen warnen in letzter Zeit wieder vor „postnationaler Überheblichkeit" in Europa. Man sollte daraus *kein Beharren auf dem Nationalstaat* ableiten. Vielmehr kann eine solche Warnung der Einsicht aufhelfen, daß es zwischen den Idealen in den Köpfen und dem tatsächlich Zuträglichen wohl zu unterscheiden gilt. Wie weit reicht der Nutzen einer europäischen Einigung, und bei welcher Europa-Konstruktion fängt der Schaden an?
Eine *europäische Grunderfahrung* ist, daß dort Spannungen am unüberbrückbarsten sind, wo Völker miteinander in eine engere politische Gemeinschaft gezwungen oder gedrängt werden, als es ihrem Bedürfnis nach nationaler Gestaltungsfreiheit und kultureller Eigenständigkeit entspricht. Hätten die Südslawen nach dem Ende Österreich-Ungarns sich zu einem lockeren Staatenbund zusammengeschlossen, dem Frieden auf dem Balkan hätte dies gewiß mehr gedient als ein von Anfang an serbisch beherrschtes Jugoslawien, durch das die nationalistischen Triebkräfte auf allen Seiten hochgepeitscht wurden.
Aber man braucht nicht in geschichtliche Hypothesen abzugleiten, die Erfahrung gilt durchaus aktuell auch für das westliche Europa. Französische Bemühungen um die DDR und Polen im Vorfeld der deutschen Vereinigung zeigten, welch seltsame Koalitionen europäische Ideale und nationale Interessen eingehen können. Briten und Franzosen leben noch ganz selbstverständlich aus ihren nationalen Traditionen. In Deutschland ist beides diffus: der Europagedanke wie das Nationalgefühl. Schwer zu entscheiden, welche Haltung im Blick auf Europa die gesündere, die dynamischere ist. Auf jeden Fall zeigt sich auch da: Man soll Staaten und Völker mit Souveränitätsverzicht nach oben nicht überfordern, wenn ein organisch sich zusammenfindendes Europa das Ziel ist, sondern *Souveränität mehr nach unten abgeben,* an bundesstaatliche Ordnungen. Der Abbau zentralstaatlicher Strukturen ist für ein künftiges Europa dringlicher als die Auflösung nationalstaatlicher Gebilde, zumal positive Auswirkungen des ersten Bemühens auf das zweite voraussehbar sind, und nur so national oder übernational zu Regelndes mit regionalen Autonomiebedürfnissen von Minderheiten in Einklang zu bringen ist.

Entscheidend sind politische Selbstbestimmung und kulturelle Gleichberechtigung

Jugoslawien ist allerdings auch in dieser Beziehung noch einmal *ein besonderes Stück Europa.* Gäbe es nur Serben, Kroaten und Slowenen als abgrenzbare Nationalitäten, dann wäre zumindest ein Auseinandergehen mit Aussicht auf dauerhafte Befriedung der Region möglich. Aber von Slowenien abgesehen, sind alle Teilrepubliken durchwachsen von Minderheiten. Weder in einem unabhängigen Kroatien noch in einem wie immer umschriebenen Serbien werden die jeweiligen Nationalitäten unter sich sein. Um so wichtiger ist die kulturelle Gleichberechtigung der über das jeweilige Mehrheitsvolk verstreuten Minderheiten. Das setzt viel Offenheit füreinander vor Ort voraus, nicht alles kann politisch und administrativ abgesichert werden. Was immer aus der Region wird, es dürfte lange dauern, bis solche Offenheit selbstverständlich ist.
Doch auch da sollten sich West- und Mitteleuropäer nicht überheben. Nicht nur, weil sie es diesbezüglich leichter haben. Es ist zwar chic geworden, auch kleinste sprachliche oder kulturelles Minderheiten – von den Lappen über die Friesen und Sorben bis zu den Ladinern – als eine Art seltenes kulturelles Sondergut zu pflegen. Aber vor Ort ist es dann mit dem Verständnis doch nicht weit her.
Es müssen also alle drei Voraussetzungen wirklich werden, damit aus Europa Europa werden kann: gemeinsame Handlungsfähigkeit wenigstens wirtschafts- und sicherheitspolitisch bei gemeinsam koordinierter Außenpolitik, politische Selbstbestimmung aller europäischen Völker und Nationalitäten und volle kulturelle Gleichberechtigung der Angehörigen sprachlicher und regionaler Minderheiten. Nur dann hat Gesamteuropa eine Zukunft. Alles andere ist Träumerei. *David Seeber*

Verschätzt

Der 60-Stunden-Putsch in der Sowjetunion

Für sechzig Stunden hielt die Welt den Atem an. Putsch in der Sowjetunion, *Gorbatschow* auf der Krim gefangen, Moskau voller Panzer, das Ende der Perestroika schien gekommen. Lange bzw. immerhin sechseinhalb Jahre hatte sich der Initiator mit seiner Politik der Öffnung und Umgestaltung gehalten, oft bei Feind und Freund in Mißkredit, von immer mehr Weggenossen der ersten Stunde verlassen, immer wieder sich durchlavierend zwischen alten Kadern und entschlossenen Reformern. Aber immerhin: er hatte sich gehalten, obwohl vorübergehend sogar Zweifel aufgekommen waren, ob Gorbatschow noch Herr seiner Beschlüsse sei.

Dann, als sich die Lage zu beruhigen schien, der Londoner Wirtschaftsgipfel trotz ziemlich leerer Versprechungen für ihn außenpolitisch zum Erfolg wurde, er innenpolitisch mit seinem reformerischen Gegenspieler *Boris Jelzin* seinen Frieden gemacht hatte und der neue Unionsvertrag den Weg in eine veränderte, aber immerhin noch weiterbestehende Sowjetunion eröffnete, da an seinem letzten Urlaubstag und einen Tag vor der geplanten Unterzeichnung des Unionsvertrags passierte es doch: Freunde der alten Verhältnisse, Apparatschiks aus seiner unmittelbaren Umgebung, Funktionäre, die erst er zum großen Ärger seiner Perestroika-Weggenossen in höchste Ämter berufen hatte, rissen die Macht an sich und hofften mit Hilfe von KGB, Partei und Armee die Verhältnisse noch einmal umkehren zu können.

Nicht auszudenken, was die Folgen gewesen wären, hätten sie Erfolg gehabt. Alte Seilschaften in einigen südosteuropäischen Ländern witterten bereits wieder Morgenluft, die Serben bzw. die jugoslawische Armee bekamen gegenüber den Kroaten leichtes Spiel, aus Bagdad ließ *Saddam Hussein* grüßen, die Hoffnungen baltischer Länder schienen endgültig begraben. Schon zeichnete sich ein Europa ohne Rußland, ohne sowjetischen Beitrag ab. Sehr bald war aus der EG zu hören, jetzt gelte es, Länder wie Polen, ČSFR und Ungarn an die europäische Gemeinschaft zu binden, ihnen möglichst bald die freie Assoziation zu ermöglichen, nachdem man kurz vorher über Vertiefung oder Erweiterung der EG sinnierend, sich, um es vorsichtig auszudrücken, noch mehr als zögerlich verhalten hatte. Der Abrüstungsprozeß trotz bemühter Zusicherung der Interimsmachthaber kam in höchste Gefahr, und ein neuer kalter Krieg erschien als Möglichkeit wieder am Horizont oder doch neue Komplikationen zwischen den Großmächten, solange der Putsch in Moskau andauerte, und in der Sowjetunion selbst für den Fall, daß sich die Putschisten trotz heftigen Widerstands behaupteten, ein blutiger Bürgerkrieg mit höchst ungewissem Ausgang.

Der Westen zeigte sich zwar von Anfang an einmütig in der Verurteilung des Vorgehens der Putschisten, und je deutlicher sich der Widerstand um den russischen Präsidenten formierte, um so eindringlicher wurden in Washington, London, Paris, Brüssel und Bonn auch die Warnungen. Aber dem Westen wären im Falle eines Erfolges der Putschisten oder eines Bürgerkriegs weitgehend die Hände gebunden gewesen, den Deutschen angesichts der noch in den neuen Bundesländern befindlichen 270 000 Sowjetsoldaten besonders. Wer wollte schon den Startvertrag gefährden, und wie sollte ohne Einbindung der zweiten Supermacht mit ihren atomaren Arsenalen Weltpolitik gemacht werden?

Nach den 60 ungewissen Stunden konnte dann aber doch alle Welt aufatmen. Die neuen Machthaber gaben auf, nachdem sie das Militär nicht geschlossen hinter sich gebracht hatten und bei einem Zwischenfall zwischen Soldaten und russischen Selbstverteidigern die ersten Toten zu beklagen waren.

Es waren wohl eine ganze Reihe von Umständen, die die Putschisten scheitern ließen. Was überlegt vorbereitet schien, erwies sich als eine halbe Sache. Es fehlte offensichtlich an einem einheitlichen Willen, an letzter Entschlossenheit und an einer ausreichenden Rückkoppelung zwischen Moskau, der tiefen russischen Provinz und den verschiedenen Republiken auf militärischer wie auf politischer Ebene. Da sie Gorbatschow ausschalten, aber Jelzins nicht habhaft werden konnten, blieb ein populärer und demokratisch höchst legitimierter Anführer als Gegenmacht. Die feste Haltung des Westens hat den Widerstand gewiß zusätzlich gestärkt.

Aber die Usurpatoren im Kreml mußten vor allem zur Kenntnis nehmen, daß sie sich verschätzt hatten: Sie wähnten das Militär, dem unter Gorbatschow – Rückzug aus Afghanistan, „Freigabe" der osteuropäischen Länder, Abrüstungspolitik – einiges zugemutet wurde, an ihrer Seite und rechneten mit der Lethargie der Bevölkerung. Die Umgestaltungspolitik Gorbatschows hatte im Volk offenbar mehr bewirkt, als sich die Anstifter des Putsches und manche westlichen Beobachter vorzustellen vermochten. Die Putschisten selbst haben gewiß auf ihre Weise einiges dazu beigetragen, daß die Reformpolitik jetzt wieder in Fahrt kommt und beschleunigt wird.

In der ersten Freude über das Mißlingen des Putsches ist allerdings untergegangen, wie lang der Weg der Völker der Sowjetunion zu einem im vollen Sinne rechtsstaatlichen und demokratischen Gemeinwesen noch ist. Welche Gestalt die Sowjetunion schließlich erhalten, ob und in welcher Form sie überleben wird, ist offener denn je. Mit Rückschlägen in Rußland selbst und im Verhältnis zu den verschiedenen Nationalitäten muß gerechnet werden. Wie sich die Machtverhältnisse entwickeln, nicht nur zwischen Gorbatschow und Jelzin, zwischen Moskau und den Republiken, bleibt ungewiß. Gorbatschow ist zwar in sein Amt zurückgekehrt; aber Macht wird ihm sehr weniger bleiben, als er bisher hatte. *se*

Nervös

Von Nörglern und denen, die überall Nörgler ausmachen

Man muß nicht in Chur, St. Pölten, Köln, Recife, Lüttich oder sonstwo leben, um zu ermessen, daß es um die innerkirchlichen Kommunikationsverhältnisse derzeit nicht zum Besten bestellt ist. Man muß erst recht kein Schwarzmaler sein oder die Kirchenschelte bereits zu seiner zweiten Natur gemacht haben, um zu wissen, daß die innerkirchliche Diskussionslage gegenwärtig nicht nur in vielen Punkten extrem kontrovers ist, sondern daß Katholiken bis heute vielfach keine entsprechenden Mittel und Wege gefunden haben, damit so umzugehen, wie solche Divergenzen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wenn auch durchaus unvollkommen, aber wenigstens etwas weniger unvollkommen, als es innerkirchlich teilweise immer noch üblich ist, in der Regel ausgetragen werden.

Wenn in dieser Situation aus selbstberufenem Munde vor einigen Wochen der Vorwurf zu hören war, im deutschen Sprachraum, soweit es die katholische Publizistik betrifft, sei ein „grauer Nörgelton" zu vernehmen, so ist dies zunächst einmal keineswegs erstaunlich. Woran sich ein solcher Vorwurf konkret aufhängt und ob in diesem Fall der Nörgelvorwurf zu Recht erhoben wird oder nicht, ist dabei nicht einmal so sehr von Belang – entscheidend ist er als *Symptom für eine Gesamtlage.* Der Vorwurf der Nörgelei ist ein Versuch, abzulenken von der tatsächlich schwierigen Gemengelage und die Ursache dafür bei denen zu suchen, die über diese schwierige Lage nachdenken, über sie berichten, sie bewerten und kommentieren. Heute trifft dieser Vorwurf Theologen, morgen Journalisten, Verlage und Buchhändler, übermorgen Laien unter den kirchlichen Hauptamtlichen. Schuldige sind leicht gefunden. Das soll entlastend wirken, und die Hoffnung darauf, daß selbst das der Sache nach Unhaltbare schon irgendwie seine gewünschte Wirkung tut, ist – so lehrt es die Erfahrung – eben nicht unbegründet.

Wer wollte andererseits auch leugnen, daß es Kirchenkritik nach Art der Nörgelei tatsächlich gibt; gerade dort, wo Kirchenkritik immer weniger von Einsichten in die kirchliche Wirklichkeit getragen wird und Züge einer im Grunde nur mehr psychologisch zu fassenden, affektbesetzten Abwehrhaltung annimmt (Kirche als „Reizphänomen"; vgl. ds. Heft, S. 406). Der Nörgler arbeitet in seiner Kritik eher seine eigenen Verletzungen, seine enttäuschten Hoffnungen ab. Ein positives Verhältnis zu der von ihm kritisierten Gemeinschaft der Glaubenden gelingt ihm nicht, dafür bildet seine affekthafte Abwehrhaltung eine viel zu hohe Barriere. Themen wie die vermeintlich große Macht der Kirche, stereotype Papstschelten oder allerlei Historisches müssen dabei immer wieder auch als Scheinargumente herhalten. Kirchlich-gemeindliche Wirklichkeit und der theologische Sachstand interessiert im Grunde nicht, eine nüchterne Einschätzung dessen, was humangeschichtliche Wirklichkeit auch auf dem Gebiet von Glaube und Religion an Ambivalentem hervorbringt, unterbleibt.

In gewisser Weise ähnelt der Nörgler in dieser Hinsicht sogar den dienstbaren Geistern, die den Nörgelei-Vorwurf ausstreuen. Diese dekretieren, daß dort, wo sie stehen, die kirchliche Mitte sei und machen sich doch nur zum eilfertigen Verteidiger des Status quo. Sie suchen die Nähe derjenigen, die zum jeweiligen Zeitpunkt am institutionell längeren Hebel sitzen, und hoffen darauf, daß man es ihnen dankt.

Anstatt nervös um die Zustimmung der Nörgler und apologetischen Helfer zu buhlen, besteht innerhalb der Kirche aller Grund zu etwas mehr Gelassenheit. Glaube und Kirche brauchen Kritik nicht zu scheuen – selbst wenn dies das dauernde Bemühen um die Korrektur von Mißverständnissen, Legendenbildungen und Einseitigkeiten einschließt. In dieser Hinsicht geht es Kirche und Christentum nicht besser und im Grunde auch nicht schlechter als vielen anderen in der modernen pluralistischen Öffentlichkeit (vgl. ds. Heft, S. 403).

Ja mehr noch: Glaube und Kirche brauchen Kritik nicht nur nicht zu scheuen, sie leben immer auch von ihr. Die Getauften und Gefirmten haben nicht nur ein Recht, sondern geradezu die Pflicht, nach bestem Wissen und Gewissen in dieser Kirche kritisch mitzutun und mitzudenken. Nur die offene Austragung von Kontroversen, das freie Gespräch derer, für die „Freiheit der Kinder Gottes" nicht nur eine gutgemeinte, aber realitätsferne Floskel ist, das engagierte Sich-Auseinandersetzen über das, was einem wichtig ist, nur dies hilft Glauben und kirchlicher Gemeinschaft weiter.

Sofern heutige Menschen überhaupt noch einen Zugang zum Glauben und ein direktes Verhältnis zum Leben ihrer Gemeinde, ihrer Bistumskirche und der Kirche als ganzer suchen, besteht die Gefahr nicht in einem vermeintlichen Zuviel an rational verantworteter Kritik. Größer könnte die Gefahr sein, daß in nachwachsenden Generationen auf Grund oder doch zumindest mitverursacht von den anhaltenden Zerwürfnissen, keine ausreichend intensive Beziehung zu dieser Kirche entsteht, die den einzelnen mit der nötigen Portion Frustrationstoleranz ausstattet, mit der er auch winterliche Zeiten übersteht. *nt*

Machtlos

Der Gebrauch der tridentinischen Messe soll ausgeweitet werden

Lautlos, weil wenig beachtet von den Medien, vollzieht sich bei den Traditionalisten – und zwar sowohl denjenigen, die nach den Bischofsweihen durch den inzwischen verstorbenen *Marcel Lefebvre* unbeirrt ins Schisma gingen, als auch denjenigen, die kurze

Zeit danach bereits ihr Verhältnis zu Rom bereinigten – der Ausbau und die Verfestigung ihrer Strukturen. In Brasilien weihten die vier von *Marcel Lefebvre* 1988 unrechtmäßig geweihten Bischöfe einen Nachfolger für den wenige Wochen nach dem Gründer der Priesterbruderschaft St. Pius X. verstorbenen letzten bischöflichen Mitkämpfer für die traditionalistische Sache, Bischof *Antonio de Castro Mayer.* De Castro Mayer hatte sein Bischofsamt bis zur Erreichung der Altersgrenze 1981 ausgeübt und im Anschluß daran eine eigene Traditionalistengemeinschaft gegründet.

Für die romtreuen Traditionalisten markierte unterdessen die Ernennung des bisherigen Präfekten der Kleruskongregation, Kardinal *Antonio Innocenti,* zum neuen Leiter der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" und damit zum Nachfolger des deutschen Kurienkardinals *Augustin Mayer,* ein wichtiges Datum. Ob Innocenti mit mehr Erfolg als sein Vorgänger seine Mitbrüder im Bischofsamt zu mehr Entgegenkommen in dieser Sache wird motivieren können, bleibt vorerst abzuwarten.

Wer indes bis heute glaubte, darüber, daß „Ecclesia Dei" auf die dauerhafte Einrichtung einer Art traditionalistischen „Kirche in der Kirche" und die grundsätzliche Rehabilitation des sogenannten „tridentinischen", vorkonziliaren Ritus hinarbeitet und keineswegs nur die vorübergehende Schaffung eines „Auffangbeckens" für Ex-Lefebvrianer bezweckt, könnten noch irgendwelche Zweifel bestehen, der kann inzwischen – schwarz auf weiß – eines besseren belehrt werden. Der US-amerikanische, katholische Dokumentationsdienst „Origins" (Ausgabe vom 18.7.91) veröffentlichte unlängst einen Brief von Kardinal Mayer an „Bischöfe verschiedener Länder" – so heißt es im redaktionellen Vorspann von „Origins" –, den die US-Bischofskonferenz am 19. April ihren Mitgliedern zuschickte.

Dieser Brief läßt im Grunde keine Ungewißheit darüber zu, wie man sich bei der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei" die weitere Entwicklung auf diesem Feld vorstellt. Er ist im Kern ein *Mahnbrief* Kardinal Mayers an die Adresse der Bischöfe, endlich das zu tun, wozu sie das Päpstliche Schreiben „Ecclesia Dei" vom 2. Juli 1988 verpflichtet, nämlich eine „weite und großzügige" Anwendung der Richtlinien zum Gebrauch des Römischen Meßbuchs von 1962, sprich: der „tridentinischen" Messe zu ermöglichen. 1984 war erstmals in einem Schreiben der römischen Glaubenskongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der Gebrauch der tridentinischen Messe unter bestimmten, von den Traditionalisten als überaus restriktiv empfundenen Bedingungen erlaubt worden (vgl. HK, November 1984, 496). Das Problem ist nur seit langem – und der Subregens des Wigratzbader Seminars, *Gabriel Baumann,* schreibt es unumwunden im neuesten Rundbrief der Priesterbruderschaft (Ausgabe von Juli/August 1991): Die Kommission „Ecclesia Dei" ist „machtlos, wenn die Bischöfe an ihrem ‚Nein' festhalten". Konkretes unternehmen kann sie nicht – sie kann nur „Empfehlungsschreiben" verschikken.

Eine solche Liste von „Empfehlungen" enthält auch der von „Origins" veröffentlichte Brief. Kardinal Mayer spricht sich darin erneut für eine weniger restriktive Handhabung der Feier des Ritus von 1962 aus: „Es besteht jetzt kein Grund dafür, warum die sogenannte tridentinische Messe nicht in einer Pfarrkirche gefeiert werden kann, in der dies ein genuines, pastorales Angebot für diejenigen sein kann, die danach verlangen." Mit anderen Worten: Die tridentinische Messe soll nicht nur in Kirchen gefeiert werden, die keine Pfarrkirchen sind, nicht nur für klar begrenzte Gruppen und auch zu den üblichen Zeiten von Sonntagsgottesdiensten. Sogar die Vermischung der beiden Riten soll möglich sein, etwa wenn das Lektionar der nach dem Konzil erneuerten Liturgie in der Volkssprache innerhalb der sonst lateinisch gehaltenen „tridentinischen" Messe verwendet wird.

Und um dem mahnenden Ton auch noch das nötige kirchenamtliche Gewicht zu verleihen, zitiert Kardinal Mayer abschließend aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" Nr. 23 eine Passage, gegen die selbstverständlich keiner der Briefadressaten an sich etwas einwenden wird, die ihn aber in diesem Kontext auf das verpflichten soll, was „Ecclesia Dei" im Auftrag des Papstes durchsetzen möchte: „... Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Disziplin fördern und schützen." *nt*

Weichenstellung

Was wird aus der Wehrpflicht?

Soll die Bundeswehr eine Wehrpflichtarmee bleiben oder zu einer Berufsarmee werden? Soll die Bundesrepublik die allgemeine Wehrpflicht (mitsamt dem Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen) in der bisherigen Form beibehalten oder wäre statt dessen die Einführung einer allgemeinen Dienstpflicht angebracht, bei der dann zwischen dem Dienst in den Streitkräften und einem Einsatz in anderen Bereichen – von den sozialen Diensten über den Umweltschutz bis zur Entwicklungshilfe – gewählt werden könnte? Über beide Fragen wird in Politik und Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Zwar besteht derzeit kein akuter Handlungsbedarf, muß die Bundeswehr erst die organisatorisch-strukturellen Probleme ihrer Verringerung auf 370 000 Mann verkraften. Aber über die grundsätzlichen Weichenstellungen auf diesem Feld wird man sich doch in absehbarer Zeit klarwerden müssen.

Es spricht vieles dafür, daß mit der derzeit laufenden Reduzierung der Bundeswehr noch nicht das letzte Wort über die Präsenzstärke der deutschen Streitkräfte gesprochen ist. Auch wenn die Entwicklung in der Sowjetunion beträchtliche Risiken auch sicherheitspolitischer Art in sich birgt und in Südosteuropa weitere auch mit gewaltsamen Mitteln ausgetragene Nationalitätenkonflikte drohen, die aktuelle wie die zukünftig zu erwar-

tende Gefährdungslage in Europa dürfte eine *weitere personelle Schrumpfung* der Bundeswehr ermöglichen bzw. nahelegen. Damit unterläge das Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht einer *schleichenden Aushöhlung*. Wie soll man junge Männer für den ohnehin ungeliebten Wehrdienst motivieren, wenn ein beträchtlicher Teil ihrer Altersgenossen nicht gebraucht wird und auch keinen Zivildienst zu leisten hat? Mit einer weiteren Wehrdienstverkürzung läßt sich das Problem fehlender Wehrgerechtigkeit vermutlich nur teilweise auffangen.

Befürworter einer Umwandlung der Bundeswehr in eine Berufsarmee können auch darauf verweisen, daß für mögliche Einsätze deutscher Streitkräfte – unter europäischem oder UNO-Kommando – in Krisenregionen nur gut ausgebildete und hoch motivierte Soldaten zu gebrauchen wären, daß es bei den nach Ende des Ost-West-Konflikts verbleibenden bzw. neu hinzutretenden Szenarios für den Einsatz der Bundeswehr weniger auf Quantität als auf Qualität ankomme und vor allem Spezialisten gefragt seien. Dazu kommt: Wenn der Staat die Wahrung der inneren Sicherheit hauptberuflichen Polizisten anvertraut, warum soll er nicht auch angesichts der verbleibenden Risiken für die äußere Sicherheit auf hauptberufliche Soldaten setzen?

Die Befürchtung, mit dem Übergang von einer Wehrpflicht- zu einer Berufsarmee könne in der Bundesrepublik eine von der Gesellschaft abgekoppelte Militärkaste entstehen, von der möglicherweise sogar Gefahren für die demokratische Ordnung ausgehen könnten, ist sicher nicht völlig von der Hand zu weisen. *Wolf Graf von Baudissin* sprach in einem Diskussionsbeitrag für das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" (2. 8. 91) von der Gefahr einer „tiefen ideologischen Kluft" zwischen Berufssoldaten und Teilen der Bevölkerung. Nicht akzeptierte Mitbürger fühlten sich als Außenseiter und seien leicht für elitäre Ideologien empfänglich.
Eine solche Entwicklung müßte allerdings nicht zwangsläufig eintreten, man könnte ihr vielmehr auch gegensteuern. Auch eine Berufsarmee müßte selbstverständlich dem Primat der Politik untergeordnet sein, auch für sie müßte das Leitbild vom „Bürger in Uniform" und das Ziel einer bewußten Integration der Streitkräfte in die Gesellschaft gelten. Im übrigen stellt sich die Aufgabe, die Aufrechterhaltung (und Finanzierung!) eines Minimalbestandes an militärischen Kräften angesichts völlig veränderter politisch-ideologischer Rahmenbedingungen in Europa zu legitimieren, bei einer Wehrpflichtarmee nicht anders als bei einer Berufsarmee. Im einen wie im anderen Fall wird man sich bei dieser Aufgabe in Zukunft vermutlich ziemlich schwertun.

Die Aufrechterhaltung der allgemeinen Wehrpflicht läßt sich auch nicht einfach damit begründen, daß beim Übergang zu einer Berufsarmee der *Zivildienst* in der bisherigen Form hinfällig würde und damit große Lücken bei der Versorgung von kranken, behinderten und pflegebedürftigen Menschen entstünden. Wohl aber könnte die faktische Entwicklung im Verhältnis von Wehr- und Zivildienst Argumente für die Einführung einer allgemeinen Dienstpflicht liefern. Auch wenn derjenige, der den Kriegsdienst aus Gewissensgründen verweigert, dies eigens begründen muß, handelt es sich dabei inzwischen nur noch um eine Formsache. De facto besteht jetzt schon eine Wahlmöglichkeit zwischen Wehr- und Zivildienst, zumindest wird die Sache von vielen Betroffenen so betrachtet.

Auf diesem Hintergrund könnte man mit der Einführung einer allgemeinen Dienstpflicht bei freier Wahl zwischen Dienst in der Bundeswehr und in anderen Bereichen möglicherweise zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen: Die Nachteile eines grundsätzlich vertretbaren Übergangs zur reinen Berufsarmee wären zu vermeiden, gleichzeitig würde der Staat deutlich machen, daß vom einzelnen ein Stück Einsatz für die Gemeinschaft verlangt werden kann. Über die konkrete Ausgestaltung einer solchen Dienstpflicht ist damit noch nichts gesagt, weder was die Konsequenzen für die Bundeswehr betrifft (wie werden diejenigen, die sich für den Wehrdienst entscheiden, dann ausgebildet und eingesetzt?) noch im Blick auf die verschiedenen zivilen Einsatzfelder, die in Frage kämen. Zu klären wäre schließlich auch, inwieweit eine Beschränkung der Dienstpflicht auf den männlichen Teil der Bevölkerung zu rechtfertigen wäre. Zu wünschen ist aber vor allem, daß über alle Fragen sowohl bezüglich der Neuordnung der militärischen Komponente der deutschen Außen- und Sicherheitspolitik wie der Sozialpolitik ohne Scheuklappen und mit dem Willen zu konstruktiven und konsensfähigen Lösungen diskutiert wird.

ru

Friedensstifter

Zum Tod des Altbischofs von Brixen, Joseph Gargitter

Es wurde nicht viel Aufhebens gemacht vom Tod des Altbischofs von Bozen-Brixen, *Joseph Gargitter*, der am 17. Juli nach einem Schlaganfall in einem Bozener Krankenhaus 74jährig starb. Selbst in seiner ehemaligen Diözese und in ganz Tirol war das Echo eher verhalten. Die in Bozen erscheinenden „Dolomiten" brachten nicht einmal einen eigenen Nachruf, sondern begnügten sich mit der Wiedergabe der Biographie aus dem Buch eines örtlichen Kirchenhistorikers. Und die in Innsbruck herausgegebene, von einem Landsmann des Bischofs geleitete katholische Wochenzeitung „präsent" widmete ihm ganze schmale 36 Zeilen. So manche Volkstumspolitiker und ihr journalistischer Anhang haben ihm wohl seine ausgleichende Haltung im Verhältnis zur italienischen Volksgruppe in Südtirol, also das, was ihn als Bischof seit jeher auszeichnete, nicht verziehen. Dies wirkte offenbar bis in den Tod hinein nach.

Doch Bischof Gargitter war eine weit aus den örtlichen Verhältnissen herausragende Gestalt, durch kleinliche Aufrechnung kaum angreifbar, eine Ausnahmeerscheinung unter den Bi-

schöfen der näheren und weiteren Umgebung, in Rom hoch angesehen – *Achille Silvestrini,* einst vatikanischer „Außenminister" und seit kurzem als Kardinal Leiter der Ostkirchenkongregation, ein guter Kenner der örtlichen Verhältnisse, bezeichnete Gargitter einmal öffentlich als „einen der besten Bischöfe der Welt" – und unter italienischen, österreichischen und deutschen Bischöfen gleich geachtet.

Früh war er Bischof geworden: 1952, damals mit 35 Jahren der jüngste. Er hatte als Bischof eine der längsten Amtszeiten, gut 34 Jahre leitete er seine Diözese – in einer Zeit turbulenter Ereignisse und eines stürmischen gesellschaftlichen Wandels im Lande, zu dem er, ein weit vorausschauender Kirchenmann, selbst nicht wenig beitrug. Nach einem ersten leichten Schlaganfall trat er 1986 von der Leitung der Diözese – auch das eine der seltenen Ausnahmen im Episkopat – noch vor dem Erreichen der Altersgrenze als Diözesanbischof zurück, als er spürte, daß es körperlich und seelisch nicht mehr reichte. Und er konnte es einrichten, daß bereits am Tag seines Rücktritts zur vollen Zufriedenheit der Bevölkerung und des Klerus sein Nachfolger ernannt wurde.

Als Bischof eines politisch lange unruhigen Grenzgebietes mit gemischter Bevölkerung befand er sich während seiner ganzen Amtszeit in einer *Sonderstellung.* Zum kirchlichen Amt gehörte die unauffällige, aber einflußreiche politische Stellung – in einem Gebiet mit überaus katholisch geprägter Bevölkerung bei großen mentalen und sozialen Unterschieden zwischen den Volks- und Sprachgruppen eine Selbstverständlichkeit, aber deswegen auch besonders schwierig.
In den frühen sechziger Jahren, von Johannes XXIII. dazu bestellt, war Gargitter vorübergehend auch Apostolischer Administrator der Erzdiözese Trient. Die Zeit der Personalunion mit der Nachbardiözese war kurz, etwas mehr als zwei Jahre, aber sie wurde zum Vorspiel einer Gesamtneuumschreibung der Diözesen im Zentralalpenraum. Im August 1964 wurde der deutschsprachige Anteil von Trient zur Südtiroler Restdiözese Brixen geschlagen, die seitdem Bozen-Brixen heißt. Damit stimmten in Südtirol, wie es das Laterankonkordat von 1929 für ganz Italien vorsah, Diözesan- und Provinzgrenzen überein. Das Land war in einer Diözese vereint. Mit gleichem Datum wurde die Administratur Innsbruck, bis nach dem Ersten Weltkrieg zu Brixen gehörig, selbständige Diözese. Vier Jahre später wurde das Vorarlberger Gebiet von Innsbruck getrennt und mit Sitz in Feldkirch ebenfalls eigene Diözese.

Gargitter betrieb – auch auf Drängen Roms – nicht nur die kirchliche Vereinigung Südtirols unauffällig und konsequent, er verstand es, in erstaunlich kurzer Zeit aus den beiden nach Bevölkerungs- und Sozialstruktur höchst unterschiedlichen Diözesanteilen wirklich *eine Ortskirche* zu machen, nicht zuletzt durch Modernisierung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen, die auch durch die Verlegung des Bischofssitzes aus dem mehrheitlich deutschen, kleinstädtisch und klerikal geprägten Brixen in das bevölkerungsmäßig mehrheitlich italienische Bozen erleichtert wurde.

Indessen ist die *gesellschaftspolitische Leistung* Gargitters nicht minder hoch zu veranschlagen als seine kirchenpolitische und seelsorgliche. Er hat viel Geduld aufgebracht und viele Mißverständnisse in Kauf genommen, um zwischen der deutschen und italienischen Volksgruppe friedlichere Verhältnisse zu schaffen und mehr Verständnis füreinander zu wecken, als es jedenfalls zwischen der in der ersten Generation in Südtirol lebenden, aus ganz Italien zusammengewürfelten italienischen und der vorwiegend ländlichen, bodenständigen deutschsprachigen Bevölkerung lange möglich schien. Und er hat durch Wort und Tat sehr viel zur sozialökonomischen Entwicklung des bis in die sechziger Jahre wirtschaftlich weit rückständigen Gebietes beigetragen. Wenn Südtirol ein hohes Wohlstandsniveau bei ausgeglichener Wirtschaftsstruktur erreicht hat, dann ist dies auch mit ein Verdienst des verstorbenen Bischofs. Als die politische Garnitur des Landes mehrheitlich noch in steriler Volkstumspolitik verharrte, ohne viel Sinn für das ökonomisch Zuträgliche und sozial Erforderliche zu entwikkeln, warb der Bischof bereits nachdrücklich und trotz aller seelsorglichen Bedenken für den Ausbau des Fremdenverkehrs und die Ansiedlung von Kleinindustrie in Südtiroler Tälern. Er half damit gerade der deutschsprachigen Bevölkerung.
Als Kirchenmann hat Gargitter in seiner langen Bischofszeit einen starken Wandel durchgemacht und wohl auch durchlitten. Als junger Bischof war er Klerus und Volk ein gestrenger Herr, ein Hierarch, römisch gebildet, distanziert, intellektuell überlegen, ganz Autorität, eine kirchenfürstliche Erscheinung nach dem Bilde des I. Vatikanums. Die Amtserfahrung, der gesellschaftliche Umbruch im Lande und vor allem das II. Vatikanum haben ihn verändert. Zwar spielt er auf dem Konzil selbst keine so herausragende Rolle wie sein ferner Vorgänger Vinzenz Gasser, ein entschiedener Verfechter des Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanum. Aber in der Vorbereitungskommission und dann in der Konzilskommission für die Bischöfe hat er am Bischofsbild des II. Vatikanums kräftig mitgefeilt. Und er hat es dann als Bischof – in zwei Diözesansynoden eingeübt – gelebt: umsichtig, kooperationsbereit, weitblickend, mit erkennbarem Verständnis auch für diejenigen, die es in der nachkonziliaren Krisenzeit im geistlichen Beruf nicht mehr aushielten. Wer ihm in seinen letzten Lebenstagen begegnete, erlebte einen durch Einsicht und Leiden gütig gewordenen Menschen.
Für sein Land kommt ihm das doppelte Verdienst zu: Frieden gestiftet zu haben durch Entspannung des politischen und des sozialen Klimas – seine Sozialhirtenbriefe waren gefragte Dokumente – und die Kirche des Landes aus der Einheit von Kirche und Volkskultur so in plurale Verhältnisse geführt zu haben, daß sie auch dort auf solider Grundlage leben und wirken kann. Als Bauherr war er trotz der eher kargen Verhältnisse unübertrefflich. Insbesondere die Erwachsenenbildner werden es ihm lange und weit über seine Diözese hinaus danken. *se*

Religionsunterricht: Was sich in den neuen Ländern tut

Daß die konkrete Umsetzung und Ausgestaltung der in der Bundesrepublik geltenden staatskirchenrechtlichen Regelungen für die neuen Bundesländer Zeit braucht und nicht ohne Übergangsprobleme zu bewerkstelligen ist, zeigt sich vor allem beim *schulischen Religionsunterricht.* Zwar gilt seit dem Beitritt der früheren DDR zur Bundesrepublik auch dort grundsätzlich der Artikel 7 Abs. 3 des Grundgesetzes über den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen und tragen die Schulgesetze der neuen Länder dem auch weitgehend Rechnung. Aber im jetzt beginnenden Schuljahr 1991/92 wird es nur an einem kleinen Teil der öffentlichen Schulen zwischen Stralsund und Zittau, Magdeburg und Cottbus schon evangelischen und/oder katholischen Religionsunterricht geben. Bis zu einer flächendeckenden Einrichtung des Religionsunterrichts werden vermutlich Jahre vergehen, und auch dann wird der Religionsunterricht in den meisten Gegenden der ehemaligen DDR ein Minderheitsfach sein, da derzeit meist nur ein kleiner Teil der Schüler einer Kirche angehört.

Die gesetzlichen Regelungen sind unterschiedlich

Bei den rechtlichen Regelungen für den Religionsunterricht bestehen Unterschiede zwischen den neuen Bundesländern. In *Brandenburg* spart das am 28. Mai dieses Jahres in Kraft getretene Erste Schulreformgesetz den Religionsunterricht aus; in § 26 heißt es, Regelungen zum Religionsunterricht bleiben dem Landesschulgesetz vorbehalten, das in einigen Jahren das Schulreformgesetz ablösen soll. In *Mecklenburg-Vorpommern* enthält das Erste Schulreformgesetz vom 26. April 1991 (ebenfalls ein Vorschaltgesetz) den § 15 „Religionskunde und Religionsunterricht". Dort heißt es in Abs. 1: „Die Vermittlung von religionskundlichen Kenntnissen im kulturellen Zusammenhang – Religionskunde – ist an den allgemeinbildenden öffentlichen Schulen Gegenstand fächerübergreifenden Unterrichts." Abs. 2 stellt fest, Unterricht im Fach Religion werde in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften angeboten, „sobald nach Feststellung der Schulaufsichtsbehörde die personellen und inhaltlichen Voraussetzungen gegeben sind."

Das Schulreformgesetz (Vorschaltgesetz) für das Land *Sachsen-Anhalt* vom Juli 1991 enthält in den §§ 19–21 Bestimmungen über Religions- und Ethikunterricht. Gemäß § 19 sind Religionsunterricht und Ethikunterricht an den öffentlichen Schulen ordentliche Lehrfächer und nehmen die Schüler entweder am Religionsunterricht oder am Ethikunterricht teil. Nach § 21 bestimmen die Erziehungsberechtigten, an welchem der beiden Fächer ihre Kinder teilnehmen, nach dem 14. Lebensjahr die Schüler. Im Schulgesetz für den Freistaat *Sachsen* vom 3. Juli 1991 enthält § 18 die Bestimmung über den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen; § 19 legt fest, daß Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, den Unterricht im Fach Ethik besuchen. In diesem Fach sollen den Schülern „religionskundliches Wissen, Verständnis für gesellschaftliche Wertvorstellungen und Normen sowie Zugang zu philosophischen und religiösen Fragen" vermittelt werden. Im vorläufigen Bildungsgesetz des Landes *Thüringen* vom 25. März 1991, das für eine Übergangszeit von zwei Schuljahren gelten soll, regelt der § 18 den Religionsunterricht. Auch hier wird gemäß Art. 7,3 GG Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an allen öffentlichen Schulen festgelegt; „Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, nehmen am weltanschaulich neutralen Ethikunterricht teil".

Nur in Sachsen und Thüringen enthalten die Bestimmungen über den Religions- bzw. Ethikunterricht keine einschränkenden Klauseln. Dementsprechend soll in diesen beiden Bundesländer der Religionsunterricht jetzt im Schuljahr 1991/92 schrittweise eingeführt werden. In Mecklenburg-Vorpommern soll nach einer Erklärung des Kultusministeriums von Mitte Juli im kommenden Schuljahr 1992/93 mit der Einführung von Religionsunterricht begonnen werden. in Sachsen-Anhalt, wo die Bestimmungen über Religions- und Ethikunterricht ebenfalls eine aufschiebende Klausel enthalten („Der Unterricht in diesen Fächern wird eingerichtet, sobald hierfür die erforderlichen Unterrichtsangebote entwickelt sind und geeignete Lehrer zur Verfügung stehen"), wird es Religionsunterricht im jetzt beginnenden Schuljahr nur in Ausnahmefällen geben.

Regionale Unterschiede bei beiden Konfessionen

Am Unübersichtlichsten ist die Lage derzeit in Brandenburg, wo sich Kultusministerin *Marianne Birthler* (Bündnis 90/Grüne) die Einführung eines Fachs „Lebensgestaltung/Ethik/Religion" für alle Schüler anstelle des Religions- bzw. Ethikunterrichts favorisiert. Sowohl die evangelische wie die katholische Kirche haben unter Berufung auf das Grundgesetz diesen Plänen widersprochen. In einer begrenzten Anzahl von Schulen soll jetzt im Schuljahr modellhaft das Fach „Lebensgestaltung/Ethik/Religion" in Brandenburg erprobt werden. In einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst begründete Frau Birthler ihren Vorstoß damit, daß nur ein geringer Prozentsatz der Kinder mit Kirche vertraut sei und eine christliche Sozialisation erfahren haben. Das brandenburgische Konzept wolle „allen Kindern die Möglichkeit geben

festzustellen, daß Religion für viele Menschen eine Lebensmöglichkeit ist" (epd 22.5.91).

Auch in Sachsen und Thüringen, wo die Weichen für die Einführung des schulischen Religionsunterrichts zum jetzigen Schuljahr gestellt sind, wird es zunächst beträchtliche *regionale Unterschiede* geben, sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite. Im fast geschlossen katholischen Eichsfeld mit seiner ungebrochenen kirchlichen Tradition wird es im Schuljahr 1991/92 durchweg katholischen Religionsunterricht in den Schulen geben; auch bei den katholischen Sorben in der Oberlausitz sind die Voraussetzungen für die Einführung des Religionsunterrichts günstig.
Evangelischer Religionsunterricht wird in Sachsen und Thüringen vor allem in Landstrichen eingeführt, in denen sich auch unter den DDR-Verhältnissen volkskirchliche Bestände erhalten haben, etwa in Teilen des Erzgebirges oder von Westthüringen. Inwieweit in den Diasporagebieten katholischer Religionsunterricht erteilt wird, hängt von den örtlichen Umständen (Schülerzahl, Lehrkräfte usw.) ab. Nach der Vereinbarung über den Religionsunterricht zwischen dem Freistaat Sachsen und dem Bistum Dresden-Meißen kann der Religionsunterricht auch in kirchlichen Räumen stattfinden, wenn er sich in der Schule nicht befriedigend einrichten läßt. Die sächsische Landeskirche will den evangelischen Religionsunterricht im Schuljahr 1991/92 zunächst nur für die fünften Klassen einführen.

Schwierigkeiten einer Übergangssituation

Sowohl der evangelische wie der katholische Religionsunterricht werden zunächst vor allem von kirchlichen Kräften (Pfarrern, Katecheten, Gemeindereferentinnen) erteilt werden, da bislang noch weithin *Lehrer* mit der entsprechenden Qualifikation fehlen. Allerdings stehen für den katholischen Religionsunterricht im Eichsfeld schon Lehrer mit einer Zusatzprüfung zur Verfügung. Beide Kirchen bieten für Lehrer Kurse an, durch die sich für die Erteilung von Religionsunterricht qualifizieren können. An den evangelisch-theologischen Fakultäten in den neuen Ländern wird man im kommenden Wintersemester teilweise Studiengänge für die Ausbildung von Religionslehrern einrichten. Studenten der Pädagogischen Hochschule Erfurt können den theologisch-religionspädagogischen Teil ihrer Ausbildung am dortigen Philosophisch-Theologischen Studium absolvieren.
Noch weithin unklar ist bislang, wer den *Ethikunterricht* erteilen soll, der nach dem gegenwärtigen Stand in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen von den Schülern besucht werden soll, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen. Teilweise wird in den Kirchen befürchtet, hier tue sich eine „Marktlücke" für Lehrer auf, die im früheren System besonders ideologiegeprägte Fächer unterrichteten und jetzt auf das neue, noch nicht wirklich profilierte Fach „Ethik" ausweichen könnten. Vermutlich dürfte insgesamt die Einführung des Ethikunterrichts in den Schulen größere Schwierigkeiten bereiten als die des Religionsunterrichts, für den die Kirchen mitverantwortlich sind und der ihnen am Herzen liegt.
Die katholische Kirche in den neuen Bundesländern hat sich stärker und geschlossener für die gesetzliche Verankerung des schulischen Religionsunterrichts eingesetzt als die evangelische. Auf evangelischer Seite wurde und wird die Diskussion um den Sinn des Religionsunterrichts als Lehrfach kontroverser geführt, gab und gibt es mehr grundsätzliche Vorbehalte. Aber auch bei den Katholiken in der ehemaligen DDR, sowohl bei Pfarrern wie bei Eltern, ist einige Skepsis gegenüber der Institution Religionsunterricht zu spüren, vor allem weil man negative Konsequenzen für die bisherige Gemeindekatechese fürchtet. In einem Leserbrief an den „Tag des Herrn" (30,6.91) hieß es in diesem Sinn beispielsweise, ein Religionsunterricht in den Schulräumen werde für die Kinder zu einem „ganz allgemeinen Schulfach in der meist nicht so geliebten Schule und verliert damit seinen individuellen Charakter und die familiäre Atmosphäre." Zudem werde die Beheimatung der Kinder in den Gemeinden aufs Spiel gesetzt. Der Apostolische Administrator von Magdeburg, Bischof *Leo Nowak,* betonte in einem Hirtenbrief Anfang Juni, auch wenn der Religionsunterricht in der Schule ordentliches Lehrfach werde, bleibe die Katechese in den Gemeinden eine unverzichtbare Form der Glaubensunterweisung.

Rückwirkungen auf die „alte" Bundesrepublik

Je stärker der Religionsunterricht in den neuen Bundesländern Fuß faßt, desto mehr wird sich in beiden Kirchen die Frage nach einer *neuen Verhältnisbestimmung* zwischen schulischem Religionsunterricht (er soll nach dem Willen beider Kirchen auch für nichtgetaufte Kinder zugänglich sein) und den Formen der Gemeindekatechese stellen, die sich in den letzten Jahrzehnten unter dem Zwang der Verhältnisse entwickelt haben. Sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite wird vielfach für eine Doppelstrategie plädiert: Die Kirche soll die neue Möglichkeit der Präsenz in der Schule aus dem Glauben heraus als Dienst an der Gesellschaft, aber ohne übertriebene Erwartungen nutzen, gleichzeitig aber auch versuchen, die bisherigen Formen der religiös-kirchlichen Unterweisung in den Gemeinden weiterzuentwickeln.

Insgesamt ist im Blick auf den Religionsunterricht in den neuen Bundesländern also noch sehr vieles offen. Die derzeit geltenden Schulgesetze sind zum größten Teil Vorschaltgesetze, die in absehbarer Zeit im Licht der jetzigen Erfahrungen mit dem neuen Schulsystem novelliert bzw. abgelöst werden. Die Kirchen werden darauf drängen, daß in allen Ländern gemäß Art. 7,3 GG der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach verankert wird. Das Nebeneinander von Religions- und Ethikunterricht muß sich erst einspielen; der Religionsunterricht als Schulfach muß seinen Ort in einer Bevölkerung finden, die in großen Teilen zu Christentum und Kirche so gut wie keine Beziehung unterhält. Zweifellos werden die Erfah-

rungen mit dem Religions- wie mit dem Ethikunterricht in den neuen Bundesländern auch nicht ohne Rückwirkungen auf die Diskussionslage in der „alten" Bundesrepublik bleiben, wo der Religionsunterricht in seiner derzeitigen Gestalt ja keineswegs unumstritten ist. *U. R.*

Kirche und Öffentlichkeit: ZdK plädiert für Offenheit und Professionalität

Die Dringlichkeit, das Verhältnis von *Kirche und Öffentlichkeit* grundsätzlich zu überdenken, wird gerade angesichts der aktuell in der Bundesrepublik geführten politischen Diskussion unmittelbar einsichtig: In der mit der deutschen Wiedervereinigung neu entflammten Auseinandersetzung um die rechtliche Regelung des *Schwangerschaftsabbruchs* mühen sich die verschiedenen kirchlichen Institutionen, ihre von unaufgebbaren christlichen Grundüberzeugungen bestimmten Positionen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit begreiflich zu machen. Sie tun es mehr oder weniger erfolgreich und auf sehr unterschiedlichen Argumentationsebenen. Das gleiche gilt für das kirchliche Engagement in der immer vehementer geführten Diskussion um eine Änderung der *Asylpraxis.*

Auf die eigene Überzeugungskraft verwiesen

Der aktuelle gesellschaftliche wie auch kirchliche Kontext (von der Entlassung des Chefredakteurs der Augsburger Kirchenzeitung durch den Bischof bis zu dem von Kardinal Meisner verfügten Boykott der Herderschen Buchhandlung in Köln durch das Erzbistum) müßte daher dem am 25. Juli veröffentlichten Arbeitspapier „Kirche und Öffentlichkeit" aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine gute Resonanz sichern. Als Herausgeberin des Papiers zeichnet die Kommission „Publizistik" des ZdK. Sie will mit dieser Schrift eine grundsätzliche Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit anregen, konkrete Defizite aufzeigen und Lösungsansätze vorschlagen. Entschieden tritt die ZdK-Kommission dabei für eine Kirche ein, die sich den „Bezeugungs- und Begründungszwängen der Öffentlichkeit" stellt. Von der Überzeugungskraft der Argumente und der Glaubwürdigkeit ihrer Vertreter, so der Tenor des Arbeitspapieres, muß die Kommunikation der Kirche mit der säkularen und pluralen Gesellschaft bestimmt sein. Gleiches wird auch für die *innerkirchlichen Diskussionen und Auseinandersetzungen* gefordert. Das Verhältnis der innerkirchlichen zur gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit beschreiben die Autoren des ZdK als Wechselwirkung: „Ist das kirchliche Leben rege, öffentlichkeits- und meinungsfreudig, wird es – das Zweite Vatikanum hat es gezeigt – auch Widerhall in der pluralen Öffentlichkeit finden."

Ein grundlegender erster Teil des Arbeitspapiers begründet das öffentliche Wirken der Kirche theologisch und umreißt die gesellschaftsstrukturellen Bedingungen dieses Engagements. Eine an der Praxis orientierte Skizze der bundesrepublikanischen Medienlandschaft schließt daran an. Trends und Entwicklungen in den Bereichen Presse und Rundfunk werden analysiert und bezüglich ihrer Auswirkungen auf die kirchliche Medienpräsenz ausgewertet. In diesem Zusammenhang kritisiert das Papier beispielsweise die zögernde Haltung der Kirche gegenüber *privaten Rundfunkanbietern* und mahnt zur verstärkten Suche nach geeigneten Beteiligungs- und Mitwirkungsformen. Ein jeweils eigener Abschnitt befaßt sich mit der *katholischen Presse* und der *kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit.* Im dritten und letzten Teil werden zusammenfassend „Erwartungen und Empfehlungen" ausgesprochen, adressiert an die verschiedenen kirchlichen Institutionen, die Verantwortlichen für die kirchliche Medienpolitik und abschließend an Publizisten und Journalisten.

Stellt sich die Kirche der Herausforderung, ihre Botschaft in einer radikal von ihr unterschiedenen, pluralen Öffentlichkeit zu bezeugen, ist sie, so die Publizistik-Kommission des ZdK, „ganz auf den freien Meinungsmarkt und auf die eigene Lebens- und Überzeugungskraft verwiesen". Denn Religion und Glaube würden zwar immer mehr aus der Öffentlichkeit ins Private abgedrängt, die demokratisch verfaßte Öffentlichkeit jedoch gewähre andererseits der Kirche die uneingeschränkte Freiheit, ihren Verkündigungsauftrag auch in einem pluralen und heterogenen Umfeld wahrzunehmen.

„Communio et progressio" bis heute nicht eingelöst

In ihrem öffentlichen Wirken müsse Kirche dabei einem entscheidenden Bewußtseinswandel in der Gesellschaft Rechnung tragen. In dem Maße, wie die Medien zunehmend die Lebenswirklichkeit jedes einzelnen bestimmten und prägten, werde Öffentlichkeit immer mehr mit medialer Öffentlichkeit gleichgesetzt.
Damit, so mahnt die Kommission, wird für die Kirche eine sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Möglichkeiten zur Herstellung von Öffentlichkeit dringlich: „Da ihr Grundauftrag die Kirche in die Öffentlichkeit verweist, ist sie gehalten, alle Möglichkeiten und Wege öffentlicher Kommunikation zu nutzen: die über die Medien genauso wie die über den Gottesdienst, die Seelsorge oder über die Bildungseinrichtungen." Der *direkten und persönlichen Kommunikation* soll weiterhin der Vorrang gegeben werden, ohne dabei die Bedeutung der Medien in der öffentlichen Kommunikation zu unterschätzen.
Als bleibend aktuellen Wegweiser für

das kirchliche Medienengagement würdigt das Arbeitspapier die vor 20 Jahren von Papst Paul VI. erlassene Pastoralinstruktion „Communio et progressio"; an ihrer Fortschreibung wird derzeit in Rom gearbeitet. Viele der fortschrittlichen Forderungen für den Umgang mit der Öffentlichkeit in der Instruktion seien bis heute nicht eingelöst. Trotz der Dringlichkeit seiner Thematik sei der Text weitgehend unbekannt geblieben.

Mit ihrem Plädoyer für eine „öffentliche Meinung in der Kirche" knüpft die Kommission des ZdK an die Aussagen von „Communio et progressio" an. Sie verweist auch auf die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils, die den Beitrag aller Gläubigen für die Wahrheitsfindung des Glaubens betone. Gerade dieser Beitrag aber sei nur öffentlich zu leisten. Dementsprechend wird festgehalten: „Es ist der Autorität des kirchlichen Amtes nicht abträglich, wenn wichtige Dokumente von allgemeinem Interesse in dieser Öffentlichkeit in geeigneter Form diskutiert werden. Sich Begründungszwängen zu stellen, kommt der Sache zugute und stärkt die Autorität." Dies gelte auch für Personalentscheidungen. Dem Vorwurf subjektiver Willkür könne durch eine angemessene Öffentlichkeit begegnet werden, betont das Papier.

Ein durchgängig positiver Duktus

In dem praxisorientierten Teil des Arbeitspapieres wird dies beim Thema katholische Presse noch einmal aufgegriffen: Kirchliche Publikationen, insbesondere die Bistumszeitungen, sollen sich als „Dialogforum der ganzen Ortskirche begreifen, in dem auch kontroverse Diskussionen ihren selbstverständlichen Platz haben." Eine freie innerkirchliche Kommunikation verfehle ihre Wirkung auf die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit nicht: Das Zerrbild einer „Papst- und Bischofskirche", in den Medien weit verbreitet, könne korrigiert werden zu dem realistischeren Bild der Kirche als „Volk Gottes".

Die ZdK-Kommission hat mit dem Arbeitspapier „Kirche und Öffentlichkeit" eine sachliche Analyse der Chancen und Bedingungen für ein öffentliches Wirken der Kirche und ihrer Medienpräsenz vorgelegt, ohne falsche Gegensätze zu konstruieren oder in einen kulturpessimistischen Ton zu verfallen. Selbstkritisch wird das eigene Verhalten der Kirche für die häufig negative Berichterstattung über sie verantwortlich gemacht. Die für die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit Verantwortlichen werden auf eine genaue Kenntnis der Eigengesetzlichkeiten der Medien verpflichtet und zu einer partnerschaftlichen Haltung gegenüber Medienvertretern ermahnt.

Der positive Duktus, dem dieses Papier zum Verhältnis Kirche und Öffentlichkeit folgt, kommt in einer an Journalisten adressierten „Erwartung" besonders deutlich zum Ausdruck: „Die Kirche bekennt sich selbst zu einer ständigen Erneuerung. Die Medien registrieren in der Regel als erste, wann und wo sich in der heutigen Kultur religiöse Fragen in neuer Weise thematisieren. Publizisten und Journalisten können durch ihre berufliche Tätigkeit das kirchliche Leben aktivieren und die kirchlich-gesellschaftlichen Beziehungen verstärken, indem sie Chancen und Möglichkeiten aufzeigen, aber auch auf Fehlentwicklungen hinweisen." *A. F.*

EKD-Hochschulstudie: Ein neuer Religionsbegriff?

Eine im Auftrag der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) erarbeitete und unlängst veröffentlichte Studie zum „Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule" – so ihr Titel (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991) – vermittelt einen interessanten Einblick in die religiösen Einstellungen, Verhaltensweisen und Selbstbilder heutiger (evangelischer) Studierender. Die Studie wurde von einer Arbeitsgruppe unter Leitung von Oberkirchenrat *Rüdiger Schloz* erstellt.

Von besonderem Interesse – auch unabhängig vom konkreten Erhebungszusammenhang – sind dabei die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zum *Verhältnis der Studierenden zu Religion, Glaube und Kirche.* Methodisch setzt sich diese Untersuchung zusammen aus insgesamt 24 anderthalbstündigen sogenannten „narrativen Interviews", die im Frühjahr und im Spätherbst 1989 an zahlreichen Hochschulorten in den alten Bundesländern gemacht wurden, und einer herkömmlichen Repräsentativbefragung mit einem Stichprobenumfang von 703 ausgewerteten Fragebögen vom Sommer 1989 – in beiden Fällen handelte es sich bei den Befragten um Studenten, die von sich sagten, sie seien evangelisch.

Die „hypothetische Relevanz" von Glauben und Religion

Das Ergebnis der Untersuchung ist nicht leicht auf einen Nenner zu bringen und in sich widersprüchlich, auf jeden Fall vielschichtig. Bei der Frage nach der Relevanz verschiedener Lebensbereiche landet Religion bei den Studenten zunächst einmal weit abgeschlagen auf dem *letzten Platz* – die ersten Plätze der insgesamt zehn Lebensbereiche nehmen „Studieninhalte", „Freundes- und Bekanntenkreis", „Partnerbeziehung/Ehe/Kinder" ein. Und auch alle weiteren vorgegebenen Alternativen werden – in dieser Reihenfolge – als relevanter eingestuft: Hochschule, Kultur/Sport/Freizeit, Eltern/Verwandtschaft, materielle Lebensbedingungen, Politik/öffentliches Leben, Erwerbstätigkeit neben dem Studium.

Eine anschließende Faktorenanalyse zeigt, von welcher Merkmalsgruppe

von Studenten Religion der Tendenz nach am stärksten als relevant angesehen wird: Es waren diejenigen, die auch überdurchschnittlich oft „Freundes- und Bekanntenkreis, Freizeit, Eltern und Politik" nannten; eine zweite Gruppe bezeichnete auffällig stark „Hochschule" und „Studieninhalte" als für sie relevant, eine dritte „materielle Lebensbedingungen, Berufstätigkeit und Partnerbeziehung". Gesonderte Auswertungen sollen bestätigt haben, daß Studenten, die der Religion ein hohes Maß an Relevanz zubilligten, *Freundeskreis und Eltern* ein größeres Gewicht beimessen als solche, die das nicht tun. Beim Partnerbezug verhalte es sich genau umgekehrt. Außerdem besuchten Studenten, die sich als religiös einstuften, relativ häufiger als andere Studenten *kulturelle Gruppen.*

Andere Daten zeigen indes, daß Vorsicht geboten ist, wenn aus einem solchen auf den ersten Blick eindeutig negativen Ergebnis bei der Relevanzzuweisung Schlüsse gezogen werden. So lehnten z. B. 78 Prozent der Befragten die Aussage „In unserem wissenschaftlich-technischen Zeitalter ist Religion überholt" ab. Die Studie spricht in dem Zusammenhang von einer „hypothetischen Relevanz", die Glaube und Religion auch von solchen Studenten zugesprochen werde, die beidem sonst eher kritisch gegenüberstünden. Einen Hinweis für diese Art von Relevanz von Glaube und Religion sehen die Verfasser der Studie auch in der Tatsache, daß trotz der geringen Relevanz von „Religion" insgesamt immerhin 60 Prozent der Studierenden nicht daran zweifelten, daß das Leben einen „bestimmten Sinn" habe.

Bei der Frage nach der *religiösen Selbsteinschätzung* zeigt sich auch, daß sich die Mehrheit der Studenten durchaus nicht für „a-religiös" hält: 41 Prozent aller Studierenden (48 Prozent bei den Frauen, 36 Prozent bei den Männern) schätzten sich selbst als „religiöse Menschen" ein; als „überzeugte Atheisten sahen sich nur acht Prozent, während recht viele, jeweils rund ein Viertel, „nicht-religiös" oder „unentschieden" angaben. Es zeigen sich dabei interessante Unterschiede zwischen den Studienfächern: Der höchste Anteil an Studenten, die sich selbst als „religiös" einstuften (nämlich 58 Prozent), und der niedrigste Anteil an „überzeugten Atheisten" (zwei Prozent) wurde unter Medizinern ermittelt, die geringste Zahl an religiös eingestellten Studenten (nämlich 41 Prozent) in den Fächern Wirtschaftswissenschaften und Jura.

Schlechtes Image der evangelischen Kirche

Negativer als bei Glaube und Religion sind die Angaben der Befragten zu ihren Einstellungen gegenüber *Kirche und Christentum* ausgefallen. Kritik – so die Studie – werde nicht eigentlich an theologischen Aussagen des christlichen Glaubens geübt als vielmehr an der „durch die Kirche repräsentierten und praktizierten Realisierung" der christlichen Religion. Von sieben vorgegebenen Vorbehalten gegenüber dem Christentum, wie es die evangelische Kirche verkörpert, wurden die drei folgenden Beurteilungen am stärksten als zutreffend angegeben: „geht am wirklichen Leben des einzelnen vorbei", „ist lust- und sexualfeindlich" sowie „ist dogmatisch verengt, läßt wenig Raum für Zweifel".

Das schlechte „Image" der evangelischen Kirche bei den evangelischen Studierenden zeigt sich auch bei der Frage nach *Veränderungen in der Einstellung zu Glauben und Kirche:* Die Einstellungen zur Kirche haben sich innerhalb der Biographie der Studierenden stärker *negativ* entwickelt als die Einstellung zum Glauben, und umgekehrt sind *positive* Veränderungen im Verhältnis zum Glauben ausgeprägter als im Verhältnis zur Kirche. Bemerkenswert ist, daß bei Aussagen, die Rückschlüsse auf das „Image" der Kirche erlauben, von den (evangelischen) Studierenden offenbar relativ *wenig unterschieden wird zwischen den Konfessionen:* Die konfessionellen Spaltungen „gelten als überholt" – so die Studie; bei manchen Befragten umfasse der Begriff „Kirche" sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche. „Zwar wird ... gelegentlich zwischen beiden Kirchen differenziert, negative Einschätzungen der katholischen Kirche (z. B. das negative Image des Papstes) werden auch zur Kritik an der evangelischen Kirche herangezogen" (S. 141).

Das schwierige Verhältnis der Studierenden zur institutionellen Kirche zeigt sich im übrigen auch bei den klassischen Parametern von *Kirchlichkeit.* Im Vergleich zu den entsprechenden Gesamtuntersuchungen in der EKD kommt die Studie zu dem Ergebnis, daß die evangelischen Studierenden *keine schlechteren Kirchgänger* seien als die übrigen Evangelischen. Daß sie jeden Sonntag oder doch wenigstens fast jeden Sonntag einen Gottesdienst besuchen, geben acht Prozent bei den Studierenden an (elf Prozent in der evangelischen Gesamtpopulation). Der Anteil, der von sich sagt, daß er nie zum Gottesdienst gehe, ist demnach sogar bei den Studierenden geringfügig kleiner als bei allen Evangelischen (32 bzw. 35 Prozent). Dementsprechend größer fällt auch der Anteil derjenigen aus, die nur an Feiertagen und besonderen Anlässen Kirchen zu Gottesdiensten aufsuchen (Studierende: 36 Prozent, alle: 30 Prozent). Der hohe Anteil von solchen Studierenden, die an Feiertagen und bei besonderen Anlässen Gottesdienste besuchen, korrespondiert mit der Tatsache, daß die Studierenden zu einem sehr hohen Prozentsatz den *Heimatort* als Ort des Gottesdienstbesuches angaben (50 Prozent).

Als „sehr" oder „ziemlich" *verbunden mit der Kirche* bezeichneten sich zusammen 36 Prozent der Befragten, die beiden anderen Drittel verteilten sich auf die „etwas" bzw. auf die „kaum" und „überhaupt nicht" Verbundenen. Auch im Vergleich zur Erhebung in der gesamten evangelischen Bevölkerung zeigte sich wiederum, daß höhere Bildung und jüngeres Alter tendenziell mit einer distanzierten Haltung zur Kirche zusammenfallen. Frauen – so die Studie – seien tendenziell stärker mit der Kirche verbunden als Männer, Studierende an Universitäten stärker als Studierende an Fachhochschulen – umgekehrt neigten Männer eher zum Kirchenaustritt als Frauen.

Die *Kirchenaustrittsneigung* ist – das bestätigten bereits zuvor genannte Befunde – bei Medizinern und Geisteswissenschaftlern eher geringer als in den Wirtschafts-, den Sozial- und Naturwissenschaften sowie den technischen Fächern und Jura. *Regionale Unterschiede* erweisen sich dabei als durchaus erheblich: Die meisten Austrittsgeneigten fanden sich in *Frankfurt* und *Hamburg* (40 bzw. 35 Prozent), rheinisch-westfälische Großstädte wie *Dortmund* und *Aachen* sowie die süddeutsche Millionenstadt *München* lagen im Mittelfeld (26, 28 bzw. 27 Prozent) und die Universitätsstadt *Tübingen*, eine Stadt von 70 000 Einwohnern, bei nur 21 Prozent. Diese Unterschiede – darauf weist die Studie hin – hätten nicht nur mit einem „Nord-Süd-Gefälle" zu tun, sondern auch mit der Größe des jeweiligen Hochschulortes und seinem kirchlich-geistigen Klima. Insgesamt gaben 41 Prozent der Befragten an, daß ihnen ein Kirchenaustritt fernliege, 33 Prozent stuften ihn als für sie z. Z. nicht aktuell ein.

Ein neuer Religionsbegriff?

Bei den Angaben zur *Inanspruchnahme kirchlicher Amtshandlungen* wie *Trauung, Taufe* und *Beerdigung* zeigt sich im übrigen eine Haltung, die in dieser Untersuchung unter unterschiedlichem Gewand immer wieder auftauchte: die hohe Bedeutung von „Freiheits- und Selbstentfaltungswerten". So solle die Entscheidung für die Konfessionszugehörigkeit und zur Kirchenmitgliedschaft nach Ansicht der Studierenden *den Kindern selbst überlassen* bleiben. Die Zustimmung der Befragten zur Taufe liegt nur geringfügig höher als bei der schon als Konvention stärker abgelehnten Trauung bzw. der Beerdigung. Ein knappes Viertel (22 Prozent) plädiert für Taufaufschub. Die Autoren der Studie werten dies als einen Hinweis darauf, daß die Studierenden ihre persönliche Prioritätensetzung bei den „Freiheits- und Selbstentfaltungswerten" auf die Kinder übertrügen. Das führe dazu, daß eine „Hereinnahme in die christliche Gemeinschaft immer weniger ‚automatisch' erfolgt, sondern ihnen spätestens im Konfirmandenalter eine Entscheidung abverlangt wird, bei der sie von den Eltern nicht begleitet werden" (S. 145).

Im Zusammenhang mit dem, was die Studie „Freiheits- und Selbstentfaltungswerte" nennt, treffen sich zahlreiche Befunde und Aspekte dieser Untersuchung: „Die Freiheit zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung und die Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben und für das Leben insgesamt werden eindringlich und durchgängig im Gegensatz zu Religion und Glaube gesehen" (S. 113). So wurden z. B. bei der Frage nach grundlegenden Orientierungen der Studierenden die beiden Antwortmöglichkeiten *„Fähigkeiten frei entfalten"* und *„Selbstverwirklichung ohne Bevormundung und Manipulation"* nach der „Schonung der natürlichen Lebensgrundlagen" als zweit- und drittwichtigste Orientierung eingestuft. Bei der Gegenüberstellung des „Image" der Kirche und der Orientierungen der Studierenden zeigten sich bei den Antwortalternativen „Selbstverwirklichen" und „Fähigkeiten frei entfalten" die größten Unterschiede.

Diese Einstellung hat weitreichende Folgen für das gesamte Glaubensverständnis: Bei der Frage nach dem Verhältnis zum Glauben erhielt folgende Aussage die mit Abstand stärkste Zustimmung (76 Prozent): „Ich habe *meine eigene Weltanschauung*, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind." Gegen die institutionalisierte Kirche gerichtet ist auch die Aussage zum *Gottesbild*, für die fast die Hälfte (43 Prozent) der Befragten stimmten: „Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt." Die Autoren der Studie sehen darin eine Haltung, die in Kirche und Glauben eine „Verhinderung eines sich autonom verstehenden Verantwortungsbewußtseins" annimmt. Den aus Glauben handelnden Menschen würden „Heteronomie, Schwäche und Intoleranz" unterstellt (S. 88). Der Glaube selbst werde in dem Zusammenhang im Sinne eines *weit gefaßten Religionsbegriffes* – „ein neuer Religionsbegriff?" – verstanden und erlebt: er werde als „integraler Bestandteil des Menschseins", aber zugleich als „kirchenunabhängige, existentielle Dimension des Lebens" gesehen. Der persönliche Glaube werde dadurch „in einer Art ‚multireligiöser' Einstellung anderen Glaubenshaltungen undogmatisch und gleichberechtigt nebenangestellt" (S. 117).

In engem Zusammenhang damit steht das, was die Studie zur Haltung der Studierenden zur Kirche beobachtete: Die Bezeichnung „Kirche" tauche vielfach nicht in „begrifflicher Klarheit", sondern als „Reizwort" auf. Die vage begriffliche Bedeutung des Kirchenbegriffs sieht die Studie in einem gewissen Gegensatz zur selbstverständlichen Verständigung über das „Reizphänomen" Kirche. Diese affektive Aufladung des Reizwortes führe zu einem „Realitätsverlust": die reale Wirklichkeit von Kirche verblasse, um so wirklicher, „fast übermächtig", werde ihre psychische Repräsentanz.

Mehr als eine „defizitäre Manko-Religion"

Es spricht gegenwärtig wenig dafür, daß eine entsprechende Untersuchung im katholischen Raum zu qualitativ gänzlich andersgearteten Ergebnissen kommen würde, selbst wenn sich graduell manches etwas anders darstellen würde. Und auch folgendes dürfte durchaus überkonfessionell die Problemlage treffen: Die EKD-Studie fordert dazu auf, die heute anzutreffende Religiosität nicht nur als „defizitäre Manko-Religion" wahrzunehmen und aus der Sicht orthodoxer Theologie immer schon als „häretisch" einzustufen: „Bevor sie kritisch analysiert wird, sollte sie erst einmal gemäß ihres eigenen Selbstverständnisses zur Kenntnis genommen werden" (S. 257). Zu streiten wird dabei vermutlich auch darüber sein, ob es sich tatsächlich um etwas „Eigenes", also eine „kohortenmäßige Ausprägung des Glaubens", handelt – wie diese Studie annimmt – oder nicht doch um ein Phänomen, das heute bereits weit über diese Kohorte hinaus anzutreffen ist. *K. N.*

Bewährungsprobe in neuer Freiheit

Kirche, Staat und Gesellschaft in der ČSFR

Der Prozeß der Neuorientierung angesichts der grundlegend veränderten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse im Land ist in der katholischen Kirche der Tschechoslowakei noch in vollem Gang. Offene Fragen gibt es im Blick auf die Rückgabe von früherem Kirchenbesitz wie auf die Stellung der Kirche im politischen Leben. Auch die Suche nach einem neuen Modus vivendi zwischen dem böhmisch-mährischen und dem slowakischen Landesteil läßt die Kirche nicht unberührt. Peter Musyl, Stellvertretender Chefredakteur von „Kathpress", behandelt im folgenden Bericht vor allem die Probleme im Spannungsfeld von Kirche, Staat und Nationalitäten der ČSFR. Ein ergänzender Bericht über die pastorale Situation wird in einem der nächsten Hefte folgen.

Als das tschechoslowakische Parlament am 4. Juli dieses Jahres das „Gesetz über die Freiheit des religiösen Lebens und die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften" mit großer Mehrheit in beiden Kammern verabschiedete, bedeutete das den legislativen Schlußstrich unter vier Jahrzehnte der Gängelung, der totalen Kontrolle und der Unterdrückung der Religionsgemeinschaften des Landes durch den kommunistischen Staat. Das Gesetz stellt das Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Gläubigen zu Staat und Gesellschaft auf eine neue, an westlichen Demokratien orientierte Grundlage, die jede Form der Diskriminierung der Religion und der Gläubigen ausschließt. Die Kirchen sind frei von staatlicher Einflußnahme und können in voller Freiheit wirken. Daß diese neue Freiheit aber auch eine fundamentale Bewährungsprobe für die Kirchen darstellt, von der noch längst nicht feststeht, ob und wie sie bestanden wird, ist den Verantwortlichen der Kirchen und ebenso den Seelsorgern an der „Basis" inzwischen sehr deutlich bewußt geworden.

Probleme bei der Rückgabe kirchlichen Eigentums

Die Zeit der totalitären Kontrolle der Kirchen durch den Staat sei damit „endgültig abgeschlossen", und es beginne „eine neue Epoche der Zusammenarbeit", erklärte der Stellvertretende Ministerpräsident der ČSFR, *Josef Mikloško,* in einem Interview mit der österreichischen katholischen Presseagentur „Kathpress". Nach Einschätzung des für Kirchenfragen zuständigen Vizepremiers sind die Kirchen des Landes nach dem Ende des kommunistischen Regimes „zu bedeutenden Helfern für die Gesellschaft geworden und können in wirkungsvoller Weise zur Verbesserung ihres moralischen Zustands, der Bildung und der sozialen Fürsorge beitragen". Ein positives Zusammenwirken mit dem Staat strebt man auch auf kirchlicher Seite an. Es sei „zum Wohl der menschlichen Person", wenn Staat und Kirche in der ČSFR „grundsätzlich zusammenarbeiten", bemerkte etwa der Diözesanadministrator von Budweis, *Václav Dvořák.* Das neue Verhältnis von Kirche und Staat drückte sich u. a. auch darin aus, daß am diesjährigen Karfreitag erstmals im tschechoslowakischen Parlament ein ökumenischer Gottesdienst stattfand. Etwa 100 Abgeordnete, darunter ein Kommunist, nahmen an der von katholischen, evangelischen und hussitischen Geistlichen geleiteten Feier teil.

Die *materielle Basis für das Wirken der Religionsgemeinschaften* ist allerdings in der Tschechoslowakei noch nicht gelegt. Die Entlohnung der Geistlichen durch den Staat hatte sich in der kommunistischen Ära als Instrument erwiesen, das jederzeit gegen die Kirchen angewandt werden konnte. Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß die katholische Kirche – im Gegensatz zu einigen kleineren Religionsgemeinschaften – ein System anstrebt, das auch in materieller Hinsicht ihre völlige Unabhängigkeit vom Staat gewährleistet. Diesbezügliche Überlegungen stehen allerdings erst am Anfang. Mühsam genug kam es zu Parlamentsbeschlüssen über die *Teilrückgabe kirchlichen Eigentums.* Nachdem das Parlament bereits im vergangenen Jahr die Rückgabe von 76, vom Staat im Jahre 1950 beschlagnahmten kirchlichen Gebäuden beschlossen hatte, entschied es sich am 19. Juli dieses Jahres – allerdings erst im zweiten Anlauf und nach kleineren Modifikationen der Vorlage – zur Rückgabe von knapp 200 weiteren kirchlichen Gebäuden. Sie stellen allerdings nur einen kleineren Teil der von den Kommunisten konfiszierten kirchlichen Bauten dar. Im Jahr 1950, als alle Orden aufgehoben und ihre Häuser beschlagnahmt wurden, hatte es in der Tschechoslowakei rund 900 Klöster gegeben. Außer ihnen waren damals noch zahlreiche andere kirchliche Einrichtungen, wie Schulen, Spitäler und Seminare, enteignet worden.

Die Meinungen in der Kirche des Landes, wieviel von dem konfiszierten Kirchenbesitz zurückgefordert werden sollte, gehen auseinander. In der Slowakei denkt man diesbezüglich eher maximalistisch, und auch einige Ordensgemeinschaften reklamieren ihr Recht auf Rückerstattung ihres gesamten ehemaligen Eigentums. Andere Ordensgemeinschaften bzw. Kirchenvertreter gingen von Anfang an davon aus, daß nicht das gesamte konfiszierte Kircheneigentum zurückverlangt werden sollte, sondern nur Bauten, die von der Kirche tatsächlich gebraucht werden. Außerdem sollte die ökonomische Lage der Ordensgemeinschaften abgesichert werden. „Wir verlangen keine Felder, Wiesen, Brauereien oder Zuckerfabriken; die Orden werden auch in Zukunft ihr ehemaliges Wirtschaftsvermögen nicht in vollem Umfang zurückverlangen", versicherte Anfang des Jahres der Vizepräsident der Tschechoslowakischen Ordenskonferenz, Dominikanerprovinzial P. *Dominik Jaroslav Duka.* Würde die Kirche die Rückgabe ihres gesamten 1950 beschlagnahmten Besitzes verlangen, so wäre nicht nur das dafür notwendige

Verfahren langwierig und kompliziert, sondern die Kirche würde im Falle des Erfolges auch zum „reichsten Kapitalisten im Land", was – so Duka – nicht in ihrem Sinne sein könne. Es stehe aber den einzelnen Orden und Kongregationen frei, ihre Einbeziehung in die Reprivatisierung von Grundbesitz zu verlangen.

Auch nach Meinung des neuen Prager Erzbischofs *Miloslav Vlk* soll sich die Kirche in dieser Frage Zurückhaltung auferlegen. „Wir wollen in Zukunft ein Modell ausarbeiten, wie die Kirche wirtschaftlich unabhängig vom Staat wird" Der Landbesitz könnte – so Vlk – dafür eine Grundlage bieten. Von den Gebäuden wolle die Kirche jedoch nur jene zurückbekommen, die sie wirklich brauche. „Aber wir möchten das grundsätzliche Recht, alle zurückzuerhalten, auch wenn wir nicht alles wirklich haben wollen", hob der Erzbischof hervor. Wenn die Kirche alle Gebäude zurückfordere, würde das „zu vielen neuen Konflikten führen, denn zahlreiche Gebäude sind mit Schulen, Sozialeinrichtungen usw. so belegt, daß wir sie nicht zurückverlangen können". Vlk: „Wir wollen das Image, das die Kirche gewonnen hat, nicht zerstören. Das wäre ein Verrat an der Erfahrung der Vergangenheit. Das sage ich als meine persönliche Überzeugung."

Behutsamkeit ist gefragt

Die „persönliche Überzeugung" Vlks scheint sich jedoch in der Bischofskonferenz nicht durchgesetzt zu haben. Denn am 13. Juni veröffentlichte diese eine Erklärung, in der – entgegen früheren Zusagen, sich mit einer teilweisen Restitution zu begnügen – die Rückgabe *aller* von den Kommunisten beschlagnahmter Kirchengüter gefordert wurde. Die Reaktion der Öffentlichkeit auf diese Forderung war überwiegend negativ. Das Scheitern der Vorlage über die Kirchenbesitzrückgabe Anfang Juli könnte auch auf die maximale Forderung der Bischofskonferenz zurückzuführen sein, die zu polemischen Attacken im Parlament Anlaß gab und überdies einer weithin feststellbaren antikirchlichen Tendenz in den Medien neue Nahrung verschaffte.

Eine Beruhigung trat erst ein, als der Apostolische Nuntius in Prag, Erzbischof *Giovanni Coppa*, in einer Unterredung mit dem tschechoslowakischen Vizepremierminister *Pavel Rychetsky* versicherte, daß es von kirchlicher Seite nicht zu „extremen Ansprüchen" kommen und nicht die generelle Rückgabe allen Besitzes angestrebt werden soll. Funktionierende soziale Einrichtungen der öffentlichen Hand in ihrer Tätigkeit aufrechtzuerhalten, auch wenn sie sich in ehemaligen kirchlichen Gebäuden befänden, liege im Interesse der Kirche und müsse bei Rückgabeforderungen auch berücksichtigt werden. Die Versicherung des Nuntius dürfte den Ausschlag gegeben haben, daß der umstrittene Gesetzesvorschlag im zweiten Anlauf doch noch eine klare Mehrheit fand.
Mit dem Parlamentsbeschluß ist das Problem der Rückgabe von Kirchenbesitz allerdings noch keineswegs gelöst. Schon die Durchführung der ersten Phase der Rückgabe von 76 Gebäuden an die Kirchen war auf zahlreiche praktische Schwierigkeiten gestoßen. Familien, die in ehemals kirchlichen Gebäuden wohnen, zu „vertreiben", erscheint auch jenen Orden, die die betreffenden Gebäude dringend für ihre eigene Arbeit brauchen würden, bedenklich. Meist sind jedoch in den früher kirchlichen Häusern Archive, Bibliotheken, Heeresstellen, Parteibüros oder soziale Einrichtungen angesiedelt. Auch sie wollten oder konnten vielfach die Objekte nicht räumen. Dazu kommt, daß sich die zurückgegebenen Gebäude durchwegs in einem *höchst desolaten Zustand* befinden. Die Instandsetzung der knapp 200 kirchlichen Objekte, deren Rückgabe jetzt das Parlament beschloß, würde nach Schätzungen von Fachleuten mindestens 180 Millionen Mark erfordern. Da dieses Geld nicht annähernd vorhanden ist, wird ein Teil des historischen Erbes der Kirche unausweichlich zum Verfall verurteilt sein. Die Bischofskonferenz hat deswegen den Staat auch um eine Anfangshilfe zur Wiederherstellung der in 40 Jahren heruntergekommenen Gebäude ersucht.

Außerdem sind der Eigennutzung dieser Gebäude durch die Kirche enge Grenzen gesetzt. Die gesetzlichen Bestimmungen sehen nur bei Rückgabe von Gebäuden an „Zivilpersonen" eine zehnjährige Frist vor, nach der der Eigentümer sein eigenes Haus rechtlich räumen lassen kann. Für das Kirchengut wurde eine solche Frist nicht vorgesehen. Zudem können verschiedene Schulen, Anstalten, Archive auch im Falle der Rückgabe des betreffenden Gebäudes an die Kirche nur durch einen Erlaß des Kulturministers geräumt werden. In diesem Zusammenhang stellt man in Kirchenkreisen bereits die Frage, ob es für die Kirche überhaupt sinnvoll und klug ist, die Erhaltung solcher Gebäude auf sich zu nehmen, da die Mieteinnahmen meist in keinem Vergleich zum Erhaltungsaufwand stünden.
Auch durchaus wohlmeinende katholische Politiker wie Josef Mikloško und der slowakische Ministerpräsident *Jan Čarnogursky* empfehlen der Kirche nicht nur in der Frage des Kirchenbesitzes und in materiellen Belangen Zurückhaltung in ihren Forderungen an Staat und Gesetzgebung. Čarnogursky forderte die Kirche sogar ausdrücklich zu mehr Toleranz auf. Sie müsse sich mit der heutigen neuen pluralistischen Gesellschaft vertraut machen und ihre pastorale Arbeit entsprechend anpassen. Die Kirche müsse „elastisch" sein und eine „Mischung von Toleranz und Festigkeit" zeigen, betonte Čarnogursky in einem Interview für KNA.

Nach Ansicht Čarnogurskys gehört auch die *Abtreibungsfrage* zu jenen Problemen, bei denen die Kirche im Verein mit dem Gesundheitsministerium und politischen Kräften erst umfassende Überzeugungsarbeit in der Gesellschaft leisten muß, um eine breite Basis für eine Änderung der derzeit liberalen Regelung zu schaffen. Die Abtreibungszahlen in der Tschechoslowakei klettern laut Čarnogursky erschreckend in die Höhe, und eine gesetzliche Neuregelung wäre dringend notwendig, doch gebe es derzeit keinen mehrheitsfähigen Vorschlag.

Einen Beitrag zu dieser „Überzeugungsarbeit" wollte auch ein internationaler Kongreß über Ethik und Medizin leisten, der vom slowakischen Gesundheitsministerium, der ČSFR-Bischofskonferenz, dem Ökumenischen Rat der Kirchen in der ČSFR und einer Vielzahl internationaler christlicher Initiativen zum Schutz des menschlichen Lebens im April dieses Jahres in Preßburg organisiert wurde. Vor mehr als 2300 Teilnehmern forderten dabei Persönlichkeiten aus Politik, Kirche und Gesellschaft eine Rückbesinnung auf die Grundwerte des menschlichen Lebens. Josef Mikloško verwies auf die 200 000 Abtreibungen pro Jahr in der ČSFR und meinte: „Die Katastrophe in den Köpfen ist stärker als die von Tschernobyl."
Unterdessen hat das Gesundheitsministerium der tschechischen Republik auf dem Dekretweg neue Bestimmungen für die Abtreibung verfügt, die von den katholischen Bischöfen Böhmens und Mährens als „Schritt in die richtige Richtung" gewertet wurden. Danach sollen künftig kostenlose Eingriffe nur aus streng definierten gesundheitlichen Gründen zugelassen werden. Auch sollen an verschiedenen Kliniken wieder Kommissionen eingerichtet werden, die darüber entscheiden, ob eine Abtreibung notwendig und gerechtfertigt ist. Die vom Gesundheitsministerium verfügten Restriktionen werden als Vorstufe und praktische Erprobung für ein *neues Gesetz zum Schwangerschaftsabbruch* angesehen. Die Tschechische Bischofskonferenz begrüßte die Maßnahmen, die – wie es in der Stellungnahme hieß – „eine grundsätzlich andere Position als bei dem bisher gültigen Gesetz" erkennen ließen. Man sei sich mit dem Gesundheitsministerium darüber einig, daß der Weg zur Senkung der Abtreibungszahlen die Erziehung zu Verantwortung in Ehe und Partnerschaft sowie zur Achtung vor der Würde des ungeborenen Kindes und seiner Mutter sei. Die neuen Anordnungen des christdemokratischen Gesundheitsministers für Böhmen und Mähren stießen allerdings in anderen politischen Parteien auf Kritik.

Die slowakische Frage und die Kirche

Von Tendenzen einer kirchlichen Unterstützung für bestimmte politische Parteien, zu der es namentlich in der Slowakei starke Ansätze gab, ist man nach ziemlich negativen Erfahrungen bei den ersten freien Wahlen 1990 wieder abgekommen. Erzbischof Vlk meinte zum zukünftigen Verhältnis von Kirche und Politik, die Kirche wolle sich überall dort engagieren, wo es um das Wohl der ganzen Gesellschaft gehe. Er sei zwar froh, daß es in Böhmen und Mähren auch christlich orientierte Parteien gebe, doch die Kirche identifiziere sich nicht mit ihnen. Sie müsse für alle Gruppen der Gesellschaft offen sein und sich aus der Parteipolitik heraushalten. In der Slowakei sei dies anders, weil die Bischöfe dort „hinter sich eine Mehrheit haben".

Doch auch dort sieht man die Dinge nicht mehr so wie noch im Frühjahr 1990, als Versammlungen der christlich-demokratischen Partei in Pfarrhöfen keine Seltenheit waren. Der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Kardinal *Jan Korec*, unterstrich im Frühjahr bei einem Pressegespräch in Wien, die Kirche wolle sich auch in der Slowakei an keine Partei binden. Daß bei den Wahlen im Jahr zuvor Wahlaufrufe der Christdemokraten in manchen Kirchen auflagen, habe sich aus der damaligen Situation ergeben und gelte nicht mehr für die Gegenwart. Gläubige seien in mehreren Parteien aktiv. Gewünscht wird sowohl im slowakischen wie auch im tschechischen Landesteil ein verstärktes Engagement katholischer Laien im öffentlichen und politischen Leben. Die Kirche müsse Vertreter mit geistlicher, moralischer und intellektueller Ausstrahlung an allen wichtigen Stellen haben, um eine neue Qualität in die Vielfalt des gesellschaftlichen Angebotes der ČSFR einzubringen, wünschte der Budweiser Administrator Dvořák.

Die in letzter Zeit gewachsenen *Spannungen zwischen Tschechen und Slowaken* tangieren selbstverständlich auch die Kirche. Vor allem die slowakischen Bischöfe verstehen sich als Anwalt nationaler Anliegen des slowakischen Volkes, das so lange unter fremder Herrschaft gelebt hatte und das sich auch im gemeinsamen Staat mit den Tschechen benachteiligt fühlt. Kardinal Korec hat grundsätzlich das jeder Nation zukommende Selbstbestimmungsrecht auch für die Slowaken reklamiert, ohne jedoch daran eine Option der Kirche für einen eigenen slowakischen Staat zu knüpfen. Die katholischen Bischöfe der Slowakei unter Führung von Bischof Korec riefen vielmehr zu einer vernünftigen und maßvollen Regelung des Konfliktes zwischen den beiden Republiken auf. In ihrer Erklärung unterstützen die Bischöfe alle Bemühungen des slowakischen Nationalrates und der slowakischen Regierung um eine Verfassung, die der Slowakei eine freie Entfaltung in politischer und kultureller Hinsicht garantiert. „Zugleich halten wir es für selbstverständlich, daß die Liebe zum eigenen Volk mit der Achtung vor anderen Völkern verbunden sein muß", betonten die slowakischen Oberhirten.
Gerechte politische und wirtschaftliche Lösungen für die Koexistenz der in der Tschechoslowakei lebenden Völker forderten auch die Bischöfe von Böhmen und Mähren. Dazu bedürfe es der Überwindung von Vorurteilen und Emotionen. Die katholische Kirche sei sich ihrer Brükkenfunktion und ihrer Aufgabe bewußt, die verschiedenen in der ČSFR lebenden Völker zu vereinen und die Gesellschaft zu Versöhnung und Zusammenarbeit in der Zukunft zu bewegen, heißt es in einer Erklärung der tschechischen Bischöfe.

Der Metropolit der mährischen Kirchenprovinz, Erzbischof *František Vaňák* von Olmütz, verwies darauf, daß durch Zerfall und Spaltung keine politischen Fragen gelöst werden könnten, da immer die Gefahr bestehe, daß jemandem Unrecht getan wird. „Nehmen wir uns als Christen vor allem in acht, was uns trennt", erklärte Vaňák. Er übte auch Kritik an persönlichen Prestige- und Machtinteressen, die in den Spaltungsbestrebungen eine Rolle spielten. Der neue Prager Erzbischof Vlk vertrat die

Ansicht, daß tschechische und slowakische Bischöfe an der Bewältigung des Nationalitätenkonflikts „nicht nur mitarbeiten können, sondern müssen". Die Kirche selbst sei „nicht eine tschechische oder eine slowakische Kirche". Als katholische, also allgemeine Kirche habe sie automatisch „den Auftrag für die Einheit der Völker". Die Ursache der heutigen Spannungen zwischen Tschechen und Slowaken sieht Vlk im Egoismus, in der Unfähigkeit zu einem wahren Dialog und in der ungerechten Behandlung der Nationen unter dem Kommunismus. Keinesfalls hätten die nationalen Spannungen eine religiöse Basis. Die Gläubigen sollten „immer zuerst Katholiken und dann erst Tschechen, Mähren und Slowaken" sein. In diesem Sinne sollten auch die Tschechen die Wünsche der Slowaken nach eigenen Rechten ernst nehmen. Vlk bekundete sogar Verständnis für den Wunsch der Slowaken auf Selbständigkeit. Man müsse „diese Sehnsucht bei Menschen verstehen, die nie längere Zeit echte Freiheit hatten". Dennoch sollte sich die Kirche – allen voran die Bischöfe – dafür engagieren, „daß Slowaken und Tschechen eins in das neue Europa eintreten".

Die schwierige Aufarbeitung der Vergangenheit

Die Bischofskonferenz der Tschechoslowakei appellierte in einer Erklärung zur Nationalitäten-Frage an die Bürger, „ihre Emotionen abzulegen", die Ansichten ihrer Mitmenschen zu achten und Wege zu suchen, die zu gegenseitiger Vergebung und zu wahrem Gemeinwohl führen. Auf diese Weise werde man auch zu einer gerechten und vernünftigen Lösung des Konfliktes zwischen der tschechischen und slowakischen Republik kommen. Auch Bischof Korec bekräftigte das Bemühen der Kirche, aufgeheizte nationalistische Gefühle zu beruhigen. Ausschreitungen und Gewaltakte brächten auf gar keinen Fall eine Lösung der Probleme und seien zu verurteilen, unterstrich er. Es sei die verantwortungsvolle Aufgabe der tschechoslowakischen Politiker, die heutigen Probleme mit heutigen demokratischen Mitteln zu lösen.
Einen demonstrativen Akt der „Gleichwertigkeit" beider Nationen innerhalb der Kirche setzten die Bischöfe der Tschechoslowakei selbst: Nach dem Rücktritt des bisherigen Vorsitzenden der Bischofskonferenz, des tschechischen Primas Tomášek, wurde der slowakische Bischof *František Tondra* von Zips (Spiš) zum neuen Vorsitzenden gewählt. Stellvertretender Vorsitzender wurde der Prager Erzbischof Vlk.

Während die Rechte der Slowaken im kirchlichen Bereich nachdrückliche Unterstützung finden, fühlen sich die *nichtslowakischen Minderheiten* in der Slowakei auch im kirchlichen Bereich diskriminiert. In den slowakischen Bischöfen scheinen sie jedenfalls bis heute keine Anwälte ihrer Interessen zu finden. Vor allem die 600 000 Menschen zählende *ungarische Minderheit* in der Slowakei klagt über mangelndes Verständnis in der Hierarchie für ihre seelsorglichen Bedürfnisse. Von einer Förderung der Minderheiten könne überhaupt keine Rede sein. Als bedauerlich werten Sprecher der ungarischen Minderheit, daß nicht einmal ein Weihbischof aus ihrer Volksgruppe ernannt wurde. Auch aus Ungarn selbst kommen Informationen, daß angebotene kirchliche pastorale Hilfe aus Ungarn für die ungarische Minderheit in der Slowakei den slowakischen Bischöfen unerwünscht sei. Die *Zigeuner*, die ohnehin in der Gesellschaft in eine Randexistenz gedrängt sind, wissen ebenfalls ein Klagelied über eine eher feindselige Haltung in der Kirche der Slowakei ihnen gegenüber zu singen.

Der *Vatikan* scheint keine Spaltung der Tschechoslowakei in einen tschechischen und einen slowakischen Staat zu wünschen. Der Papst jedenfalls rief die Völker von Böhmen, Mähren und der Slowakei zur Einheit und zur Formung einer „harmonischen Gesamtheit von Brüdern" auf. Dabei sollten die dem Wesen jedes dieser Völker entsprechenden Schätze bewahrt und die verschiedenartigen spirituellen und kulturellen Reichtümer für den einträchtigen Aufbau des Landes eingesetzt werden. Auch bei einem Treffen zwischen dem tschechoslowakischen Ministerpräsidenten *Marian Čalfa* und Nuntius Coppa wurde vom Vertreter des Hl. Stuhls die „integrierende Rolle der katholischen Kirche" beim Aufbau des Landes und bei der Lösung der gegenwärtigen Nationalitätenprobleme hervorgehoben.
Ein Thema dieser Unterredung war auch das Ersuchen Čalfas, der Vatikan möge eine „objektive Bewertung" des ehemaligen slowakischen Staates und der Rolle seines damaligen Präsidenten Prälat *Jozef Tiso* unterstützen. Dieser slowakische Staat von Hitlers Gnaden und sein Priester-Präsident sind in der Öffentlichkeit des Landes zur Zeit Gegenstand heftiger Diskussionen. Für slowakische Nationalisten ist diese Diskussion ein Vehikel für ihre Forderung nach einem slowakischen Staat, Sympathisanten des abgelösten kommunistischen Regimes wiederum malen das Schreckgespenst eines Wiedererstehens des „Klero-Faschismus" an die Wand.
Was Tiso konkret angelastet wird, sind die Zerschlagung der Tschechoslowakei mit Hilfe Hitlers Kriegseintritt auf seiten Großdeutschlands, die Niederschlagung des Aufstandes von Banska Bistrica mittels deutscher Truppen und die Auslieferung der slowakischen Juden an die NS-Vernichtungsmaschinerie. Verteidiger des nach dem Krieg als Kriegsverbrecher hingerichteten Prälaten führen ins Treffen, daß Tiso unter massivem Druck Hitlers gestanden habe, der ihm u. a. angedroht habe, die Slowakei aufzuteilen und zum größten Teil an Ungarn abzutreten, falls es nicht zu einer Sezession der Slowakei von der ČSSR komme. Tiso habe unter diesen Umständen keine andere Wahl gehabt, als den slowakischen Staat auszurufen und sich auch in anderen Bereichen den Wünschen Hitlers zu fügen. Im slowakischen Katholizismus gibt es Kreise, die Tiso für einen heiligmäßigen Mann halten und ein Heiligsprechungsverfahren anstreben.

Im slowakischen Nationalrat wurde eine Kommission eingerichtet, die die Vorgänge der Tiso-Ära möglichst wahr-

heitsgetreu erforschen soll. Wie Korec in einem Pressegespräch in Wien erklärte, werde dabei auch die Frage behandelt werden, in welchen Punkten Tiso tatsächlich Schuld auf sich geladen habe. Es werde aber auch vieles dargestellt werden müssen, was von den Kommunisten bisher verschwiegen wurde. So zum Beispiel die Tatsache, daß während dieser sechs Jahre (1939–1945) in der Slowakei kein einziges Todesurteil ausgesprochen oder vollstreckt wurde, während von 1950 bis 1953 von den Kommunisten 230 Todesurteile vollstreckt wurden. Korec erwartet, daß auch der Gerichtsprozeß gegen Tiso wieder aufgenommen wird. Alle diese Fragen – so betonte er – seien aber „Aufgabe der Historiker". Man tue weder einer wahrheitsgetreuen Geschichtsschreibung noch der Lösung der gegenwärtigen Probleme einen guten Dienst, wenn man die Geschichte vor 50 Jahren mit großen Emotionen für die heutige politische Diskussion heranzieht.

„Keine ‚Pacem in terris'-Märtyrer"

Für die Kirche in der Tschechoslowakei gilt es jedoch nicht nur, die Last der Geschichte aus der Ära des Faschismus zu bewältigen. Auch die 40 Jahre KP-Regime haben in der Kirche Wunden geschlagen, die noch lange nicht verheilt sind. Denn neben großem Heroismus im Widerstand gegen das kommunistische Regime gab es in der Kirche des Landes auch Mitläufertum, Willfährigkeit, ja Kollaboration mit der Geheimpolizei. Und das bis hinauf in die Hierarchie. Die Opfer von damals haben nicht vergessen, von wem ihnen seinerzeit Rückhalt verwehrt wurde oder wer sich gar zum Werkzeug für Repressalien des Regimes gegen sie gemacht hatte.

Der Prager Erzbischof Vlk, der selbst unter den Kommunisten mit Berufsverbot belegt war, äußerte sich kritisch über die Haltung mancher seiner geistlichen Mitbrüder unter dem KP-Regime. Sie waren seiner Meinung nach oft zu „gefügig". Dazu gehörten die Exponenten der von der Kirche abgelehnten und vom Regime geförderten Priestervereinigung „Pacem in terris". Die Kommunisten hätten menschliche Schwächen ausgenützt. „Viele waren schwach, hatten Angst und leisteten wenig Widerstand, oder sie dachten, sie könnten in der Zusammenarbeit mit dem Staat etwas für die Kirche tun. Dadurch war aber die Kirche nicht zu retten. Die Gesinnung war vielleicht gut, aber sie war nicht richtig", meinte Vlk.

Der tschechische Primas sieht jedoch das Problem „Pacem in terris" für gelöst an: „Wir haben schon vor der Revolution gesagt, daß wir auch diese Priester annehmen und brüderlich behandeln müssen – auch, wenn wir klar zeigen, daß wir mit ihrer Haltung nicht einverstanden sind." Die Kirche dürfe nicht noch mehr „geteilt werden". Die Frage der persönlichen Verantwortung werde entscheiden, ob jemand gehen müsse oder nicht: „Es wird aber keine ‚Pacem in terris'-Märtyrer geben!" *Peter Musyl*

„Erst in autonomer Zustimmung kommt Gottes Liebe zum Ziel"

Ein Gespräch mit Professor Thomas Pröpper über das christliche Freiheitsverständnis

Bei den meisten Auseinandersetzungen über den Platz und die Aufgaben des Christentums in der modernen Gesellschaft geht es letztlich um das Verständnis von Freiheit: Was bedeutet die „Freiheit eines Christenmenschen? angesichts des inzwischen erreichten oder angestrebten Niveaus an politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Freiheit? Wieweit kann und muß der christliche Glaube die moderne Freiheitsgeschichte bejahen, und wo muß er Widerspruch gegen ein verkürztes Verständnis von Freiheit einlegen? Darüber sprachen wir mit Professor Thomas Pröpper, der an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster Dogmatik lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Pröpper, vor Jahren war die systematische Theologie intensiv darum bemüht, Freiheit als Grundwort der christlichen Botschaft im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte neu durchzubuchstabieren. Man braucht nur an Titel zu denken wie „Gnade als konkrete Freiheit", „Frei sein aus Gnade" oder „Erlösung als Befreiung". Inzwischen ist es um solche Ansätze wieder ruhiger geworden. Aber können wir sowohl vom unverzichtbaren Kern des christlichen Glaubens wie vom gegenwärtigen Freiheitsbewußtsein und -niveau her überhaupt darauf verzichten, den Glauben gerade als Freiheit zu verstehen und zu verkünden?

Pröpper: Die theologische Akzentuierung des Themas Freiheit, wie sie die genannten Titel signalisierten, war notwendig und überfällig. Es ging ja um den Versuch, der seit Jahrhunderten dauernden Entzweiung von christlichem Glauben und neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein entgegenzuwirken und zugleich verhängnisvolle Engführungen in der traditionellen Lehre von Gnade und Erlösung zu überwinden. Diese Aufgabe bleibt dringlich, auch

wenn sich das kirchliche Klima inzwischen verändert hat und auch die gesellschaftlich-geistigen Rahmenbedingungen in mancher Hinsicht ungünstiger aussehen.

HK: Warum haben sich christliche Erlösungsbotschaft und neuzeitliches Freiheitsverständnis auseinanderentwickelt? Ist die Neuzeit mit ihrem Freiheitsbewußtsein aus dem christlichen Erbe herausgefallen, oder war das Christentum nicht in der Lage, auf die geistigen und gesellschaftlichen Veränderungen produktiv zu reagieren?

Pröpper: Eine monokausale Erklärung für diesen Vorgang scheint mir unmöglich, zu viele historische, auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Faktoren spielten dabei eine Rolle. Ich will deshalb nur zwei theologische, gerade für die Freiheitsthematik relevante Aspekte ansprechen. Richtig ist sicher, daß die Weichenstellung für die genannte Entzweiung schon im Spätmittelalter erfolgte. Mit der Vertiefung des Bewußtseins der Freiheit traten zugleich ihre ambivalenten Möglichkeiten hervor. An sich bedeutete die nominalistische Entdeckung der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit, die dem Gedanken der „potentia Dei absoluta" korrespondierte, für die Theologie durchaus eine Chance. Faktisch aber haben die übersteigerten Macht- und Willkürzüge im absolutistischen Gottesbild des Spätmittelalters eine humane Selbstbehauptung provoziert, die ihren Ausdruck dann in der Etablierung des Menschen zum Herrschaftssubjekt, im methodischen Atheismus der Naturwissenschaft und in der Fortschrittsidee fand. So jedenfalls deutet es Blumenberg. Dem stehen freilich – denken Sie an Pannenberg oder auch bereits Hegel – Interpretationen entgegen, wonach in der Neuzeit gerade genuin christliche Motive zur Auswirkung kamen. Erst nach dem Autoritätszerfall der Kirchen infolge der Glaubensspaltung und Konfessionskriege seien die Ablösung von der christlichen Tradition und die Neubegründung der menschlichen Ordnungen auf anthropologischer Basis geschehen. So kontrovers die „Epochenschwelle" jedoch diskutiert werden mag: die Ermöglichung des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins durch den christlichen Glauben dürfte ebenso unbestreitbar sein wie die Mitverantwortung dieses Glaubens und seiner historischen Ausprägung für die tatsächlich eingetretene Entzweiung.

HK: Und der zweite Aspekt?

Pröpper: Meine zweite Bemerkung betrifft die folgenreichen Auseinandersetzungen um das Natur-Gnade-Verhältnis, sofern es seit Baius und der Barockscholastik gerade nicht als Problem der Empfänglichkeit der menschlichen Freiheit für Gottes Gnade begriffen, sondern mit Hilfe des aristotelischen Naturbegriffs exponiert wurde – mit Kategorien also, die dem zu bedenkenden Phänomen unangemessen blieben und im Grunde die Aporien erst schufen, für die man dann keine überzeugende Lösung mehr fand: das Dilemma von Geschuldetheit oder menschlicher Bedeutungslosigkeit der Gnade. Indem die Theologie aber, um die Freiheit der Gnade zu sichern, den Begriff einer „reinen Natur" konzipierte, die auch ohne Begnadung sinnvoll sein müsse, gab sie einer von der christlichen Botschaft sich emanzipierenden Welt gleichsam vorab den theologischen Segen und manövrierte sich selbst in eine Lage, in der sie den Anspruch ihrer „übernatürlichen" Wahrheit, statt durch ihren Inhalt für sie zu gewinnen, nur noch äußerlich zu verteidigen wußte. Der Preis waren ein kaum zu überschätzender Relevanzverlust des Glaubens und seine Isolation von der neuzeitlichen Gestaltung der Freiheitsidee.

HK: Aber es gab doch auch Versuche einer positiven Vermittlung. Zeigt nicht etwa der „Gnadenstreit", daß man sich durchaus auf die Neubewertung der menschlichen Freiheit eingelassen hat?

Pröpper: Bei Molina liegt in der Tat der Versuch vor, die zum Bewußtsein gelangte Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit theologisch zur Geltung zu bringen und auf ihrer formalen Zustimmungsfähigkeit zu bestehen. Sein Lösungskonzept für die anstehenden Fragen, für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem Primat der wirksamen Gnade, blieb allerdings aporetisch, weil es an Voraussetzungen festhielt, die wohl ebenfalls hätten überprüft werden müssen.

„Gott selber will die Erfüllung menschlicher Freiheit sein"

HK: Wo wäre heute der Ansatz zu finden, um die Freiheitsbotschaft des christlichen Glaubens zu entfalten? Und warum soll dem Freiheitsgedanken eine Schlüsselfunktion für das Glaubensverständnis zukommen?

Pröpper: Zunächst darf man sich wohl auf die Theologie des Paulus berufen, der Freiheit als zentrales Heilsgut herausstellt und als Freiheit von Sünde, Tod und Gesetz näher bestimmt. Freiheit erscheint als Teilhabe an der Auferstehungsmacht Christi, die in den irdischen Verhältnissen auf den Weg Jesu verpflichtet und sich praktisch – jenseits der Alternative von Nomismus und Libertinismus – als Freiheit für den Nächsten bewährt. Zu dieser Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5, 1). Nur scheint mir die geläufige Rede von der „befreiten Freiheit" selber noch klärungsbedürftig.

HK: Wo liegt das Problem? Ist „befreite Freiheit" eine zu glatte, harmonisierende Lösungsformel für das Verhältnis zwischen eigenständiger menschlicher Freiheit und göttlicher Ermächtigung, in der sie gründet?

Pröpper: Zweifellos ist diese Formel eingängig und griffig, aber zutreffend doch insofern, als Paulus tatsächlich die Freiheit meint, die nur Gott schenken konnte und in Jesus Christus wirklich geschenkt hat. Doch hat diese Aussage bereits einen spezifisch soteriologischen Sinn: Sie betrifft die wahre Verwirklichung menschlicher Freiheit, wie sie – besonders angesichts ihrer faktisch heillosen Situation – allein Gott ermöglichen konnte. Wenn Freiheit nun aber befreit, also frei- und instandgesetzt wird, muß sie auf irgendeine Weise auch schon vorausgesetzt wer-

den. Insofern enthält die Formel anthropologische Implikationen, die genauere Beachtung verdienen.

HK: Soll damit gesagt sein, daß die bloße Berufung auf die Freiheitsbotschaft bei Paulus nicht ausreicht, um heute ein Verständnis des christlichen Glaubens vom Freiheitsgedanken her zu begründen? Wo wäre systematisch anzusetzen?

Pröpper: In der Tat geht es um das geeignete Paradigma für ein zusammenhängendes Glaubensverständnis und um seine systematische Begründung. Ich meine, daß die Aussage von der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe die Bedeutung der Geschichte Jesu Christi zutreffend benennen und als die Grundwahrheit christlicher Theologie gelten kann. Natürlich muß sich dieses Grundverständnis bewähren an allem, was wir historisch von Jesus wissen, ebenso an den nachösterlichen Glaubenszeugnissen sowie den Einsichten und verbindlichen Entscheidungen der Tradition. Zugleich aber bedarf es der Explikation in Kategorien der Freiheit, da Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann: als Selbstmitteilung von Freiheit an andere Freiheit, die im Entschluß der einen Freiheit für die andere gründet und in deren einstimmender Antwort zum Ziel kommt. Dies setzt freilich voraus, daß menschliche Freiheit für Gottes Zuwendung ansprechbar ist, auch wenn sie aus ihrer Verschlossenheit erst geöffnet und zur Zustimmung befähigt werden muß. Zugleich leuchtet ein, daß Gottes Zuwendung wesentlich nur als freie das Erfüllende menschlicher Freiheit sein kann.

HK: Ist aber die Freiheit, die für ein angemessenes Verständnis der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus vorauszusetzen ist, einfach gleichzusetzen mit der Freiheit, wie sie die Menschen heute in der modernen Gesellschaft verstehen und in Anspruch nehmen? Werden auf diese Weise die Unterschiede zwischen christlicher Freiheit und modernem Freiheitsbewußtsein nicht zu sehr eingeebnet?

Pröpper: Als spezifische Aussage des christlichen Glaubens zur Freiheitsthematik muß jedenfalls gelten, daß Gott selber die Erfüllung menschlicher Freiheit sein will. Für die Theologie aber stellt sich damit die Frage, ob sie die Unbedingtheit menschlicher Freiheit und ihren in der Neuzeit ausdrücklich behaupteten Anspruch, daß nichts gelten soll, was sich mit ihrem Bewußtsein nicht vereinbaren läßt, akzeptieren will oder nicht. Sie muß es jedoch, meine ich, schon aus einem genuin theologischen Grund: Gott selber hat ja die Freiheit anerkannt, die er suchte – erkennbar am Weg Jesu, an seiner Hinwendung noch zu den Feinden bis an das eigene Ende. Liebe hat nur die eigenen Mittel, will sie sich selber nicht diskreditieren; nur in der Achtung anderer Freiheit kann sie diese selber gewinnen. Erst in der Zustimmung der menschlichen, sich selber verpflichteten Freiheit kommt Gottes Liebe zum Ziel.

HK: Aber wie verhält sich diese Aussage dann zu dem Strang des christlichen Glaubensverständnisses, dem zufolge der Mensch vor der göttlichen Zuwendung, vor der Erlösung ganz und gar als Sünder, als selbstbezogenes, in seiner Freiheit fehlgeleitetes Wesen gesehen wird? Ist nicht die menschliche Freiheit, an die sich Gott in seiner Liebe wendet und die er befreien möchte, immer defizitär und in ihrem Wesen bzw. ihren Wirkungen beschädigt?

Pröpper: Anthropologische Voraussetzung für die Zuwendung Gottes ist nur die Ansprechbarkeit für sie, nicht aber, daß die Freiheit schon in voller, ihrer Bestimmung entsprechender Weise aktualisiert ist. Ihre Hinordnung auf Gott muß keineswegs schon bewußt und angemessen vollzogen, sie kann durchaus verdeckt, verhindert und entstellt sein. Ausschließen möchte ich nur, daß die Freiheit durch die Sünde so restlos zerstört sei, daß die Gnade überhaupt nichts Anrufbares im Menschen mehr findet. Denn dann würde der erlösende Gott die Freiheit nicht nur freisetzen und den alten Menschen erneuern, sondern ein anderes Subjekt konstituieren und den geschaffenen Menschen gar nicht mehr als Partner erreichen. Er hätte letztlich im Gnadengeschehen sich gleichsam nur mit sich selber beschäftigt. Natürlich berühre ich hier eine schwierige, auch ökumenisch sensible Thematik. Doch lassen sich schon bei Augustinus die Aporien studieren, die entstehen, wenn man die Wirksamkeit der Gnade verabsolutiert. Indem (der spätere, historisch wirksam gewordene) Augustinus die Verfallenheit des Menschen, das Böse im Wollen so radikal dachte, daß die Gnade für alles, auch noch die menschliche Zustimmung zu ihr, aufkommen mußte, blieb für eine Freiheit angesichts und *gegenüber* der unfehlbar wirksamen Gnade kein Raum mehr.

„Nur durch die Begegnung anderer Freiheit wird menschliche Freiheit zu sich selber vermittelt"

HK: Muß man dann heute – verkürzt formuliert – nicht Pelagius gegen Augustinus recht geben? Ist vom genuinen christlichen Erlösungsverständnis her die eher optimistische Sicht der menschlichen Freiheit nicht sachgerechter als die pessimistische des Augustinus und seiner Nachfolger?

Pröpper: So einfach liegen die Dinge nicht. Zu deutlich bleibt Pelagius hinter der Einsicht in die Verfallenheit des Menschen an die Sünde, wie sie Paulus herausstellt, zurück. Insofern haftet seinem Konzept eine gewisse Naivität an. Auf der anderen Seite aber läßt sich – aus moralischen und theologischen Gründen – auch die augustinische Erbsündenlehre nicht mehr vertreten. Denn Schuld, als Selbstbestimmung der Freiheit, ist wesentlich nicht übertragbar, und ein Gott, der die Schuld anderer anrechnen wollte, mit dem christlichen Gottesbild kaum zu vereinen. In der Sache bringt es auch wenig, den Schuldbegriff so weitgehend zu analogisieren, daß er schließlich ganz ausgehöhlt ist. Dringlicher dürfte es sein, sich in der Sündenlehre dem (letztlich unerklärbaren) Faktum der Sünde aller zu stellen, die dialektische Spannung im Sündenbegriff, sofern sie verantwortliche Schuld und Ver-

hängnis zugleich ist, zu bedenken und so die Aufgaben zu verfolgen, die Paulus mit Röm 5 und 7 gestellt hat.

HK: Wie weit tragen Ansätze, die christliche Freiheitsbotschaft und moderne Freiheitsgeschichte vor allem durch Begriff und Prozeß der Befreiung miteinander verbinden bzw. vermitteln wollen? Dort wird folgendermaßen argumentiert, sei es in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie oder bei ihren europäischen Vorläufern und Parallelerscheinungen: Überall da, wo sich in der Geschichte Befreiung von Menschen vollzieht, wird anfanghaft die christliche, die befreite Freiheit wirklich. Wie stimmig und weiterführend ist ein solches Modell, das Heil und Befreiung nicht einfach identifiziert, sie aber wohl in eine enge und konstitutive Beziehung setzt?

Pröpper: Sie sprechen eine Dimension an, die für die Konstitution von Freiheit wesentlich ist. Nur durch die Begegnung anderer Freiheit wird ja menschliche Freiheit, unbeschadet der eigenen Ursprünglichkeit, zu sich selber vermittelt. Und sie gelangt erst zu ihrer Erfüllung, wenn sie unbedingt anerkannt wird. Solche Anerkennung geschieht aber nur ernsthaft, wenn sie sich durch Handlungen, Gehalte, Wirklichkeiten, Verhältnisse usw. vermittelt, die das unbedingte Seinsollen des anderen ausdrükken und anfänglich realisieren. Auch die Menschenzuwendung Gottes bedurfte und bedarf solcher realen Vermittlung, um wahrnehmbar und glaubwürdig zu sein.

HK: Während unter dem Leitwort Befreiung vor allem der notwendige Zusammenhang von geschichtlichen Befreiungsprozessen und christlicher Freiheit betont wird, bringen andere Stimmen in Theologie und Kirche die christliche Botschaft stärker als Korrektiv gegenüber der modernen Freiheitsgeschichte bzw. dem heutigen Verständnis von Freiheit ins Spiel: Die Freiheit brauche die Bindung an Gott, andernfalls laufe sie ins Leere, werde zur puren Beliebigkeit und tendenziell sogar zur Unmenschlichkeit. Wie stichhaltig ist diese Argumentation?

Pröpper: Christlicher Glaube ist nur zu vermitteln als Anspruch und Sinnangebot an die Freiheit, deren Autonomie dabei anerkannt werden muß. Den theologischen Grund für diese Bedingungen habe ich schon genannt. Allerdings läßt sich kaum sagen, daß die Herausforderung durch die Autonomieproblematik, vor die man damit gestellt ist, in Theologie und Kirche durchweg wahrgenommen und angemessen erörtert würde. Sie ist beispielsweise mit der Aktualisierung der thomanischen, schöpfungstheologisch begründeten Konzeption von der relativen Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeit ja ebensowenig schon eingeholt wie durch entsprechende Ansätze in der Moraltheologie, die auf die der Wirklichkeit eingestiftete Rationalität rekurrieren und die Einsichten in sie dann unter dem Aspekt ihrer sittlichen Verbindlichkeit artikulieren. Denn die eigentlich brisante, spezifisch neuzeitliche Zuspitzung des Problems liegt darin, daß auch noch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens im Subjekt selber gesucht wird. Autonomie besagt, daß die Freiheit sich selber Gesetz ist. Natürlich läßt sich der so bestimmte Autonomiegedanke theologisch immer noch im Sinne des Theonomieprinzips interpretieren. Schon daß Freiheit sich in ihrer Existenz vorfindet und als gegebene Aufgabe erfährt, indiziert ja ihr geschöpfliches Wesen. Es ist letztlich Gott, der als Schöpfer auch der menschlichen Freiheit durch ihr Wesensgesetz zu ihr spricht. Nur läßt sich im philosophischen Diskurs dieses Argument unmittelbar nicht mehr geltend machen. Mit der Anerkennung des Autonomieprinzips entfällt aber nicht nur der unmittelbare Rekurs auf Gott als letzten Geltungsgrund moralischer Normen; es wird überdies die Aufgabe dringlich, gegenüber dem stets sprungbereiten Heteronomieverdacht den Anspruch Gottes an den Menschen selbst noch als sittlich verbindlichen auszuweisen. Einsichtig muß werden, daß der Mensch gerade darin sich selber entspricht, daß er sich von Gottes Zuwendung beanspruchen läßt. Ein unmündiger Gehorsam gegenüber Gott nur aufgrund seiner überlegenen Macht hätte kaum schon moralische Qualität.

„Nicht obwohl, sondern weil er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet"

HK: Wo liegt aber dann der Unterschied zwischen einer banalen theologischen Heiligsprechung des neuzeitlichen Autonomiegedankens und seiner Integration in das Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch? Wie stark kann sich der christliche Glaube, kann sich die Theologie für den Freiheits- und Autonomiegedanken machen, ohne ihre eigene Sache zu verraten?

Pröpper: Verfehlt wäre es jedenfalls, im Stil eines Kompromisses und im Banne des sog. „Konkurrenzschemas" die göttliche und menschliche Freiheit äußerlich gegeneinander abzugrenzen. Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit erfahren. Wesentlich ist dabei, auf die antinomische Verfassung menschlicher Freiheit zu achten: Als *formale* Freiheit, als ursprüngliches Sichverhalten und -entschließen, ist sie unbedingt, als *existierende* aber in vielfacher Weise bedingt und vor allem der Erfüllung nicht mächtig, auf die sie dennoch angelegt ist. Schon auf der menschlichen Ebene erfährt sie diese Antinomie, denn die Zuwendung anderer Freiheit, deren sie wesenhaft bedarf, entzieht sich schlechterdings ihrer Verfügung.

HK: Und wo kommt dann Gott ins Spiel, ohne daß er zu Gunsten menschlicher Freiheit funktionalisiert wird?

Pröpper: Lassen Sie mich schrittweise eine Antwort andeuten. Ausgangspunkt wäre: Freiheit soll sein. Dieser Satz formuliert die ethische Grunderfahrung, daß die existierende Freiheit sich selbst Aufgabe ist. Autonom aber kann ihre Selbstbestimmung nur sein, wenn sie sich zu sich selber entschließt und auf ihr eigenes Wesen als Maß ihrer Verwirklichung verpflichtet. Als Inhalt, der ihrem unbe-

dingten Sichöffnen entspricht, kommt jedoch letztlich nur andere Freiheit in Frage, die Freiheit der anderen. So ergibt sich als oberste Norm ethischen Handelns: Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen. Nimmt man hinzu, daß ernsthafte Anerkennung sich durch reale Gehalte vermittelt, wäre als weiterer Satz formulierbar, daß jede Freiheit Verantwortung für eine Gesellschaft und Welt trägt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird. Die Verwiesenheit auf Gott aber zeigt sich, wenn bewußt wird, daß das Seinsollen, das Menschen füreinander intendieren, wenn sie unbedingt einander bejahen, von ihnen selber nur anfänglich, nur bedingt und vorläufig realisiert werden kann. In der Idee Gottes wird also die Wirklichkeit gedacht, die Menschen voraussetzen müssen, wenn sie das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß zu sich selbst und zu anderer Freiheit intendieren, als begründet und somit überhaupt als möglich denken wollen. Mit der Ablehnung Gottes würde sich menschliche Freiheit deshalb in Widerspruch setzen zu dem, was sie will, wenn sie tut, was sie – sich selber verpflichtet – tun soll. Von einer Funktionalisierung Gottes kann in diesem Zusammenhang aber schon deshalb keine Rede sein, weil Gottes Zuwendung frei bleibt und auch nur *als* freie, in ihrer Freiheit gewollte und anerkannte, die Freiheit, die wir selbst sind, zu erfüllen vermag.

HK: Diesen letzten Schritt mitzugehen, sind aber viele heute nicht bereit, nicht nur im Alltagsbewußtsein, sondern auch in der philosophischen Reflexion. Es gibt ja Positionen einer universalistischen Ethik, die darauf insistieren, daß wir uns gegenseitig als freie Wesen anerkennen und so miteinander vernünftig verständigen können, die aber die Frage nach Gott als einem letzten Grund dieser gegenseitigen Anerkennung offenlassen. Wie läßt sich eine Auseinandersetzung mit solchen Positionen führen, ohne einfach einem theologischen Positivismus zu verfallen?

Pröpper: Daß die Begründung der Ethik autonom zu sein hat, ist auch meine Meinung – eben deshalb habe ich mich ja gegen nur halbherzige Rezeptionen des Autonomiegedankens gewendet. Meine Frage etwa gegenüber den diskurstheoretischen Ansätzen wäre deshalb zunächst, ob sie das ursprüngliche Phänomen moralischen Sollens überhaupt unverkürzt im Blick haben und zu denken vermögen. Sie überzeugen mich so weit, als sie die Bedingungen eruieren, ohne die ein Diskurs nicht als gelingender gedacht werden kann. Eben damit aber bleiben sie pragmatisch – *nur* pragmatisch, möchte ich sagen. Denn warum *soll* freier Diskurs, soll unbedingte Anerkennung sein? Die Erklärung unbedingten Sollens verlangt den Rückgang auf ein Unbedingtes, eben das Unbedingte der Freiheit. Die Angewiesenheit auf Sinnvorgaben des Glaubens aber zeigt sich spätestens dort, wo die *Aporien* moralischen Handelns, eines *nur* moralisch orientierten Daseins aufbrechen: dort etwa, wo es sich die letzte Sinnproblematik menschlichen Daseins auflädt und sich in die verzweifelte Dialektik der Selbstrechtfertigung verstrickt oder auch – gerade weil es zum Guten ernsthaft entschieden ist – die Risiken innovatorischen Handelns erlebt und sich vom Anschein der Vergeblichkeit allen Bemühens bedroht sieht.

„Für die Theologie ist es eine Gewissensfrage, ob sie an den humanen Intentionen des Freiheitsdenkens festhalten will"

HK: Nun sieht sich die christliche Botschaft von der befreiten, letztlich geschenkten Freiheit nicht nur Entwürfen einer vernunftbestimmten Diskursethik ohne transzendente Rückbindung gegenüber, sondern auch einem verbreiteten Unbehagen an Freiheit und Autonomie. Angesichts des Unheils, das das autonome Subjekt inzwischen angerichtet hat, wird ja vielfach eine Wiederaufwertung der Natur als des Maßstabgebenden gefordert, besinnt man sich sogar auf vormoderne religiös-mythische Ansätze, will man die Vernunft an den Kosmos zurückbinden. Wieweit kann sich der christliche Glaube auf solche äußerst freiheitskritischen bzw. -skeptischen Strömungen einlassen, ohne sein eigenes Wesen zu verraten?

Pröpper: Zunächst einmal wären gegenüber der pauschalen Neuzeitkritik solcher Strömungen Differenzierungen nötig, denn *das* Freiheitsdenken der Neuzeit gibt es ja nicht. Auch der Theologe, der für seine Aneignung optiert, wird dabei bestimmte Positionen beziehen müssen – dies freilich so, daß er sie an der Problemgeschichte selbst zu bewähren versucht. Und natürlich gehört dazu auch Kritik. Aber nicht schon, daß sich die Neuzeit auf die Autonomie und Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit besann, ist theologisch zu kritisieren. Denn darin liegt, wie schon angedeutet, für den Glauben auch eine Chance: für die Vertiefung seines Vollzugs ebenso wie für die Explikation seiner Wahrheit. Trotz seiner Entgegensetzungen gegen den christlichen Glauben besitzt das Denken der Neuzeit m. E. doch eine größere Affinität zu ihm als das früherer Epochen, etwa das Akt-Potenz-Schema des Aristoteles oder die Ideenlehre Platons. Überdies: Die Subjektstellung des Menschen scheint mir auch historisch irreversibel. Wäre der Versuch einer Reintegration in die Natur nicht ein Davonschleichen aus der Verantwortung für die selbstproduzierte Geschichte?

HK: Warum ist die neuzeitliche Freiheit dann letztlich aus dem Ruder gelaufen? Wie konnte es dazu kommen, daß die große Entdeckung der Unbedingtheit der Freiheit solche teilweise problematischen, teilweise sogar katastrophalen Folgen hatte?

Pröpper: In philosophischer Hinsicht und wegen der faktischen Folgen verdient wohl besondere Aufmerksamkeit, daß die formale Unbedingtheit der Freiheit, die zum Bewußtsein gelangt und in der Selbstgewißheit des Ich abstrakt vergewissert war, weithin als *reale* Unbedingtheit ausgelegt oder doch angezielt wurde. Denn dieser noch unabgegoltene, aber wesentlich uneinlösbare Anspruch wurde zum Stachel eines Selbstverwirklichungsstrebens,

das in seinem Selbstbehauptungs- und unstillbaren Aneignungswillen das Gegebene verbrauchte, Menschen erniedrigte, aber auch sich selbst überforderte und die Freiheit den hergestellten Verhältnissen unterwarf. Gerade in dieser Hinsicht muß die theologische Aufnahme des neuzeitlichen Freiheitsdenkens eine *kritische* sein. Argumentationsbasis der Kritik kann dennoch, wenn sie überzeugen soll, nur die Freiheit selbst sein, deren unbedingtes Moment anerkannt bleiben muß. Läßt sich die Theologie darauf ein, kann sie m. E. die faktische Selbstbestimmung neuzeitlicher Freiheit sowohl in ihrer Aporetik aufhellen als auch den Weg ihrer Verwirklichung mit der notwendigen Bestimmtheit kritisieren.

HK: Aber sie darf dabei nicht das Kind mit dem Bad ausschütten und so tun, als spräche sie von einer überlegenen Warte, die sie aller Ambivalenzen und Aporien der modernen Freiheitsgeschichte und ihres heutigen Entwicklungsstadiums entheben würde ...

Pröpper: Von überlegener Warte kann sie schon deshalb nicht sprechen, weil sie zu tief in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Ambivalenzen involviert ist, um sich von der Verantwortung für ihr weiteres Schicksal noch dispensieren zu können. Die einmal angebahnten Prozesse würden dann nur um so unbesehener weiterlaufen. Für die Theologie ist es geradezu eine Gewissensfrage, ob sie an den humanen Intentionen des Freiheitsdenkens festhalten oder sich den Strömungen anschließen will, die es pauschal und auf inzwischen modische, wohlfeile Art diffamieren. Für sie bleibt verbindlich, daß Gottes Liebe die Freiheit der Menschen will und erst zu ihrem Ziel kommt, wenn sie ihr aus autonomer Einsicht zustimmen. Solche Zustimmung wiederum ist nur möglich, wenn ihre Freiheit auch in realer Weise anerkannt und gefördert wird. Zwar mag man verstehen, daß heute viele angesichts der „Dialektik der Aufklärung", die letztlich aus der Usurpation des Ehrentitels Vernunft durch die instrumentelle Vernunft resultierte, die ursprünglichen Ideale selbst diskreditiert sehen. Trotzdem wird durch die fortschreitende Dialektik der Aufklärung doch nur die dauernde Notwendigkeit von Aufklärung bewiesen.

HK: Wo liegen, wenn man von modischen Rückzugsgefechten und pauschaler Kritik an der Moderne einmal absieht, letztlich die wirklichen Gefahren im Blick auf unser Verständnis und unsere Verwirklichung von Freiheit?

Pröpper: Bedrückend sind die Anzeichen einer lähmenden Depression und latenten Verzweiflung – Anzeichen dafür, daß die Sinnreserven, von denen das neuzeitliche Freiheits- und Autonomiekonzept zehrte, allmählich erschöpft sind. Die neuzeitliche Vernunft täuschte sich wohl, wenn sie meinte, die historischen Sinnvorgaben, von denen sie faktisch lebte, selbst garantieren zu können. Auch das transzendentale Freiheitsdenken, für dessen theologische Aneignung ich plädiere, ist nur Reflexion, die den Entschluß zur Freiheit und ihren Vollzug schon voraussetzt. Es kann die humane Bedeutung des Glaubens, seiner Wahrheit und seiner Praxis, erschließen, indem es sie auf das Unbedingte im Menschen bezieht. Aber weder ist zu erwarten, daß die Freiheitsintention noch überall lebendig ist, noch gar damit zu rechnen, daß die Fragen schon artikuliert sind, auf die der Glaube dann die direkte Antwort sein könnte.

„Mit dem Signalwort ‚Freiheit' verbinden sich unabgegoltene Versprechen und Hoffnungen"

HK: Mit dem theologischen Bemühen um denkerische Vermittlung der christlichen Freiheitsbotschaft im gegenwärtigen gesellschaftlich-kulturellen Kontext ist also nur begrenzt etwas zu erreichen ...

Pröpper: In der Tat ist die theologische Reflexionsarbeit im Prozeß der Glaubensüberlieferung und -vermittlung nur *ein* Moment. Ohne die Praxis, in der real vollzogen und mitgeteilt wird, was sie bedenkt, hinge sie gleichsam in der Luft. Und wenn Menschen die Wahrheit des Glaubens, ihr unbedingtes Anerkanntsein nicht wirklich erfahren, werden sie sich auch kaum verbindlich zu ihrem Subjektsein entschließen und dem Glauben autonom zustimmen können. Die Symptome einer Regression des Freiheitsbewußtseins sind ja unübersehbar – als die Kehrseite sozusagen der gesellschaftlichen Differenzierung, die zwar einen enormen individuellen Freiheitszuwachs bewirkte, zugleich aber die Aufgabe der Identitätsbildung für Unzählige zur Überforderung werden ließ, weil sie neue Abhängigkeiten und Anpassungszwänge schuf und die Vorgaben für die Identitätsbildung abstrakt und anonym geworden sind.

HK: In Theologie und Kirche sind nun oft zwei Einstellungen anzutreffen. Entweder man betreibt Zivilisationsschelte und sieht alles Übel in einer mißverstandenen übertriebenen Freiheit, oder man findet sich resignierend damit ab, daß man an die Art und Weise, in der Menschen ihre Freiheit heute leben, mit der eigenen Verkündigung gar nicht mehr wirklich herankommt. Bleibt nicht so oder so die herausfordernde Kraft der christlichen Botschaft von der Freiheit auf der Strecke?

Pröpper: Diese Gefahr droht tatsächlich und wird noch von außen verstärkt. Angesichts des drohenden Sinnverlusts unserer Gesellschaft setzen neokonservative Theoretiker ja auf eine Stärkung der traditionellen Institutionen, mit verlockenden Avancen gerade auch an die Kirchen – vorausgesetzt nur ihre Bereitschaft, die vom gesellschaftlichen System nicht mehr absorbierbaren Kontingenzen und Sinndefizite zu kompensieren. Aber kann die Kirche sich auf solche Erwartungen einlassen, ohne das prophetische, das innovatorische und kritische Potential der eigenen Glaubenserinnerung zu vergessen? Und vor allem: ohne die Opfer der laufenden Prozesse, die vielfach beschädigten Menschen, zu verraten? Also bleibt doch nur die Suche nach realen Vermittlungsprozessen, in denen alle Menschen die Zuwendung Gottes erfahren und in ihr

neue Möglichkeiten zu leben gewinnen. Natürlich muß der Glaube auch trösten können, darf in der Kirche Beheimatung erfahren werden, hat die Feier des Glaubens auch einen unverzweckbaren Sinn in sich selbst – doch sind bei alledem kritische Unterscheidungen nötig.

HK: Es macht ein Stück weit das Dilemma gegenwärtiger Theologie aus, daß sie sich vielfach stark auf die Begleitung bestimmter Gruppen oder Bewegungen konzentriert oder aber nur den klassischen Lehrbestand verteidigt und wiederholt, daß sie aber die Suche nach den notwendigen Vermittlungen zwischen einem sich selbst längst nicht mehr sicheren modernen Freiheitsbewußtsein und ihrer eigenen Erlösungs- und Freiheitsbotschaft entweder gar nicht mehr aufnimmt oder auf diesem Weg nicht recht vorankommt. Was wäre denn zu tun, um die Theologie wieder stärker an die Probleme heranzubringen, die im Interesse einer produktiven Auslegung christlicher Freiheit angegangen werden müßten?

Pröpper: Was die Theologie angeht: sie sollte sich nach wie vor, aufmerksam und geduldig, um die anthropologische Vermittlung des Glaubens bemühen. Verpflichtet sie sich dabei auf die Freiheitsoption, bleibt sie doch treu bei der eigenen Sache. Auch fehlt es gegenwärtig durchaus nicht an Partnern und Anknüpfungspunkten. Andere Richtungen dagegen hätten eine offensivere Auseinandersetzung verdient. Mit den Strömungen, die sich unter dem Titel „postmodernes Denken" versammeln, steht die eigentliche Auseinandersetzung wohl noch bevor. Und wohl auch noch mit Nietzsche, der als der radikalste Kritiker des Subjekt- u. Freiheitsgedankens sicher nicht zufällig zum „Kirchenvater" dieses Denkens avancierte. Wachsamkeit bleibt geboten gegenüber den von Ihnen schon erwähnten Tendenzen zur Remythisierung des Denkens und zur Renaturalisierung der Geschichte, aber auch der wachsenden Faszination des evolutiven Denkens ...

HK: Wo wäre dabei anzusetzen? Unter Freiheit wird heute ja vielerlei verstanden ...

Pröpper: Warum nicht auch – trotz seiner liberalistischen Verflachung – beim Wort „Freiheit" selber ansetzen? Immerhin wirkt es noch als Signalwort, mit dem sich, wenn auch konturenlos und vage, unabgegoltene Versprechen und Hoffnungen verbinden. Natürlich ist Freiheit ein ungeheuer mißbrauchtes, beschädigtes Wort, mit dem sich reine Machtpolitik, Expansionsstreben oder auch das private Sichausleben kaschieren können, die pure Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal anderer. Insofern wäre im Streit um den Inhalt des Freiheitsgedankens vor allem seine intersubjektive Dimension herauszustellen. Zwar ist heute gerade auch von Theologen zu hören, auf der Basis des Autonomieprinzips sei das Dialogprinzip nicht mehr erreichbar. Ich denke, das Gegenteil läßt sich zeigen, und habe das angedeutet. Allerdings geht das Bewußtsein unbedingter Verpflichtung vom anderen her auf, doch ist die Geltung dieses Anspruchs nur von der selbstverpflichteten Freiheit des Angesprochenen aus zu begreifen. Es wäre fatal, den Autonomiegedanken als monologischen Subjektivismus zu perhorreszieren und das Dialogprinzip dann nur noch heteronom einklagen zu können.

„Freude an der Freiheit der Gnade und der Vollmacht des Glaubens"

HK: Und was bedeutet das alles für die Praxis der Kirche? Die einen legen den Akzent auf die notwendigen Konsequenzen, die sich für kirchliches Handeln aus dem Stand des gesellschaftlichen Freiheitsbewußtseins ergeben, die anderen sehen Kirche mit ihrer Struktur und Lehre eher als Gegengewicht zu Beliebigkeit und Freiheitsmißbrauch. Wohin muß der Weg gehen, wenn man mit der Anerkennung der Autonomie als Voraussetzung und Sinnspitze von Erlösung ernst macht?

Pröpper: Leitend muß – um es mit Metz zu formulieren – das Interesse an der Subjektwerdung aller Menschen vor Gott sein. Es ist nach Wegen zu suchen, wie Menschen zu sich selber ermutigt werden, damit sie dem Glauben in autonomer Freiheit zustimmen können. Und wie die Gläubigen motiviert werden können, in ihrem Handeln das, was ihnen im Glauben gegeben ist, für andere darzustellen. Von der offiziellen Kirche würde ich mir wünschen, daß sie solche Suchbewegungen ausdrücklicher ermutigt und den Eindruck einer um sich selbst und ihren Bestand besorgten Institution häufiger widerlegt. Mehr Ermutigung als Mißtrauen verdiente auch die Vermittlungsarbeit der Theologen, verdiente namentlich die Theologie der Befreiung. Und steckt Angst nicht auch in der Fixierung auf eine verbal eindeutige Orthodoxie – eine Angst, die der eigenen Evidenz der Glaubenswahrheit zu wenig zutraut? Wo es Menschen wirklich mit dem Evangelium versuchen, werden schon von selbst die substantiellen Fragen entstehen, für deren Antworten es die Einsichten der Tradition braucht. Ernsthafte Praxis, entschieden humane Praxis – wie sollte sie auskommen ohne eine wirklich begründete Verheißung: in der Erfahrung der Entmutigung, des Risikos und Scheiterns, des eigenen Schuldigwerdens? Und dann hängt Entscheidendes daran, daß Jesus nicht nur moralisches Vorbild, sondern Gottes Zusage selbst ist und Gott nicht nur eine überhöhende Chiffre der Mitmenschlichkeit, sondern die ursprüngliche Liebe selbst und die Macht, ihre Verheißungen einzulösen ...

HK: Was bedeutet dann ein solches Leben aus der geschenkten, befreiten Freiheit für das Leben des einzelnen Christen? Kann es so etwas wie eine Spiritualität geben, die besonders von diesem Verständnis der Freiheit aus dem und im Glauben geprägt ist?

Pröpper: Kennzeichen einer solchen Spiritualität wäre die Freude an der Freiheit der Gnade und der Vollmacht des Glaubens, einer Vollmacht, die jedem als Getauftem zukommt und nicht eigens mehr zugeteilt werden muß. Grundlegend dabei das Bewußtsein, von der Bejahung durch Gott wirklich bei allem ausgehen, in ihr alles ansehen und sich bewegen und von ihr für jeden, der begegnet, auch für sich selbst, immer Gebrauch machen zu

dürfen; zugleich der Wunsch, daß jeder dieses unbedingte Bejahtsein erfahre, es in seine Selbstbestimmung aufnimmt und so leben kann. Sodann wäre wesentlich der Gedanke der Freundschaft, einer gleichsam erwachsenen Partnerschaft mit Gott, ein Gottesverhältnis jenseits von infantiler Abhängigkeit und pubertierender Empörung. Natürlich steht die Initiative, aller Überfluß der Zuwendung bei Gott, das bleibt ungeschmälert. Aber daß er uns doch neben sich gewollt und sich dazu bestimmt hat, sich auch von uns, von unserer Freiheit bestimmen zu lassen, daß er auf uns gesetzt hat und mit uns rechnet, in gewisser Weise sogar auf uns hofft! Manchmal denke ich, daß Gott auch unser Verstehen braucht, angesichts aller Leiden und Schrecken, die er mit der Geschichte der Freiheit zugelassen hat. Und wenn wir dann doch nicht verstehen, sind doch auch wir die Gefragten: Ob wir Gottes Liebe ihre Rechtfertigung noch zutrauen wollen und für uns selbst und schon jetzt bereit sind, mit dem Glück der Freiheit auch ihren Preis zu übernehmen. Und nicht mehr zögern zu tun, was wir tun können.

„Was ist mit der Gottesrede geschehen?"

Überlegungen zur Kirche in der Welt der Massenmedien

Auf einem internationalen Kongreß über soziale Kommunikation und Massenmedien Anfang Juni in Wien hielt der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz einen Festvortrag zum Thema „Kirchliche Kommunikationskultur", der lebhafte, teilweise auch kritische Resonanz fand. Diskutiert und kritisiert wurde vor allem die Absage von Metz an die Fernsehübertragung von Eucharistiefeiern im Schlußteil des Vortrags. Wir veröffentlichen den Vortrag, der eine ganze Reihe von Grundfragen einer kirchlichen Kommunikationskultur im Zeitalter der Massenmedien und der weltumspannenden Kommunikation aufgreift, in einer gekürzten Fassung. Der vollständige Text erscheint zusammen mit anderen Materialien von dem Wiener Kongreß in Heft 3/4 (1991) der Zeitschrift „Communicatio Socialis".

Die Kirche steht heute in einem höchst komplexen, teilweise geradezu gegenläufigen Prozeß: sie ist erstmals auf dem Wege, reale weltumspannende Kirche zu werden; im gleichen Zug aber gerät sie überall auf der Welt und nicht zuletzt bei uns in Europa immer mehr in eine Minderheitensituation, in eine globale Diaspora. Diese Diasporasituation nimmt zu, nicht ab. Hatten wir denn gedacht, die Kirche finde, wie einst das frühafrikanische Christentum in Europa, nun nach Europa eine flächendeckende Zukunft in Asien, in Afrika oder zumindest in Lateinamerika? Wir wissen heute, daß dem nicht so ist, nicht so sein wird. Eine Evangelisierung der Welt, die sich solchen Vorstellungen verschriebe, müßte scheitern. Und im Blick auf Europa? Beunruhigt von der dramatisch wachsenden Diasporasituation der Kirche in Europa ist gegenwärtig viel die Rede von einer „Neuevangelisierung Europas". Aber wie? Will man womöglich die christliche Diaspora in Europa in ein vormodernes, vorreformatorisches „christliches Abendland" zurückevangelisieren?

Gewiß ist das Christentum sozusagen strukturell eingebaut in die Geschichte und den Geist Europas. Aber wie entziehen wir uns dem Eindruck, das Christentum gehöre zwar zu den Voraussetzungen, gewissermaßen zu den historischen und kulturellen Hintergrundannahmen des europäischen Geistes, nicht aber zu seinen gegenwärtigen Lebensinhalten und Handlungsimperativen? Wie entwinden wir das Christentum in Europa seiner puren Historisierung? Oder auch und vor allem seiner reinen Ästhetisierung? Ich nenne diese Fragen, weil ich die Schwierigkeiten benennen und mit Ihnen teilen möchte, mit denen heute jede substantielle kirchliche Kommunikation zu rechnen hat.

Kommunikation in der Einen Welt

Die Erfahrung der Einen Welt begegnet der Kirche nicht von außen. Sie ist selbst, wie gesagt, erstmals auf dem Weg zur realen Weltkirche. Ob sie als kulturell polyzentrische Weltkirche gelingt, hängt nicht zuletzt daran, ob sie in sich selbst eine anspruchsvolle kommunikative Kultur entfaltet: eine Kultur der Anerkennung der Andern in ihrem Anderssein. Es geht dabei nicht um eine Verklärung der Andern, aber doch um den Respekt vor ihren unentschlüsselten Geheimnissen. Der universale Sendungsauftrag der Kirche ist, in einem Wort, Weltentdeckung mit den Augen Jesu. Jesus aber lehrte eine Nächstenliebe, in der die Nächsten nicht einfach die Nahen sind, sondern – vor allem – die Anderen, die unbegriffenen fremden Anderen. Er wollte uns mit „Augen für die Anderen" ausstatten. „Aufwachen, die Augen öffnen": diese Aufforderung durchzieht alle biblischen Aussagen. Sie könnte geradezu als kategorischer Imperativ des Christentums gelten. Entgegen der landläufigen Rede vom „blinden Glauben" bestehen die biblischen Traditionen, besteht vor allem Jesus selbst auf Sichtbarkeit und auf gesteigerter Wahrnehmungs- und Anerkennungsbereitschaft. Darin wurzelt die gesuchte kommunikative Kultur.

Indes, wenn man für eine solche Kommunikationskultur die Massenmedien beansprucht, tauchen auch Bedenken auf und Rückfragen. Zunächst im Blick auf das Medium selbst. Privilegiert, befördert z. B. das Fernsehen in seiner Langzeitwirkung nicht doch zu sehr das zerstreute, das vergleichgültigende Zuschauen? Verbreitet und unter-

stützt es wirklich anerkennungsbereite, verantwortungsbewußte Mündigkeit oder produziert es – auf Dauer – nicht eine neue, gewissermaßen eine sekundäre Unmündigkeit, die gespeist ist von dem Eindruck, daß wir heute zwar mehr als je über alles informiert sind, vor allem auch über das, was uns bedroht und über alle Krisen und Schrecken in der Welt, daß uns aber der Schritt vom Wissen zum Tun, von der Information zum Handeln noch nie so aussichtslos erschien wie heute. Eine Art Krisengewöhnungsdenken breitet sich aus. Wir gewöhnen uns an die Armutskrisen in der Welt, die sich immer mehr zu verstetigen scheinen und die wir deshalb achselzuckend an eine anonyme, an eine subjektlose gesellschaftliche Evolution delegieren.

Hängt das aber, so frage ich mich, nicht auch an der Art, wie wir über das Medium „sehen" und „wahrnehmen": an diesem quasi körperlosen Sehen im Fernsehsessel, das die volle leibhaftige Präsenz, das Dabeisein mit allen Sinnen überflüssig oder jedenfalls sekundär erscheinen läßt? Ist vielleicht die Suspension dieser leibhaftigen Präsenz nicht doch auch eine Suspension in der Ebene der Kommunikation und der Solidarität? Bestärkt uns am Ende das audiovisuelle Medium in der Illusion, wir könnten anteilnehmen und teilen, ohne bei uns selbst, in unserem leibhaftigen Leben, in unserem sinnenhaft-sozialen Dasein etwas zu bewegen und zu ändern?

Natürlich tauchen auch Fragen und Sorgen auf, wenn es um die Auswirkungen der Massenmedien auf die Dritte Welt geht, nicht zuletzt auf Lateinamerika. Die großen westlichen Vier – AP und UPI in den USA, Reuter in England und AFP in Frankreich – bestreiten bekanntlich zu über 70% das Informations- bzw. Nachrichtenangebot in der Welt. Das lateinamerikanische Fernsehen ist bis heute fest in nordamerikanischer Hand; nur Mexiko und vor allem Brasilien verkaufen ihrerseits Programme auf regionalen Märkten. Kurzum: es gibt die Gefahr einer zweiten, einer sekundären Kolonisation, einer Kolonisation, die viel schneller und wirksamer die Seelen der Menschen dieser Länder erreicht als es die militärische und logistische Übermacht der früheren Kolonialtruppen je vermochte. Erst letzte Woche sagte mir Gustavo Gutiérrez aus Lima: durch diese westlich geprägten Massenmedien komme es zu einer massiven Entwurzelung, zu einem Umsturz der Werte in der Welt der Armen seines Landes – und noch weit mehr als bei uns zu einem sog. Realitätswahrnehmungsverlust. Die Modernisierung der Köpfe durch die moderne Massenmedienkultur produziert ein imaginäres Bewußtsein, und das wirkt eben an der untersten Grenze des Lebens – in den Elendsvierteln, in den Favelas – wie der einzige noch verfügbare Traum und Trost. „Das Fernsehen bei uns", sagte eine brasilianische Medienexpertin, „ist ein großer Supermarkt, der an die Armen imaginäre Güter verteilt."
Ich weiß, es gibt inzwischen aus den Ländern der Dritten Welt – analog zum Ruf nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung – auch das immer dringlicher werdende Postulat einer „neuen internationalen Informations- und Kommunikationsordnung", um die Gefahr des Medienkolonialismus zu verringern. Wenn man diese Forderung energisch unterstützt – was der Kirche sehr wohl anstünde – wird man freilich auch darauf achten müssen, daß es eine Gefährdung ethnischer und kultureller Identitäten in diesen armen Ländern nicht nur von seiten der Ersten Welt und ihrer Medienübermacht gibt, sondern auch innerhalb der Länder der Dritten Welt selbst, dort vor allem, wo eine rigorose „nationalstaatliche Hermeneutik" im Medienbereich zur Geltung kommt, die viele ethnisch-kulturelle Minderheiten im Namen der nationalen Integration zum Verstummen und schließlich zum Verschwinden bringt usw. Hier gibt es offensichtlich Fragen und Probleme, auf die auch Kompetentere als ich zumeist nur spärliche Antworten haben. Vielleicht müßte in vielen der angesprochenen Länder vor allem der Rundfunk unterstützt werden, das Radio, wegen seiner größeren Nähe zur sog. oralen Kultur dieser Völker; und vor allem die Printmedien, in erster Linie die Alphabetisierungsliteratur, damit diese Menschen nicht durch die Massenmedien um ihre eigene Sprache gebracht werden, ehe sie sich selbst erstmals zur Sprache gebracht, erstmals sich selbst alphabetisiert haben. Es gibt eben nicht nur Chancen, sondern vor allem auch Tragödien der Ungleichzeitigkeit in einer massenmedial immer rapider zusammenwachsenden Welt.

Und bei uns hierzulande, hier in Europa? Wie die moderne Wissenschaft, wie die Technik ist die massenmediale Kommunikation eigentlich ein europäisches Projekt. Feiert so der alte unsensible Eurozentrismus in den Massenmedien seine letzten Triumphe? Doch das sozial und kulturell Gefährliche am Eurozentrismus wurzelt, genau besehen, nicht darin, daß wir zu viel Europa „exportieren", sondern zu wenig, genauerhin nur das halbierte Europa, das Europa einer rationalen und kommerziellen Herrschaftskultur und nicht das Europa jener Kommunikationskultur, die in der Anerkennung der Freiheit und Würde der Anderen praktisch werden will und die deshalb diese Anderen nicht nur zu ihrem Ausdruck, sondern auch immer mehr zu ihrem Recht bringen muß. An der Überwindung dieser Halbierung mitzuarbeiten, wäre auch die zentrale Aufgabe einer kirchlichen Kommunikationskultur, die den Herausforderungen einer sozial geteilten und kulturell polyzentrischen Weltkirche gewachsen sein will.

Kommunikation in der globalen Diaspora

Kirche, Christentum in globaler Diaspora, nicht zuletzt und immer mehr bei uns in Europa: auch darin liegt eine Herausforderung an die kirchliche Kommunikationskultur. Die mehr gefühlte als offen diskutierte Minderheitensituation steigert die Gefahr des Ghettodenkens und der Sektenmentalität in der Kirche. Doch nicht eigentlich die Minorität, sondern die Mentalität definiert die Sekte und das Ghetto in einem theologischen Sinn. Minorität braucht die Kirche letztlich weder zu fürchten noch sich

ihrer zu schämen, es sei denn, sie hielte sich selbst für die innerweltliche Vollstreckerin der von ihr bezeugten universalen Heilsgeschichte und mißverstehe sich so als eine ihre eigene Hoffnung ersetzende religiöse Ideologie, in der die bleibende endzeitliche Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes unterschlagen ist.

Mehr als bisher muß eine kirchliche Kommunikationskultur heute ins Auge fassen, daß die flächendeckenden volkskirchlichen Strukturen in Europa immer mehr verschwinden, daß es zum Überleben des lebendigen Christentums immer dringlicher neuer kirchlicher Lebensformen bedarf und einer nüchternen, unsentimentalen Diasporapastoral, die sich in die Stein- und Seelenwüsten unserer Großstädte und an die verkabelten Arbeitsplätze unserer High-Tech-Welten wagt, um auch dort den messianischen Tugenden auf der Spur zu sein, jenen Gegen-Tugenden zum Markt- und Verwertungsdenken, für die man buchstäblich nichts bekommt, die aber nur der heutzutage für verschwunden oder für verödet hält, der sein Christentum ohnehin als einen Kult der Verzweiflung am modernen Menschen pflegt. Audiovisuelle Berichte aus der Diaspora unangepaßter Empfindungen und Einstellungen: das scheint mir eine der wichtigsten künftigen Aufgaben einer kirchlichen Kommunikationskultur in Europa zu sein.

Widerstehen muß eine kirchliche Kommunikationskultur den Symptomen einer neuen Sekten- und Ghettomentalität in der Öffentlichkeit der Kirche selbst:
– dem Trend etwa zu einem kirchlichen Fundamentalismus, der jeden Widersprechenden und Andersdenkenden von vornherein entwürdigt;
– den Anzeichen eines puren Traditionalismus, der alles Gefährliche und Befreiende am christlichen Gedächtnis den Selbsterhaltungsinteressen der kirchlichen Institutionen unterordnet;
– der wachsenden Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, neue Erfahrungen zu machen und sie in schmerzlich-kritischer Assimilation in das Selbstverständnis der Kirche einzubauen;
– einer zelotisch angeschärften Sprache und einer verständigungsunfähigen Militanz bzw. einer allzu autoritären Selbstsicherheit bei innerkirchlichen Auseinandersetzungen;
– der Verwechslung von Kirchlichkeit mit einem freud- und humorlosen Zelotentum;
– der Ausbreitung eines Loyalitätsüberdrucks bzw. der Anzeichen von Überängstigung im kirchlichen Leben;
– dem Drang schließlich, sich nur unter Gleichgesinnten aufzuhalten, der Gefahr einer künstlichen Isolation der Verkündigungssprache, die zur reinen kommunikationsunfähigen Binnensprache wird mit einer typischen Sektensemantik.
Solchen und ähnlichen Symptomen haben sich die Träger einer kommunikativen Kultur in der Kirche entgegenzustellen. Zu ihnen gehören – neben den Theologen – auch die Medienjournalisten in der Kirche. Ihr kritischer Einspruch legitimiert sich einmal aus der erwähnten Autorität aller Glaubenden, besonders aber auch aus dem Umstand, daß gar nicht sie die primären Subjekte dieser Kritik sind und sein sollen, sondern die Mehrzahl des in stimmlosen Stimmungen verharrenden und zuweilen in sprachloser Observanz gehaltenen Kirchenvolkes. Gewiß gibt es unter Theologen und Journalisten immer auch solche, die zur Selbstinthronisation neigen und die deshalb um ihrer selbst willen in die Medien drängen, um dort ihre Sondermeinungen zu verkünden und anstelle von professionell erarbeiteten Informationen eine längst zum Klischee erstarrte Kirchenkritik vorzutragen. Doch wer möchte von solchen Ausnahmen her die kritische Arbeit der Medien in der Kirche und für sie beurteilen?

Gottesrede und Gebet im Zeitalter der Massenmedien

Es gibt in unserer gegenwärtigen Situation, quer durch Kirche und Gesellschaft, ein eigentümliches Phänomen, nämlich eine gesteigerte Religionsfreudigkeit, die gepaart ist mit einer schwelenden Gottesmüdigkeit, eine Ausbreitung der Meditationskultur bei gleichzeitiger Verödung der Gebetskultur. Wenn es vor mehreren Jahren einmal hieß: Jesus, ja – Kirche, nein, so scheint heute die Devise zu lauten: Religion, ja – Gott, nein. Es wäre wohl nicht schwer, diese neue Religion ohne Transzendenz, diese Religion der psychologisch-ästhetischen Seelenverzauberung als eine Art Kompensationsphänomen in unserer Massenmedienwelt darzustellen. Doch darum geht es mir nicht. Ich frage mich vielmehr: Was ist mit der Gottesrede, was mit den Gebeten geschehen, daß sie heute selbst im kirchlichen Raum so sehr ins Abseits gerieten? Woher die Atrophie der Gebete, die auch für viele Christen nicht einmal mehr Privatsache sind? Wie muß unsere Gottesrede gestaltet sein, wie unsere Gebete, wenn sie den Erfahrungen der Massenmedienwelt standhalten wollen?
Die Massenmedien präsentieren ein dramatisches Universum menschlicher Schicksale, sie liefern Schicksalsbilder, an denen sich die Rede zu Gott und über Gott bewähren muß. Von „meinem" Gott kann da nur die Rede sein im Antlitz der Anderen, der fremden Anderen, aller Anderen – eben im Blick darauf, daß Gott „mein" Gott nur sein kann, wenn ich ihn auch als den Gott aller Anderen anbeten kann, aller Anderen, wie sie mir in diesem Schicksalsuniversum tagtäglich begegnen: also als den Gott der Fliehenden und Stürzenden, der Verhungernden und Verbrennenden ...

Denn sind sie nicht alle in einem schlichten schöpfungstheologischen Sinn „Kinder Gottes", Kinder des in meinen Gebeten gesuchten Vaters? Um das Gemeinte zu verdeutlichen, erinnere ich Sie an eine jüngste Fernsehsequenz: Bilder von den Stürmen in Bangladesh, in denen Hunderttausende anonym und antlitzlos hinweggefegt wurden; unmittelbar anschließend Bilder aus Fatima, in denen Papst Johannes Paul II. dem Himmel für seine Errettung aus dem früheren Attentat dankt. Hätte man in diesem Dank nicht auch die Klage hören müssen, die

Klage über die untergehenden Anderen? Das Massenmedium stellt ein unsere Gebete irritierendes Universum her. Dieses Schicksalsuniversum zwingt unsere christlichen Gebete zu einer besonderen Theodizeempfindlichkeit. Es treibt eigentlich jeden frommen Narzißmus aus. Es macht die Leiden und Katastrophen der Anderen zum Stoff der eigenen Anbetung, einer Anbetung, in der das Lob nicht ohne Klage sein kann, der Dank nicht ohne Trauer und der Gesang nicht ohne Geschrei. So aber hören sich die Gebete an in den Urschriften des Glaubens, so werden die Gebete von morgen sein oder sie werden nicht mehr sein. Für kleingläubig und verzagt wird diese Gebetssprache nur der halten können, der seine eigene Verblüffungsfestigkeit gegenüber den Katastrophen und Untergängen der Anderen für verdienstvolle Glaubensfestigkeit hält. Das freilich wäre trügerisch. Die christliche Gotteserfahrung ist eingeschworen auf die Wahrnehmung des Schicksals der Anderen. Darum auch ist die christliche Mystik in ihrem Kern keine Mystik der geschlossenen, sondern der schmerzlich geöffneten Augen. Sie mutet ein besonderes Exerzitium des Sehens zu, eine Überwindung unserer eingeborenen Sehschwierigkeiten und unserer kreatürlichen Narzißmen. Wer „Gott" sagt, nimmt die Verletzung der eigenen Gewißheiten durch das Unglück der Anderen in Kauf. Das, so meine ich, sollten alle in Betracht ziehen, die mitten im Gewoge und unter dem anonymen Druck der Schicksalsbilder des Fernsehens das Wort „Gott" wagen. Dann vielleicht bricht sich, wenigstens für Augenblicke, an diesem ohnmächtigen Wort auch die Übermacht der Bilderwelt des Mediums.

Ein strikter Kommunikationsvorbehalt: keine Eucharistie im Fernsehen!

„Zum Wort hat auch der Ungläubige Zutritt, zum Sakrament nicht." Dieser Satz stammt von – *Dietrich Bonhoeffer* (1937). Mit diesem *Satz* möchte ich abschließend eine Grenze der massenmedialen kirchlichen Kommunikation benennen, eine Grenze, die inzwischen freilich längst überschritten wurde, einen Kommunikationsvorbehalt, der längst preisgegeben scheint. Ich bin, schlicht gesagt, der Meinung, daß das sakramentale Zentrum der Liturgie, daß die Feier der Eucharistie nicht ins Fernsehen gehört.

In den 50er Jahren gab es zeitweilig eine heftige Diskussion über die Frage, ob die Messe im Fernsehen übertragen werden dürfe, ob also die Fernsehkamera das sehen lassen und jedermann darbieten dürfe, was der gläubige Christ, der das Mysterium der Kirche leibhaftig mitfeiert, sehen darf und sieht. Diese Diskussion ist längst verstummt. Die Frage scheint inzwischen eindeutig entschieden. Schon 1971 unsere Pastoralinstruktion „Communio et progressio" (Nr. 151): „Zum religiösen Programm (des Fernsehens) gehört sicherlich auch die Übertragung der Heiligen Messe ...". Sicherlich? *Karl Rahner* gehörte zu denen, die sich in diese frühe Diskussion der 50er Jahre eingeschaltet hatten. Er war strikt gegen die Messe im Fernsehen. Nach ihm ist die ausführliche und volle Feier der Eucharistie ein bevorzugter Gegenstand jener metaphysischen Scham, die es verbietet, dieses Ereignis einer beliebig gestreuten und unbeteiligten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Welche Verletzungen dieser metaphysischen Scham durch Religion in unserer Öffentlichkeit möglich sind, kann man heutzutage nicht zuletzt an den Orgien metaphysischer Schamlosigkeit erkennen, wie sie die sog. electronic religion vorführt.

Und ist die modische Esoterik, die Flucht in Okkultismus und Geheimbündelei, wie sie heute in unseren massenmedialen Gesellschaften allenthalben zu beobachten ist, nicht auch als Reflex zu deuten auf einen Veröffentlichungswahn, der alle metaphysische Schamgrenzen längst abgesenkt, ja zum Verschwinden gebracht hat? Wäre es also nicht an der Zeit, mit Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner an eine alte kirchliche Tradition zu erinnern, an die sog. Arkandisziplin? Bei ihr handelt es sich bekanntlich um eine Art Geheimhaltungspflicht bzw. Veröffentlichungsverbot, das sich in der frühen Christenheit vor allem auf die Feier der Eucharistie in der damaligen heidnischen Umwelt bezog. Es verschwand dann auch mehr oder minder, so ab dem 5. Jahrhundert, als es gewissermaßen keine Heiden, keine Ungläubigen mehr gab. Wäre aber heute, da im Fortgang von Aufklärung und Säkularisierung die gesellschaftliche und die kirchliche Öffentlichkeit längst wieder auseinandergetreten sind, die in dieser Arkandisziplin enthaltene Frage nicht erneut und neu zu stellen?

Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner und wohl auch die neue politische Theologie, die sich ihnen hierin anschließt, bürgen m. E. dafür, daß es sich bei dieser Erinnerung an die Arkandisziplin nicht um die Empfehlung einer neuen Ghettomentalität handelt, nicht um den Rückzug in ein neues kirchliches Privatissimum, nicht um den Verrat an der Weltsendung und am Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Wer hätte sich schon radikaler der Weltlichkeit unserer heutigen Welt ausgesetzt? Wer schon hätte entschiedener einen Glauben vorgetragen, hinter dem sich kein weltliches Privileg mehr verschanzt, als diese Theologen? Ist es vielleicht gerade dieses leidenschaftliche weltliche Engagement, das sie – und bislang nahezu ausschließlich sie – auf der Rettung des Arkanum, auf diesem Veröffentlichungsvorbehalt bestehen läßt? In den letzten Notizen Bonhoeffers aus dem Jahre 1944 steht die Frage: „Wie sprechen ... wir ‚weltlich' von ‚Gott', wie sind wir ‚religionslos-weltlich' Christen, wie sind wir ekklesia, Herausgerufene, ohne uns religiös als Bevorzugte zu verstehen, sondern als ganz zur Welt Gehörige? ... Bekommt hier die Arkandisziplin ... neue Wichtigkeit?" Bonhoeffer schließt dann die Forderung an: „... es muß eine Arkandisziplin wiederhergestellt werden, durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor Profanierung behütet werden." Diese Arkandisziplin bedeutet ihm offensichtlich nicht Abschied und Absonderung von der Welt, sondern Konzentration auf das Geheimnis der

Welt: „Nicht die platte und banale Diesseitigkeit meine ich", schreibt Bonhoeffer vor seiner Hinrichtung, „sondern die tiefe Diesseitigkeit, ... in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist." Augenscheinlich soll durch diese Arkandisziplin die eucharistische Erinnerung des Todes und der Auferstehung geschützt werden, damit sie als gefährliche Erinnerung in der Öffentlichkeit einer Welt wirken kann, in der die Menschen immer weniger aus ihren Erinnerungen, immer mehr aus ihren Reproduktionen und als ihr eigenes Experiment leben.

Was denn, um Gottes willen, hat unsere Kirche bewogen, diesen Kommunikationsvorbehalt angesichts der Massenmedienwelt preiszugeben? Selbst die profane Gesellschaft kennt einen Datenschutz; die Kirche, so sieht es aus, kennt nicht einmal mehr einen Geheimnisschutz. Wie konnte es dazu kommen? Wie dazu, daß die Kirche nicht grundsätzlich unterscheidet zwischen einer partizipatorischen Öffentlichkeit bei der Feier des Geheimnisses selbst und deren reproduktiver Veröffentlichung in einer strikt egalitären Massenkultur, in deren Selbstdefinition „Geheimnis" nicht vorkommt – ? Hängt die offizielle Kirche hier einer zu naiven Medientheorie an? Vermutlich schon. Selbst wenn man sich der heute insbesondere von *Neil Postman* verführerisch illustrierten Auffassung *Marshall McLuhans,* wonach ausschließlich das Medium die Inhalte determiniert, nicht einfach anschließen mag, und auch wenn man Baudrillards Simulationstheorie mehr für einen brillanten Gag als für ein beweisfähiges Argument hält, wird man doch auch die extreme Gegenposition, wonach allein die Inhalte und die Intention der Gestalter das an sich neutrale Medium prägen, sehr skeptisch betrachten müssen. Allzu leicht unterstützt man sonst das peinliche Gegenteil von guten Sendungen, nämlich – gut gemeinte Sendungen. Das Medium selbst erfordert größte Aufmerksamkeit. Das wußte schon Walter Benjamins Kunstwerkthese. Schon von ihr könnte man lernen, daß durch die Reproduktionsmedien zwei für die kultische Erfahrung konstitutive Elemente verlorengehen: einmal die Authentizität, weil das Medium die Differenz zwischen Original und Kopie aufhebt, und dann die Tradition, weil das reproduzierende Medium seine Inhalte den zeitlichen und räumlichen Zusammenhängen entnimmt; Reproduktion tritt an die Stelle der Tradition, d. h. sie besetzt diese Stelle. Authentizität und Tradition können nur, wenn überhaupt, durch leibhaftige Partizipation gerettet werden. Sie müssen es mir erlassen, das eben Gesagte über diesen Hinweis hinaus noch auszuführen.

Ich will nur nochmals kurz auf die Frage zurückkommen, was denn die Kirche mit ihrer zentralen Kultfeier in die massenmediale Öffentlichkeit treibt. Will sie mit dem Zentrum ihrer Liturgie „werben" oder „evangelisieren"? Hat sie Angst, ansonsten nicht genügend präsent zu sein? Müßte sie nicht vielmehr Angst haben vor dem geradezu tödlichen Abnützungseffekt der Fernsehgegenwart? Und weiß sie nicht, daß, je unentrinnbarer, je quasi omnipräsenter die Medien für uns werden, umso aufregender und attraktiver eines Tages das sein wird, was in ihnen nicht zu besichtigen ist? Gewiß, die Kranken, die Alten und Einsamen: für sie, sagt man, sei die Eucharistie im Fernsehen da. Doch einmal davon abgesehen, daß man Regeln nicht von ihren Ausnahmen her ableiten sollte, abgesehen davon drängt sich die Frage auf, ob hier die Massenkommunikation nicht zu schnell ersetzen soll, was eigentlich an personaler Kommunikation, also an persönlichem Kranken- und Altenbesuch pastoral gefordert wäre?

Ich werde den Verdacht nicht los, daß die Kirche, die sich ansonsten nur sehr zögerlich modernisiert, hier ihrerseits in die Falle eines gefährlichen Modernismus getappt ist. Daraus würde ich sie – mit Ihrer Hilfe – gern befreien. Ich glaube, das käme einer unbefangeren produktiven Medienarbeit in allen anderen Kommunikationsbereichen nur zugute; es wäre – in meinen Augen – ein Beitrag zur kirchlichen Kommunikationskultur, von der hier die Rede sein sollte.

Johann Baptist Metz

Die Warnungen sind berechtigt

Zur Diskussion über den „katholischen Fundamentalismus"

Gibt es innerhalb der katholischen Kirche ausgesprochen fundamentalistische Tendenzen? Welche Strömungen, Gruppen und Bewegungen gehören in dieses Umfeld? Ist es überhaupt sinnvoll, Bewegungen wie das Engelwerk, das Opus Dei oder die Priesterbruderschaft St. Petrus unter einem Oberbegriff zu subsumieren, der aus anderen geschichtlichen Zusammenhängen stammt und vielfach als letztlich wenig aussagekräftiges Etikett dient? Der Münchner Dogmatiker Peter Neuner greift im folgenden Beitrag diese derzeit viel und zum Teil heftig diskutierten Fragen auf. Sein Fazit: Es gibt in der katholischen Kirche Bewegungen, die mit gutem Grund als fundamentalistisch bezeichnet werden können; sie vertreten ein Gegenwarts- und Kirchenbild, das zur Besorgnis Anlaß gibt.

Die Fundamentalismusdiskussion ist derzeit im vollen Gange. Der Begriff Fundamentalismus hat Aufnahme gefunden in die soziologische, die politische, psychologische und neuerdings auch in die kirchlich-theologische Diskussion, und inzwischen besteht durchaus die Gefahr, daß er als Modebegriff geradezu inflationär verwendet,

wird und dabei seine Schärfe und Aussagekraft verliert. Dabei geht es diesem „Ismus" wie so vielen anderen vor ihm: er wird in erster Linie von seinen Gegnern verwendet und er dient dazu, sehr unterschiedliche Phänomene zusammenzuordnen, um sie zu verurteilen. Die Charakterisierung einer Konzeption als „fundamentalistisch" will diese kritisieren, und kaum jemand umschreibt seine eigene Position mit diesem Adjektiv.

Geschichtliche Wurzeln des Fundamentalismus

So kann es nicht wundernehmen, daß eine heftige Kontroverse entstand, als in jüngster Zeit nicht nur allgemein über fundamentalistische Strömungen in der Kirche nachgedacht, sondern Roß und Reiter mit Namen genannt wurden, und zwar in dem vom Regensburger Dogmatiker *Wolfgang Beinert* herausgegebenen Werk „‚Katholischer' Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?" (Regensburg 1991, mit Beiträgen von *Wolfgang Beinert, Ludwig Bertsch,* Bischof *Heinrich v. Soden-Fraunhofen, Peter Hertel, Hans Urs v. Balthasar*). Die als „fundamentalistisch" apostrophierten Gruppen setzten sich heftig zur Wehr, sie wandten die ihnen zu Gebote stehenden Mittel an, um schon das Erscheinen dieser Studie zu verhindern, und als das Buch in der Öffentlichkeit war, wurde es sofort heftig kritisiert: es beruhe ausschließlich auf Informationen aus Apostatenkreisen und sei somit höchst einseitig und unseriös.

Beinert wurden gar „Intransigenz und Diskursunfähigkeit" vorgeworfen (*J. Grohe* in seiner Erklärung: Wolfgang Beinert über das Opus Dei, S. 11). Die „Offertenzeitung" staunt „über den Mangel an Logik, der sich bei Beinert findet". Er habe als „selbsternannter Sprecher der ‚Anti-Fundamentalisten'" (*Walter Hoeres,* Das zweite Gesicht, in: Theologisches 21 [August 1991] 437–439) Fundamentalismus als polemisches „Tot-Schlagwort" verwendet (*Otto B. Roegele,* Dem Dialog nicht dienlich, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, Nr. 27 [5. Juli 1991] S. 23), „grundverschiedene Dinge ... mit der gleichen Vokabel etikettiert" (*Harald Vocke,* Nur im Trugschluß hat Sokrates einen buschigen Schwanz, in: Deutsche Tagespost 64/65 [28. Mai 1991] S. 5), um so unterschiedliche Gruppen wie die Anhänger Lefebvres und die St.-Petrus-Bruderschaft, das Engelwerk und das Opus Dei ungeprüft und ohne jeden Beweis als mit dem Katholizismus unvereinbar und damit letztlich als häretisch anzuprangern. Haben die Katholische Akademie in Bayern, die mit einer Studientagung Anlaß zu dieser Publikation gab, und insbesondere Wolfgang Beinert tatsächlich nichtvergleichbare Gruppierungen unter einem Sammelbegriff zusammengefaßt, um sie dann global zu verteufeln? Ist der katholische Fundamentalismus wirklich nur eine Erfindung seiner Gegner, geboren aus Haß und Vernichtungswut, die auch vor dem vom Papst selbst approbierten Opus Dei nicht haltmachen?

Im Gegensatz zu den meisten „Ismen" entstand der Begriff „Fundamentalismus" nicht als Fremd-, sondern als Eigenbezeichnung, und zwar in einer Schriftenreihe unter dem Titel „The Fundamentals", die in den Vereinigten Staaten 1910 bis 1915 veröffentlicht wurde und evangelikale Gruppierungen verschiedener protestantischer Denominationen versammelte vgl. *Alfred Schmidt,* Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart, in: *Klaus Kienzler,* Der neue Fundamentalismus, Düsseldorf 1990, S. 9–33). Die Nachfahren der Pilgerväter konnten in den USA lange Zeit hindurch ihrer biblizistischen Grundhaltung treu bleiben. Als aber um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Gefolge von Industrialisierung und Verstädterung eine Säkularisierung des Lebens erfolgte und auch die Schulen und Universitäten erfaßte, führte das zu einer Auseinandersetzung mit dem Denken der Neuzeit, auf das diese Kreise in keiner Weise vorbereitet waren.

Die Kontroverse entzündete sich an der modernen Exegese. Die historisch-kritische Arbeit an der Heiligen Schrift erschien „als die große Apostasie vom Glauben der Väter"; sie wurde verantwortlich gemacht für den moralischen Niedergang der Gesellschaft. Im Gegensatz dazu nahm die Vorstellung von der Verbalinspiration und der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift die „Bedeutung eines Fundamentaldogmas" an (*Wilfried Joest,* Fundamentalismus, in: TRE Bd. 11, S. 732f.). Insbesondere in der darwinistischen Evolutionstheorie sah man einen Angriff auf den biblischen Schöpfungsglauben. Im „Affenprozeß" von 1925 wurde ein Biologielehrer gemaßregelt, weil er die Herkunft des Menschen aus dem Tierreich behauptet hatte. Manche der Gruppen waren von „teilweise chiliastisch gefärbter Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi" (Joest, a.a.O., S. 733) bestimmt. Es galt, aus der immer mehr verfallenden Welt und Kirche Menschen für das anbrechende Reich Christi zu gewinnen. Diese Vorstellung wandte sich gegen den liberalen Kulturprotestantismus, der sich auf die innerweltlichen Dimensionen der Reich-Gottes-Botschaft konzentrierte.

Eine Reaktion auf die Moderne

In der Folgezeit wurde der Begriff „Fundamentalismus" auf unterschiedliche Strömungen angewandt, denen es gemeinsam war, sich den Forderungen der Moderne zu widersetzen: im Amerika des 19. Jahrhunderts auf die Infragestellung der Trennung von Staat und Kirche; in den wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzungen der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts auf die Gegenposition zum kritischen Rationalismus eines *Karl Popper* und *Hans Albert.* In den siebziger Jahren tauchte der Begriff in den Nachrichten über den Iran auf. Er bezeichnete nun jene Strömungen im *Islam,* „die den absoluten Wahrheitsanspruch der heiligen Texte und der Überlieferung gegen jede moderne Kritik verfechten, die moderne westliche Wissenschaft verdammen und eine Einheit von Religion und Politik erstreben" (*Thomas Meyer,* Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989, S. 18).

Seit den achtziger Jahren bezeichnet Fundamentalismus einzelne Vertreter der grün-alternativen Bewegung mit ihrem universellen Heilsanspruch, ihrem „Alles oder Nichts" und der durch sie erfolgten „Rückkehr des Absoluten in die Politik" (Meyer, a.a.O., S. 168). Und in den neunziger Jahren dürfte nun der katholische Fundamentalismus zu einem kontrovers diskutierten Problem werden.

Fundamentalismus ist ein Allgemeinbegriff und als solcher bezeichnet er unterschiedliche historische Erscheinungen. Andererseits setzt die Bildung eines Allgemeinbegriffs gemeinsame Charakteristika voraus, die verschiedene Erscheinungen in vergleichbarer Weise prägen. Daraus folgt, daß es unberechtigt wäre, alles, was als Fundamentalismus bezeichnet wird, in einen Topf zu werfen und etwa Verstöße gegen die Menschenrechte im islamischen Fundamentalismus unterschiedslos all den anderen Fundamentalismen anzulasten. Andererseits gibt es offensichtlich Gemeinsamkeiten, die es sinnvoll machten, diesen Allgemeinbegriff zu prägen und heute neu entstehende Strömungen aus anderen Bereichen darunter zu subsumieren.

Fundamentalismus nach heutigem Verständnis ist nicht ein ursprüngliches Phänomen, sondern eine Reaktion auf die Moderne, die pauschale Ablehnung neuzeitlicher Entwicklungen und der Rückzug in eine in sich geschlossene Sonderkultur. Meyer definiert: „Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschließungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handels, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verläßliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll" (*Thomas Meyer,* Der unverhoffte Fundamentalismus, in: Die neue Gesellschaft/Neue Frankfurter Hefte 1989, S. 244).
Fundamentalismus entsteht demzufolge dort, wo Menschen sich den Herausforderungen der Neuzeit und ihren zweifellos hohen Anforderungen an den einzelnen und sein Orientierungsvermögen nicht stellen wollen, wo sie gleichsam eine Rüstung anlegen oder anderen ein Korsett verordnen, um sich oder ihre Mitmenschen vor der gefährlichen Freiheit zu schützen. Sie empfinden sich instinktiv als zu schwach (*Dieter Funke,* Das halbierte Selbst. Psychische Aspekte des Fundamentalismus, in: *Hermann Kochanek* [Hg.], Die verdrängte Freiheit, Freiburg 1991, S. 83–93), die Anforderungen zu bestehen, die die Neuzeit in ihrer Komplexität und Unübersichtlichkeit an sie stellt, und ziehen sich in eine durch strenge Autorität geschützte Sonderwelt zurück und verteidigen diese vor den Angriffen von außen. Ursache des Fundamentalismus ist eine Ich-Schwäche, die es Autoritäten leicht macht, sich als Vormünder aufzuspielen. Kant hatte recht: „Es ist so bequem, unmündig zu sein." Fundamentalisten verstehen sich im Entscheidungskampf mit den Mächten des Bösen, die ringsum drohen und die kleine Schar der Getreuen vernichten möchten. Wer sich aber der Gruppe der Auserwählten anschließt, für den sind alle Fragen und Zweifel überwunden und alle Welträtsel gelöst. Er hat in der unübersichtlichen Welt einen gleichsam Archimedischer Punkt gefunden, von dem aus sich ihm der Sinn des Kampfes und das Ziel der Geschichte offen darbieten. Ihm ist alles klar, und er kann alle Zweifel hinter sich lassen. Wenn sich Gruppen innerhalb des Katholizismus finden lassen, auf die diese Charakterisierung zutrifft, ist es berechtigt, von einem katholischen Fundamentalismus zu sprechen.

Was ist katholischer Fundamentalismus?

Auch im kirchlichen Bereich findet der Fundamentalismusvorwurf heute z. Z. *inflationäre Verwendung.* Beinert nennt in einer Übersicht über die einschlägige Literatur die Bewegungen Pro Occidente, Linzer Priesterkreis, Treue zur Kirche, Bewegung für Papst und Kirche (mit dem Organ „Der Fels"), Una-Voce-Bewegung, Una Voce Gruppe Maria, Katholische Pfadfinderschaft Europas, Marianische Priesterbewegung, Sammlung glaubenstreuer Katholiken, Katholische Traditionalistenbewegung, Austria Catholica, Römisch -Katholische Europazentrale, Arbeitskreis Theologie und Katechese. *Knut Walf* führte wegen einiger „fundamentalistischer" Aspekte außerdem an: Comunione e Liberazione, Neokatechumenale Bewegung, Focolarini, Schönstatt-Bewegung, Legio Mariens und pauschal die charismatischen Bewegungen (Beinert, a.a.O., S. 82).
Dabei scheint es wenig sinnvoll, den Begriff Fundamentalismus einfachhin mit Traditionalismus zu identifizieren, weil er sonst seine inhaltliche Schärfe zu verlieren droht und dann auch nicht mehr dazu taugt, unbezweifelt fundamentalistische Gruppierungen auszumachen und zu beschreiben. Darum ist Beinert zuzustimmen, wenn er selbst den Rahmen enger steckt und sich in dem von ihm herausgegebenen Band auf diese Bewegungen konzentriert: *Ludwig Bertsch* beschreibt die Priesterbruderschaft St. Petrus, der Münchener Regionalbischof *Heinrich v. Soden-Fraunhofen* das Engelwerk und der Journalist *Peter Hertel* das Opus Dei.

Unter diesen sind die fundamentalistischen Tendenzen bei der *Priesterbruderschaft St. Petrus* am offensichtlichsten. Diese Gruppierung entstand, als am 2. Juli 1988 sechs Priester und neun Seminaristen dem exkommunizierten Erzbischof Lefebvre die Gefolgschaft aufkündigten, nachdem dieser vier Mitglieder seiner Priesterbruderschaft St. Pius X. zu Bischöfen geweiht und damit den Bruch mit der katholischen Kirche vollzogen hatte. Für sie wurde auf der Basis einer Übereinkunft mit Lefebvre, die dieser allerdings nachträglich wieder zurückgewiesen hatte, die St.-Petrus-Bruderschaft errichtet, die ihnen die Möglichkeit bot, in der katholischen Kirche zu bleiben, gleichzeitig aber wichtige Aussagen des II. Vatikanums auch weiterhin abzulehnen. Insbesondere werden zurückgewiesen die Liturgiekonstitution, das Ökumenismusde-

kret, das Dekret über die Religionsfreiheit und die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Nach außen hin scheint es dieser Bewegung vor allem um die lateinische Liturgie zu gehen; doch dies geschieht mit einer Dezidiertheit, die prinzipielle Entscheidungen sichtbar macht. Nicht allein die Liebe zur traditionellen Liturgie, sondern die Ablehnung der modernen Welt und des Dialogs mit ihr ist für diese Gruppe konstitutiv.

Während Lefebvre die Konzilskirche und die wahre Kirche in radikalem Gegensatz sah und die vatikanische Kirche durch die Mächte Satans besetzt wähnte („Wenn wir uns von diesen Leuten [‚Konzilskirche'] entfernen, so genau wie von den Personen, die AIDS haben. Man hat keine Lust, es sich zu holen. Nun aber haben sie das geistige AIDS, eine ansteckende Krankheit. Will man seine Gesundheit erhalten, so darf man nicht mit ihnen gehen" [zitiert nach Józef Niewiadomski, *‚Wohl tobet um die Mauern ...'*, *in:* Kochanek a.a.O., S. 156–180, hier S. 157; der gesamte Abschnitt stützt sich hier neben Beinert insbesondere auf diesen Beitrag]) und sich damit folgerichtig von der römischen Kirche lossagte, bemüht sich die St.-Petrus-Bruderschaft, die Grundüberzeugungen Lefebvres in der Kirche am Leben zu halten und ihnen missionarisch zum Durchbruch zu helfen: die Verwerfung der Moderne, des Pluralismus, der Anerkennung der säkularen Kultur und der Weigerung, unsere Zeit als gottlos zu verurteilen. Den Kern der Lehre bilden die Anti-Enzykliken der Päpste des 19. und frühen 20. Jahrhunderts und ihre Verdammung aller Entwicklungen der Neuzeit, eingeschlossen Gewissensfreiheit, Pressefreiheit und die Bemühung, sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur auszusöhnen. Das Dogma der Kirche ist danach in den Verwerfungen der Päpste Gregor XVI., Pius IX., Pius X., Pius XII. ein für allemal festgeschrieben. Mit diesen Verurteilungen sind das konziliare Aggiornamento, die Forderungen nach Religionsfreiheit, Ökumenismus und Toleranz nicht zu vereinbaren. Es ist Ziel der St.-Petrus-Bruderschaft, die geoffenbarte Wahrheit vor den Neuerungen des Konzils zu retten. Als ewige Wahrheit erscheint dabei die Verurteilung der Neuzeit, als geoffenbart die zeitbedingten Formulierungen traditionalistischer Päpste.

Diese Argumentation ist fundamentalistisch im ursprünglichen Sinn des Wortes: Inhaltlich werden die Entwicklungen der Neuzeit global verworfen und als widergöttlich gebrandmarkt, formal geschieht dies durch die Berufung auf göttliche Autorität, die sich in gleichsam inspirierten Schriften niedergeschlagen hat, die darum unverändert gültig bleiben müssen. Nur wenn die St.-Petrus-Bruderschaft mit dieser Argumentation brechen würde, hätten sie sich von Lefebvre und seinem Fundamentalismus wirklich losgesagt. Allerdings hätte sie dann auch ihre Identität verloren. Inzwischen wurde für diese Bruderschaft in Wigratzbad im Allgäu ein eigenes Priesterseminar errichtet. Unter Theologiestudierenden in den verschiedenen Diözesen herrscht derzeit nicht unerhebliche Unruhe angesichts der ungeklärten Frage, was mit den dort ausgebildeten Priestern einmal geschehen wird, ob diese etwa über kurz oder lang ihre Kollegen oder sogar ihre Chefs sein werden. Eine diesbezügliche Anfrage der Seminarsprecher in Rom und bei mehreren deutschen Bischöfen hat jedenfalls nur zu ausweichenden oder die Fragesteller schroff zurückweisenden Antworten geführt.

Das Engelwerk und seine Sonderlehren

Die abstrusen Privatoffenbarungen der *Gabriele Bitterlich,* auf denen das *Engelwerk* beruht (vgl. HK, August 1990, S. 94 ff.), scheinen auf den ersten Blick mit Lefebvre und auch mit dem Opus Dei nichts zu tun zu haben. Dennoch erreicht im Opus Angelorum die vorkonziliare „Burgmentalität" einen „kaum mehr überbietbaren Höhepunkt" (Niewiadomski, a.a.O., S. 164). Die Welt wird ausschließlich aus apokalyptischer Perspektive betrachtet: sie ist ein Schlachtfeld von endzeitlichen Mächten und Gewalten, von Schutzmauern und Bastionen. Hierarchien von namentlich geoffenbarten Engeln und Dämonen bedrohen und beschützen die auserwählten Gläubigen, die Kirche und alle Orte in der Welt. Die Wirklichkeit ist bestimmt vom endzeitlichen Kampf der Mächte des Guten, des Lichts, gegen die des Bösen und der Finsternis. Die Werte der Moderne: Freiheit, Gerechtigkeit, Subjektivität erscheinen als dämonische Kräfte, unter ihnen ist der „Dämon der ‚Freiheit', der die Welt von Gott befreien und zu einem Chaos der Hölle machen will" (so das Handbuch des Engelwerks, zitiert nach Niewiadomski, a.a.O., S. 165). Dieses Zerstörungswerk ist gesteuert von Geheimbünden jüdischer und freimaurerischer Provenienz.

Demgegenüber will das Engelwerk durch eine aufsteigende Reihe von Schutzengel-Versprechen, Schutzengel-Weihen, Engel-Weihen, verbunden mit einem strikt durchgeführten Geheimhaltungs- und Schweigegebot, seine Anhänger vor diesen Gefahren bewahren, sie in eine Sonderwelt versetzen, innerhalb deren alles stimmt, wo keine Frage mehr offenbleibt und an deren eschatologischem Sieg das Heil der auserwählten Gläubigen und der ganzen Welt hängt. Die rationale Verantwortung wird Privatoffenbarungen zum Opfer gebracht, der Irrationalismus wird zum Prinzip erhoben. Bischof von Soden urteilt: „Lehre und Spiritualität des Engelwerks ist in die katholische Glaubenswelt nicht einzufügen. Es ist die Lehre der Kabbala, die man lediglich zur Täuschung der Selbsttäuschung mit einigen christlichen Begriffen und geistlichen Inhalten geschmückt hat" (*Beinert,* a.a.O., S. 139).

Wegen derartiger Sonderlehren wurde den Engelwerkpriestern in einer Reihe von deutschen und österreichischen Diözesen jede Wirksamkeit verboten, eine Äußerung der römischen Glaubenskongregation ist zu erwarten. Es wäre aber angesichts der bisherigen Geheimhaltungspraxis und der inzwischen erreichten kirchenrechtlichen Absicherungen verwunderlich, wenn kirchenamtli-

che Klarstellungen auch faktisch zu einer Überwindung des Opus Angelorum führen würden.

Das Opus Dei und seine problematischen Züge

In der Literatur wird auch das 1928 von dem spanischen Priester *José María Escrivá de Balaguer y Albás* gegründete *Opus Dei* zu den fundamentalistischen Gruppen gerechnet, was jeweils Anlaß gibt zu heftigen Protesten seitens der so Klassifizierten. Tatsächlich scheint das Opus Dei mit den beiden anderen Gruppen nichts gemein zu haben, es kennt weder Privatoffenbarungen noch eine frontale Kritik am Konzil. Es steht vielmehr mit beiden Beinen mitten in der Welt und vermag sich in ihr sehr wohl zu behaupten, bis hin zu den angeblichen oder vermeintlichen Finanzskandalen, in die es verwickelt sein soll. In der konziliaren Lehre von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit sieht sich das Opus Dei in seinem zentralen Anliegen bestätigt. Andererseits hat der sicher unverdächtige Hans Urs v. Balthasar schon 1963 festgestellt: „Die stärkste integralistische Machtballung in der Kirche ist heute ohne Zweifel das Opus Dei" (Integralismus, in: Wort und Wahrheit 18 [1963] 737–744, S. 742).

Zunächst fällt auf, daß das Opus Dei sich einer deutlichen Kriegs- und Kampfesmetaphorik bedient. Es arbeitet „mit Gottes Hilfe für eine Generalmobilmachung der Laien" (nach Niewiadomski, S. 167), ja es ist „eine Kampftruppe – zu größtmöglicher Stärke gerüstet, bei noch härterer Disziplin" (nach Beinert, S. 156). Dieser Kampf wird geführt zunächst gegen den Feind, den ein jeder in seiner Trägheit und Faulheit in sich selbst trägt. Vor allem aber gilt es, im „Geist der Kreuzzüge" gegen die böse und gottwidrige Welt zu kämpfen, ebenso wie beim „Krieg, den die Templer führten, um das Christentum und das Heilige Land vom Islam zu befreien. Opus Dei ist dabei, das Christentum von dem zu befreien, was wir Modernismus, Subjektivismus, Marxismus und Materialismus nennen" (nach Niewiadomski, S. 168). Der Gegner, den es zu bekämpfen gilt, ist also, wie diese in streng traditionalistischer Terminologie zusammengestellten Feindbilder beweisen, die moderne Welt und die Geistigkeit der Neuzeit. Zum Schutz vor diesem Feind gibt es einen internen Index verbotener Bücher, der global die Lektüre religiöser Bücher nichtkatholischer oder als zweideutig eingestufter Autoren verbietet, es werden eigene Hochschulen und Universitäten errichtet, in denen die Gefahr einer Infiltration mit modernistischen Ideen nicht besteht.

Der Verdacht des Fundamentalismus wird bestärkt durch die verbreitete *Geheimhaltungspraxis,* die das Opus Dei und sein Innenleben vor den Augen der Öffentlichkeit schützen will. „Aussteiger" berichten übereinstimmend von abgestufter Einführung in die Interna des Werkes und von der strengen Geheimhaltungspflicht, die allen Mitgliedern auferlegt wird. Dies verbindet sich mit Berichten, denen zufolge das Opus Dei eine Strategie des „langen Marsches" durch die Institutionen eingeschlagen hat. In der Kirche, aber auch in Wirtschaft und in Parteien ist man bestrebt, einflußreiche Positionen zu erringen und so eine „Christianisierung von oben" zu initiieren (Beinert, S. 155). Straffe Organisation, Pflicht zu unbedingtem Gehorsam und die Ausübung einer religiös motivierten Autorität verleihen dem Werk seine Effizienz; sie sind aber zusammen mit der Geheimhaltungspraxis Anlaß zu Befürchtungen hinsichtlich der eingeschlagenen Wege und der angestrebten Ziele. Bei jungen Menschen, die ihre Kontakte zum Opus Dei auch vor ihren Eltern verbergen müssen, haben nach Berichten Betroffener diese Strukturen und die Forderung nach unbedingtem Gehorsam gegenüber einer absoluten Autorität auch persönlichkeitsverändernde Wirkungen gezeitigt.

Innerkirchlich versteht sich das Opus Dei nach Ausweis seiner Mitglieder als Hüterin der Wahrheit, während Andersdenkende als Ketzer und Verräter erscheinen. Die im Opus Dei vertretene, streng konservative Theologie, insbesondere die Moraltheologie, wird als allein rechtgläubige verstanden, das Opus Dei oft mit der Kirche gleichgesetzt und Kritik an ihm als Kritik an der Kirche ausgegeben. Diese Ausschließlichkeit strebt eine monolithische Kirche an, in der Toleranz, Dialog und Gewissensfreiheit zugunsten von Autorität, Gesetz und Gehorsam zurückgedrängt werden. „In 20, 30 Jahren wird das einzige, was von der Kirche bleibt, Opus Dei sein. ‚Die ganze Kirche wird Opus Dei sein. Denn wir haben den klaren, sicheren, orthodoxen Blick in bezug auf alles. Der Gründer ist ja von Gott erwählt worden, die Kirche zu retten. Deshalb ist Gott mit uns'" (nach Niewiadomski, S. 168).

Dieser notwendigerweise knappe Überblick über einige Aspekte der genannten Bewegungen zeigt: In der Charakterisierung dieser Gruppen als „fundamentalistisch" hat man nicht in nominalistischer Manier um der leichteren Handhabbarkeit willen und zum Zweck der Verurteilung einen gleichen Namen für ganz verschiedene Dinge gegeben; die gemeinsame Bezeichnung ist sehr wohl in der Sache selbst begründet. Natürlich teilt der Begriff „Fundamentalismus" das Geschick aller Allgemeinbegriffe, die die unter sie subsumierten Erscheinungen immer nur unscharf erfassen können. Aber andererseits kann er auf Gemeinsamkeiten und auf Probleme aufmerksam machen, die diese Gruppen bestimmen und die sie mit Bewegungen außerhalb der Kirche teilen.

Mit dem Konzil nicht zu vereinbaren

Als Anhang hat Beinert einen Aufsatz von Hans Urs v. Balthasar aus dem Jahr 1988 über „Integralismus heute" veröffentlicht, in dem zwar der Begriff „Fundamentalismus" nicht wörtlich erscheint, die Sache aber als Integralismus abgehandelt wird. v. Balthasar schreibt: „Ich besitze eine ganze (internationale) Sammlung von Klagebriefen übertölpelter Eltern, denen eine kirchliche Institution oder Bewegung die Kinder weggestohlen hat" (171).

Hier wird abschließend deutlich, daß es sich in den fundamentalistischen Bewegungen nicht um harmlose, fromme Vereinigungen handelt, in denen vorwiegend junge Menschen eine entschiedene Liebe zur Kirche und zur christlichen Botschaft lernen, sondern um kämpferische Organisationen, die, weithin im Verborgenen, mit Energie Ziele verfechten, die sich nicht nur gegen die Gefahren, sondern auch gegen die Errungenschaften der Neuzeit wenden und die mit der Kirche, so wie sie sich im II. Vatikanum verstanden hat, nicht zu vereinbaren sind.
Daß in Beinerts Buch nicht falsches Zeugnis gegeben, sondern in Sorge um die Kirche und um ihre Gläubigen vor gefährlichen Entwicklungen gewarnt wird, belegt eindrucksvoll die Dokumentation (90–115). In ihr werden (weithin auch aus geheimen Schriften der drei Bewegungen) Texte veröffentlicht zu Themen wie Führergehorsam, dualistischer Absolutismus, Wahrheitsbesitz, Diskursunfähigkeit, Angst und Irrationalismus, über Auserwählungsbewußtsein und Verteufelung der anderen, über Festungsdenken und Kriegsmetaphorik. Diese Dokumentation sollte allen, die sehen wollen, die Augen öffnen. Sie belegt, daß in der Warnung vor dem katholischen Fundamentalismus nicht ein Gespenst umgeht, wie die Kritik an Beinert versucht glauben zu machen. Gerade weil es schmerzt, ist das Buch ein notwendiger Dienst an der Kirche.

Peter Neuner

Last der Tradition – Keuschheit als Freiheit

Ein Literaturbericht zum Thema Religion und Sexualität

Für die einen ist Sexualität eine Art Ersatzreligion, für andere der innerste Kern dessen, was er oder sie als ganz und gar „privat", mithin jeder Form von Rechenschaftspflichtigkeit enthoben sieht: Das Buchangebot zum Thema Sexualität und Religion ist jedenfalls unüberschaubar groß geworden. Historisches wird aufgearbeitet: mal polemischer in den Schuldzuweisungen, mal differenzierter. Oder man sucht den Frieden von Religion und Eros in vor- und außerchristlichen Religionen und Kulturen.

So umstritten innerkirchlich weiterhin beinahe alles ist, was im engeren oder weiteren Sinn mit Sexualität zu tun hat – in dem kaum überschaubaren Angebot von Neuerscheinungen zum Thema Religion und Sexualität geht es bezeichnenderweise kaum um sexualethische bzw. sexualpädagogische Fragestellungen, sondern um historische, philosophische und religionswissenschaftliche Zugangswege – bzw. deren entsprechender populär- oder auch nur pseudowissenschaftlicher Varianten. Es handelt sich dabei um Versuche, das ebenso problembehaftete wie faszinierende Verhältnis von Religion und Geschlechtlichkeit aufzudecken bzw. aufzuarbeiten. Die Ziele, Absichten und sachlichen Konzepte sind dabei ebenso unterschiedlich und zahlreich wie die Facetten des Themas.

Wo bleibt die Einbindung in die allgemeine Kulturgeschichte?

Zu den publizistisch erfolgreichsten Buchveröffentlichungen der letzten Jahre in diesem Bereich gehören drei Werke, die – so verschieden sie im einzelnen auch sind – mit einem ähnlich gelagerten *Entlarvungs- und Aufklärungsgestus* die Last der Tradition von Kirche und Christentum auf dem Gebiet der Sexualmoral behandeln – in der Reihenfolge ihres Ersterscheinens: *Karlheinz Deschner,* Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums (Econ, Düsseldorf – Wien 1973 / Heyne, München, 15. Auflage 1990); *Georg Denzler,* Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral (Piper, München 1988); *Uta Ranke-Heinemann,* Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität (Hoffmann und Campe, Hamburg 1989 / Knaur, München 1990). Allein bei Hoffmann und Campe erlebte das Buch von Ranke-Heinemann 15 Auflagen und wurde inzwischen in acht Sprachen übersetzt. Übersetzungen ins Japanische und Polnische sind in Vorbereitung. Der medienwirksam von Georg Denzler erhobene Plagiatsvorwurf an die Adresse von Uta Ranke-Heinemann (vgl. Der Spiegel, 13. 3. 89) scheint dem Erfolg des Werkes keinerlei Abbruch getan zu zu haben.

Für die Art und Weise der Behandlung des Themas kirchliche Sexualmoral dürfte nicht ohne Belang sein, daß alle drei Autoren auf je unterschiedliche Weise *mit der amtlichen Kirche in Konflikt leben:* Deschner gehört seit Jahrzehnten zu den heftigsten Kirchen- und Christentumskritikern bzw. – was der Wirklichkeit wohl näher kommt – -hassern hierzulande –, sein Hauptwerk ist die inzwischen dreibändig vorliegende „Kriminalgeschichte des Christentums" (Rowohlt, Reinbek 1986, 1988, 1990). Der Essener Theologieprofessorin Ranke-Heinemann entzog der Bischof von Essen die kirchliche Lehrerlaubnis wegen ihrer Ansichten zur Jungfrauengeburt (vgl. HK, Juli 1987, S. 306 f.). Seither lehrt sie an derselben Universität Religionsgeschichte. Der Bamberger Kirchenhistoriker Denzler, Priester und seit 1973 verheiratet, ist seit den 70er Jahren Mitglied der geschichts- und geowissenschaftlichen Fakultät der Universität Bamberg und wurde bekannt vor allem durch Studien zum *Amtszölibat* und zum *Papsttum.*
So auffällig jedoch auch die Gemeinsamkeiten zwischen

diesen drei Werken sind, sieht man genauer hin, zeigen sich nicht unbeträchtliche Unterschiede. In Deschners „Sexualgeschichte des Christentums", ganz nach dem Strickmuster seiner „Kriminalgeschichte des Christentums" verfaßt, nimmt sich christliche bzw. genauer: kirchliche Tradition in Sexualethik und gelebter Sexualität aus wie eine einzige *klerikale Verschwörung* zu Lasten der Menschen – eine einzige Kette von menschenverachtender seelischer und körperlicher Unterdrückung, Bigotterie, Versklavung aus Machtinteresse. Kein Detail ist zu banal und zu absurd, um in dieser Auflistung der „Untaten des Christentums" Platz zu finden. Und wo sich kirchliche Praxis selbst zu verändern begonnen hat, etwa beim Umgang mit Geschiedenen und wiederverheiratet Geschiedenen, wittert er nur „opportunistische Anpassung". Deschner geht es längst nicht mehr um den Versuch einer Läuterung des Christentums von nicht erst von ihm als verhängnisvoll erkannten kirchlichen Haltungen in Fragen der Sexualität, ihm liegt nichts an einem *anderen Christentum*: Eine Welt mit Christentum und Kirche „muß krank sein". Daher kann dies für ihn nur heißen: Erst die Preisgabe von beidem kann die Gesundung entscheidend fördern.

Das Buch der Konvertitin Ranke-Heinemann ist im Ton nicht weniger *zornig* geschrieben, eine Einordnung der kritisierten Phänomene in die allgemeine Kultur- und Sittengeschichte fehlt bei ihr ebenso, jedoch ist – im Unterschied zu Deschner – weniger das Christentum als ganzes auf der Anklagebank als die katholische Kirche im besonderen. Betrachtet man aber die Schwierigkeiten, die die katholische Kirche mit der von ihr lehramtlich und teilweise auch moraltheologisch weiterhin verkündeten Sexualethik hat, mutet der aufgeregt-anklagende Ton auch dieser Darstellung ausgesprochen deplaziert an. Mit viel Empörung reitet sie auf Sachverhalten herum – etwa dem augustinischen Erbe einer manichäistisch-neuplatonischen Leibfeindlichkeit –, deren Problematik sich differenziert argumentierende kirchliche Sexualethik – sei sie nun sexualkritischer oder -affirmativer – durchaus bewußt ist.

Mit der Ambiguität religiöser Symbole und Vorstellungen leben lernen

In der Sache fördert Ranke-Heinemann weder Neues zutage, noch wird sie in ihrer Pauschalität den Phänomenen gerecht. Hingegen bestätigt sie all diejenigen, die es so genau nicht wissen wollen und sich nicht die Mühe machen, im Detail nachzulesen, was heute in der Moraltheologie gedacht wird, in ihren ohnehin feststehenden Urteilen über Kirche. Kirchenkritiker wie Ranke-Heinemann wirken auf diese Weise *autoritätsfixierter*, als es die Mehrzahl sowohl der kirchlich Verantwortlichen und Engagierten als auch der theologisch Kundigen tatsächlich heute sein dürften.

Von den drei genannten Büchern ist das von Denzler vergleichsweise am meisten um *Differenzierungen* bemüht. An ein populärwissenschaftliches Sachbuch wie dieses wird man zwar nicht Kriterien anlegen dürfen, wie sie allenfalls Fachliteratur im engeren Sinn erfüllen kann. Um jedoch nicht nur das zu wiederholen, was weithin bekannt ist, und um nicht in den Geruch zu kommen, lediglich nur ein weiteres Sündenregister christlicher Lustfeindlichkeit aufzumachen, hätte Denzler sich stärker um eine in Ansätzen zwar vorhandene, aber letztlich eben doch zu wenig ausgeführte *Einbindung in die allgemeine Kulturgeschichte* bemühen müssen. Nicht zur Entlastung und Entschuldigung, sondern um der Sache willen.

Daß dennoch der Unterschied zu Darstellungen wie denen von Deschner und Ranke-Heinemann mehr als nur marginal ist, zeigt sich schon daran, daß Denzler – was in dieser Art Literatur keineswegs selbstverständlich ist – Veränderungen der letzten Jahrzehnte darstellt und als solche ernst nimmt: etwa die für die Gesamtsituation bezeichnende Positionsänderung von *Bernhard Häring* im Übergang von „Das Gesetz Christi" zu „Frei in Christus". Dem Erwachsenen-Katechismus der deutschen Bischöfe von 1985, um ein weiteres Beispiel zu nennen, bescheinigt Denzler, daß in ihm eine „ganzheitliche Sicht des Menschen" sichtbar werde.

Daß es inzwischen weniger denn je ausreicht, Christentum und Kirche pauschal auf die Anklagebank zu setzen und sie ohne Rücksicht auf den kulturellen und gesellschaftlichen Kontext eines lebensfeindlichen Asketismus zu zeihen, zeigt sich im übrigen auch im Fortgang der Diskussion um Sexualität und Religion. Der Wiener Ex-Priester, Schriftsteller und Dozent für Religionswissenschaft *Adolf Holl*, vom persönlichen Werdegang her und von den drei genannten Kirchenkritikern wohl nicht so weit entfernt, geht darauf in einer neuen Veröffentlichung ein: „Im Keller des Heiligtums. Geschlecht und Gewalt in der Religion" (Kreuz, Stuttgart 1991), darin anderen Werken desselben Autors verwandt, stellt eine Mischung aus Belletristik und Sachbuch dar, wie es auf dem religiösen Buchmarkt nicht so häufig anzutreffen ist. Bei Kritikern der asketischen Gegenwelt der frühen Christen à la Deschner – so Holl – bleibe die Frage, „wie aus den Bekundungen der ‚dunklen Seite der menschlichen Natur' *(Carl A. Mounteer)* der gregorianische Choral und die mittelalterlichen Buchmalereien entstehen konnten ... unbeantwortet". Worin mancher Christentumskritiker nur Geschlechtsfeindlichkeit entdecken zu können meint, entdeckt Holl eine familien- bzw. gesellschaftskritische Haltung von religiösen Außenseitern. Während die Erforschung der Anfänge christlicher Weltabgewandtheit immer wieder vor dem Problem steht, am historischen Jesus entsprechende Tendenzen nicht festmachen zu können, sieht dies im Fall einer „eschatologischen Motivation" der ersten Christen anders aus: die familien- bzw. institutionenkritische Einstellung Jesu konnte eine solche Entwicklung durchaus plausibel erscheinen lassen. Für Karlheinz Deschner mag die Tatsache, daß er im christlichen Heiligtum einen bisher mit Schweigen übergangenen Keller entdeckt hat, gegen das Christentum sprechen – ein Kritiker

wie Holl versucht, über die *Doppeldeutigkeit* religiöser Symbole und Vorstellungen aufzuklären.
Daß eine seit Jahrzehnten als verhängnisvoll erkannte Tradition kirchlicher Sexualmoral durch und durch ambivalent ist und somit auch ihre positiven Kehrseiten haben kann, wird noch in einer Reihe weiterer neuerer Veröffentlichungen deutlich. Etwa in der Studie der französischen Historikerin *Aline Rousselle,* Der Ursprung der Keuschheit (Kreuz, Stuttgart 1989). Rousselle befaßt sich darin mit dem Umstand, daß das Christentum gerade in einem kulturellen Umfeld entstanden ist, das man allgemein als „ausschweifend" bezeichne, in dem sehr freie Sitten herrschten: „Hier hat es sich ausgebreitet und die Idee einer absoluten Superiorität der Jungfräulichkeit propagiert" (S. 9). Ihr Ergebnis: „Die Bereitwilligkeit, mit der gerade Frauen den Weg der Askese beschritten, ihre Ablehnung von sexuellen Beziehungen in der Ehe, die man ihnen aufgezwungen hatte, und die Möglichkeit, sich in einem Beruf anerkannt zu sehen, in dem sie mit dem Mann auf gleicher Stufe standen, hat die Frauen des Römischen Reiches zu einer der wichtigsten Antriebskräfte der Umwandlung der antiken Welt gemacht" (S. 254). Im Kampf gegen das sexuelle Verlangen, gegen das nicht mit der Fortpflanzung verbundene Begehren habe die Frau eine Stellung gefunden, die sie zur Rivalin des Mannes machte. „Eine neue Würde wurde ihr geboten" (S. 12).

Warum war die augustinische Erbsündenlehre so erfolgreich?

Zu den bemerkenswertesten neueren Veröffentlichungen zur Haltung des frühen Christentums zu Sexualität bzw. Keuschheit gehört die Studie der US-amerikanischen Religionswissenschaftlerin *Elaine Pagels* über die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Schöpfungsberichte im frühen Christentum in der Zeit vor und bis Augustinus. Unter dem Titel „Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde" erschien dieses Buch nun in deutscher Übersetzung (Rowohlt, Reinbek 1991). Daß in den ersten Jahrhunderten sexueller Verzicht keineswegs notwendigerweise Repression bedeuten mußte, sondern im Gegenteil geradezu als Ausdruck von *Freiheit und Autonomie* angesehen werden konnte, stellt zu manchem, was über die Sexualfeindlichkeit der frühen Kirche geschrieben wurde, eine wichtige Ergänzung und Korrektur dar: „Dem Christen war es gegeben, durch Bemeisterung seiner Triebregungen dem Schicksal zu trotzen. Die Mächte, die in Götternamen wie Aphrodite oder Eros beschworen wurden und die traditionsgemäß ihre zahlreichen menschlichen Verehrer unter das Joch ihrer Herrschaft beugten, mußten nun ihrerseits vor dem vernunftgeleiteten Willen kuschen wie die Bestien in der Zirkusarena vor dem Raubtierbändiger. Der asketische Christ, ..., war nicht länger der Spielball und Sklave blinder Mächte ..." (S. 183).
Sehr anschaulich rollt Pagels den Gegensatz von Augustinus einerseits und Pelagianern andererseits auf: „Der Sieg der augustinischen Theologie schloß die totale Unterwerfung aller Glaubenslehrer mit ein, die von dem ... ‚klassischen' Freiheitsevangelium, das einstmals weithin als das Herzstück der christlichen ‚frohen Botschaft' gegolten hatte, einfach nicht lassen wollten" (S. 259). Bei der Frage nach dem Grund dafür, warum die Kirche weithin Augustinus in seinen Ansichten folgte, möchte es Pagels jedoch nicht bei dem üblichen Verweis auf kirchliche Legitimations- und Machtansprüche bewenden lassen: „Das Legitimationsbedürfnis eines autoritären Staatswesens allein vermag den jahrhundertelang anhaltenden Dauererfolg des Augustinismus nicht zu erklären" (S. 293). Pagels geht deshalb bewußt auf Distanz zu Erklärungsmodellen, die das Konzept der ‚sozialen Kontrolle' in den Mittelpunkt stellen und für die die Idee der Schuld in erster Linie das Manipulationsinstrument einer religiösen Führungselite ist, „von dieser eigens dazu erfunden, eine leichtgläubige Masse des Fußvolks zu einer anders nicht durchzusetzenden ungeliebten Disziplin zu vergattern" (S. 295). Wäre die augustinische Erbsündenlehre nicht tiefsitzenden Bedürfnissen der Menschen entgegengekommen – „einem Bedürfnis, das zu dem Schluß berechtigt, daß die Menschen sich in vielen Fällen *lieber schuldig als total ohnmächtig fühlen*" (a. a. O.) –, dann hätte – so vermutet Pagels – die Erbsündenlehre das fünfte Jahrhundert nicht überleben und erst recht nicht jahrhundertelang als Basis der christlichen Erlösungslehre fungieren können.

Daß auf dem gesamten Gebiet mit allzu pauschalen, weil zumeist monokausalen Schuldzuweisungen wenig geholfen ist, zeigt sich auch in einigen Aufsätzen in dem von *Philippe Ariès* und *André Béjin* herausgegebene Aufsatzband mit dem Titel „Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland" (Fischer, Frankfurt a. M. 1984, 11. und 12. Auflage 1990). Diese Aufsatzsammlung geht auf ein Seminar zurück, das 1979–1980 an der Pariser „Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales" stattfand. U. a. geht *Jean-Louis Flandrin* darin dem Verhältnis von kirchlicher Sexuallehre und dem realen Verhalten der Eheleute unter dem Ancien Régime nach. Flandrin möchte die eheliche Sexualpraxis nicht – wie dies in vielen Veröffentlichungen im Grunde unreflektiert getan wird – als den Verhaltensnormen einer christlichen Gesellschaft entsprechend betrachten, sondern als „Reflex der Mentalität und des Verhaltens dieser Zeit" (S. 157).

Er fragt, ob in dem Verhalten wirklich eine tiefe innere Bindung an die christliche Lehre zum Ausdruck komme oder nur eine äußerliche Achtung, der es darum gegangen sei, den Schein zu wahren. Die geringe Zahl von vorehelichen Konzeptionen und unehelichen Geburten sei keinesfalls eine Garantie dafür, daß die Unverheirateten sich im christlichen Sinne des Wortes keusch verhalten hätten. Das Problem in den Kategorien von „Christianisierung" und „Entchristianisierung" zu fassen, halte er nicht für hilfreich, wenn man sich mit der Geschichte der Mentalität und des Verhaltens befasse. Wenn „Theologen und Kanoniker" bis ins kleinste Detail über das eheliche Sexu-

alleben debattierten, habe es sich dabei keineswegs nur um intellektuelle Finessen gehandelt oder sei es dabei um eine „tiefgreifende Christianisierung des Ehelebens" (S. 159) gegangen. Man habe damit vielmehr den Erwartungen der Eheleute entsprochen bzw. den Fragen, mit denen man im Beichtstuhl konfrontiert worden sei. So sonderlich einem manches davon auch heute erscheine, man könne nicht sagen, es habe sich dabei um „Hirngespinste von Kirchenmännern" gehandelt, um abstrakte Erwägungen ohne jeden Zusammenhang mit der ehelichen Realität" (S. 160).

Wie groß war die gesellschaftliche Macht der Kirche?

Die Laienschaft habe die theologische Behauptung vom Gegensatz zwischen der Ehe einerseits und der Liebesbeziehungen andererseits geteilt; während der Zweck der Ehe in der Fortpflanzung gesehen worden sei, habe man mit der Liebesbeziehung eine „ungehemmte Begehrlichkeit und ein exzessives Streben nach Lust" verbunden (S. 162). Die Ursache dafür sieht Flandrin in dem Umstand, daß die herkömmliche kirchliche Lehre an antike Vorstellungen und an Einstellungen anknüpfe, die in den vorchristlichen Gesellschaften verbreitet gewesen seien. Einen Kontrast des tatsächlichen Verhaltens der Menschen zur kirchlichen Auffassung sieht Flandrin allein in dem Unterschied zwischen dem Ideal des männlichen und dem Ideal des weiblichen Verhaltens: Die *Gleichheit zwischen Mann und Frau auf dem Gebiet der Sexualität* sei immerhin eine christliche Erfindung gewesen, die den in der westlichen Welt traditionell gültigen Vorstellungen widersprochen habe und sich im übrigen ja auch erst in jüngster Zeit habe durchsetzen können.

In eine ähnliche Richtung weist auch eine These von Philippe Ariès in einem Beitrag desselben Buches zur Unauflöslichkeit der Ehe. Ariès kommt darin zu dem Ergebnis, daß die Idee der Unauflöslichkeit der Ehe „nicht vor allem von oben, von der Kirche verordnet worden ist, sondern einen Resonanzboden in der Erfahrung der ländlichen Gemeinschaften vorfand, die sie zu der ihren machten" (S. 195 f.). Die Kirche habe die „stabilitas" nicht durchzusetzen brauchen – die Gemeinschaften hätten sie bereits selbst gefordert: „Die stabilitas der Ehe (bildete) eine Voraussetzung für die stabilitas der gesamten Gemeinschaft" (S. 191). Die Vorstellung, die Kirche habe ihr Ehemodell und ihre Vorstellung von Sexualität der Gesellschaft aufgezwungen und nach einigen Widerständen habe diese sich letztlich gefügt, diese oft vertretene Hypothese lebe von einem „übertriebenen Vertrauen der Historiker in die gesellschaftliche Macht der Kirche vor dem Ende des Mittelalters und selbst noch bis hin zum Konzil von Trient. Sie ist zugleich Ausdruck der heute verbreiteten Auffassung, daß die Unauflöslichkeit der Ehe eine Einschränkung der – ihrerseits natürlichen und ursprünglichen – sexuellen Freiheit bedeutete und daher nur mit Gewalt durchgesetzt werden konnte" (S. 187).

Verlegerisch sind Religion und Sexualität zwar schon deshalb ein dankbares Thema, weil von ihm weiterhin der Reiz der Normüberschreitung in einer Zeit ausgeht, in der es gar nicht mehr so viele Normen gibt, deren Überschreitung als Reiz wahrgenommen wird – und sei es nur, daß eine Laientheologin und ehemalige Mentorin für Laientheologen der Erzdiözese München-Freising ihren Lebensweg von der Theologie zur „Domina" in Hamburgs Herbertstraße erzählt (vgl. *Heide-Marie Emmermann,* Credo an Gott und sein Fleisch. Erfahrungen mit irdischer und himmlischer Liebe. Hoffmann und Campe, Hamburg 1991).
Dieser mehr äußerliche Reiz des Themas kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß noch ein beträchtlicher Bedarf an Aufarbeitung und Erinnerung im Blick auf das belastende und belastete Verhältnis von Christentum bzw. Kirche und Sexualität besteht. Dem Thema als ganzem wie auch den vielen Teilthematiken wird man daher die Berechtigung kaum absprechen können: Das betrifft die Einhaltung des priesterlichen Zölibats ebenso (vgl. *Ursula Goldmann-Posch,* Unheilige Ehen. Gespräche mit Priesterfrauen. Kindler, München 1985) wie die Lebensform der Ordenleute (vgl. *Judith C. Brown,* Schändliche Leidenschaften. Das Leben einer lesbischen Nonne in Italien zur Zeit der Renaissance. Reclam, Stuttgart 1988) oder z. B. die Homosexualität bei Männern und Frauen (vgl. *Monika Barz, Herta Leistner, Ute Wild,* Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche. Kreuz, Stuttgart 1987).

Inzwischen wird das Thema Religion und Sexualität jedoch keineswegs mehr nur am Verhältnis von Kirche bzw. Christentum und Sexualität festgemacht – die entsprechenden Phänomene bei den *Weltreligionen* sind hinzugekommen. Ein früherer Versuch, auf diesem Gebiet Informationslücken zu schließen, ist der von *Martin Klökker* und *Udo Tworuschka* herausgegebene Band I Sexualität in der Reihe „Ethik der Religionen – Lehre und Leben" (Kösel / Vandenhoeck & Ruprecht, München / Göttingen 1984). Von *Geoffrey Parrinder,* einem emeritierten Londoner Religionswissenschaftler, erschien jetzt, elf Jahre nach dem Erscheinen der Originalversion in englischer Sprache, in deutscher Übersetzung die Monographie „Sexualität in den Religionen der Welt" (Walter, Olten 1991).

Parrinder liefert mit diesem Buch ein Stück *vergleichende Religionswissenschaft,* indem er die verschiedensten religiösen Traditionen und ihr Verhältnis zur Sexualität beschreibt: Indien, China, Japan, Afrika, Islam, Judentum und Christentum. Er geht davon aus, daß der Westen von anderen Religionen in dem Zusammenhang vor allem eines lernen können: „mehr Verständnis für das Sexuelle" zu haben. „Die ideale Einehe und Liebe des Christentums, die Weltbejahung des Judentums und des Islam, die Freude des klassischen Hinduismus am Geschlechtsakt, die Zusammengehörigkeit des Weiblichen und Männlichen aus der chinesischen Überlieferung" – vom gegenseitigen Kennenlernen des Umgangs mit Sexualität in den

Weltreligionen erhofft sich der Autor eine „neue und positive Einschätzung von Sexualität und Liebe", nicht im Stile einer unbesehenen Übernahme, sondern über Reform und Anpassung (S. 302f.).

Religion und Sexualität: „Erlösung durch Ergänzung"

Das Thema Religion und Sexualität erschöpft sich aber nicht in der je verschiedenen Haltung bestimmter Kirchen, Konfessionen und Religionen zu Sexualität und Eros. Wenn der Eindruck nicht täuscht, findet gegenwärtig ein gar nicht einmal so neuer Gedanke, nämlich die Frage nach der religiösen Seite des Sexuellen und nach der sexuellen Dimension der Erotik, also ein klassischer Fall von Suche nach „Ganzheit", erneut starkes Interesse. Als erstaunlich aktuell in dieser Hinsicht, obwohl bereits als ein Klassiker auf seinem Sachgebiet, erweist sich in dem Zusammenhang ein Buch, das bereits 1941 erstmals – und zwar posthum – erschien und bis heute in einer Taschenbuchausgabe erhältlich ist: *Walter Schubart,* Religion und Eros (Beck, München 1966, 1989). Der Autor – vor dem Krieg Philosophiedozent in Riga und seit dem Krieg verschollen – fragt, „wie Religion und Eros ihrer Natur nach zueinander stehen, wie es geschieht, daß sie sich verfeinden, und wie es anzustellen sei, daß sie sich wiederfinden". Sein zentrales Anliegen ist es, den Erlösungscharakter des Eros und die Religiosität des Eros aufzudecken. Gelänge es – so Schubart –, Religion und Erotik in eine neue Beziehung zueinander zu setzen, erhielte der Eros eine „neue sakrale Würde" und die Religion „neue vitale Kraft" – „und der Mensch, hart geworden in den Irrtümern von Jahrtausenden, zerrissen und seiner Einheit beraubt, fände mit der Einheit auch den verlorenen Frieden seiner Seele wieder" (S. 8).

Nach Schubart sind Erotik und Religion wesentlich vom „Erlösungsmotiv" bestimmt – „Erlösungsdrang ist Ergänzungsdrang" (S. 93), Anbetung und Verschmelzung die beiden Formen, in denen Erlösung zur Ganzheit angestrebt wird. In der Eigenliebe sieht Schubart geradezu ein Gegenprinzip zu Religion und Erotik. Die Erotik ist für Schubart gleichsam nur ein Ausschnitt aus dem umfassenderen Religiösen – weil lediglich auf eine Teilpolarität gegründet, dem Geschlechtergegensatz, und nicht auf dem größeren Gegensatz Mensch – Unendlichkeit (S. 100).
Weniger sakralisierend demgegenüber *Georges Bataille* (Der heilige Eros. Ullstein, Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1984): Dieser französische Soziologe sieht in der Erotik gewissermaßen die säkularisierte Spielart von Religion: „die Bestimmung der Erotik ist ursprünglich eine religiöse ..." (S. 28). Was bei Schubart das Erlösungsmotiv ist, ist bei Bataille die Sehnsucht nach dem Übergang von der „Diskontinuität" als anthropologischem Normalzustand zur „Kontinuität": In der Erotik werde – so Bataille – versucht, „die Vereinzelung des Lebewesens, seine Diskontinuität, durch ein Gefühl tiefer Kontinuität zu ersetzen" (S. 15).

Schubart ist kein Autor – und das macht ihn zu Zeiten forcierter Ganzheitsansprüche unter dem Stichwort des „New Age" sympathisch –, mit dem sich ein postmodern wieder zum Leben erweckter *Panerotismus* begründen ließe: „Der Mensch des Abendlandes ist generationenlang im Geiste der Erlösungsreligion erzogen worden, so stark und einseitig, daß er darüber die Existenz, ja die Möglichkeit der Naturreligion übersah. Er kann sich keine Religion mehr denken, deren Anliegen nicht die Erlösung des Menschen wäre ... In einer Kultur, die bis zur Selbstzerstörung männlich ist, fehlen alle Voraussetzungen, unter denen sich die Schöpfungswonne entfaltet, hervorbrechend aus den Tiefen der weiblichen Natur, als liebesberauschende Bejahung des Lebens" (S. 269).

Ob es wirklich aussichts- und hilfreich ist, wenn etwa der Zürcher Theologe und Psychologe *Fritz Tanner* in seinem Buch „Eros und Religion" (Panorama, Altstätten 1988) nicht nur nach der religiösen Dimension des Orgasmus fragt, sondern auch Vorstellungen von einer tantrisch-kosmischen Erneuerung der Sexualität nachgeht, darf getrost mit einem Fragezeichen versehen werden.
In seiner Studie „Die heilige Hochzeit. Vorgeschichtliche Sexualkulte und -mythen" (Medical Tribune, Wiesbaden 1984) wies bereits *Heinz Hunger* darauf hin, daß Sexualität als Vehikel für Religion und Kult keineswegs nur im abendländisch-christlichen Raum zurückgedrängt wurde: „Sobald eine Religion und Kultur ein bestimmtes Zivilisationsniveau erreicht hatte, löste sie sich auch außerhalb von Juden- und Christentum von ihren archaischen Sexualriten" (S. 14). Zur Einsicht in die „zeitgeschichtliche Bedingtheit" der Sexualmoral (S. 190) gehört gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht nur, daß man der abendländisch-christlichen Sexualmoral, wo dies angezeigt ist, kritisch gegenübertritt, sondern auch, daß man nicht Gefahr läuft, ungeschichtlich aus unterschiedlichsten Religionen, Epochen und Kulturen zusammenzuklauben, was einem gelangweilten Mitteleuropäer am Ende des zweiten Jahrtausends Abwechslung versprechend erscheint.

Die Entstehung der abendländisch-christlichen Auffassung von Sexualmoral mit ihrer vielschichtigen Mischung aus genuin christlichen Anliegen und deren Überformung und auch Entfremdung durch vorchristlich-antike Traditionen und die faktische historische Situation, in die hinein das Christentum in den ersten Jahrhunderten traf – dieser Fragen-Komplex scheint noch längst nicht hinreichend ausgeleuchtet zu sein –, schon deshalb nicht, um nicht gebetsmühlenartig bei allzu pauschalen und einfachen Schuldzuweisungen zu verharren. Die historischen Fragestellungen werden auch weiterhin Forschung und Buchmarkt beherrschen – bis in die jüngste Vergangenheit gibt es noch viel aufzuarbeiten. Dennoch fragt sich, wann und wie man eines Tages aus diesen *beschreibenden* Perspektiven zurück- bzw. hinfindet zu einer geläuterten Suche nach Wegen einer zeitgemäßen Sexual*ethik.* Ein noch so großes Interesse am historischen *Sein* kann nicht die Kalamitäten vergessen machen, die man mit dem *Sollen* hat.

Klaus Nientiedt

Kein Wandel in Sicht

Die politische und religiöse Situation in der Volksrepublik China

Während in den ehemals kommunistischen Staaten Mittel- und Osteuropas inzwischen wieder gesetzlich garantierte Religionsfreiheit herrscht und in der Sowjetunion der Spielraum für die Kirchen und Religionsgemeinschaften erheblich erweitert wurde, ist die Religionspolitik der Volksrepublik China nach wie vor von Kontrolle und Bevormundung geprägt. Der staatliche Argwohn richtet sich besonders gegen die katholische „Untergrundkirche", gegen die mit Verhaftungen und Verhören vorgegangen wird. Die Führung der Volksrepublik China hält insgesamt an der kommunistischen Parteiherrschaft fest; politischer Pluralismus wird nach wie vor abgelehnt.

Seit Mitte Juni führten starke Regenfälle zu großen Überschwemmungen des Yangtze (Changjiang), der Flüsse Huai und Hai und auch des Huanghe (Gelben Flusses). Von der Flutkatastrophe sind 18 Provinzen und regierungsunmittelbare Städte betroffen, unter ihnen vor allem Anhui, Henan, Jiangsu, Sichuan, Zhejiang sowie die Großstädte Peking und Shanghai. Viele Berichte sprechen von der größten Flutkatastrophe seit Bestehen der Volksrepublik China, andere reden von einer Jahrhundertflut. Es ist schon fast ironisch, wenn die offiziöse „Beijing Rundschau" in der Juli-Nummer 1991 in einem Jubiläumsartikel zum 70jährigen Bestehen der kommunistischen Partei Chinas unter den vielen Erfolgen der chinesischen Kommunisten auch davon berichtet, daß es erstmals in der chinesischen Geschichte gelungen sei, die ständigen Hochwasser der großen Flüsse unter Kontrolle zu bekommen. „Nach der Gründung des Neuen China wurden unter Führung der Kommunistischen Partei an den Ufern des Gelben Flusses Dämme, Stauseen und Kraftwerke gebaut. Nach einer umfassenden Regulierung hat der Gelbe Fluß in den letzten 40 Jahren keinen Schaden mehr angerichtet. Der Huaihe wurde innerhalb von fünf Jahren gebändigt, so daß die 60 Millionen Einwohner in seinem Einflußgebiet nicht mehr von Überschwemmung bedroht sind" (Beijing Rundschau, Nr. 26, 2.7.91, S. 15 f.).

Die jetzigen Überschwemmungen haben nach offiziellen Angaben über 1400 Todesopfer gefordert und große Teile der Getreideernte in den betroffenen Gebieten vernichtet. Die Verluste belaufen sich nach offiziellen Angaben bereits auf mindestens 30 Milliarden Yen (ca. 5 Milliarden US-Dollar). Die Tatsache, daß die chinesische Regierung sich am 11. Juli erstmals an das Ausland um Hilfe für die Opfer gewandt hat, läßt das gewaltige Ausmaß der Verwüstungen ahnen. Etwa 200 Millionen Menschen sind direkt von der Katastrophe betroffen. Die ersten Berichte über das Auftreten von epidemischen Krankheiten wie Durchfall und Malaria werden aus den überfluteten Gebieten gemeldet, wo die Trinkwasserversorgung ernstlich gefährdet ist. Das Ende der Katastrophe ist noch nicht abzusehen, da die eigentliche Regenzeit gerade erst begonnen hat. Die Regierung bemüht sich, durch Einsatz von Truppen, Besuche hoher Funktionäre und Entschädigungszahlungen die betroffene Bevölkerung von der Effizienz des „sozialistischen Systems" zu überzeugen und zu verhindern, daß die gerade gewonnene „innere Stabilität" erneut gefährdet wird. Immerhin sieht sie sich genötigt, vor dem Rückfall in „feudalistische Praktiken" eine Deutung der gewaltigen Naturkatastrophe als Hinweis auf bevorstehende politische Veränderungen in Folge des Versagens der Regierenden zu warnen. Ministerpräsident *Li Peng* war Anfang Juli im Nahen Osten zu Staatsbesuchen unterwegs, wo er sechs Länder – Ägypten, Jordanien, Saudi-Arabien, Iran, Syrien und Kuwait – besuchte, um „die traditionelle Freundschaft, das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit" mit diesen Ländern zu fördern. Der chinesischen Regierung gab diese Reise Gelegenheit, die Normalität der außenpolitischen Rolle der VR China in dieser Region aufzuzeigen, wie sie China während des Golfkriegs als ständiges Mitglied des UN-Sicherheitsrates ausüben konnte. Um Gerüchten über fortdauernde chinesische Waffenexporte in diese Krisenregion entgegenzutreten, betonte Li Peng, daß die VR China Waffen nur zu Verteidigungszwecken exportiere und grundsätzlich keine Einflußnahme auf die inneren Verhältnisse eines Landes durch Waffenverkäufe nehme.

Einen weiteren außenpolitischen Erfolg erzielte die Regierung Li Pengs durch das Abkommen über den geplanten Flughafenbau in *Hongkong* mit der englischen Regierung. England stimmt in diesem Abkommen zu, daß in allen Fragen des Flughafenbaus China ein Mitspracherecht haben, die Bank of China bei der Finanzierung eine „angemessene Rolle" spielen wird und bei der Rückkehr der Kronkolonie 1997 mindestens 25 Milliarden Hongkong-Dollar Finanzreserven vorhanden sein müssen. In Hongkong hat dieses Abkommen den Eindruck verstärkt, daß es mit der Eigenständigkeit der zukünftigen „Sonderverwaltungszone Hongkong" schon jetzt nicht mehr weit her ist, und die Aussichten für die Zukunft eher noch schlechter sind als ohnehin schon befürchtet.

Daß sich das Verhältnis der VR China zur *Sowjetunion* normalisiert hat, signalisierte der Besuch des Generalsekretärs der chinesischen kommunistischen Partei, *Jiang Zemin*, der sich vom 15. bis zum 19. Mai 1991 zu einem offiziellen Besuch in der UdSSR aufhielt. In einem Schlußkommuniqué wurden die gegenseitigen Beziehungen als gut bezeichnet. Es kam ebenfalls zu einem Grenzabkommen zwischen den beiden Ländern, die eine 7000 km lange gemeinsame Grenze haben. Ohne größeres Aufsehen übergab die UdSSR einige Inseln in den Grenzflüssen Amur und Ussuri an die VR China, um die seit 1949 es mehrfach zu bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den beiden Ländern gekommen war.

Nach langem Hin und Her in den verschiedenen politischen Gremien der USA wurde am 24.7.91 der VR China wieder die Meistbegünstigung im Außenhandel mit den USA eingeräumt. Zwar wurden eine Reihe Auflagen mit dieser Entscheidung verbunden – Freilassung von politischen Gefangenen, Zurückhaltung bei chinesischen Waffenexporten in die Dritte Welt, Einfuhrstopp für Waren, die von Häftlingen hergestellt wurden –, aber die strikten Forderungen von Menschenrechtsgruppen, auf China durch die Verweigerung dieses Privilegs einen stärkeren Druck auszuüben, sind zunächst einmal nicht durchgedrungen. Das Votum fiel mit 55 gegen 44 Stimmen jedoch so knapp aus, daß sich Präsident Bush mit einem Veto durchsetzen würde, da die Zweidrittelmehrheit verfehlt wurde. Dies scheint nach Äußerungen des Präsidenten nicht wahrscheinlich zu sein. Für Bush geht es auch darum, China die Unterstützung der amerikanischen Politik im Golfkonflikt zu honorieren. Seitens der politischen Führung der VR China war im Vorfeld dieser Beratungen immer auch darauf hingewiesen worden, daß die Meistbegünstigungs-Klausel ja nicht eine Art Almosen sei, das die USA den Chinesen gewähren oder verweigern könnten, sondern daß im Falle der Ablehnung auch die amerikanische Wirtschaft mit großen negativen Konsequenzen zu rechnen habe. Eine Verweigerung der Meistbegünstigung würde in den USA etwa 20000 Arbeitsplätze gefährden.

Die kommunistische Partei bleibt bei ihrem Kurs

Die politische Führung benutzte das 70jährige Jubiläum der Kommunistischen Partei Chinas, um in einem glorifizierenden Rückblick die großen Verdienste der Kommunisten für den Aufbau des „Neuen Chinas" herauszustellen. In einer groß angelegten Rede betonte *Jiang Zemin,* der Generalsekretär der kommunistischen Partei: „Die Geschichte der vergangenen 70 Jahre beweist, daß nur unter Führung der KP Chinas und auf dem sozialistischen Weg unser Land erstarken, unsere Nation gedeihen und das Volk wohlhabend werden kann. Die Geschichte der vergangenen 70 Jahre bestätigt, daß unsere Partei mit dem Marxismus-Leninismus und den Mao-Zedong-Ideen gewappnet, an Unabhängigkeit und Selbständigkeit und dem Vertrauen auf die eigene Kraft festhält und voll revolutionärer Schöpferkraft ist" (Beijing Rundschau, Nr. 27, 1991, 16–37). Ein weiterer Teil der Rede umreißt die kommenden Aufgaben und erteilt allen Erwartungen auf einen grundlegenden Wandel eine klare Absage: „Sozialistische Wirtschaft chinesischer Prägung bedeutet, an dem sozialistischen Gemeineigentum an den Produktionsmitteln als Hauptsache festzuhalten und eine angemessene Entwicklung anderer Eigentumsformen zuzulassen und zu ermutigen ... Eine sozialistische Politik chinesischer Prägung erfordert, daß wir an der demokratischen Diktatur des Volkes festhalten, die von der Arbeiterklasse geführt wird und auf dem Bündnis der Arbeiter und Bauern beruht, und sie auf keinen Fall schwächen oder abschaffen ... Die sozialistische Kultur chinesischer Prägung muß sich vom Marxismus-Leninismus und den Mao-Zeodong-Ideen leiten lassen. Der Pluralismus als Leitidee ist nicht erlaubt. Die Kultur muß am Dienst für das Volk und für den Sozialismus orientiert sein" (a.a.O., S. 22–26).

Daß die außenpolitischen Entwicklungen nicht spurlos an der VR China vorübergehen, läßt ein Beitrag in der „Beijing Rundschau" erkennen. Unter der Überschrift: „Das System der Mehrparteien-Zusammenarbeit und politischen Konsultation unter Führung der KP Chinas" (Nr. 29, 1991, S. 12–18) beschreibt der Leiter der Einheitsfront, *Ding Guangneng,* wie andere politische Kräfte am politischen Meinungs- und Entscheidungsprozeß beteiligt sind. Zwar ist die kommunistische Partei de facto die einzig bestimmende politische Kraft im Lande, möchte andererseits aber den verschiedenen internationalen Strömungen zu Mehrparteiensystemen Rechnung tragen. Ding weist daher auf die in der VR China bestehenden „anderen demokratischen Parteien" und gesellschaftliche Minderheiten und Gruppen hin, mit denen die kommunistische Partei in der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes seit Jahren „vertrauensvoll" zusammenarbeite.
Der Artikel hält thesenhaft folgende Grundsätze fest: „Das System der Mehrparteien-Zusammenarbeit und politischen Konsultation unter Führung der KP Chinas ist ein grundlegendes politisches System in China. Die führende Stellung der KP Chinas wird von der Geschichte und den praktischen Bedingungen bestimmt. Die demokratischen Parteien spielen durch vielfältige Wege ihre Rolle bei der Teilnahme an den Staatsangelegenheiten und bei der demokratischen Kontrolle. Sie sind enge Partnerparteien der KP Chinas. Mit vereinten Kräften setzt man sich gemeinsam für die Sache des Sozialismus ein" (a.a.O., S. 12). Herausgehoben wird auch, daß die politische Führung Konsultationen mit den „Verantwortlichen der fünf großen Religionen in China" führe und Jiang Zemin am 30. Januar 1991 sich mit *Zhao Puchu* (Buddhist), *Ding Guangxun* (Protestant), *Zong Huaide* (Katholik), *Shen Xiaxi* (Taoist) und *Li Yuhang* (Muslim) getroffen habe.

Christliche Gruppen gelten als Störenfriede

Nach einer offiziellen Untersuchung, die landesweit in ganz China seitens des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten durchgeführt wurde, finden 70% aller religiösen Aktivitäten der chinesischen Katholiken und Protestanten außerhalb der Kontrolle der staatlichen Stellen statt. Dieses Ergebnis wurde auf einer nationalen Tagung über den Stand der religiösen Aktivitäten in Beijing bekanntgegeben, die vom 5. bis 12. Dezember 1990 abgehalten wurde. Wie wichtig der chinesischen Führung gegenwärtig das Problem des Einflusses der Religionen auf

dem politischen Sektor und die Verstärkung der Kontrolle religiöser Aktivitäten durch die Partei und Regierung ist, wurde daran deutlich, daß sowohl Ministerpräsident Li Peng als auch Generalsekretär Jiang Zemin Grundsatzreden hielten.

In manchen Gegenden Chinas bereitet den Parteigremien Sorge, daß die Anziehungskraft der Religionen im Wachsen begriffen ist, während die Bereitschaft, sich in der kommunistischen Partei zu engagieren, stark abnimmt. Diese Entwicklung beschreibt der stellvertretende Ministerpräsident *Wang Zhen,* der anklagend feststellt, daß das Prestige der kommunistischen Partei in den ländlichen Gebieten vor allem bei der Jugend ein Rekordtief erreicht habe, während die Anziehungskraft der westlichen Religion und des Kapitalismus in den Dörfern immer stärker wachse. Im Bezirk Handan in der Provinz Hebei hätten sich im letzten Jahr nur 270 Personen der Partei angeschlossen, während 813 katholisch geworden seien. In der Provinz Henan sei die Zahl der Katholiken zwischen 1982 und 1990 von 400 000 auf über eine Million gewachsen. Seitens der kommunistischen Partei wird versucht, für diese Entwicklungen soziologische Gründe zu nennen, die deutlich machen sollen, daß es generelle Unterentwicklung, mangelnde Schulkenntnisse, Folgen von Inzucht und andere negativen Faktoren sind, die ungebildete Menschen in ihren Schwierigkeiten zur Religion greifen lassen, um einen Ausweg zu finden. Dies geht z. B. aus einem Gutachten hervor, das eine Umfrage in zehn armen Dörfern im Bezirk Xiangshui in der Provinz Jiangsu wiedergibt, in denen fast 60% der Bevölkerung religiös Gläubige sind, während nur gut 30% der kommunistischen Partei angehören (vgl. China News and Church Report, 19.7.91).

Ganz offensichtlich haben die Ereignisse in den osteuropäischen Ländern, aber auch Geschehnisse in den Philippinen und in Südkorea, den politisch bestimmenden Kräften in der VR China den Eindruck vermittelt, daß die christlichen Kirchen auf den Verlauf dieser Umwälzungen und Veränderungen einen starken Einfluß genommen haben. Auch wenn es bei den zahlenmäßig und organisatorisch schwachen Kirchen in China ziemlich abwegig erscheint, sehen die staatlichen Stellen in den christlichen Gruppen doch den status quo potentiell gefährdende Gruppierungen, die es zu kontrollieren und zu schwächen gilt. Besonders beunruhigt zeigten sich die Behörden von den Tätigkeiten der „Untergrundkirche" in der Provinz Hebei und in der Inneren Mongolei. Auch die internationalen Kontakte der chinesischen Christen werden zunehmend mit Argwohn seitens der Regierung betrachtet. (EDA, no. 115, 16.7.91, S. 2f.). Um diesen Entwicklungen gegenzusteuern, hat die Regierung im November 1990 für Nordchina und im Mai dieses Jahres für Südchina in Beijing besondere Schulungen für Führer der katholischen Kirche abgehalten, bei denen Vertreter des Büros für religiöse Angelegenheiten das regierungs- und parteiamtliche Verständnis der Religionspolitik erläuterten.

In bestimmten Regionen Chinas erstreckt sich diese Sorge aber auch auf andere Religionen. In der autonomen Region Xinjiang lebt die Mehrzahl der chinesischen *Muslime.* In den letzten Jahren wurden immer wieder von politischen Auseinandersetzungen in dieser für China strategisch so wichtigen Region – hier befinden sich die meisten Installationen des chinesischen Raketen- und Weltraumforschungsprogramms – berichtet. Es war von bewaffneten Auseinandersetzungen mit den völkischen Minderheiten der Uiguren und anderer muslimischer Gruppen die Rede. Ende vergangenen Jahres wurden zwei die Religionen betreffende Dokumente erlassen: „Provisorische Bestimmungen über die Kontrolle religiöser Aktivitäten und des religiösen Personals in der Autonomen Uigurischen Region Xinjiang" (dt. Text: China aktuell, Oktober 1990, S. 772–774). Beide Dokumente zielen auf eine verstärkte staatliche Kontrolle und die Abwehr ausländischer Einflüsse auf das religiöse Leben in China. Im Falle der Region Xinjiang soll vor allem der Einfluß fundamentalistischer islamischer Gruppen bekämpft und ausgeschaltet werden. Noch schärfer gingen die staatlichen Stellen gegen buddhistische Mönche in Tibet vor, da sie im Gefolge der 40-Jahrfeier der „Befreiung Tibets" innere Unruhen befürchteten.

Auf einer ähnlichen Linie liegt ein internes Dokument der chinesischen Regierung, das unter dem Titel: „Wachsamkeit gegen Infiltration durch religiöse Kräfte aus dem Ausland" auf die Arbeit bestimmter christlicher Gruppen aufmerksam macht, die vom Ausland her subversiv in China tätig werden. Namentlich genannt werden eine Reihe christlicher Rundfunksender und ihre Programme, Versuche, christliche Literatur illegal nach China einzuschmuggeln und den Mißbrauch des „ akademischen Austausches und Stipendien", um chinesische Wissenschaftler zu „verlocken" und zu „bestechen", Christen zu werden. Namentlich genannt werden in diesem Zusammenhang die deutsche „Adam-Schall-Gesellschaft" und die belgische „Verbiest Stiftung" (vgl. China News and Church Report, 15.3.1991, S. 1754). Seit dem 10. Juli 1991 sind verschärfte Zollbestimmungen für Druckerzeugnisse und audiovisuelle Produkte in Kraft, die in besonderer Weise auf religiöse Materialien aus dem Ausland zielen, deren Einfuhr auf dem Postweg generell verboten ist. Touristen dürfen solche Materialien nur für den eigenen Gebrauch in „angemessener Menge" bei sich führen (vgl. UCA-News, 15.7.91, no. 619/A, S. 3).

Festnahmen von Katholiken

Seit der Gründung einer eigenen Bischofskonferenz durch Bischöfe und Priester der „Untergrundkirche" im November 1989 (vgl. HK, Dezember 1990, S. 557ff.) haben die chinesischen Behörden immer häufiger Maßnahmen gegen Einrichtungen der katholischen Christen ergriffen, die außerhalb des Rahmens der offiziell staatlich genehmigten Organisationen tätig sind. Vor allem in der Provinz Hebei, wo diese Gruppen am stärksten sind,

wurden klösterliche Niederlassungen, Priesterseminare und Treffpunkte der Katholiken offiziell von der Regierung geschlossen und als illegal erklärt. Es kam zu zahlreichen Festnahmen und langwierigen Verhören von Priestern, Nonnen und Seminaristen.
Im Februar 1991 veröffentlichte Amnesty International einen eigenen Bericht über „Inhaftierte Katholiken in der Volksrepublik China, Jüngste Festnahmen und Langzeitinhaftierungen" (dt. Text, veröffentlicht im Juli1991), der die Fallbeschreibungen von 51 römisch-katholischen Bischöfen, Priestern und Laien enthält, die wegen ihres Glaubens oder friedlicher religiöser Aktivitäten in der VR China inhaftiert sind, sowie von acht weiteren, die unter Hausarrest stehen oder in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt sein sollen.

Kritische Reaktionen gab es auf die Veröffentlichung der Ernennung von *Ignatius Gong Pinmei* zum Kardinal, die Johannes Paul II. schon 1979 „in pectore" vorgenommen hatte und die jetzt anläßlich des letzten Konsistoriums vom Papst am 29. Mai (vgl. HK, Juli 1991, 297f.) öffentlich bekanntgegeben wurde. Staatliche chinesische Stellen protestierten dagegen mit dem altbekannten Argument, daß sich der Vatikan damit wieder in die „inneren Angelegenheiten" Chinas und der chinesischen Katholischen Kirche „eingemischt" habe und damit zeige, daß er die Eigenständigkeit der chinesischen katholischen Kirche nicht respektiere. Entsprechende Stellen der chinesischen Bischofskonferenz, der patriotischen Vereinigung und der kirchlichen Administrativkommission – Bischof *Zong Husaide* für CCPA und Generalsekretär *Liu Bainian* für die Kommission, sekundierten in gewohnter Weise. Da Kardinal Ignatius Gong Pinmei seit 1988 in den USA lebt, wohin er sich nach seiner Entlassung aus dreißigjähriger Haft zur medizinischen Behandlung begeben hat, erscheint der Protest gegen seine Kardinalserhebung gekünstelt. Geht man allerdings vom Zeitpunkt der „in pectore"-Ernennung aus, die ja schon 1979 erfolgte, d. h. zu einem Zeitpunkt, als sich Ignatius Gong Pinmei nach offizieller Lesart wegen „krimineller Verstöße" noch in lebenslänglicher Haft befand, dann mag man darin einen Affront gegen die chinesische Führung sehen. Ansonsten zieht das Argument von der verletzten Eigenständigkeit der chinesischen katholischen Kirche wenig, da Kardinalsernennungen nun einmal unzweifelhaft immer ein Privileg des Papstes gewesen sind und keine Ortskirche auf der Welt jemals eigenständige Vorschläge für Kardinalsernennungen gemacht hat.

Nicht ganz deutlich ist, ob die Ausweisung des italienischen Priesters *Ciro Biondi* am 29. Juni 1991 aus Shanghai als eine Repressalie im Zusammenhang mit der Kardinalsernennung zu sehen ist. Biondi studierte seit einem Jahr Chinesisch an der East China Normal University in Shanghai. Zugleich stellte er sein Fachwissen der katholischen Druckerei in Shanghai zur Verfügung. Dem italienischen Priester wurde vorgeworfen, den Untergrundbischof *Fan Zhongliang* unterstützt zu haben. Bischof Fan wurde am 10. Juni wegen „gesetzwidriger Handlungen" – so die offizielle Version der chinesischen Behörden – verhaftet.

Trotz der vielfach verstärkten Repressalien gegen die Religionsgemeinschaften gibt es doch zugleich einen weiten Bereich, in dem das religiöse und kirchliche Leben sich weiter entwickelt und gedeiht. In diesem Jahr gab es z. B. eine ganze Reihe von Priesterweihen. So wurden in Shanghai am Pfingstsonntag 16 Neupriester und in Chengdu zu Ostern 8 Priester geweiht. Andere Seminare meldeten die ersten Priesterweihen seit ihrem Bestehen bzw. ihrer Wiedereröffnung. In Wuhan wurden im Mai 16 Neupriester von Bischof *Dong Guangqing* geweiht, die größte Zahl, die das regionale Priesterseminar in Wuhan bisher hervorgebracht hat.

Der protestantische Einigungsprozeß an einem toten Punkt

Seit den Tianmen-Ereignissen wurden auch gegenüber den *chinesischen Protestanten* die staatlichen Maßnahmen auf den Gebieten der Erziehung und auch der Religionsüberwachung verschärft. Im November 1989 wurde sieben protestantischen Theologiestudenten, die im Ausland weiterführende Studien absolvieren sollten, die Ausreise verweigert.
In der Zwischenzeit scheint die Regierung wieder bereit zu sein, Ausreisegenehmigungen für solche Zwecke zu erteilen. Vor zwei Jahren hatte es Versuche gegeben, das Verhältnis zwischen dem Chinesischen Christenrat (CCC) und der Dreiselbstbewegung (TSPM) neu zu ordnen. Auch hier ging es darum, den Einfluß der patriotischen Dreiselbstbewegung auf das Kirchenleben eher einzuschränken und die Entwicklung des Christenrats zur vereinten Kirche zu stärken. Unter den Pfarrern und Theologiestudenten fand dieses Bemühen viel Verständnis, bestimmte Gruppen innerhalb der TSPM widersetzten sich aber, weil sie um ihren Einfluß fürchteten.
Was den Einigungsprozeß innerhalb der protestantischen Christen in China angeht, so ist wohl deutlich, daß der Chinesische Christenrat auf der Vollversammlung in Canberra (vgl. HK, April 1991, 179ff.) im Februar nur deswegen als vollwertiges Mitglied in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen werden konnte, weil er als „Kirche im Prozeß der Einigung" (uniting Church) behandelt wurde. Von daher ergibt sich für die chinesischen Protestanten ein neuer Impetus, auf dem Weg zur Einigung weiterzugehen. Auf der anderen Seite bestehen bei einigen Mitgliedern des Chinesischen Christenrats, wie der „Little Flock", den „Siebentageadventisten" und der „True Jesus Church" grundsätzliche theologische Bedenken gegen ein weiteres Vorangehen auf eine kirchliche Einheit. Gegenwärtig hat man so etwas wie einen toten Punkt erreicht: Auf der einen Seite will man diese kirchlichen Gruppen nicht aus dem CCC ausschließen, andererseits geht mit ihnen zusammen der Einigungsprozeß nicht weiter. Für Oktober/November dieses Jahres ist eine nationale Konferenz der protestantischen Christen vorgese-

hen unter dem Thema: „Die Kirche aufbauen" (Doing a good job of building up the Church). Von dieser Veranstaltung werden neue Impulse auf dem Weg zur Kirchenwerdung erwartet.
Das *zahlenmäßige Wachstum der protestantischen Christen* hält ungemindert an. Alle zwei Tage werden drei Kirchen eröffnet, von denen ein Drittel Neubauten und die übrigen renovierte Kirchenbauten sind. Daneben gibt es noch Zehntausende von Treffpunkten, wo Christen sich zum Gebet und Bibellesen zusammenfinden. Seitens des CCC werden diese Gruppen, manchmal auch Hauskirchen genannt, von Pfarrern besucht. Bei den Gottesdiensten in den Treffpunkten werden Bibeln und Gesangbücher des CCC verwendet. Die Zahl der in der von der Amity Foundation betriebenen Druckerei in Nanjing gedruckten Bibeln beläuft sich gegenwärtig auf 3 Millionen. Neben der Übersetzung in Umgangschinesisch gibt es eine Reihe von Ausgaben in verschiedenen Dialekten. Die Zahl der Pastoren – gegenwärtig sind gerade 1000 Pfarrer im Dienst, von denen die meisten schon recht alt sind – reicht bei weitem nicht aus, um die 6 Millionen protestantische Gläubige zu betreuen. Gegenwärtig gibt es 13 theologische Ausbildungsstätten für Pfarrer/innen, von denen aber nur die theologische Hochschule Nanjing über einen akademisch qualifizierten Lehrkörper verfügt.

Georg Evers

Kurzinformationen

Seine 52. Auslandsreise führte Papst Johannes Paul II. nach Polen und Ungarn

Beim Aufenthalt des Papstes in seinem Heimatland vom 13. bis 15. August handelte es sich um den zweiten Teil seines diesjährigen insgesamt vierten Polenbesuches, dessen erster Teil vom 1. bis 9. Juni stattfand (vgl. HK, Juli 1991, S. 300f.). Im Mittelpunkt dieser Reise stand die Teilnahme am sechsten katholischen Weltjugendtag, der am 14. und 15. August im Marienwallfahrtsort Tschenstochau stattfand. Hunderttausende von Jugendlichen aus aller Welt kamen nach Tschenstochau – die Veranstalter sprachen von rund einer Million Teilnehmern, das polnische Fernsehen gab 700 000 an –, die Mehrheit von ihnen aus Polen und anderen Ländern des früheren Ostblocks. Allein aus der Sowjetunion kamen nach offiziellen Angaben rund 100 000 Teilnehmer. In einer Ansprache am Fest Mariä Himmelfahrt rief der Papst zur Errichtung eines „gemeinsamen Hauses Europa" auf der Basis von Solidarität und Frieden auf. Weitere Stationen seiner Polenreise waren Besuche in seinem Heimatort Wadowice und am Grab seiner Eltern in Krakau sowie Treffen mit Vertretern der Päpstlichen Theologischen Akademie von Krakau und der Leitung des Krakauer Priesterseminars, schließlich eine Begegnung mit den Teilnehmern des von der Lubliner Katholischen Universität veranstalteten Internationalen Theologischen Kongresses in den Räumen des Klosters auf dem „Jasna Gora" von Tschenstochau. – Von Krakau flog der Papst direkt nach Budapest zu seinem ersten Pastoralbesuch Ungarns, der vom 16. bis zum 20. August dauerte. In einer bereits vor Antritt der Reise aufgezeichneten Rundfunkbotschaft an alle Ungarn erklärte der Papst, er wolle mit seiner Reise die „Wiedergeburt der Kirche und der Nation fördern helfen". Der insgesamt fünftägige Aufenthalt in Ungarn führte ihn als erstes zum Grab des 1989 offiziell rehabilitierten und 1975 in Wien gestorbenen früheren Primas von Ungarn und Erzbischofs von Esztergom, Kardinal *Jozsef Mindszenty*. Dessen Leichnam war erst vor wenigen Monaten nach Esztergom überführt worden. Die Tatsache, daß sich der Papst unmittelbar nach seiner Ankunft in Ungarn an das Grab Mindszentys begab, wurde auch als Anerkennung der dem kommunistischen Regime gegenüber unnachgiebigen, in der ungarischen Kirche lange Zeit nicht unumstrittenen Haltung Mindszentys gewertet. Zu den Höhepunkten des Ungarnbesuches gehörten Gottesdienste in Pécs (Fünfkirchen), im Zentrum der griechisch-katholischen Kirche Ungarns in Mariapocs sowie ein Treffen mit Jugendlichen in einem Budapester Stadion. In zahlreichen Predigten und Ansprachen setzte sich der Papst für die Rechte der Minderheiten ein, so etwa in Mariapocs und bei einer Begegnung mit dem Diplomatischen Korps. Bei einem Treffen mit Kulturschaffenden forderte er die Sicherstellung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Bei einem Empfang mit Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft wies er zwar Kritik am Verhalten der Kirche während der Kriegsjahre zurück, verurteilte aber jede Form von Antisemitismus und sprach sich für einen intensiven Dialog von Juden und Christen aus.

Hochrangiger Kurienvertreter führte Gespräche mit der katholischen und orthodoxen Kirchenführung in Serbien und Kroatien

Vom 5. bis 7. August hielt sich Erzbischof *Jean-Louis Tauran*, Sekretär für die Beziehungen zu den Staaten im vatikanischen Staatssekretariat, im Auftrag des Papstes zu Gesprächen mit Kirchenvertretern und Politikern in Jugoslawien auf. Erzbischof Tauran nahm in Zagreb an einer Vollversammlung der jugoslawischen Bischofskonferenz teil. In einem nach dem Treffen veröffentlichten Kommuniqué hieß es zu der von Tauran vorgetragenen Position des Heiligen Stuhls zur jugoslawischen Krise: „Der Heilige Stuhl setzt sich für die Achtung legitimer Rechte und Bestrebungen aller Völker Jugoslawiens ein, die auf freie und demokratische Weise ihre Entscheidungen bezüglich

des staatlichen Zusammenlebens geäußert haben. Auf der anderen Seite widersetzt er sich jeglicher Gewaltanwendung bei dem Versuch, eine Lösung der bestehenden Probleme aufzuzwingen." Der Heilige Stuhl, so das Kommuniqué weiter, werde sich auch weiterhin, und zwar noch aktiver, für eine friedliche und gerechte Lösung der aktuellen Probleme in Kroatien einsetzen, und zwar in der Überzeugung, daß im neuen, im Entstehen begriffenen Europa eine kriegerische Lösung jeglicher Probleme ausgeschlossen sein müsse. Von Zagreb fuhr Erzbischof Tauran nach Belgrad, wo er mit dem serbisch-orthodoxen Patriarchen *Pavle* und den sechs übrigen Mitgliedern des Heiligen Synods, des obersten Gremiums der serbisch-orthodoxen Kirche, zusammentraf. Nach dem Gespräch hieß es, der Vatikan und die serbisch-orthodoxe Kirchenführung stimmten in der Überzeugung überein, daß der Konflikt in Jugoslawien ohne Waffengewalt und ausschließlich auf dem Weg von Verhandlungen gelöst werden müsse. Zum Abschluß seiner Mission führte der Kuriendiplomat ein Gespräch mit dem Außenminister der jugoslawischen Bundesregierung, *Budimir Lončar.* Vor dem Treffen mit Erzbischof Tauran hatten die kroatischen katholischen Bischöfe eine Erklärung zu den kriegerischen Auseinandersetzungen in Kroatien verabschiedet. In der vom 30. Juli datierten Erklärung heißt es u. a., die Ursache aller Leiden und Zerstörungen liege in der Tatsache, daß bestimmte politische Kräfte den demokratisch-parlamentarischen Weg zur Lösung der anstehenden politischen Fragen in der Republik Kroatien wie in ganz Jugoslawien ablehnten. Den Bischöfen und Gläubigen der serbisch-orthodoxen Kirche boten die kroatischen Bischöfe ihre Bereitschaft zum gemeinsamen Gebet und zum gemeinsamen Bemühen um Hilfe für die Opfer des Krieges an.

Die neuesten Zahlen über die Entwicklung der Kirche aus dem Zentralbüro für kirchliche Statistik

Zahlen über die Entwicklung des kirchlichen Lebens zwischen 1978 und 1989 hat das vatikanische Amt für kirchliche Statistik vorgelegt (vgl. Osservatore Romano, 22./23. 7. 91). Demnach stieg die Zahl der Katholiken in der Welt im Berichtszeitraum von 749 auf 906 Millionen; der Anteil der Katholiken an der Weltbevölkerung sank leicht von 17,8 auf 17,5 Prozent. In Afrika betrug der Katholikenanteil an der Bevölkerung 1989 13,6 Prozent (1978 waren es 12,4 Prozent), in Nordamerika 24,2, in Mittelamerika (ohne Inseln) 93,8, in Südamerika 89,0, in Europa 39,7, in Asien 3,0 und in Ozeanien 26,7 Prozent. Während die Zahl der *Diözesan- und Ordenspriester* in Afrika im Berichtszeitraum um 17,7 Prozent und in Asien um 19,1 Prozent stieg, war in Nordamerika ein Rückgang um 6,8 und in Europa um 9,4 Prozent zu verzeichnen. Auf einen Priester entfielen 1989 in Europa 1284 Katholiken, in Afrika 4318 und in Südamerika 7074. Insgesamt legten in der Weltkirche zwischen 1978 und 1989 7640 Diözesan- oder Ordenspriester ihr Amt nieder, davon 3472 in Europa und 2092 in Nordamerika. Die Zahl der *Priesterweihen* betrug 1989 in der Gesamtkirche 7686; 1978 waren es 5765 gewesen. Von den insgesamt 16 603 *Ständigen Diakonen,* die 1989 in der Kirche tätig waren, entfielen 9976 auf Nordamerika und 4149 auf Europa. 1978 hatte die Gesamtzahl der Ständigen Diakone erst 5562 betragen. *Katechisten* wurden 1989 in Afrika 246 899 gezählt; 1978 waren es 113 489. In Asien waren 1989 insgesamt 82 061 Katechisten tätig, in Südamerika waren es 14 626. *Priesteramtskandidaten* gab es 1989 weltweit 93 405 (Vergleichszahl für 1978: 62 670). Im Berichtszeitraum stieg die Zahl der Priesteramtskandidaten in Afrika um 138,3 Prozent, in Südamerika um 88 Prozent, in Asien um 73 Prozent und in Europa um 24 Prozent. Demgegenüber war in Nordamerika ein Rückgang um 30,9 Prozent zu verzeichnen. Weltweit zählten die Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts 1989 9680 Novizen und 18 853 Novizinnen (die Vergleichszahlen für 1987: 8306 Novizen und 11 758 Novizinnen).

Kardinal Georg Sterzinsky plant eine organisatorische Trennung von verbandlicher Jugendarbeit und kirchenamtlicher Jugendseelsorge

Die Ankündigung des Berliner Kardinals *Georg Sterzinsky* in der Kirchenzeitung der Diözese Berlin (Ausgabe vom 23. 6. 91), „die bisherige personell und räumlich enge Verzahnung zwischen dem Bischöflichen Amt für Jugendseelsorge (BJA) und dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)" aufzuheben, fand ein überaus kontroverses Echo. Der BDKJ-Bundesvorstand sieht in dem Vorgehen des Berliner Bischofs den „Versuch, den Stellenwert verbandlicher Jugendarbeit in der Kirche massiv einzuschränken". Der BDKJ-Bundesvorsitzende *Michael Kröselberg* sprach in dem Zusammenhang u. a. von „Zwangsvereinnahmung von Jugendlichen". Unterstützung fanden die Kritiker von Kardinal Sterzinsky bei den vier Pastoraltheologen *Ottmar Fuchs* (Bamberg), *Norbert Greinacher* (Tübingen), *Norbert Mette* (Paderborn) und *Hermann Steinkamp* (Münster), die in einer Erklärung ihr „Unverständnis" und ihre „Besorgnis" über die Vorgänge zum Ausdruck brachten. Den Versuch, wie er auch andernorts bereits unternommen worden sei, „unter dem Vorwand der ‚strukturellen Entflechtung' Pluralität und Selbstorganisation in der Kirche zu verhindern", deute auf einen Trend zum „Rückzug in ein traditionalistisches Ghetto" hin. Der Berliner Prälat *Peter Tanzmann* verteidigte indessen die Pläne von Sterzinsky. Äußerer Anlaß der Tatsache, daß die Neustrukturierung gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt vorgenommen wird, seien – so bestätigte Tanzmann – zwei Schriften zu *sexualethischen Fragen,* eine von BAJ und BDKJ gemeinsam herausgegeben, eine andere alleine vom BDKJ verantwortet. Kardinal Sterzinsky wolle die Vermischung von kirchlicher und verbandlicher Jugendarbeit beenden. Der BDKJ solle sich ganz auf seine Funktion als *Dachverband* seiner Mitgliedsverbände begrenzen. Das Bischöfliche Jugendamt werde die Verantwortung für die pfarrliche Jugendarbeit außerhalb der Mitgliedsverbände des BDKJ haben; dazu ge-

höre auch die Jugendarbeit der Geistlichen Gemeinschaften (z. B. *Focolare, Opus Dei* u. a.). Der überwiegende Teil katholischer Jugendlicher sei im Westteil wie im Ostteil des Bistums in pfarrlichen Gruppen aktiv, nicht in den Mitgliedsverbänden des BDKJ. Insofern ähnele sich die Situation in Ost und West.

Deutschsprachige Liturgiewissenschaftler unternehmen eine Standortbestimmung ihres Fachs

Als Ergebnis längerer Diskussionen in der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiedozenten im deutschen Sprachraum" wurde von Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft jetzt eine Standortbestimmung der Liturgiewissenschaft erstellt. Darin heißt es, Liturgiewissenschaft reflektiere als theologische Disziplin „die Kirche als Versammlung derer, die sich explizit als von Gott Gerufene erfahren und im Gottesdienst zum Gedächtnis der Heilstaten Gottes in Jesus Christus zusammenkommen". Das Papier hält fest, primäres Subjekt der Liturgie als der sakramentalen Verwirklichung des Paschamysteriums sei der im Geist Gottes gegenwärtige Christus; gleichzeitig gelte aber auch: „Träger des Geschehens ist der ganze Christus, Haupt und Glieder." Die zugleich geschwisterlich und hierarchisch verfaßte Kirche spiegele sich in verschiedenen Gottesdienstformen wider. Zur Aufgabenstellung der Liturgiewissenschaft wird in der Standortbestimmung ausgeführt, diese frage, wie die „Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, die im Paschamysterium Jesu Christi ihr Fundament besitzt, in der liturgischen Versammlung ihren angemessenen Ausdruck findet". Liturgiewissenschaft müsse gleichermaßen die anthropologische wie die theologische Dimension der gottesdienstlichen Feier berücksichtigen. Die Versammlung als Konstitutivum der Liturgie verweise die Liturgiewissenschaft auf den konkreten Menschen als einen wesentlichen Bezugspunkt ihrer Fragestellung. Damit habe sie verstärkt den Dialog mit den Wissenschaften aufzunehmen, die sich aus unterschiedlicher Perspektive und anhand verschiedener Methoden mit dem Menschen und seinen Ausdrucksformen beschäftigen. Das Papier weist darauf hin, daß alle theologischen Disziplinen auf den Grundvollzug „Leiturgia" als Verdichtung des christlichen Lebens verwiesen seien: „Das Proprium der Liturgiewissenschaft besteht darin, nach der Realisierung des Grundvollzugs ‚Leiturgia' in der konkreten Feier zu fragen." Aufgrund ihrer Verflechtung mit den anderen theologischen Disziplinen könne die Liturgiewissenschaft eine koordinierende und integrierende Funktion wahrnehmen, „indem sie den doxologischen Ursprung und das doxologische Ziel aller Theologie immer neu in das Gespräch bringt". Als Voraussetzung für eine Lehrtätigkeit im Fach Liturgiewissenschaft müßten wissenschaftliche Qualifikation und didaktische Kompetenz, verbunden mit der Fähigkeit zum fächerübergeifenden Arbeiten, im Vordergrund stehen.

Bücher

GABRIELE LACHNER. **Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener.** Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1991. 288 S., 48,– DM.

Es gibt Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt, die – hat man sie denn in der Hand – einen fragen lassen, warum es dieses Buch in dieser oder ähnlicher Form nicht schon viel früher gegeben hat. So geht es einem mit der vorliegenden Dissertation zum Umgang der Kirchen mit der Wiederverheiratetenfrage. Angeregt auch durch das Plädoyer des Moraltheologen *Bernhard Häring* für eine Orientierung in der katholischen Kirche an der „Oikonomia-Spiritualität" der Ostkirchen, besteht seit geraumer Zeit ein Bedarf nach einem zuverlässigen systematischen ökumenischen Vergleich. Die Arbeit führt in dieser Hinsicht ein schönes Stück weiter. Die Autorin geht die Fragestellung im wesentlichen in drei Schritten an: Die Untersuchung beginnt mit einer Darstellung der aktuellen Positionen der orthodoxen, der katholischen, der evangelischen und der anglikanischen Kirche(n). Es folgt darauf ein systematischer Vergleich der einzelnen Positionen, der schließlich zu Perspektiven für einen möglichen ökumenischen Dialog auf diesem Gebiet führt. Die Studie schließt ab mit einer zusammenfassenden kritischen Würdigung der vier bzw. – zählt man Lutheraner und Reformierte einzeln – fünf Kirchen, wobei die Autorin auf nüchterne Weise die Stärken und Schwächen der jeweiligen Positionen herausarbeitet: Im Fall der Ostkirchen streicht sie zwar deren „realitätsbewußten Ansatz" heraus, meint auch, daß die orthodoxe Kirche „der Grundintention der Heiligen Schrift sehr nahe" komme, verschweigt aber auch bestimmte Vorbehalte gegenüber dem angewandten „Verschuldensprinzip" nicht: Der heutigen Eherealität werde diese Position insofern nicht mehr gerecht, als sich eine eindeutige Zuordnung von *Schuld* gegenüber dem einen und *Unschuld* gegenüber dem anderen Partner nicht mehr bedenkenlos aufrechterhalten lasse. Der Katalog der Scheidungsgründe werde im übrigen nicht jeder Ehesituation gerecht, und vor allem werde der Eindruck vermittelt, als bestehe unter bestimmten Voraussetzungen eine Art *Recht* bzw. sogar *Pflicht* zur Scheidung. Für das ökumenische Gespräch wünscht die Autorin sich, daß die Kirchen nicht länger versuchten, die *altkirchliche* Tradition für ihre Position zu vereinnahmen, sondern die bereits in den ersten fünf Jahrhunderten bestehende Pluralität anerkennen sollten. So könne die Bereitschaft gefördert werden, der heute bestehenden Pluralität an Auffassungen Respekt entgegenzubringen und ein freieres und

lernfähigeres Klima im ökumenischen Dialog schaffen zu helfen. Ein Resümee in Gestalt eines „idealen Wegs" könne sie nicht vorlegen. Sowohl die Komplexität der Thematik als auch der Respekt vor den einzelnen Konfessionen verbiete eine vereinfachende Lösung. *K. N.*

JÜRGEN WERBICK (Hrsg.), **Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung.** Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 245 S., DM 49,– (Quaestiones disputatae, Bd. 129)

Die Beschäftigung mit Tendenzen und Versuchungen eines Fundamentalismus im christlichen Bereich hat derzeit Hochkonjunktur. Selten jedoch ist dieses Thema auf so hohem Niveau und mit soviel theologischer Tiefgründigkeit behandelt worden wie in der vorliegenden Studie. Der Herausgeber hat die verschiedenen Beiträge, ursprünglich verfaßt für ein wissenschaftliches Kolloquium an der Universität-Gesamthochschule Siegen, mit zwei anspruchsvollen systematisch-theologischen Beiträgen umrahmt. Der erste stellt gegen den Wahrheits-Besitz die Faszination eines Weges in den Fußspuren Christi (dem die für den Glauben eigene Gewißheit keineswegs abgeht). Eine breit ausgreifende Besinnung auf die bedeutende Kategorie der Selbst-Offenbarung Gottes (gegenüber einer instruktiv-lehrhaft zu verstehenden Wort-Offenbarung) warnt vor der latenten Gefahr eines Doketismus, einer Unterbelichtung der wahrhaft menschlichen Gestalt der Offenbarung Gottes im geschichtlich-konkreten Menschen Jesus. Nicht periphere Abweichungen, sondern ein solches christologisches Defizit bleibt demnach die eigentliche Gefahr und Versuchung des chrislichen Fundamentalismus. Kaum weniger instruktiv sind die sonstigen Beiträge, die an konkreten Beispielen exegetische, judaistische, kirchengeschichtliche und religionsvergleichende Aspekte des Fundamentalismusproblems untersuchen. U. a. zeigt sich, daß im frühen Christentum die Offenbarung kaum als feststehende und abgeschlossene Größe verstanden wird. Hier wie auch in der Präsentation einschlägiger Tendenzen im Judentum und im Islam wird immer wieder deutlich, daß allein ein geschichtliches Verständnis von Glaube und Religion fundamentalistischen Verşuchungen wirkungsvoll begegnen kann. So anstrengend die Lektüre dieses hochkarätigen Buches auch bleibt – es macht auf beklemmende Weise deutlich, daß fundamentalistische Tendenzen im Christentum ausgerechnet das verfehlen, was sie bewahren wollen: die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus. *A. S.*

ERWIN K. SCHEUCH (unter Mitarbeit von Ute Scheuch), **Wie deutsch sind die Deutschen?** Eine Nation wandelt ihr Gesicht. Bastei-Lübbe-Taschenbuch 60292, Gustav Lübbe Verlag, Bergisch-Gladbach 1991. 512 S., 12,80 DM.

Viel von sich selbst reden gilt nach Robert Musil als dumm. Sich viel mit sich selbst beschäftigen kann deshalb selbst unter den als Dichter- und Denkervolk eingestuften Deutschen nicht viel gescheiter sein. Dennoch ist nationale Introspektion eine deutsche Lieblingsbeschäftigung. Man unterzieht sich ihr mit Akribie und Anstrengung. Der vorliegende, von dem renommierten Kölner Soziologen und Politikwissenschaftler Erwin K. Scheuch zusammen mit seiner Frau (ebenfalls Soziologin) verfaßte Band frönt solchem Fleiß mit besonderer Hingabe. Was es wohl mit den Deutschen, mit diesen angeblich unstet-unruhigen Pendlern des Geistes und politisch trotz aller Treuebekenntnisse zu Grundgesetz, freiheitlicher Demokratie und westlicher Wertegemeinschaft immer wieder unsicheren Kantonisten auf sich hat, wie sie sich selbst sehen, wie sie von den anderen eingeschätzt werden, ob sie die Vereinigung von West und Ost verkraften und auf dem Wege sind, „normale" Europäer zu werden, oder in einen neuen Nationalismus aufbrechen, wie es mit der Selbsteinschätzung, den Wertepräferenzen und mit dem Vertrauen zu sich selbst im Vergleich zu anderen Völkern bestellt ist – alles, was dazu zusammengetragen werden konnte, wird hier methodisch-systematisch mit wissenschaftlichem Anspruch aufbereitet und gemeinverständlich gedeutet. Sogar bei Asiaten und Lateinamerikanern wurde nachgeforscht, was von den Deutschen zu halten ist (Emnid und Gallup habe sich in den dortigen Hauptstädten jeweils umgehört) – mit nicht in jeder Beziehung schmeichelhaftem Ergebnis. Kriegs- und Nazierinnerung müssen dort noch lebendig sein, wenn Deutsche von Indern, Pakistanis, Indonesiern usw. zwar vielfach für „tapfer", „fleißig" und „intelligent", aber kaum einmal für „gutartig" gehalten werden. Die europäischen Nachbarn – wenigstens von den westlichen darf angenommen werden, daß sie sie auch aus der neueren Entwicklung besser kennen – vermitteln ohne Deutschlandbegeisterung schon ein etwas realitätsnäheres Bild. Aber das sind ohnehin Seitenblicke. Hauptanliegen des Interpreten ist, anhand der Meinung der deutschen Bevölkerung und eines feststellbaren Verhaltenswandels gegen Verdächtigungen aus dem „intellektuellen Establishment" zu zeigen, daß das mit den unruhigen, sich selbst überhebenden und zugleich reaktionär-nationalistischen oder zivilisationsunsicheren Deutschen nicht mehr stimmt, daß sie, ohne ihr Selbstbewußtsein aufzugeben, tatsächlich auf dem Wege sind, halbwegs gute Europäer zu werden, daß sie selbst die deutsche Einheit nicht mehr aus der Bahn wirft. Wunschdenken oder Wirklichkeit? Da selbst die Italiener, von den geschichtsbewußten Römern und deren Nachbarn abgesehen – man meinte, es geahnt zu haben –, selbstnörglerischer erscheinen als die Deutschen, neigt man – späte Industrialisierung, die so spät auch wieder nicht stattfand, verspätete Nation und janusköpfiger Wertewandel hin oder her – tatsächlich dazu zu glauben, die Deutschen hätten mit der wirtschaftlichen Sättigung intellektuelle Selbstquälerei und politische Selbstüberhebung zugleich abgelegt. Die Probe darauf dürfte freilich nicht schon die deutsche Einigung, sondern erst das geeinte Deutschland der nächsten Jahrzehnte in einem wieder komplizierter werdenden Europa sein. *D. S.*

Notizen

Am 5. August erhob Johannes Paul II. das siebenbürgische Bistum *Alba Julia* zum Erzbistum, das künftig direkt dem Heiligen Stuhl untersteht. Damit wurde das Bistum aus der Kirchenprovinz Bukarest herausgelöst, der bislang alle rumänischen Bistümer unterstanden. Mit der Erhebung von Alba Julia zum Erzbistum kam der Heilige Stuhl teilweise einem schon länger geäußerten Wunsch der Katholiken im westlichen Teil Rumäniens entgegen, die zum allergrößten Teil der ungarischen Minderheit und weiteren nationalen Minderheiten angehören. Sie streben eine eigene Kirchenprovinz für die Bistümer in Siebenbürgen und im Banat und damit eine kirchenorganisatorische Trennung zwischen den rumänischsprachigen Katholiken im „Altreich" und den anderssprachigen in den nach dem Ersten Weltkrieg Rumänien zugeschlagenen Gebieten an.

Von einem ausgesprochen hohen Niveau des *theologischen Dialogs zwischen den Kirchen* sprach *Heinz-Albert Raem,* deutscher Mitarbeiter im Rat zur Förderung der Einheit der Christen, in einem KNA-Interview. Die im ökumenischen Dialog behandelten theologischen Themen seien oft so fachspezifisch, daß sie einer breiteren Öffentlichkeit nur schwer zu vermitteln seien. Außerdem seien die Dialogergebnisse weitgehend noch nicht rezipiert worden. Der Rat für die Einheit der Christen verstehe, so Raem, Einheit immer als Einheit von Kirchen. Einheit bedeute nicht Uniformität. Genauso wie es katholische Kirchen byzantinischen Ursprungs gebe, würden auch die Kirchen reformatorischen Ursprungs bei einer Versöhnung mit der katholischen Kirche ihre Eigenarten bewahren. Ziel sei eine legitime Vielfalt in versöhnter Verschiedenheit.

Unter Drogeneinfluß geschlossene katholische Ehen können, das geht aus dem Jahresbericht 1990 der Römischen Rota, dem vatikanischen Appellationsgericht für Ehefälle der katholischen Kirche, hervor, annulliert werden. In dem Bericht wird ein Rechtsfall aufgeführt, bei dem einer der Partner zur Zeit der Eheschließung nachweislich drogensüchtig war. Rechtliche Grundlage für die Entscheidung, die bereits im Jahre 1989 erging, ist der Can. 1095. In Rom wurde in dem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die kirchliche Eherechtsprechung unterscheide zwischen Fällen von *Gewohnheits*süchtigen und Fällen *gelegentlicher* Drogeneinnahme.

In einem gemeinsamen Brief haben katholische und evangelische Kirche in Sachsen-Anhalt zur Belastung des *ökumenischen Klimas in den neuen Bundesländern* Stellung genommen. Die Kirchen, so der Brief von Bischof *Christoph Demke* (Kirchenprovinz Sachsen), Kirchenpräsident *Eberhard Notho* (Evangelische Landeskirche Anhalts) und Bischof *Leo Nowak* (Bischöfliches Amt Magdeburg), seien pauschalen Urteilen unterworfen, die „oftmals" entkräftet werden können, wenn wir uns Zeit und Ruhe für Austausch und Gespräch nehmen". Als solche Pauschalurteile werden in dem Brief u. a. aufgeführt, die evangelische Kirche sei politisch links, die katholische der CDU verbunden; die Katholiken seien unverhältnismäßig stark in politischen Gremien vertreten; die evangelische Kirche betrachte als herrschende Kirche der Reformation die katholische Kirche nicht in genügender Weise als Partnerin. Alle kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden in dem Brief gebeten, sich mit solchen Pauschalurteilen nicht abzufinden und einzurichten. Es dürfe nicht zugelassen werden, „daß in einer Gesellschaft, die in ihrer Mehrzahl aus Nichtchristen besteht, das gemeinsame Zeugnis der Kirche verdunkelt wird". Niemand solle dem anderen vorschnell unterstellen, er wolle auf Kosten des anderen kirchlichen Partners unlautere Machtpositionen erlangen. Geschwisterlicher Wettbewerb, in den jeder seine Gaben einbringe, könne die Ausbreitung des Evangeliums beflügeln.

Perspektiven für eine *Ethik der Technik* hat die Kommission „Technik und Umwelt" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in einer am 8. August veröffentlichten Erklärung vorgelegt. Als Leitlinien für eine Ethik der Technik bringt die Kommission dabei die vier „Kardinaltugenden", also Weisheit, Tapferkeit, Zucht und Maß und Gerechtigkeit, ins Spiel. In einer schwierigen Situation, in der ein ethischer Konsens nur schwer zu erreichen sei, könne man mit Hilfe dieser Tugenden die Richtung anzugeben versuchen, „in der eine Zeit und eine Kultur vorangehen müßten, um bei einer rasanten technischen Entwicklung die Würde des Menschen zu wahren und seine Integrität – wo sie schon gefährdet ist – zu retten". Die Kirche kann nach Meinung der Kommission in der Diskussion um die Verantwortung im Blick auf den technischen Fortschritt Vermittlerdienste leisten. Besser als andere gesellschaftliche Gruppen könne sie das Forum bilden, wo sich die verschiedenen Kräfte zusammenfinden.

Die Deutsche (bischöfliche) Kommission „Justitia et Pax" hat dazu aufgefordert, Methoden und Mechanismen zur friedlichen Beilegung von Konflikten weiterzuentwickeln. In einer Erklärung wird beklagt, daß sich trotz aller Fortschritte im Rahmen der *Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (KSZE) die bestehenden Möglichkeiten als unzureichend erwiesen hätten. Es müsse eine „europäische Friedensordnung neuer Qualität" geschaffen werden, mit der eine Eskalation von Konflikten zuverlässig verhindert werden könne. Die bestehenden Grenzen müßten ihren trennenden Charakter für die Menschen und Kulturen in Europa verlieren. Grenzveränderungen seien keine Alternative. Es gelte, Formen des Zusammenlebens zu verwirklichen, die auf Kompromiß, fairem Interessenausgleich und der Anerkennung des Lebensrechtes aller Völker und Volksgruppen gründen müssen. Dazu bräuchte es ein wirksames politisch-rechtliches Instrumentarium des Minderheitenschutzes. In der Erklärung, in der man sich auch besorgt zeigt über die „fortschreitende Eskalation" der Krise in Jugoslawien, heißt es weiter, nur wenn den Volksgruppen weitreichende Selbstbestimmung in ihren Belangen ermöglicht werde, gäbe es eine Alternative zu gewaltsamen Veränderungsversuchen.

Für viele Entwicklungsländer würden die achtziger Jahre als „verlorenes Jahrzehnt" gelten. Darauf wies das Bischöfliche Hilfswerk *Misereor* in seinem Jahresbericht 1990 hin. Als Ursache für diese Tatsache wird u. a. auf die Schuldenkrise und die Verschlechterung in den weltweiten Handelsbedingungen, den „besorgniserregenden Abbau" staatlicher Leistungen im Gesundheitswesen sowie in den Bereichen Bildung und Ausbildung sowie das unzureichende Beschäftigungs- und Nahrungsangebot hingewiesen, das mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt halte. Durch die Zunahme der Kapitalströme in die Länder des *Nahen Ostens* – für den Wiederaufbau der zerstörten Regionen – und *Osteuropas* verstärkten sich diese Effekte für die neunziger Jahre aller Voraussicht nach weiter.

Den von US-Präsident *George Bush* und dem sowjetischen Staatspräsidenten *Michail Gorbatschow* unterzeichneten START-Vertrag haben die US-amerikanischen Bischöfe begrüßt und als einen bedeutenden Schritt nach vorne gewertet. Zugleich aber forderten sie, wie es in einer Erklärung des Vorsitzenden der bischöflichen Kommission für internationale Politik, Erzbischof *John Roach,* dazu heißt, weitergehende Abrüstungsschritte. Die auf beiden Seiten weiterhin bestehenden „riesigen nuklearen Arsenale" stellten eine fortdauernde Bedrohung und eine moralische Gefahr für die Menschheit dar. Daher bedürfe es in Zukunft noch sehr viel tieferer Einschnitte in die nuklearen Arsenale sowie weiterer Schritte, Massenvernichtungswaffen abzuschaffen und die Weiterverbreitung von Waffen aller Art zu kontrollieren.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Maximilian-Kolbe-Werkes, Freiburg, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 10 · 45. Jahrgang · Oktober 1991

Der Staat, der alles reguliert, erzeugt ein Volk von Zuschauern.

Peter R. Hofstätter

Verrechtlichung

Die Gerichte verzeichnen hierzulande seit Jahren Zuwachsraten bei den Verfahren. Eine im Auftrag des Bundesjustizministeriums erarbeitete Untersuchung (*Erhard Blankenburg* u. a., Mögliche Entwicklungen im Zusammenspiel von außer- und innergerichtlichen Konfliktregelungen, Speyer 1990) stellte bei Zivilsachen vor allem seit dem Beginn der 80er Jahre eine deutlich steigende Tendenz fest: Während 1970 noch etwa eine Million Neuzugänge – ausgenommen Familiensachen – festgestellt wurden, lag diese Zahl 1988 bei über 1,6 Millionen. Bei den Verwaltungsgerichten hat sich die Zahl der Verfahren im selben Zeitraum weit mehr als verdoppelt, bei den Finanzgerichten sogar verdreifacht.

Grenzen der Finanzierbarkeit sind erreicht

Die Studie nennt auch einige der Gründe dafür, wie es zu der vielbeschworenen „Prozeßflut" kommen konnte: In dem Maße, wie *gesellschaftliche Komplexität* und die *Abhängigkeit von behördlichen Entscheidungen* zunähmen, bestehe auch wachsender Bedarf an gerichtlichem Interessenausgleich. Neue Bereiche wissenschaftlich-technischer Zivilisation mit ihren noch ungelösten Folgeproblemen und Anwendungsrisiken, erhöhte Verkehrsmobilität und der an Umfang weiter zunehmende Wirtschaftssektor schaffen demnach neue Gefahren und somit Konfliktmöglichkeiten. Und umgekehrt führt das vermehrte Setzen auf die Gerichte beim Gesetzgeber zu vermehrtem Bedarf an gesetzlichen Regelungen.

Grundlegende gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen – „Urbanisierung, Mobilisierung, Individualisierung und Anonymisierung" – begünstigen den langfristigen Abbau der Fähigkeit, Konflikte zwischen unterschiedlichen Interessenlagen zu vermeiden oder zu verarbeiten. Die Konfliktlösungskompetenz ist im modernen Rechtsstaat mehr und mehr arbeitsteilig auf darauf spezialisierte Justizbehörden übergegangen – und im gleichem Maße hat die Bereitschaft und Fähigkeit der Bürger, ohne die Hilfe staatlicher Stellen konfliktlösend und ausgleichend tätig zu werden, abgenommen.

Hinzu kommt ein Grund, der stärker die subjektive Ausgangslage derer beschreibt, die sich zu einer Klage entschließen: Gestiegen ist vor allem die Entschlossenheit, für die eigenen Interessen einzutreten und hierfür notfalls auch die Gerichte zu bemühen. So wird vermehrt die Hilfe der Gerichte auch auf Gebieten gesucht, in denen dies vor nur wenigen Generationen noch kaum üblich war – und zwar nicht unbedingt deshalb, weil es die entsprechenden Konflikte noch nicht gab – ganz abgesehen davon, daß das Klagen nicht nur finanziell risikobehafteter war, sondern auch sonst nicht so leicht gemacht wurde, wie es inzwischen der Fall ist.

Das staatliche Interesse an der Reduzierung des Geschäftsanfalls bei den Gerichten liegt mithin auf der Hand: Grenzen der Finanzierbarkeit sind erreicht. Ansätze für pragmatische Lösungen, die zwar nicht den Anstieg insgesamt verhindern, doch aber die Zunahme etwas verringern können, gibt es durchaus: So wird nach Strategien gesucht, mit denen das Entstehen von Konflikten, die in der Regel zu gerichtlichen Verfahren führen, von vornherein gehemmt werden soll. Vorgeschlagen wird etwa die Schaffung nichtgerichtlicher Konfliktlösungsinstanzen wie Schlichtungsstellen, die Einführung sogenannter Ombudsleute und ähnliches mehr. Rechtsschutzversicherungen wird nahegelegt, die von ihnen garantierte Kostendeckung nicht nur Gerichtsverfahren einschließen zu lassen, sondern stärker auch bereits Beratung im Vorfeld von gerichtlichen Verfahren. Bonus-Malus-Regelungen sollen dazu beitragen, daß der Versicherungsnehmer ein materielles Interesse daran erhält, seinen Rechtsschutz nur in wirklich dringenden und erheblichen Fällen in Anspruch zu nehmen.

Bemühungen dieser Art sind zweifellos notwendig. Wenn sie greifen, entlasten sie die öffentlichen Haushalte. Dennoch reichen sie aufs Ganze gesehen kaum aus. Die tieferliegenden Ursachen dafür, daß nicht nur die Zahl an Gerichtsverfahren weiter steigt, sondern auch das private Leben von einer zunehmenden Verrechtlichung erfaßt wird, werden damit nur wenig in den Blick genommen. Die Verrechtlichung kam nicht von außen, wie schicksalhaft über die Bürger in den hochindustrialisierten Län-

dern des Westens. Sie ist nicht ein Fluch eines sich allmächtig dünkenden und individuelle Freiheit einschränkenden Staates. Sie kommt vielmehr in hohem Maße auch den inneren Bedürfnissen des Bürgers nach persönlicher Sicherheit entgegen bzw. dessen Wunsch nach Mitteln und Wegen, um mit Hilfe des Rechts seine individuellen Interessen durchsetzen zu können.

Eine „Gier nach Einzelfallgerechtigkeit" macht sich breit

Vor allem aber hat die Bereitschaft abgenommen, Widerfahrnisse, die nicht offensichtlich schuldhafter Natur sind und daher auch nicht ohne weiteres gerichtlich verfolgt würden, mehr oder weniger als schicksalhaft hinzunehmen, über mögliche negative Folgen hinwegzusehen, sie gewissermaßen zu verbuchen auf dem Konto dessen, was das Leben an Risiko und Unwägbarkeiten mit sich bringt, ohne daß so etwas einer bestimmten Person oder Gruppe anzulasten wäre. Man hat inzwischen gelernt, wie man sich mit rechtsstaatlichen Mitteln gegen tatsächliche oder vermeintliche Beeinträchtigungen seines individuell angestrebten Lebensglücks wehren kann.
Die zunehmende Inanspruchnahme rechtlicher Möglichkeiten muß dabei keineswegs bedeuten, daß auch das *Rechts-* und *Unrechts*bewußtsein dementsprechend ausgeprägter vorhanden ist. Könnte es sich nicht vielmehr gerade umgekehrt verhalten? Der Versuch, mit Mitteln des Rechtsstaates zu seinem Recht zu kommen, hat augenscheinlich immer weniger damit zu tun, offensichtliches Unrecht in seine Schranken zu weisen und etwas mehr Gerechtigkeit zu schaffen, sondern entspringt immer häufiger zuallererst dem Bemühen um den eigenen Vorteil. Oder wie es der Präsident des Bundesverfassungsgerichtes, *Roman Herzog*, erst jüngst vor dem Deutschen Steuerzahlerkongreß in Berlin nannte: Eine „Gier nach Einzelfallgerechtigkeit" hat sich breit gemacht.

Nicht nur werden wohlfahrtsstaatliche Wohltaten auf Heller und Pfennig ausgenutzt, auch Rechtsmittel werden virtuos zum eigenen Nutzen eingesetzt – mit einer Cleverness, zu der der Bürger ansonsten ein merkwürdig ambivalentes Verhältnis hat: Ist man selbst mit ihr konfrontiert, möglicherweise sogar als Opfer, distanziert man sich von ihr vehement. Gleichwohl gilt sie allgemein als Tugend: Von dem so handelnden Individuum nimmt man nicht ohne einen Schuß Anerkennung an, daß unter den Bedingungen allseits konkurrierender Interessen nicht umhin kommt so zu handeln, wer sein Auskommen sichern will. Wer sich nicht so verhält, wie sich angeblich alle verhalten, gilt als der Dumme.
Von Rechtsbewußtsein kann dabei im Grunde nicht wirklich die Rede sein – eher vom Bewußtsein und den Fertigkeiten nicht selten *rücksichtsloser Vorteilsnahme.* Ein Volk von wohlstandsverwöhnten Bürgern erweckt auf diese Weise den Eindruck, als käme man allenthalben zu kurz, habe es allüberall mit Leuten zu tun, die einen auf betrügerische oder fahrlässige Weise um das eigene Lebensglück prellen wollen, wenn die Suche nach dem eigenen Recht mit Hilfe des kalkulierten Risikos einer Rechtsschutzversicherung nicht überhaupt zu einem Gesellschaftsspiel zu werden droht.

Bevor man aber solche Auswüchse und Tendenzen anprangert und kritisiert, darf jedoch nicht übersehen werden, daß das, was hier mißbraucht wird, im Ansatz gewollt und unabweisbar richtig ist. Es gehört zum innersten Kern moderner Rechtsstaatlichkeit, sich gegen Entscheide und Zugriffe der staatlichen Bürokratie mit Verweis auf die Rechtslage zur Wehr zu setzen. Der Bürger muß im Fall konkurrierender Interessen in der Lage sein, mit erträglichen Risiken den Gang zum Gericht wagen zu können, um sich auf die Weise aus seiner Sicht Recht zu verschaffen. Wie wenig selbstverständlich dies im übrigen ist, zeigt sich gegenwärtig in den neuen Bundesländern, wo solche Fähigkeiten erst nach und nach vermittelt und eingeübt werden müssen. In einer stark individualisierten Gesellschaft bleibt es nicht aus, daß der Staat, in diesem Fall die Justizbehörden, Aufgaben wahrnimmt, die in ständisch gegliederten und von traditionalen Werten geprägten Gesellschaften anders geregelt wurden.

Das Recht kommt an seine Grenzen

Trotzdem verhält sich das Maß an Rechtsstaatlichkeit und angestrebter Gerechtigkeit aber eben nicht proportional zur Quantität an Gerichtsverfahren. Die zentrale, im Einzelfall aber nur sehr schwer zu beantwortende Frage lautet vielmehr: Wo hört die legitime Inanspruchnahme von Rechtsmitteln zur Sicherung individuellen Rechts auf, und wo fängt eine Einstellung an, die – wenn sie nicht schlichten Mißbrauch zur eigenen Vorteilsnahme bedeutet und insofern die Grenzen der Legalität überschreitet – im letzten nur als eine *Verkennung menschlicher Kontingenz* gedeutet werden kann, also praktisch übersieht, daß es in den verschiedensten Bereichen menschlichen Lebens bestimmte Unwägbarkeiten und Risiken gibt, die sich auch auf gerichtlichem Wege nicht einfachhin beseitigen lassen, weil sie niemandem persönlich, keiner Instanz oder Gruppe anzulasten sind? Wo ist die Klage eine legitime Reaktion auf eine unrechtmäßige Übervorteilung, eine Benachteiligung, eine (grobe) Fahrlässigkeit – und wo wird fälschlicherweise angenommen, mit Hilfe des Rechts könne individuelles Lebensglück herbeigeklagt werden?

Der Urlauber, der sich um Urlaubsfreuden gebracht sieht, hält es subjektiv zweifellos für Unrecht, wenn Dienstleistungen, zu denen sich seiner Ansicht nach der Reiseveranstalter vertraglich verpflichtet hat, nicht oder nur teilweise erfüllt werden. Und dem Prüfling, der gegen die Benotung und Bewertung seiner Examensarbeit Einwände erhebt, bescheinigte das Bundesverfassungsgericht erst im Frühjahr – auch wenn es die eigentlich angestrebte Verfassungsklage nicht zuließ – daß eine gerichtliche Überprüfung von Examina schon deswegen zulässig sei, weil sie ganz erheblich in die Freiheit der Berufswahl ein-

greifen. Zugleich aber mutet es gespenstisch an, zu sehen, wie gegenwärtig auf den verschiedensten Gebieten des alltäglichen Lebens die Lösung von Konflikten zunehmend den Gerichten überlassen wird, man es offensichtlich verlernt hat, sich mit manchen Widrigkeiten im Leben auch einmal zu arrangieren und nicht jedes Risiko mit Hilfe von Versicherungen auf ein kalkulierbares Maß herabzumindern; oder wenn Schuldige gesucht werden, wo möglicherweise die hochgeschraubten eigenen Erwartungen die eigentliche Ursache für den Konflikt sind, unerbittlich individuelles Recht reklamiert wird, wo zuweilen etwas mehr Großzügigkeit schon weiterhelfen würde.

So klagten beispielsweise Verantwortliche des italienischen Fremdenverkehrsgewerbes in diesem Sommer darüber (vgl. Süddeutsche Zeitung, 16. 8. 91), daß der deutsche Tourist dazu neige, „gegen alles und jeden zu prozessieren". Gerade auch Bürger aus den neuen Bundesländern – darin offenbar gelehrige Schüler ihrer Landsleute aus dem Westen – reisten geradezu mit der Haltung an, als „seien alle Italiener nur darauf aus, sie zu betrügen".
Daß das Recht in manchen Fällen solcher und ähnlicher Art von Einzelfallgerechtigkeit letztlich überfordert ist, zeigt im übrigen der bereits zitierte Beschluß des Bundesverfassungsgerichts zur Frage der gerichtlichen Überprüfung von Examina: „Die gerichtliche Kontrolle stößt . . . an Grenzen, weil der Bewertungsvorgang von zahlreichen Unwägbarkeiten bestimmt ist, die sich in einem Verwaltungsgerichtsprozeß nur sehr schwer und teilweise gar nicht erfassen lassen. Subjektive Eindrücke und die Zufälligkeit fachlicher Prüfungen der Prüfer beeinflussen die Notengebung." Die gerichtliche Überprüfung von Prüfungsnoten im Einzelfall kann somit zu einer latenten Benachteiligung der übrigen Prüflinge führen. Noten auf Zeugnissen und bei Prüfungen sind zwar fachlich begründete, dennoch aber zugleich auch subjektiv geprägte Bewertungen „auf der Grundlage von Leistungsvergleichen".

Es gibt ein „Menschenrecht auf Irrtum"

Eine Justiz, die immer mehr zum Erfüllungsgehilfen fragwürdiger individueller Rechtsansprüche wird, schafft nicht nur nicht unbedingt mehr Gerechtigkeit, sie stärkt vor allem diejenigen, die sich der entsprechenden Rechtsmittel mit der nötigen Kaltschnäuzigkeit zu bedienen verstehen. Und um diesen Ansprüchen gegenüber auch nur annähernd ausreichend gewappnet zu sein, wird sich die aus anderen Gründen bereits unausweichliche Verrechtlichungstendenz weiter verstärken. Tendenziell immer mehr Alltägliches muß sich objektivieren lassen, muß so gestaltet sein, daß es eventueller gerichtlicher Überprüfung standhält – aber verändert sich dadurch auch mehr oder minder unmerklich, nicht unbedingt zu seinem Vorteil.

Wenn ein Lehrer ständig das Gefühl haben muß, mit seiner Notengebung begebe er sich zunehmend in die Gefahr, seine Bewertungen gegenüber der übergeordneten Schulbehörde bzw. einem Gericht rechtfertigen zu müssen, ist dies weder für seine pädagogische Arbeit noch für die Schüler und das schulische Klima von Vorteil: Pädagogische Arbeit erfordert Vertrauen und nicht die ständige Drohung mit der Dienstaufsichtsbeschwerde. Ein Arzt, der immer schon das Damoklesschwert drohender Gerichtsverfahren wegen medizinischer Kunstfehler über sich spürt, wird dadurch kein besserer Arzt. Er wird in manchen Fällen den sicheren, weil rechtlich ungefährlicheren Weg dem auf die spezifische Lage des Kranken zugeschnittenen, möglicherweise aber risikobehafteteren vorziehen.

Eine Kultur, in der man mehr über Anwälte und Gerichte miteinander kommuniziert als im unmittelbaren Miteinander, büßt unweigerlich an Menschlichkeit ein – was im übrigen nicht in erster Linie den Anwälten und Gerichten vorzuhalten ist, sondern denjenigen, die diesen Weg in der Meinung, nur so den eigenen Interessen dienen zu können, immer häufiger beschreiten. *Bernd Guggenberger* klagt ein „Menschenrecht auf Irrtum" ein im Zusammenhang mit den fatalen Folgen einer Großtechnologie, bei der Fehler nicht nur möglichst gering gehalten werden müssen, sondern bei der Fehler schlechterdings nicht vorkommen dürfen, sofern nicht die gesamte von Menschen bewohnte Natur und menschliches Leben gefährdet werden sollen. Im Grunde ist dieses Menschenrecht auch gegenüber einer Rechtsanwendung einzufordern, die den Irrtum und das Subjektive latent kriminalisiert. Wo Irrtümer nicht sein dürfen, und im Fall, daß sie dennoch eintreten, sofort unterstellt wird, es müsse sich dabei um Fahrlässigkeiten, möglicherweise sogar grobe, wenn nicht gar um willentlich herbeigeführtes Unrecht handeln, hat dies unweigerlich Auswirkungen auf das Zusammenleben aller.

Ulrich Beck weist darauf hin, daß in der „Risikogesellschaft" etwa bei Verordnungen für die Reinhaltung von Luft und Wasser, Nahrung u. a. die Grenzwerte von Schadstoffen Vergiftung nicht eigentlich verhindern, sondern lediglich auf ein zulässiges Maß zurückführen, also gewissermaßen die Grenzmarken einer „Dauerration kollektiver Normalvergiftung" angeben. In übertragenem Sinn könnte man dies auch in bezug auf das Recht sagen: Menschliches Leben muß auch in den Beziehungen zu anderen mit einer gewissen „Dauerration kollektiver Normalvergiftung" auskommen, gegen die es keinen gerichtlichen oder versicherungstechnischen Schutz gibt: Risiken, Subjektivismen, partielle Interessen, Fehlbarkeit – so lästig und verhängnisvoll sie im Einzelfall sein können, sie sind nicht ausschaltbar – auch nicht mit einer noch so ausgefeilten Rechtskultur. Wer letztlich nicht vertrauen und menschliche Schwächen und Unzulänglichkeiten je nach Schwere nachsichtig behandeln kann, wer geradezu besessen ist vom Verdacht, um das gebracht zu werden, von dem er annimmt, daß es ihm zusteht, tut dem Rechtsstaat keinen guten Dienst. *Klaus Nientiedt*

Verlegenheiten

Zu einer Akademietagung mit mißlungenen christdemokratischen Selbstfindungsversuchen

Zum Thema „Leitbilder christlicher Weltverantwortung" mit dem Untertitel „Christliche Demokratie im Vergleich mit alternativen weltanschaulichen Konzeptionen seit ‚Rerum novarum'" lud die Konrad-Adenauer-Stiftung vom 1. bis 4. September zu ihrer diesjährigen Sommerakademie nach Schloß Eichholz (Wesseling bei Köln) ein. Die Vorbereitung war gründlich. Ein umfangreiches zeitgeschichtliches Grundsatzpapier zur Entwicklung des Verhältnisses von christlicher Demokratie und päpstlicher Soziallehre wurde den Anreisenden bereits mit auf den Weg gegeben. Die Intonierung war verheißungsvoll. Akademieleiter *Klaus Weigelt* kündigte in seinem Einleitungstestament eine „Veranstaltung zur Zeitdeutung" an, mahnte und drängte: Mitnichten sei man als christliche Demokraten nach dem Ende des Kommunismus „aus dem Schneider". Jetzt erst recht heiße es Farbe bekennen. Die Herausforderungen, denen man sich nun zu stellen habe, seien schwieriger, existentieller und unausweichlicher als die aus der Zeit des status quo. Denn wer habe nach dem Ende des Kalten Krieges noch ernstlich an die totale Katastrophe geglaubt. Jetzt aber heiße es handeln, gigantische Aufgaben stünden vor uns. Es gelte unter Vermeidung eigener Erosion und in der rechten Verbindung von Gedanke, Wort und Tat „die größte Bewährungsprobe der letzten Jahrzehnte" zu bestehen.

Eine eindrucksvolle Liste von Referenten wurde aufgeboten: Zeitgeschichtler mit bekanntem Namen, Theologen, Politiker, ehemalige und noch amtierende Botschafter und als Vertreter der anderen Geistesfamilien Politiker, Intellektuelle und Parteihistoriker, die die christlichen Demokraten kritisch mit ihren anderen Denktraditionen und politischen Handlungsmustern konfrontieren sollten. Die Referentenliste bekam allerdings rasch Brüche wegen der Terminnot zweier vorgesehener Politiker. Sowohl der sächsische Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf* wie sein mecklenburgisch-vorpommerscher Kollege *Alfred Gomolka* mußten ihre Teilnahme absagen. Ein höchst bedauerlicher Verlust, weil so die gesamte Veranstaltung unter der Hand zu einer fast rein „westlichen" Angelegenheit wurde. Als Ostvertreter war allein Bundesbildungsminister *Reiner Ortleb* übriggeblieben, der die FDP als Gesprächspartner vertrat und in einer gelegentlich kämpferischen Mischung aus Altliberalem und gelerntem DDR-Bürger einige interessante Gegenakzente setzte, aber die Tagung dennoch nicht zu einer gesamtdeutschen machen konnte.

Die übrigen Referate waren von höchst unterschiedlicher Zielsetzung: Kenntnisreich wie immer, informativ und „seinem" Thema immer neue Facetten abgewinnend, *Hans Maier* mit Ausführungen über „Rerum novarum" und die Entstehung christlich-demokratischer Bewegungen in Europa; nachdenklich der Tübinger evangelische Systematiker *Oswald Bayer* mit seinem insgesamt überzeugenden Versuch, lutherische Staatstheologie und katholische Naturrechtslehre unter Benennung ihrer jeweiligen Defizite – Schöpfungsentwertung auf der einen, Sündenvergessenheit auf der anderen Seite – zu harmonisieren. Erfrischend auch für den Nichtökonomen der langjährige Bonner Wirtschaftsstaatssekretär und gegenwärtige Vorsitzende der Ludwig-Erhard-Stiftung *Otto Schlecht* als Anwalt der sozialen Marktwirtschaft und ihres ethischen Fundus, der als Synthese aus Ordoliberalismus und christlicher Sozialethik dargestellt wurde. Singulär *Günter Diehl*, der ehemalige Pressesprecher Kurt Georg Kiesingers und spätere Botschafter, mit seinem abendlichen Besinnungsrundumschlag auf alles, was im politischen wie im theologischen Denken und Verhalten nach Zeitgeist oder auch nur nach Mode aussieht, wobei das Eingeständnis sympathisch wirkte, Theologie sei ihm, dem Journalisten und Diplomaten, doch ein eher „unheimliches" Fach.

All diesen folgten eine Reihe weiterer Referenten, unter ihnen der chilenische Botschafter in Bonn und der Leiter des Islam-Archivs in Soest. Es wurde kein Thema zwischen Deutschland und der großen Welt als Horizont christlicher Weltverantwortung und interkultureller Begegnung ausgelassen – soweit alle diese Themen auf einer dreitägigen Marathontagung unterzubringen waren.

Doch schon als die Vertreter der anderen politischen Ideenkreise, des „Sozialismus", des Liberalismus und des Konservatismus sprachen – letzteren Part hatte der Bielefelder Politikphilosoph und Essayist *Bernd Guggenberger* übernommen –, meinte man als schlichter Zeitgenosse, nicht mehr zu wissen, wo einem der Kopf stand. Lag es nur an der gedanklichen und an der personellen Organisation der Tagung? Eine nachvollziehbare Argumentationsstruktur wurde jedenfalls nicht daraus.

Streckenweise entstand der Verdacht, man habe den ganzen Diskurs absichtlich so disparat angelegt, um nicht wirklich konkret und aktuell werden zu müssen. Jedenfalls blieb jede Standortbestimmung aus. *Bernhard Vogel*, der Vorsitzende der Adenauer-Stiftung, blieb in seiner Analyse der Unionspolitik seit 1945 auffallend verhalten und im wesentlichen bei der Vergangenheit. Vom geistigen Fundament der CDU und ihrem politischen Ethos war wohl die Rede, aber kaum von den inneren Spannungen der Partei, von der Notwendigkeit, in einer nachchristlich verfaßten Gesellschaft eine eigene Identität zu entwickeln, von den von Weigelt angemahnten Zukunftsperspektiven schon gar nicht. Noch weniger wurde der Union derzeit vermutlich sogar akutestes Problem angesprochen: welches Führungspersonal welcher Prägung gegenwärtig in der Union nachwächst. Der Zeithistoriker *Heinz Hürten* sollte über das Dreiecksverhältnis christliche Demokratie – Katholizismus – vorpolitischer Raum sprechen. Er aber hörte bereits spätestens um 1945 herum auf. Der Ausfall des lange vom

christlich-katholischen Verbandswesen besetzten vorpolitischen Raumes als Rekrutierungsbasis christdemokratischer Führungsfiguren und die daraus resultierende und noch lange nicht überwundene personelle Schwäche der Union – sie wurde nur angedeutet. Ein Thema ist auch daraus nicht geworden.

Warum denn nur soviel Problemscheu? Fehlt es letztlich an Interesse, oder waren es bloß die Verlegenheiten eines vorwiegend älteren akademischen Publikums? Des Rätsels Lösung kam interessanterweise von der „Sozialismus"-Referentin *Brigitte Seebacher-Brandt.* Ihren gekonnt bescheiden vorgetragenen Ausführungen zur Geschichte und Gegenwart wurde denn auch besonders aufmerksam zugehört. Die Diskussion danach brachte es auf den Punkt: Die Volksparteien insgesamt befinden sich im Zustand schwebender Erschöpfung. Da große Leitbilder fehlen, werden pragmatisch Sachzwänge verwaltet. Und was die geistige Substanz betrifft, nimmt jeder von jedem und alles fließt ineinander; liberales Gedankengut beflügelt die Sozialdemokratie, die Liberalen sind längst zu Sozialliberalen mit noch etwas bürgerlich-nationalem Erbe geworden. Und beide nähren sich, mehr oder weniger redlich, auf jeden Fall schön nachchristlich und selektiv vom christlichen Ethos. Dabei hätten Christdemokraten immerhin den Vorteil eines einigermaßen klaren Menschenbildes. Aber will man davon auch wirklich Gebrauch machen? *se*

Symptom

Der deutliche Anstieg der Kirchenaustritte

Verläßliches Zahlenmaterial liegt zwar noch nicht vor, aber das Faktum als solches ist durch zahlreiche konvergierende Einzelbeobachtungen hinreichend belegt. In den letzten Monaten ist die Zahl der Austritte sowohl aus der katholischen Kirche wie aus den Gliedkirchen der EKD in den alten Bundesländern *sprunghaft angestiegen,* nicht nur in Großstädten, sondern auch in mittleren und kleineren Städten. Vielfach haben sich die Austrittszahlen seit Juli gegenüber dem entsprechenden Zeitraum des Vorjahrs mehr als verdoppelt. Als Begründung für ihren Schritt gaben die in den letzten Monaten ausgetretenen Kirchenmitglieder häufig den seit Juli erhobenen Solidaritätszuschlag von 7,5 Prozent auf die Lohn- und Einkommensteuer an.

In den letzten Jahren hatte sich die Zahl der Austritte bei den großen Kirchen in der Bundesrepublik *nur wenig verändert.* Die EKD-Gliedkirchen verzeichneten in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre jeweils etwa 140 000 Austritte; 1989 waren es 147 753 Austritte, 1990 (hier liegen noch keine endgültigen Zahlen vor) offenbar nicht wesentlich mehr. Die katholischen Austrittszahlen stiegen von 74 172 im Jahr 1985 leicht auf 81 598 im Jahr 1987; 1988 traten 79 562 Personen aus der katholischen Kirche in der Bundesrepublik aus. Damit werden auf katholischer Seite jetzt wieder die Werte der großen Austrittswelle der frühen siebziger Jahre erreicht (1974 wurden 83 000 Austritte registriert, die bis dahin höchste Zahl seit Kriegsende). Die evangelischen Austrittszahlen der letzten Jahre liegen noch unter denen von damals (die bisherige Höchstzahl wurde 1974 mit 216 000 Austritten aus den EKD-Gliedkirchen erreicht).

Es ist zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht abzusehen, ob die Zunahme der Austrittszahlen in den letzten Monaten sich nur als zeitlich begrenzter Ausschlag nach oben erweist oder Vorbote einer *längerfristigen neuen Austrittswelle* ist. Aber die jüngsten Kirchenaustritte mitsamt ihrem unmittelbaren bzw. auslösenden Anlaß Steuererhöhung sagen einiges aus über Zustand und Entwicklung der Kirchenbindung in der „alten" Bundesrepublik. Für viele Protestanten wie Katholiken, die selbstverständlich in ihrer Kirche verwurzelt sind und sich an deren Leben beteiligen, mag es schwer verständlich sein, daß jemand wegen eines Steuerzuschlags aus der Kirche austritt, um durch den Wegfall der Kirchensteuer den finanziellen Verlust wieder wettzumachen. Tatsache ist aber, daß ein nicht unerheblicher Teil der evangelischen und auch (wenn auch in vermutlich in geringerem Umfang) der katholischen Kirchenmitglieder in den alten Bundesländern nur (noch) so lose mit ihrer Kirche verbunden ist, daß ein Anlaß wie die Steuererhöhung ausreicht, um sich nach bürgerlichem Recht von der Kirche zu verabschieden.

Bei der EKD-Umfrage zur Kirchenmitgliedschaft, deren Ergebnisse 1984 veröffentlicht wurden (vgl. HK, Oktober 1984, 448 ff.), bekundeten 11 Prozent der Befragten eine entschiedene Bereitschaft zum Kirchenaustritt, weitere 11 Prozent hatten schon öfters an einen Austritt gedacht, aber noch keinen endgültigen Entschluß gefaßt. Die Studie folgerte damals: „Es gibt zum Zeitpunkt der Erhebung hochgerechnet rund 4,6 Millionen Kirchenmitglieder über 14 Jahre, die sozusagen einen Fuß bereits aus der Kirche herausgesetzt haben" (Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984, S. 142). Diese Gruppe ist in den vergangenen Jahren sicher nicht kleiner, sondern eher größer geworden. Im übrigen gibt es gute Gründe für die Vermutung, daß sich die Problemlage auf *katholischer* Seite zunehmend der protestantischen annähert. Schließlich wird das katholische Teilnahmeverhalten in der Bundesrepublik vielfach „evangelischer" (Kontakt mit der Kirche nur zu besonderen Anlässen im Jahr bzw. im Lebenslauf), läßt die Bindungskraft der über erstaunlich lange Zeit stabilen katholischen Milieus zunehmend nach.

Was sollen die Kirchen angesichts dieser Situation tun? Zunächst müssen sie sich darüber im klaren sein: es ist kein Naturgesetz und schon gar keine irgendwie in der christlichen Botschaft begründete Selbstverständlichkeit, daß über 80 Prozent der Bevölkerung formell einer christlichen Kirche angehören. Schon der Blick in die ehemalige DDR kann hier hilfreich sein. Die Ausstrahlungskraft des Evangeliums ist nicht von einer möglichst hohen Zahl eingetragener Kirchenmitglieder abhängig; auch die „Christ-

lichkeit" oder „Unchristlichkeit" einer Gesellschaft läßt sich nicht einfach an diesem Maßstab ablesen. Der finanzielle Verlust an Kirchensteuer bei möglicherweise steigenden Austrittszahlen ließe sich vermutlich auffangen; unüberwindbare Probleme dürfte er jedenfalls kaum bereiten.
Das bedeutet nicht, die Kirchen könnten im Blick auf den Stand der Kirchenbindung in der Bundesrepublik im allgemeinen wie der Austrittszahlen im besonderen die Hände beruhigt in den Schoß legen und nach dem schönen Motto „business as usual" verfahren. Auch Ausgetretene bleiben Adressaten der christlichen Botschaft und fallen im übrigen ja auch nicht automatisch aus dem Christentum als kulturell-ethischem Substrat unserer Gesellschaft heraus. Es wäre fatal, Pastoral und Verkündigung angesichts weiterer Lockerung der Bindungen an Glaube und Kirche im Sinn der Sammlung eines „heiligen Rests" zu betreiben. Die Kirche darf niemanden einfach abschreiben, ihn schlicht und einfach als „abständig" oder „ausgetreten" qualifizieren und die Sache damit auf sich beruhen lassen. Sie braucht nicht wehmütig oder besorgt auf Mitgliederzahlen zu starren, wohl muß sie ein Haus mit offenen Türen sein. *ru*

Profilierung

Die geplante Versammlung der evangelischen Kirchen Europas

Im Frühjahr 1992 soll in Budapest eine *Versammlung Evangelischer Kirchen in Europa* stattfinden. Zu ihr werden Vertreter aller evangelischen Kirchen eingeladen, die der „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK) angehören, dem Zusammenschluß der nichtkatholischen Kirchen in Europa. Das war das wichtigste Ergebnis einer Konsultation evangelischer Bischöfe, Kirchenpräsidenten und Theologen aus verschiedenen europäischen Ländern, die Ende August in Basel abgehalten wurde. Thema der Budapester Versammlung soll „Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirche im künftigen Europa" sein; als Schwerpunkte werden dazu genannt: Die Verkündigung des Evangeliums angesichts der Säkularisation in ihren verschiedenen Formen; Mission und Evangelisation; Nationalismus und Minderheiten; Aufgabe der Kirchen im künftigen Europa.
Eine solche Initiative lag seit einiger Zeit gewissermaßen in der Luft. Schließlich machte sich seit der „Wende" im bislang kommunistisch beherrschten Teil Europas verschiedentlich protestantischer Unmut über mangelnde europäische Präsenz bemerkbar. Der besorgte Blick auf die übernational organisierte katholische Kirche und ihre Europakonzepte bzw. -aktivitäten verband sich mit der selbstkritischen Einsicht, daß die evangelischen Kirchen in ihrer traditionell national- oder landeskirchlichen Gestalt die gemeinsamen Herausforderungen des neuen Europa vor lauter Eigenbrötelei verpassen könnten. Im Frühjahr 1990 lancierte *Reinhard Frieling,* Direktor des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, auf diesem Hintergrund die Idee einer „Europäischen Evangelischen Synode". In der Sache entspricht die Basler Initiative weitgehend diesem Vorschlag, auch wenn auf die Bezeichnung „Synode" für die Versammlung verzichtet wurde, gegen die bei einem Teil der Kirchenvertreter Bedenken bestanden.
Das Kommuniqué der Basler Konsultation ist erkennbar darum bemüht, den Verdacht zu zerstreuen, beim Projekt „Versammlung Evangelischer Kirchen in Europa" könnten *antiökumenisch-konfessionalistische Motive* im Spiel sein. Der Text enthält ein Bekenntnis zur Mitarbeit der evangelischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung. Dann wird festgestellt: „Begegnung und Zusammenarbeit setzen aber Klarheit über das eigene Zeugnis voraus." Um wirksam an der ökumenischen Bewegung auf europäischer Ebene teilnehmen zu können, bräuchten die evangelischen Kirchen einen Ort, an dem ein Austausch über die Bedeutung ihrer eigenen Traditionen stattfinden könne.
Das Bestreben evangelischer Kirchen in Europa, sich angesichts der grundlegend veränderten Situation des Kontinents auf ihr gemeinsames Erbe zu besinnen und ihr spezifisches Profil im Konzert der anderen christlichen Stimmen in Europa zur Geltung zu bringen, ist *so verständlich wie legitim.* Angesichts der beträchtlichen Unterschiede in Größe, Status und Umfeld zwischen den evangelischen Kirchen Europas, dürfte es allerdings nicht leicht sein, die „Einheit des Protestantismus durch die Vertiefung und Fruchtbarmachung der Übereinstimmung zu fördern" (so das Kommuniqué von Basel): Neben den lutherischen Staatskirchen Skandinaviens und den zahlenmäßig wie finanziell übermächtigen EKD-Gliedkirchen stehen kleine evangelische Minderheitskirchen in romanischen Ländern und die evangelischen Kirchen des bislang kommunistischen Europa, die noch alle Hände mit der Bewältigung ihrer Vergangenheit unter dem alten System und dem Neuaufbau zu tun haben.
Bei der Sondervollversammlung der Bischofssynode für Europa Ende November/Anfang Dezember werden Vertreter der anderen christlichen Kirchen als Beobachter anwesend sein. Über die Teilnahme nichtprotestantischer Beobachter an der Budapester Versammlung 1992 ist noch nicht entschieden, aber die anderen Kirchen werden sicher in irgendeiner Form präsent sein. Schon daran zeigt sich, daß bei allem Bemühen um Profilierung innerhalb einer Konfession oder Kirchenfamilie in Europa keine Kirche oder Konfession mehr isoliert agieren kann. Daran ändern auch noch bestehende oder wiederbelebte konfessionalistische Ressentiments nichts. Die kirchliche Landschaft des neuen Europa ist derzeit noch ebenso im Auf- bzw. Umbau begriffen wie die politisch-wirtschaftliche, alle großen Zweige der europäischen Christenheit, der katholische, reformatorische, orthodoxe und der anglikanische, haben gleichzeitig mit erheblichen internen Problemen zu tun. Es könnte also ökumenisch in den kommenden Jahren wieder interessanter werden. *ru*

Irritationen

Der jüdisch-christliche Dialog, der Golfkrieg und der Staat Israel

Der Golfkrieg liegt bereits einige Monate zurück, und dennoch sind seine Auswirkungen auch in Deutschland weiterhin zu spüren: Der christlich-jüdische Dialog beispielsweise hat sich hierzulande bis heute von den Erfahrungen im Zuge der Kampfhandlungen im Nahen Osten nicht wirklich erholt. Daß dieser Dialog wegen der Ereignisse am Golf und ihren Rückwirkungen auf Israel tatsächlich, wie zuweilen in der Presse zu lesen war, in eine *Krise* geraten ist, diese Charakterisierung dürfte zwar aufs Ganze gesehen überzogen sein – wenn der jüdisch-christliche Dialog sich in einer Krise befindet, dann nicht nur wegen des Golfkrieges. Dennoch sind Irritationen, vor allem *im evangelischen Raum,* unübersehbar.

Wenn in den beiden großen Kirchen der Bundesrepublik vom christlich-jüdischen Dialog – soweit er institutionalisiert ist – die Rede ist, dann sind damit zuallererst die beiden Foren gemeint, in denen sich evangelische und katholische Christen einerseits und Juden andererseits im ständigen Austausch befinden: zum einen die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, zum anderen der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Auf jüdischer wie auch auf christlicher Seite bestehen zwischen diesen beiden Gruppen personelle Überschneidungen; der Arbeitsgemeinschaft beim Kirchentag gehören auch Katholiken an.

Daß in den letzten Monaten im Zusammenhang mit dem Golfkrieg ausschließlich die Arbeitsgemeinschaft beim Kirchentag von sich reden machte, hängt vor allem mit der großen Nähe vieler ihrer Mitglieder zur deutschen *Friedensbewegung* zusammen, eine Eigenschaft, die diesen Kreis von seinem katholischen Pendant unterscheidet. Als irakische Raketen während des Golfkrieges in Israel einschlugen und Israel wegen möglicher Angriffe mit ABC-Waffen in Angst und Schrecken versetzten, brach innerhalb dieser Arbeitsgemeinschaft ein Gegensatz bei der Frage nach der fälligen Solidarität mit dem Staat Israel auf. Vor allem die jüdischen, aber auch einige christliche Mitglieder kamen zu der Ansicht, ein Teil der christlichen Mitglieder lasse es an der gebotenen fraglosen Solidarität mit Israel fehlen, wobei es dabei nicht nur um die Befürwortung direkter, auch militärischer Hilfe für Israel ging, sondern bereits um die Haltung zum Vorgehen der multinationalen Streitmacht unter Führung der Vereinigten Staaten überhaupt.

Beim Ruhrgebietskirchentag im Juni trat daraufhin der gesamte Vorstand der Arbeitsgemeinschaft zurück. Die bisherige Vorsitzende, die Leiterin des Essener Dokumentationszentrums Alte Synagoge, *Edna Brocke,* steht bei einer kommenden Neuwahl für den Vorsitz nicht mehr zur Verfügung. Auf dem Israelforum des Kirchentags selbst sorgte die – auch aus Kreisen der Arbeitsgemeinschaft selbst geäußerte – offene Kritik an der deutschen Friedensbewegung für Aufsehen (vgl. HK, Juli 1991, 309). Unterdessen veröffentlichte Frau Brocke in der Zeitschrift „Israel und Kirche" (Ausgabe 1/91, S. 61 ff.) eine Analyse gerade auch protestantischer Stimmen zum Golfkrieg unter dem Gesichtspunkt: „an ihrem Verhältnis zu Israel werdet ihr sie erkennen", mit der sie allerdings der Haltung des deutschen Protestantismus insgesamt zum Staat Israel während der Golfkrieg-Wochen kaum gerecht wird.

Abgesehen von der bekannten Kritik an der Haltung des Apostolischen Stuhls zur Frage der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Staat Israel hebt Frau Brocke auch einige, die besondere Situation Israels besser berücksichtigende Stellungnahmen aus dem katholischen Raum, etwa die Erklärung der Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 24. Januar, positiv hervor. ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* hatte damals u. a. gesagt: „Unsere Solidarität gilt allen, die die Hauptlast der Auseinandersetzung zu tragen haben, den Opfern des Kriegs und insbesondere auch dem israelischen Volk, das sich wiederum der Drohung mit Völkermord ausgesetzt sieht. Die Solidarität des deutschen Volkes darf sich nicht in Worten erschöpfen. Wir müssen die Last der Völkergemeinschaft zur Beendigung des Kriegs mittragen."

Schon diese Differenzierung nach Akzentsetzungen verschiedener kirchlicher bzw. konfessioneller Milieus in der Diskussion um den Golfkrieg sollte eigentlich deutlich machen, daß es sich bei den gegenwärtigen Irritationen im jüdisch-christlichen Dialog weniger um eine Krise dieses Dialogs *an sich* handelt. Vielmehr gerieten evangelische und katholische Christen, sofern sie ein religiös und/oder politisch begründetes radikales Nein zum militärischen Engagement der USA und ihrer westlichen und arabischen Verbündeten sagten, in Schwierigkeiten, diese Haltung auch angesichts der Bedrohung des Staates Israels durch den Irak Saddam Husseins durchzuhalten. In Schwierigkeiten mit ihrem jüdisch-christlichen Engagement gerieten vor allem diejenigen, denen in der Diskussion der letzten Monate der Heidelberger Pädagoge *Micha Brumlik* (ein Mitglied sowohl der Jüdischen Gemeinde Frankfurt als auch der Arbeitsgemeinschaft beim Kirchentag) verschiedentlich, so auch auf dem Kirchentag im Ruhrgebiet, die Verkennung der *politischen Komplexität des Golfkonflikts* vorhielt.

Wie immer jedoch auch die jeweilige Haltung zum Staat Israel auf evangelischer und katholischer Seite zur Zeit des Golfkriegs aussah: um ein Thema kommt der jüdisch-christliche Dialog in Zukunft weniger denn je herum – das ist und bleibt das Verhältnis der Christen zum Staat Israel. Was bisher aus theologischen Gründen schon schwierig genug war, weil sich auf Israel die gängigen westlichen Vorstellung von einem säkularen Staat aus verschiedenen Gründen nicht so ohne weiteres anwenden lassen, ist durch die Ereignisse am Golf noch zusätzlich politisch aufgeladen worden. *nt*

Sowjetunion: Die Kirchen nach dem Putschversuch

Der gescheiterte Putsch des 19. bis 21. August (vgl. HK, September 1991, 396) und die sich überstürzenden Ereignisse, die ihm folgten, bedeuten zweifellos auch für die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion bzw. ihren mehr oder weniger souveränen Nachfolgestaaten eine markante Zäsur. Die verschiedenen Glaubensgemeinschaften in der Sowjetunion profitierten in ihrer Rechtsstellung und ihren Wirkungsmöglichkeiten in den vergangenen Jahren zunehmend von der Gorbatschowschen Reformpolitik. Diese Entwicklung gipfelte in einer Liberalisierung der Religionsgesetzgebung: Am 1. Oktober 1990 wurde das neue sowjetische Gesetz „Über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen" verabschiedet (vgl. HK, November 1990, 51 ff.); am 10. November 1990 folgte die Veröffentlichung des neuen Religionsgesetzes der Russischen Föderation (vgl. HK, Januar 1991, 14 f.), das den Religionsgemeinschaften zum Teil weiter entgegenkommt als das sowjetische. Jetzt dürften mit dem Ende des bisherigen Sowjetsystems bald die noch verbliebenen Beschränkungen und Kontrollmechanismen für die Kirchen und Religionsgemeinschaften fallen. So wurde Mitte September die Auflösung der für die Kontrolle des Bereichs religiöse Angelegenheiten zuständigen Abteilung des sowjetischen Geheimdienstes KGB bekanntgegeben.

Das neue Gewicht der orthodoxen Kirche

Parallel zur Stärkung Rußlands und seines vom Volk direkt gewählten Präsidenten *Boris Jelzin* brachte der Putschversuch auch eine weitere *öffentliche Aufwertung der Russischen Orthodoxen Kirche.* Patriarch *Alexij II.* hatte dem russischen Präsidenten schon bei seiner Amtsübernahme den Segen der Kirche überbracht. Nach dem Putsch zelebrierte er einen Trauergottesdienst für die jungen Männer, die bei der Blockade des Panzervormarsches gegen das Moskauer „Weiße Haus", den Sitz des russischen Parlaments, getötet worden waren. In einer am 26. August im Obersten Sowjet verlesenen Botschaft betonte der Patriarch die entschlossene Gegnerschaft der russisch-orthodoxen Kirche gegen die Putschisten. Die Kirche habe vom ersten Tag des Putsches an die Legalität des selbsternannten Staatskomitees nicht anerkannt. Die Kirche sei zum größten Teil „eindeutig auf der Seite des Gesetzes und der Freiheit" gestanden.

Tatsächlich waren unter den Verteidigern des „Weißen Hauses", die die Mobilisierung der Moskauer gegen die Putschisten organisierten, auch etliche orthodoxe Priester, unter ihnen der bekannte Dissident *Gleb Jakunin.* Demgegenüber war die am 20. August im Rundfunk verlesene erste Erklärung von Patriarch Alexij eher vorsichtig formuliert. Dort hieß es u. a., die Absetzung Gorbatschows beunruhige Millionen Menschen in der Sowjetunion, die die Legitimität des neugebildeten Staatskomitees bezweifelten. Es sei notwendig, die Stimme Gorbatschows zu hören und seine Haltung zu den Ereignissen herauszufinden. Die Erklärung sprach von der Hoffnung, der Oberste Sowjet werde strenge Maßnahmen ergreifen, um die Situation im Land zu stabilisieren und endete mit einem Appell an alle Gläubigen der russisch-orthodoxen Kirche, das ganze Volk und besonders an die Armee, „Standhaftigkeit zu zeigen in diesem für unser Vaterland so entscheidenden Moment und nicht zuzulassen, daß Blut in einem Bruderkrieg vergossen wird".

Der Putsch und seine Folgen haben für die russische Orthodoxie sowohl die *Chancen* wie die *Probleme* der letzten Monate und Jahre nochmals vergrößert. Zum einen ist der kirchliche Neuaufbau im vollen Gange: Vielerorts werden Kirchen für den Gottesdienst geöffnet, es entstanden und entstehen zahlreiche Klöster, kirchliche Ausbildungsstätten und Sonntagsschulen. Die Kirche ist vielfach diakonisch engagiert und wird auch im Erziehungswesen angefragt. Auf die Russische Orthodoxe Kirche richten sich viele Hoffnungen und Erwartungen, gerade angesichts des Vertrauensverlusts praktisch aller anderer Großinstitutionen und der massiven Verunsicherung breiter Bevölkerungsschichten im schwierigen Übergang zu Demokratie und Marktwirtschaft. Allerdings hat diese Entwicklung auch ihre Schattenseiten, die teilweise in der orthodoxen Kirche auch gesehen werden. Die Kirche hat Mühe, mit den vorhandenen personellen und finanziellen Mitteln den neuen Möglichkeiten einigermaßen gerecht zu werden; das Interesse an Christentum und Kirche ist nicht selten nostalgisch-national gefärbt oder eher oberflächlicher Natur.

Manche ausländischen Beobachter sprachen in den letzten Wochen davon, die russische Orthodoxie sei inzwischen wieder dabei, zur russischen *Staatskirche* zu werden, rücke mit Macht in das ideologische Vakuum ein, das der Zerfall des kommunistischen Systems hinterlassen habe. In jedem Fall wird die ROK in nächster Zeit ihre Rolle in Staat und Gesellschaft angesichts der grundlegenden Veränderungen neu bestimmen müssen. Dazu gehört nicht zuletzt die *Auseinandersetzung mit der Vergangenheit* in den Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft. In einem Schreiben, das der Heilige Synod Anfang September an die Gläubigen richtete, war von Versuchen die Rede, „die Kirche und ihre Diener als verdächtig hinzustellen, sowohl im Zusammenhang mit den jüngsten Ereignissen als auch mit der gesamten Geschichte der letzten 70 Jahre". Dem russisch-orthodoxen Klerus sei in den Jahrzehnten der kommunistischen Unterdrückung nichts anderes übrig-

geblieben, als die Realität in Betracht zu ziehen und nach dem Gewissen des einzelnen zu handeln. Nicht alle Diener der Kirche seien in den Jahren der Prüfung ihrer Berufung in gleicher Weise treu gewesen. Die jetzt notwendige „Reinigung und Wiederbelebung" der Kirche müsse aber aus dem „Geist der Versöhnung" erfolgen.

Noch nicht bereinigt ist das Verhältnis zwischen dem Moskauer Patriarchat und der *russisch-orthodoxen Auslandskirche* (mit Hauptsitz in den USA), deren Jurisdiktion sich inzwischen einige Dutzend Gemeinden in Rußland unterstellt haben. Immerhin fand kurz vor dem Putsch ein erstes Treffen in Moskau zwischen Vertretern des Moskauer Patriarchats und der Auslandskirche statt. Im Anschluß an das Treffen erklärten Vertreter der Auslandskirche, die Begegnung bedeute nicht die Aufnahme offizieller Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchat; es sei jedoch der Anfang zu einem Dialog gemacht worden.

Für Rom wird es komplizierter

Auch für die *katholische* Kirche ergibt sich eine *neue Konstellation.* Bislang war die zentrale politische Führung in Moskau entscheidender Ansprechpartner für die vatikanische Diplomatie, ebenso wie das Moskauer Patriarchat im kirchlich-ökumenischen Bereich. Jetzt werden sich die Dinge stärker auf die einzelnen Republiken mit ihrer sehr unterschiedlichen katholischen Präsenz verlagern. Im Fall der *drei baltischen Staaten,* deren Souveränität jetzt von der sowjetischen Führung wie von zahlreichen Staaten der Welt anerkannt bzw. wiederanerkannt wurde, hat der Heilige Stuhl schnell gehandelt; Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* richtete am 30. August Schreiben an die Ministerpräsidenten von Estland, Lettland und Litauen (Osservatore Romano, 30. 8. 91), in denen eine *Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen* mit den drei Staaten in Aussicht gestellt wurde.

In Litauen, dessen Einwohner zu etwa 80 Prozent katholisch sind, wurde die Hierarchie 1989 wiederhergestellt; die Bistumsgrenzen zwischen Litauen, Weißrußland und Polen entsprechen jetzt den politischen Grenzen. Für die beiden Diözesen in Lettland mit zusammen etwa 500 000 Katholiken ernannte Johannes Paul II. im Mai dieses Jahres neue Bischöfe. In Estland lebt nur eine kleine Minderheit von ungefähr 10 000 Katholiken, deren Gemeinden von einem einzigen Priester betreut werden; die 1924 im unabhängigen Estland eingerichtete Apostolische Administratur ist nicht besetzt.

Noch nicht zu übersehen sind die Konsequenzen, die sich aus der weiteren Verselbständigung der *Ukraine* innerhalb der Sowjetunion für die dortigen kirchlichen Konflikte ergeben könnten. Sowohl die ukrainisch-katholische Kirche wie die autokephale orthodoxe Kirche haben ihr Schwergewicht im Westteil der Republik, aus dem auch die deutlichsten Voten zugunsten einer vollen Unabhängigkeit der Ukraine kommen. Kardinal *Myroslav Lubachivsky,* der Großerzbischof von Lemberg (er hält sich seit mehreren Monaten in der Ukraine auf), sprach in einer Stellungnahme zur Unabhängigkeitserklärung des ukrainischen Parlaments vom 24. August (sie ist am 1. Dezember Gegenstand eines Referendums) von einem „unvergeßlichen historischen Augenblick". Die ukrainisch-katholische Kirche richte Dankgebete an die Heilige Dreifaltigkeit und teile die Freude aller Ukrainer in der Heimat wie im Ausland.

Inzwischen hat sich der Heilige Stuhl auch um den Kontakt zum *russischen Präsidenten* bemüht. Erzbischof *Jean-Louis Tauran,* Sekretär für die Beziehungen zu den Staaten, traf am 14. September in Moskau mit Boris Jelzin zusammen; bei dem Treffen wurde über den Ausbau der Beziehungen zwischen Rußland und dem Heiligen Stuhl gesprochen. Vermutlich wird Jelzin noch in diesem Jahr anläßlich einer Reise nach Italien mit Johannes Paul II. zusammentreffen. Der Apostolische Administrator für die Katholiken im europäischen Teil von Rußland, Erzbischof *Tadeusz Kondrusiewicz,* äußerte mehrfach seine Freude über das Scheitern des Putsches und den dadurch bewirkten Schub im Demokratisierungsprozeß: der Demokratisierungsprozeß, so der Erzbischof in einem Interview mit der italienischen katholischen Wochenzeitschrift „Il Sabato" (31. 8. 91), sei auch für die Kirche von großer Bedeutung; weil er eine immer größere Freiheit für das pastorale, missionarische und kulturelle Wirken mit sich bringe. Gerade dieses Wirken der katholischen Kirche in Rußland ist aber der orthodoxen Seite vielfach ein Dorn im Auge. So sprach sich der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Kyrill* von Smolensk, unlängst gegen die Errichtung katholischer Gemeinden für Russen aus. Die katholische Kirche solle vielmehr ihre Aktivität in Rußland auf ausländische Diplomaten und Geschäftsleute sowie auf die Angehörigen nationaler Minderheiten wie Polen und Litauer beschränken. *U. R.*

Kirchenbau: Wie sieht seine Zukunft aus?

Die CDU-nahe Konrad-Adenauer-Stiftung, vertreten durch ihr Institut für Kommunalwissenschaften, und der kulturpolitisch rührige Oberbürgermeister einer württembergischen Mittelstadt warteten Anfang September erneut mit einer Tagung zum Themenbereich Kunst und Kirche auf, wie es sie in dieser Breite im außerkirchlichen Raum nur selten gibt. Zwei Jahre, nachdem man, gleichfalls auf ökumenischer Basis, Freunde und Fachleute der Kirchenmusik nach Schwäbisch-Gmünd geholt hatte (vgl. HK, Oktober 1989, 468 ff.), ging es diesmal um den Kirchenbau. Das The-

ma: „Kirche im Mittelpunkt? Die Zukunft der Kirchenbauten im 21. Jahrhundert".
Auch wenn ein Journalist bei der Tagungspressekonferenz sich partout nicht in seiner Ansicht beirren lassen wollte, daß dieses Thema doch ganz und gar uninteressant sei – nicht nur die *hohe Teilnehmerzahl* strafte diese Meinung Lügen. Die Themenstellung der Tagung traf im Gegenteil offensichtlich eine für Glaube und Kirche unter den kulturellen Bedingungen in Mitteleuropa überaus aktuelle Fragestellung: So unterschiedlich auch die Verhältnisse, so unabweislich ist die Frage nach dem Ort – im wörtlichen wie im übertragenen Sinn – der Kirchen in einer Gesellschaft, in der das Christentum seine zentrale geistige Stellung eingebüßt hat.

Kirche als zwingende oder persönlich gewählte Mitte

In *Evry bei Paris* unternimmt eine in den 70er Jahren neu entstandene Diözese etwas, von dem viele in Frankreich angenommen hatten, daß man es heute gar nicht mehr könne und – aus Angst vor der Möglichkeit, als triumphalistisch mißdeutet zu werden – auch nicht solle. Man baut auf einem eigens für diesen Zweck zurückgehaltenen und zentral gelegenen Grundstück in einer jenen „neuen Städte" im Umland von Paris eine *Kathedrale.* Als Architekt konnte der international bekannte und renommierte Tessiner *Mario Botta* gewonnen werden. In Deutschland, aber nicht nur hier, stehen Kirchen z.T. leer und warten auf eine andere, mit der bisherigen Bestimmung nicht unvereinbare Nutzung.
Anderswo sollen Gottesdienträume angesichts schwindender Gottesdienstbesucherzahlen so verkleinert werden bzw. für verschiedenartige Nutzung – vom Kleingruppengottesdienst bis zum Chorkonzert vor großem Publikum – eingerichtet werden, wie es heutigen Anforderungen besser entspricht. Ganz zu schweigen von dem Handlungsbedarf bei Kirchenbau, -restauration und -wiederaufbau in den neuen Bundesländern.
Den historischen Hintergrund der gegenwärtigen Kirchenbaudiskussion lieferte in Schwäbisch-Gmünd der Bonner Anglistik-Professor *Rolf Lessenich* mit einem anregenden Durchritt durch die Geistes- und Kirchenbaugeschichte von 2000 Jahren. Lessenich teilte diese Geschichte im wesentlichen in zwei Phasen ein: in den *Aufstieg* von Kirche und Kirchengebäude zur geistigen und stadtplanerischen Mitte bis zu ihrem Höhepunkt im 13. Jahrhundert und den *Abstieg* zur geistigen und stadtplanerischen Randlage, deren vorläufig letzte Stufe wir gegenwärtig erleben. Der Spannungsbogen verlief so zwischen der abendländischen Kirche als *zwingender und verbindlicher Mitte* von Kultur und städtischen Siedlungen bis zur Kirche der Gegenwart als im Gegensatz dazu *persönlich zu wählender geistiger Mitte* des einzelnen.
Wie aber kann unter diesen Bedingungen Kirchenbau aussehen? Was bei Lessenich gegen Ende hin eher pessimistisch gefärbt schien, erwies sich im Verlauf der Tagung als weniger problematisch, als man zunächst annehmen konnte. Trotz aller konfessionsspezifisch unterschiedlicher Akzentuierungen, die unüberhörbar waren, bestand zunächst einmal Übereinstimmung darin, daß – wie es der Münsteraner Liturgiker *Klemens Richter* nannte – die christliche Gemeinde im Grunde keines aus der Welt ausgegrenzten Heiligtums bedürfe, um Zugang zu ihrem Gott zu erhalten.
Zum Christentum gehört beides – so der Göttinger protestantische Theologe *Karl-Fritz Daiber* –: der „theologisch begründete Auszug aus der Kirche" ebenso wie die „Rückkehr in die Gegenwart des Heiligen". Diese nötige Relativierung mitberücksichtigend, war in Schwäbisch-Gmünd wenig von jener – auf katholischer Seite in der Nachkonzilszeit nicht seltenen – Scheu zu spüren, die *Sichtbarkeit der Kirche* auch in ihren kultischen Räumen und Gebäuden zu bejahen. Das mochte daran liegen, daß die meisten Tagungsteilnehmer beruflich mit dem Kirchenbau zu tun haben – das kann aber auch damit zu tun haben, daß man das Problem inzwischen insgesamt nüchterner zu sehen gelernt hat. Daiber: Kirchenbau ist „Teilhabe an der ästhetischen, politischen und kommunikativen Kultur".

„Musealisierung der Kathedralen und Kathedralisierung der Museen"

Gleichfalls unstrittig in den beiden großen Konfessionen war die Auffassung, daß eine Kirche nur insofern „Haus Gottes" genannt werden kann, wie sie „Haus der Gemeinde" (Richter) ist. Dennoch hat eine Kirche neben ihrer „Innenseite" auch noch eine „Außenseite", wie es der Bonner Liturgiker *Albert Gerhards* nannte. Gerhards betonte die Spannung zwischen beiden und verwies damit auf ein Thema, das kennzeichnend ist für das Kirchengebäude in einer Zeit, in der es nicht länger die tatsächliche Mitte eines dörflichen oder städtischen Lebens darstellt – allenfalls noch geographisch, nicht aber im Bewußtsein der Mehrheit der am Ort lebenden Bevölkerung. Die *Zeichenhaftigkeit* des Gebäudes sei jedoch nicht abzulösen von der lebendigen Gemeinde, die in ihr feiert und betet, die „Ästhetik des Glaubens" müsse stimmen, und dazu gehöre, daß die Kirche „ihre Identität durch die Hinwendung zum anderen erhält".
In Zeiten der „Musealisierung der Kathedralen und Kathedralisierung der Museen" (Gerhards) hat es den Anschein, als gebe man sich vielfach schon mit der Außenseite zufrieden. Unter den herrschenden säkularisierten Verhältnissen, so war in Schwäbisch-Gmünd zu hören, können Kirchengebäude nur schon deshalb gefragt sein, weil es sie gibt. Ihr bloßes Dasein, ihr ästhetisches Äußere ist durchaus gefragt. Darf dies den Kirchen genügen? Teilnehmer aus den neuen Bundesländern berichteten von dem großen Interesse am Wiederaufbau bzw. der Restauration alter Kirchen auch in Teilen der Bevölkerung, die sich nicht als kirchlich gebunden fühlen.
Der Hamburger Architekt und Architekturdozent *Bernhard Hirche* erläu-

terte ein von ihm realisiertes Kirchenneubauprojekt in der aus zahlreichen ehemals selbständigen Gemeinden zusammengefügten Stadt *Taunusstein* unweit Frankfurts. In diesem nicht historisch gewachsenen, sondern auf dem Reißbrett entworfenen Stadtzentrum wurde der Kirche eine *repräsentative Zentrallage zwischen Bürgerhaus und Rathaus* eingeräumt. Wie immer die konkreten Verhältnisse in dieser Stadt sind und die Umstände dieses Kirchenneubaus waren, Taunusstein stand in der Tagung für die Frage, wie sich die Kirche in solchen Fällen verhalten soll: Könnten die Kirchen nicht in Zukunft sogar mehr und mehr gehalten sein, sich manchen an sie herangetragenen kommunalpolitischen Bedürfnissen zu verweigern?

Sollen die Kirchen für die allerdings ohnehin rar gewordenen Kirchenneubauten zentrale Lagen ohne weiteres akzeptieren, obwohl diese äußerliche Lage nicht durch ein entsprechendes Bewußtsein der Mehrheit der Bevölkerung gedeckt ist? Der aufgeklärt-absolutistische Herrscher – siehe Karlsruhe – wies der Kirche seinerzeit als einer von ihm eingebundenen Ordnungsmacht den Platz gegenüber dem Rathaus zu, Rathaus und Kirche waren gleich weit entfernt von der eigentlichen Mitte, dem Schloß.
Sollten die Kirchen in post-moderner Zeit vielleicht dem *zivilreligiösen* emotionalen oder *ästhetischen* Ansinnen auf den Leim gehen und eine Mitte spielen, die sie faktisch gar nicht mehr besitzen? Oder könnte es sein, daß uns im immer noch in Kategorien der abendländischen „Christenheit" denkenden Mitteleuropa schlicht die Phantasie fehlt, uns vorzustellen, Kirchen könnten anderswo als in der geographischen Mitte unserer Städte liegen? Hier wäre es interessant gewesen, zum Vergleich die *nordamerikanische* Situation kennenzulernen mit ihren gänzlich andersartigen städtebaulichen wie aber auch kirchlich-religiösen Verhältnissen.

Daiber sah die zukünftige Entwicklung daher auch eher in eine andere Richtung gehen: weniger in repräsentativen Kirchenbauten, dafür aber mehr in *kirchlichen Räumen* innerhalb von unterschiedlich genutzten Gebäuden, unscheinbarer und versteckter, kleiner und eher am Rande der Käufer- und Passantenströme. Der Marburger evangelische Kirchenbaufachmann *Horst Schwebel* erinnerte in dem Zusammenhang die Kirchen an die mit einer angestammten Mittenlage verbundene Verantwortung: In zentraler City-Lage hätten sie eine andere Aufgabe als in der Form der herkömmlichen Territorialpfarrei am Rande der Städte.

Nach dem Mehrzweck die Multifunktionalität

Vor diesem Hintergrund stellte sich auch die Frage nach der Multifunktionalität von Kirchen, seit langem ein beliebtes Thema in der Kirchenbaudiskussion, auf andere Weise. So verschieden ihre Sichtweisen des Kirchenbaus der Gegenwart auch sonst waren, der Münsteraner Architekt *Dieter Georg Baumewerd* (vgl. das Interview mit ihm in: HK, Juni 1990, 273 ff.) als auch der Wiener Kirchenbau- und Kunstfachmann *Herbert Muck* schienen durchaus einen weithin geteilten common sense zu treffen, als sie den Versuch aus den 70er Jahren, Kirchen als *Mehrzweckbauten* zu erstellen, für tot erklärten.
Zugleich wurde aber gerade von protestantischen Referenten die Einbindung von Gottesdienstraümen in ein breiteres und vielschichtigeres Kommunikationsgeschehen betont: Der Vorsitzende des Evangelischen Deutschen Kirchenbautages, der Mainzer Theologe *Rainer Volp,* erinnerte in diesem Zusammenhang an die vielfältige Nutzung von Kirchen in der Geschichte des Kirchenbaus im breiten Feld zwischen „Spiritualität und Sozialität". Und der Hamburger Architekt *Friedhelm Grundmann* stellte interessante Modelle für einen multifunktionalen Umbau von alten Kirchen vor, der heutigen Nutzungsgewohnheiten gerechter werden will, als dies bei der traditionellen unveränderlichen Innenstruktur von vielen Kirchengebäuden in der Regel möglich ist.

Man begnügte sich in Schwäbisch-Gmünd jedoch nicht mit der vergleichsweise spezifischen Fragestellung, wie sie das Tagungsthema vorgab. Die Tagung versuchte zugleich, ein *Seminar für Kirchenbau* im allgemeinen zu sein – und übernahm sich dabei sowohl zeitlich wie auch inhaltlich. Weniger wäre hier eindeutig mehr gewesen. Inhaltliche Überschneidungen erschwerten den Referenten den Vortrag und den Teilnehmern das Zuhören. Die Fülle der Referate konnte ein wichtiges Defizit nicht verdecken: Es fehlte der Versuch, das Vorgetragene inhaltlich zusammenzuführen, zu ordnen, auf Fragestellungen hin zu bündeln, um so ein Auditorium von rund 300 Theologen, Architekten, Künstlern und Städteplanern tatsächlich miteinander ins Gespräch zu bringen. So verließ man Schwäbisch-Gmünd mit dem Gefühl, daß mit dieser Tagung zwar ein sowohl kulturell und soziologisch als auch theologisch brisantes Thema angerissen worden ist, aber dies der Sache nach noch längst nicht ausgereizt wurde. *K. N.*

Christentum – Islam: Wo steht der Dialog?

„Wer ist Jesus für Christen, die unter Muslimen leben?" – das war das Thema der 18. „Journées Romaines", die vom 31. August bis zum 6. September 1991 in Rom stattfanden. Seit 1956 wird diese internationale und ökumenische Begegnung von Fachleuten des christlich-islamischen Dialogs mit Praktikern aus der Seelsorgs- und Sozialarbeit in islamischen Ländern in Rom veranstaltet. Die „Journées Romaines" haben sich im Laufe der Jahre zu einem wichtigen Gradmesser des Standes der christlich-islamischen Beziehungen auf Weltebene entwickelt. An dem diesjährigen Treffen nahmen fast 100 Teilnehmer aus 29 Ländern teil, die in ihrer Zusammen-

setzung, was die Herkunftsländer anging – Naher Osten, Nord- und Westafrika, Asien, aber auch Europa und Nordamerika –, alle wichtigen Länder mit muslimischer Mehrheit oder starker Präsenz von Muslimen repräsentierten. Anders als bei strikt wissenschaftlichen Tagungen bieten die Journées Romaines ein Gesprächsforum, auf dem sich ausgewiesene Fachleute – Theologen und Religionswissenschaftler – mit Vertretern der „Basis" zusammensetzen, um Theorie und Praxis einander etwas näher zu bringen.

Das Jesusbild islamischer Dichtung

Mit der Fragestellung: „Wer ist Jesus für Christen, die unter Muslimen leben?" hatte die diesjährige Tagung ein eher theologisches Thema. Die Person Jesu Christi spielt in der christlich-islamischen Begegnung eine große Rolle, da die gegensätzlichen christlichen und islamischen Positionen in zentralen theologischen Fragen der Christologie, wie des Kreuzestodes und der Gottessohnschaft, in der Vergangenheit und weitgehend auch in der Gegenwart zu vielen Kontroversen und Auseinandersetzungen geführt haben. Ziel der Tagung war aber nicht in erster Linie, die altbekannten Kontroversen einmal mehr zu dokumentieren und zu diskutieren. Es sollte vielmehr gefragt werden, welche Veränderungen des herkömmlichen Verständnisses von Person und Wirken Jesu Christi sich für Christen ergeben, die ihr Leben unter Muslimen verbringen. Gibt es positive Anstöße aus der Begegnung mit Muslimen, die Christen helfen können, besser die „Länge und Breite, die Höhe und Tiefe der Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt" (Eph 3,18 f.)? In seiner Eröffnungsrede sprach der Leiter der Tagung, *P. Christian van Nispen* SJ, Kairo, davon, daß die Kirche Jesus entdeckt, wenn sie auszieht und auf den anderen zugeht, weil Jesus Christus selber die Grenzen überstiegen und sich im anderen offenbart hat.

Einen wichtigen und hilfreichen Einstieg in die Thematik gab der indische Muslim *Asghar Ali Engineer* in seinem Vortrag: „Das Jesusbild im Koran und bei muslimischen Denkern und Schriftstellern". Asghar Ali Engineer gehört zu den Ismailiten, einer Untergruppe der Schiiten, die in Nordindien Bhovras genannt werden. Durch die Arbeit seines Instituts für islamische Studien, durch viele Publikationen und seinen engagierten Einsatz für soziale Gerechtigkeit ist er in Indien und darüber hinaus bekannt und wegen seiner reformerischen Bemühungen und dialogischen Offenheit auch heftig umstritten. In seinem Beitrag brachte er denn auch eine Reihe von islamischen Stimmen zur Geltung, die für das Recht auf „eigene Untersuchung" (ijdihad) eintreten und ein von der sunnitischen Tradition in vielen Punkten abweichendes Jesusbild vertreten.

In den Mittelpunkt seiner Ausführungen stellte Asghar Ali aber die Gestalt Jesu, wie sie in der Dichtung, vor allem bei Dichtern, die in persischer Sprache oder auf Urdu schreiben, erscheint. Hier wird die Menschlichkeit, die Liebe und Zuneigung Jesu zu den armen und geknechteten Menschen herausgestellt. In seinem persönlichen Zeugnis unterstrich Asghar Ali, daß für ihn diese Sicht der Person Jesu Christi entscheidend geworden sei, da sich im Engagement für die Armen und Entrechteten, wie es Jesus in seinem Lehren und Leben gezeigt habe, eine starke Gemeinsamkeit mit zentralen Lehren des Korans zur sozialen Gerechtigkeit zeige. Für den christlich-islamischen Dialog komme es darauf an, weniger die theologischen Fragen weiter zu diskutieren, als sich gemeinsam stärker für eine Verbesserung der Bedingungen menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit zu bemühen. Asghar Ali Engineer ist einer der wenigen Muslime, die sich für eine „Islamische Theologie der Befreiung" – durchaus auch von christlichen Vorbildern beeinflußt und inspiriert – einsetzen.

P. Samir Khalil SJ, ägyptischer Herkunft und Fachmann für christlich-arabisches Schrifttum, unternahm es, das Christusbild nachzuzeichnen, das arabische christliche Autoren im 10.–12. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit Muslimen entworfen haben. In den Mittelpunkt stellte er die Disputation, die Elias von Nisibe im Jahre 1027 mit dem Wesir Al-Magribi geführt hat. Im Rückgriff auf koranische Aussagen über Isa (Jesus) hat Elias dabei versucht, die Überlegenheit Jesu über alle Propheten herauszustellen. Andere arabische Christen haben ähnliches, ausgehend von den Evangelien oder der Morallehre im 13. Jahrhundert, unternommen. Jesus Christus erscheint in diesem apologetischen Ansatz als die Erfüllung aller göttlichen Verheißung und offenbart unüberbietbar und einzigartig Gott, wie dies die Feier der Liturgie bei den Kopten und Maroniten eindrucksvoll unterstreicht.

Wie begegnen Christen den Muslimen?

In verschiedenen Arbeitsgruppen wurden die beiden zentralen Beiträge weiterdiskutiert und aus dem jeweiligen Kontext heraus erweitert und modifiziert. Hier und in den Plenarsitzungen zeigte sich, daß es verschiedene Ansätze in der Behandlung der zentralen Fragestellung nach der Person Jesu Christi gibt. Die arabischen Christen vertreten eher eine „Christologie von oben", die in der Gefahr steht, ein eher triumphalistisches Jesusbild zu zeigen. Asiatische Christen sind stärker einer Christologie von unten verpflichtet, die die Menschlichkeit Jesu und sein Engagement für die Armen herausstellt. Im interreligiösen Dialog in Asien hat sich der Ansatz einer *kenotischen Christologie,* die den leidenden Gottesknecht zeigt, bewährt.

Bedingt durch die geschichtliche Erfahrung und aus der gegenwärtigen Situation heraus legen Christen im Nahen Osten, aber auch in Nordafrika und Westafrika, das Schwergewicht eher auf die Apologie, d. h. den Erweis der Gültigkeit der christlichen Position in Auseinandersetzung mit Anfragen und oft auch Angriffen seitens der Muslime. Dabei geht es oft weniger darum, den muslimischen Gesprächspartner zu überzeugen, als

vielmehr um die Stärkung der Identität der Christen, die sich als Minderheit vielfach bedrängt und verunsichert fühlen. In Asien liegt das Schwergewicht in den Begegnungen zwischen Christen und Muslimen eher auf dem Dialog und gemeinsamen Bemühungen auf dem sozialen Sektor. Hilfreich ist dabei, daß Christen und Muslime sich im Nebeneinander mit anderen religiösen Gemeinschaften befinden und dieser multireligiöse Kontext beiträgt, gewisse Einseitigkeiten und Fixierungen des christlich-islamischen Dialogs zu durchbrechen.

Über die Frage der Berechtigung und Notwendigkeit von Apologetik und Dialog je nach den lokalen Gegebenheiten und Umständen gab es im Plenum engagierte Diskussionen. Hat die Apologetik einen Platz im interreligiösen Dialog? Wie unterscheidet sich Apologetik von Polemik oder Kontroverse?

Schwierigkeiten und Chancen für den Dialog

Einen wichtigen Bestandteil der Journées Romaines stellen die verschiedenen *Situationsberichte* dar, in denen ein guter Überblick über den Stand des christlichen-islamischen Verhältnisses gegeben wird. Gemeinsam wurde festgestellt, daß die Ereignisse um den Golfkrieg eine starke Belastung der gegenseitigen Beziehungen mit sich gebracht haben. In erster Linie waren natürlich die direkt in den Konflikt verwickelten Länder betroffen. Christen aus dem Irak, dem Iran, den arabischen Emiraten und Saudi-Arabien ist eine Teilnahme an einer internationalen Konferenz wie den Journées Romaines immer noch nicht möglich. Neben Berichten von Angriffen auf christliche Einrichtungen wie Kirchen, Schulen und Krankenhäuser seitens muslimischer Fanatiker gab es auch bewegende Zeugnisse, daß Muslime sich intensiv für den Schutz der christlichen Gemeinschaft eingesetzt haben. Das christlich-islamische Gespräch ist weltweit *schwieriger geworden.* Gewachsen ist aber zur selben Zeit die Notwendigkeit, mehr für die gegenseitige Information zu tun, da es gerade Nichtwissen und Vorurteile sind, die den Nährboden für Gewalt und Fanatismus abgeben.

Im August 1991 haben sich die Patriarchen der katholischen Ostkirchen in Beirut getroffen und sich in einem gemeinsamen Brief an die Katholiken, an die Muslime, die jüdische Gemeinde und die internationale Gemeinschaft gewandt. Die fortdauernde Emigration der Christen stellt eine Gefahr für die Existenz der christlichen Gemeinden in der ganzen Region dar. Die Bischöfe weisen auf die lange Geschichte der Christen in diesem Raum hin, zeigen die vielen Beiträge dieser Gemeinschaft für die arabische Kultur auf und setzen sich für das Lebensrecht ihrer Gemeinschaften ein. Durch die volle Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Kirchenrat des Mittleren Ostens (MECC) hat sich die Zusammenarbeit unter den christlichen Kirchen verstärkt.

Die Christen aus dem Maghreb, d. h. Marokko, Tunesien, Algerien und Libyen, haben seit vielen Jahren das Zusammenleben als kleine christliche Minderheiten im „Haus des Islam" gelernt. Der Golfkrieg stellte eine erneute Bewährungsprobe dar, die sie aber im wesentlichen bestanden haben. Im Hinblick auf die Situation der Christen im Nahen Osten glauben sie, daß ihre Erfahrungen und theologische Reflexion der Minderheitensituation hilfreich sein könnten.

In *Nigeria* hat sich das Zusammenleben von Christen und Muslimen im Norden des Landes in den letzten beiden Jahren stark verschlechtert. Es ist immer wieder zu Angriffen von bestimmten muslimischen Gruppen gegen Christen gekommen, bei denen es Tote und Verwundete gegeben hat und viele Kirchen verbrannt wurden. In der Vergangenheit haben die Christen auf Weisung der Bischöfe sich eher zurückgehalten und sich weiter um Verständigung mit den Muslimen bemüht. Die fortdauernden Feindseligkeiten haben die Beziehungen jetzt aber so belastet, daß die Haltung sich bei den Christen durchzusetzen beginnt, daß es jetzt darauf ankomme – auch mit Gewalt –, ihre Position zu verteidigen.

Auch im *Sudan* sind die Beziehungen seit langem so schlecht, daß an einen Dialog zwischen Christen und Muslimen gegenwärtig nicht zu denken ist.

In *Pakistan* fühlen sich die Christen zusammen mit anderen nicht-muslimischen Gruppen durch die Einführung der Shariat-Gesetzgebung seitens der Regierung bedroht. Man hofft, daß die Widerstände, die sich dagegen auch in anderen Kreisen des Landes zeigen, die Anwendung der Sharia letztlich verhindern werden. Ansonsten ist das Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen in Pakistan nicht schlecht. In Bangladesh sind die Christen nur eine verschwindende Minderheit, die aber ganz gut mit den Muslimen zusammenlebt. Es gibt eine Reihe von Dialoginitiativen und Zusammenarbeit auf dem sozialen Sektor. In *Indien* steht naturgemäß der Dialog mit den Hindus für die Christen im Mittelpunkt. Es gibt aber eine sehr aktive Gruppe – die Islamische Studien-Gemeinschaft (ISA) –, die sich um die christlich-islamische Begegnung kümmert. In den Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus um den Bau des Rama-Tempels (und Abriß einer Moschee aus der Mogulzeit) in Ayodhya spielen Christen eine Vermittlerrolle.

Aktivitäten in einzelnen Regionen

Um die Zusammenarbeit der verschiedenen im christlich-islamischen Gespräch engagierten Gruppen auch außerhalb der Journées Romaines zu stärken, haben sich einige regionale Gruppen herausgebildet bzw. sollen sich formieren. Die Länder des Maghreb treffen sich schon seit einigen Jahren im Umfeld der Journées Romaines. Gleiches gilt für den Nahen Osten. Ein anderes Netzwerk mit Schwerpunkt in Pakistan faßt die asiatischen Länder zusammen. Auch in Europa gibt es mit den „Journées d'Arras" eine Zusammenarbeit verschiedener christlicher Gruppen, die im Gespräch mit den Muslimen engagiert sind. *G. E.*

Was kommt nach der KPdSU?

Die neuen politischen Kräfte in Rußland, der Ukraine und Weißrußland

Der gescheiterte Putsch vom August hat in der Sowjetunion als Katalysator gewirkt. Innerhalb weniger Wochen sind die bisherigen Grundstrukturen des sowjetischen Systems auseinandergebrochen. Das gilt vor allem auch für die beherrschende Stellung der Kommunistischen Partei. Welche politischen Kräfte werden nach der KPdSU das Bild bestimmen? Eberhard Schneider vom Kölner Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien stellt die wichtigsten der zahlreichen neuen Parteien und Bewegungen in Rußland, der Ukraine und Weißrußland vor. Im Frühsommer dieses Jahres konnte er während einer längeren Reise durch die Sowjetunion zahlreiche Gespräche mit führenden Vertretern der neuen politischen Parteien und Bewegungen führen.

Gorbatschows Rücktritt als Generalsekretär der KPdSU, seine Empfehlung an das ZK der KPdSU, sich selbst aufzulösen, die Aussetzung der Tätigkeit der KPdSU sowie der KPs der meisten Unionsrepubliken, das Verbot der KPdSU-Arbeit im Staatsapparat und dazu in der RSFSR auch in den Betrieben, die Versiegelung des Gebäudes des ZK der KPdSU am Alten Markt in Moskau, das Einfrieren der Bankguthaben der KPdSU und die Unterstellung des Parteivermögens unter die Parlamente der Unionsrepubliken bedeuten das Ende der KPdSU. Dieses Ende zeichnete sich schon länger ab, wenn es auch ohne den Putsch vom August nicht so schnell gekommen wäre. Was die Putschisten verhindern wollten, haben sie sozusagen in geschichtlicher Dialektik beschleunigt, die Ruinierung ihrer eigenen Partei. Selbst wenn die Untersuchung wahrscheinlich ergeben sollte, daß die KPdSU nicht als ganze Partei in den Putsch verwickelt war, so waren es doch ihre Spitzenfunktionäre. Außerdem ist sie bei der Bevölkerung in einem solchen Maße diskreditiert, daß der Aussetzung der Tätigkeit der KPdSU ihre Selbstauflösung folgen wird.

Wenn es nicht zum Putsch gekommen wäre, hätte die KPdSU bei Wahlen zum neuen Parlament einer wie auch immer gearteten Rest-UdSSR im kommenden Jahr wohl nur noch 10 Prozent der Stimmen erhalten. Selbst nicht einmal alle KPdSU-Mitglieder hätten für ihre Partei votiert. Keine demokratische Partei, erst recht nicht die neuen Gruppierungen auf dem rechten äußeren Rand des politischen Spektrums, wäre bereit gewesen, die KPdSU in irgendeine Koalition einzubeziehen.

Konservative und Demokraten in der KPdSU

Wieso konnte die bis vor kurzem noch so mächtige Partei plötzlich auf dem Abfallhaufen der Geschichte – um ein Wort des ehemaligen amerikanischen Präsidenten Reagan zu verwenden – landen? Der eigentliche Grund liegt darin, daß sich – was einige Spitzenfunktionäre der Partei Anfang Juni in Moskau im Gespräch zugaben – die KPdSU dem Wunschdenken hingegeben hat. Sie hat die Entwicklungen in der Gesellschaft nicht wahrgenommen. Die KPdSU hatte in den letzten Monaten vier Millionen Mitglieder verloren, bildete aber mit 15 Millionen immer noch die stärkste politische Gruppierung im Land. Viele Parteimitglieder zahlten keine Mitgliedsbeiträge mehr. Während sie früher deshalb aus der Mitgliedsliste gestrichen wurden, bat sie inzwischen die KPdSU, doch in der Partei zu bleiben, um eine hohe Mitgliederzahl vorweisen zu können.

Die KPdSU bestand in der letzten Zeit ohnehin *aus mehreren Parteien.* Auf dem ZK-Plenum am 25. April 1991 hatte Gorbatschow bereits erklärt, vor ihm säßen Vertreter nicht einer, sondern von zwei, drei oder vier Parteien. Die Partei war vertikal und horizontal gespalten. Die vertikalen Spannungen bezogen sich auf die Differenz zwischen einer KP, die sich als eine unionsweite Partei begriff, und einer KP, die diesen Anspruch nicht mehr erhob und sich deshalb nur noch als eine Republikspartei verstand.

Die horizontalen Spannungen innerhalb der KPdSU bestanden hauptsächlich zwischen den *Konservativen* und den *Demokraten.* Die Konservativen wollten das stalinistisch-breschnewistische System der gesellschaftlichen Beziehungen bewahren bzw. wiederherstellen, wie der Putsch zeigte, notfalls auch mit Gewalt. Sie genossen wenig Rückhalt und hatten in normalen Zeiten keine besondere Perspektive. Die Demokraten in der KPdSU formierten sich in den Reformströmungen „Demokratische Bewegung der Kommunisten" und „Kommunisten für Demokratie".

Die „Demokratische Bewegung der Kommunisten" setzte in der KPdSU die Politik der „Demokratischen Plattform in der KPdSU" fort. Diese war auf dem 28. KPdSU-Kongreß im Juli 1990 aus der Partei ausgetreten, weil Gorbatschow nicht ihre politischen Positionen übernommen hatte bzw. übernehmen konnte. Aus der „Demokratischen Plattform in der KPdSU" gingen Ende vergangenen Jahres die „Republikanische Partei" in der RSFSR und die „Partei der demokratischen Wiedergeburt der Ukraine" hervor. Die „Demokratische Bewegung der Kommunisten" forderte die Demokratisierung der KPdSU, die Überwindung der unbeweglichen Verwaltungsstrukturen in der Partei und die Durchführung wirklicher politisch-ökonomischer Reformen. Vertreter der „Demokratischen Bewegung der Kommunisten" waren in höchsten Parteipositionen sowie in der Programmkommission zu finden und spielten dort eine wichtige Rolle.

Die „Kommunisten für Demokratie" entstanden im April 1991 als Reformströmung unter den KPdSU-Mitgliedern im Kongreß der Volksdeputierten der RSFSR. Anfang

August vollzogen sie mit der Gründung der „Demokratischen Partei der Kommunisten Rußlands" innerhalb der KPdSU einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Bildung einer selbständigen Partei. An der Spitze der „Kommunisten für Demokratie" steht Oberst *Aleksandr Ruzkoj,* Jahrgang 1947, ein ehemaliger Afghanistan-Kämpfer und Jagdbomberkommandant. Jelzin gewann ihn in einem geschickten Schachzug für die Vizepräsidentschaftskandidatur, weil er für seine Politik im Obersten Sowjet der RSFSR auch einen Teil der Stimmen der Kommunisten brauchte. Außerdem konnte er auf diese Weise die Fraktion der Kommunisten sowie die Militärs spalten. Am 12. Juni 1991 wurde Ruzkoj zum Vizepräsidenten der RSFSR gewählt.

In den republikanischen und regionalen Sowjets sind die Kommunisten unterschiedlich stark vertreten. Sie bilden selten eigene Fraktionen, weil nicht alle KPdSU-Mitglieder ihr beitreten wollten. Die Sitzweise nach Gebieten und nicht nach Fraktionen in den Sowjets machte es den Kommunisten leichter, gegen die eigene Partei mit den Demokraten zu stimmen, was ein Teil von ihnen immer tat.

Gorbatschows Versuch einer Sozialdemokratisierung der KPdSU durch das neue Parteiprogramm – der letzte Entwurf wurde Anfang Juli veröffentlicht – kam zu spät. In der Zwischenzeit begann sich die Parteinomenklatur zu einer Nomenklaturbourgeoisie zu wandeln: KPdSU-Funktionäre gründen in zunehmendem Maße unter Verwendung von Parteigeldern und Parteigebäuden eigene Firmen oder Joint ventures mit westlichen Firmen.

Die KPdSU war keine politische Partei, sondern im Grunde eine Art *Staatsstruktur.* Vielleicht wird eine Gruppe von Reformkommunisten eine neue demokratische Linkspartei gründen. Diese würde – Zulauf vorausgesetzt – in einem Konkurrenzverhältnis zur Republikanischen Partei der Russischen Föderation und der Partei der demokratischen Wiedergeburt der Ukraine, wahrscheinlich auch der Sozialdemokratischen Parteien Rußlands und der Ukraine sowie der Weißrussischen Sozialdemokratischen Partei (Gromada) stehen. Möglicherweise gibt es dann auch Fusionen von Parteien in diesem politischen Spektrum. Was die kleine Gruppe der orthodoxen Kommunisten betrifft, so wäre es gut, wenn sie sich auch organisieren würden. Eine solche Parteigründung wäre besser kontrollierbar als „frei schwebendes" reaktionäres Potential und würde einem nicht auszuschließenden politischen Terrorismus vorbeugen.

Das Parteienspektrum in Rußland

Politische Grundlage für das Entstehen von neuen politischen Parteien war der Verzicht der KPdSU auf dem Plenum ihres Zentralkomitees vom 5. bis 7. Februar 1990 auf die Verankerung ihres Führungsanspruchs in Artikel 6 der Verfassung der UdSSR. Die rechtliche Grundlage für die Einführung des Mehrparteiensystems bildete die Neufassung von Artikel 6 der Verfassung der UdSSR am 14. März 1990 (Wedomosti SSSR 1990, Nr. 28, Pos. 538) und die Verabschiedung eines Gesetzes über die gesellschaftlichen Vereinigungen am 15. Oktober 1990 (Prawda, 16. 10. 1991). Die politischen Ziele einer Partei dürfen demnach nicht der sowjetischen Verfassung widersprechen. Die Unionsrepubliken haben unterschiedliche Mitgliederzahlen festgelegt, welche eine Partei mindestens vorweisen muß, um sich registrieren lassen zu können. Von den drei slawischen Unionsrepubliken weist die Ukraine mit 3000 die höchste auf.

Die *Russische christlich-demokratische Bewegung* (RChDB) wurde am 7.–9. April 1990 in Moskau als Partei (Ustav Rossijskogo christianskogo demokratitscheskogo dwischenija [RChDD], in: Rossijskoje christianskoje demokratitscheskoje dwischenije. Sbornik materialow. Moskau 1990, S. 41). gegründet und zählt 15 000 Mitglieder, hauptsächlich Intellektuelle (Wissenschaftler, Juristen, Ärzte, Künstler und Priester), kaum Arbeiter. Es wurden die drei Ko-Vorsitzenden *Wiktor Aksjutschiz* (Jahrgang 1949, Weißrusse, Deputierter des Volkskongresses der RSFSR und Leitungsmitglied eines sowjetisch-panamesischen Joint ventures in Moskau), *Gleb Anischtschenko* (christlicher Schriftsteller und Publizist in Moskau) und *Wjatscheslaw Polossin* (Jahrgang 1956, Priester, Vorsitzender des Komitees für Gewissensfreiheit des Obersten Sowjet der RSFSR) gewählt.

Die RChDB ist eine *Weltanschauungspartei.* Ihr politisches Ziel ist die Umgestaltung des gesamten Lebens des Landes nach den Normen der christlichen Moral. Politisch tritt die RChDB für die Schaffung einer parlamentarischen Demokratie, eines Rechtsstaates und einer Bürgergesellschaft ein. Ordnungspolitisch ist die Partei für eine soziale Marktwirtschaft, die auf Privateigentum und christlicher Gerechtigkeit sowie auf Konkurrenz und Solidarität basiert. Alle Eigentumsformen sollen gleichberechtigt sein bei einer konsequenten Anti-Monopol-Gesetzgebung. Den nationalen Minderheiten in der RSFSR wird das Recht auf nationale Autonomie garantiert. In einem eigenen Ökologie-Abschnitt wird eine Umweltgesetzgebung gefordert. Die RChDB unterhält gute Beziehungen zu den anderen demokratischen Parteien. Mit einem schnellen politischen Erfolg rechnet sie nicht.

Die am 4./6. Mai gegründete *Sozial-demokratische Partei der Russischen Föderation* (SDPR) zählt heute 5000 Mitglieder. Nach einer Ende 1990 durchgeführten Umfrage würde die SDPR bei Wahlen ca. 5 Prozent der Stimmen bekommen. Auf ihrem III. Parteitag in Leningrad vom 29. April bis 3. Mai 1991 wurden u. a. die fehlende nationale und kulturelle Identität der Russen diskutiert bis hin zur Überlegung, ob man angesichts der Selbständigkeitsbestrebungen der Autonomen Republiken der RSFSR nicht auch eine Russische Autonome Republik gründen soll. Ferner wurden die drei Ko-Vorsitzenden *Oleg Rumjanzew* (Jahrgang 1961, Volksdeputierter der RSFSR und Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften der UdSSR), *Leonid Wolkow* (Jahrgang 1929,

Volksdeputierter der RSFSR sowie Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für die Information auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften der Akademie der Wissenschaften der UdSSR) und *Boris Orlow* (Jahrgang 1930, Professor und Sektorleiter in diesem Institut) gewählt. Bis 1968 arbeitete Orlow als Journalist. Diese Tätigkeit mußte er aufgeben, weil er sich nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen im August 1968 in die Tschechoslowakei weigerte, darüber aus Prag für seine Zeitung „Iswestija" zu berichten. Rumjanzew gehörte zu den russischen Politikern, die in den August-Tagen des Staatsstreiches vor dem „Weißen Haus" Panzerbesatzungen zum Überlaufen zu Jelzin überredeten.

Das auf dem III. SDPR-Kongreß am 2. Mai 1991 gebilligte 81seitige Parteiprogramm „Weg des Fortschritts und der sozialen Demokratie" fußt auf den gleichberechtigten, sich gegenseitig bedingenden Grundwerten „Freiheit", „Gerechtigkeit" und „Solidarität". Das politische Ziel der Partei ist die Errichtung einer politischen, wirtschaftlichen und sozialen Demokratie in Rußland. Das Mittel dazu ist eine „soziale und rechtliche Revolution". Die Partei bekennt sich zum weltanschaulichen Pluralismus und zur ideologischen Neutralität. In der Wirtschaft strebt die SDPR eine demokratische Form der Privatisierung an und spricht sich gegen den „Nomenklatur-Kapitalismus" aus. In der begrenzten Periode der Entstaatlichung des grundlegenden Teils des Eigentums sollen die Arbeitskollektive bevorzugt werden. Die Russische Föderation schließt die Gewährung breiter national-kultureller Autonomie ein.
Das SDPR-Programm paßt weder in die Logik der traditionellen westeuropäischen Sozialdemokratie (Arbeiterpartei, Reformierung des Kapitalismus, marxistische Methodologie), noch enthält es Programmelemente heutiger westeuropäischer sozialdemokratischer Parteien in einer postindustriellen Gesellschaft mit übernationaler Orientierung. Vielmehr entspricht das Programm der gegenwärtigen Situation in Rußland und ist eher sozialliberal als sozial-demokratisch ausgerichtet.
Erfolge kann die SDPR in der parlamentarischen Arbeit verzeichnen. Dort besetzen ihre Mitglieder strategisch wichtige Positionen wie beispielsweise Rumjanzew und Wolkow in der Verfassungskommission der RSFSR. Die russischen Sozialdemokraten hatten auch die Anregung zur Erklärung der Souveränität der RSFSR am 12. Juni 1990 gegeben. Bei den Präsidentschaftswahlen unterstützte die Partei nach hartem internem Ringen Jelzin. Jelzin, der bisher die Verfassungskommission leitete, bekannte sich in einer Pressekonferenz mit ausgewählten ausländischen Journalisten zu den politischen Positionen der Sozialdemokraten, auch wenn er vorerst parteilos bleiben wolle.

Die „Demokratische Partei" hat die meisten Mitglieder

Die *Demokratische Partei Rußlands* (DPR), die am 26./27. Mai 1990 in Moskau gegründet wurde, ist mit rund 45 000 Mitgliedern die stärkste unter den neuen Parteien und mit etwa 550 Untergliederungen in allen Gebieten der RSFSR vertreten. 70 % der DPR-Mitglieder weisen ein Hochschulstudium auf, und 12 % sind Frauen. 10 % der Parteimitglieder sind Geschäftsleute und 17 % Arbeiter. Umfragen zufolge hätte die Partei bei Wahlen im Oktober 1990 32 Prozent der Stimmen erhalten.
Zum Parteivorsitzenden wurde *Nikolaj Iljitsch Trawkin* gewählt. Er wurde 1946 geboren und absolvierte das Kolomensker Pädagogische Institut. Innerhalb von drei Jahren vollzog sich seine steile Karriere vom Brigadier zum Stellvertretenden Minister. Er ist „Held der sozialistischen Arbeit", gehörte bis zum Frühjahr 1990 der KPdSU an und absolvierte die Moskauer KPdSU-Parteihochschule. Trawkin ist Deputierter sowohl des Obersten Sowjet der UdSSR als auch der RSFSR.

Das Programm der Partei (Demokratitscheskaja gaseta, 1991, 6[9], S. 10 f.) – von dem bekannten Publizisten *Igor Kljamkin* verfaßt – wurde erst auf dem II. Parteitag am 28. April 1991 in Moskau verabschiedet. Eine Gruppe um den Schachweltmeister *Garri Kasparow,* der die Partei bisher auch großzügig finanzierte, verließ die DPR, nachdem ihr radikaleres Programm auf dem Parteitag keine Mehrheit gefunden hatte. Die DPR versteht sich als eine Partei, für welche die Freiheit des Menschen der höchste Wert ist. Sie läßt sich von folgenden Grundsätzen leiten: Der Mensch hat von Geburt an individuelle Freiheiten (wirtschaftliche, politische, konfessionelle usw.). Hauptgarant dieser Freiheiten ist die Bürgergesellschaft. Freies und konkurrierendes Unternehmertum auf der Grundlage des Privateigentums entfaltet das schöpferische Potential des Menschen. In der nationalen Frage tritt die DPR für den Erhalt der RSFSR ein. Ein neuer Unionsvertrag soll unterzeichnet werden.

Die Anhänger der „Demokratischen Plattform in der KPdSU" der RSFSR gründeten am 17./18. November 1990 in Moskau die *Republikanische Partei der Russischen Föderation* (RPRF) (Nesawisimij zentr partijno-polititscheskoj informazii [Hg.], Bjulleten partijno-polititscheskoj informazii. Moskau. 1, 1990, S. 5–7). Die Mitgliederzahl der Partei wurde von führenden RPRF-Vertretern mit ca. 12 000 in 50 Autonomen Republiken und Gebieten der RSFSR angegeben. Es sind vor allem Angehörige der Intelligenz und Facharbeiter. Es wurden die drei Ko-Vorsitzenden der RPRF *Wladimir Lysenko* (Jahrgang 1956, Deputierter des Volkskongresses der RSFSR und Dozent am Moskauer S. Ordschonikidse-Luftfahrt-Institut), *Wladislaw Schostakowskij* (ehemaliger Rektor der Parteihochschule der KPdSU in Moskau) und *Stepan Sulakschin* (Jahrgang 1954, Mitglied des Komitees des Obersten Sowjet der UdSSR für Fragen der Wirtschaftsreform sowie Laboratoriumsleiter im Forschungsinstitut für Kernphysik in Tomsk) gewählt.
In ihrem Aktionsprogramm verkündet die RPRF als politisches Ziel die Wiedergeburt der Russischen Föderation, die Schaffung einer Bürgergesellschaft sowie eines Rechtsstaates auf der Grundlage der allgemeinmenschli-

chen Werte, der Prinzipien der politischen und ökonomischen Freiheit, der parlamentarischen Demokratie und der Solidarität. Dieses politische Ziel will die RPRF auf demokratische Weise und durch substantielle Reformen erreichen. Innerhalb der Partei gibt es einander kritisierende liberale, sozial-demokratische und populistische Strömungen. Von einer einmal ins Auge gefaßten Vereinigung mit den russischen Sozialdemokraten kann nicht mehr die Rede sein. Trotzdem bildet die RPRF in einigen Sowjets mit den Sozialdemokraten gemeinsame Fraktionen, wie z. B. im Leningrader Stadtsowjet, wo sie zusammen zur stärksten Fraktion wurden.

Die neuen Parteien in der Ukraine

Die *Ukrainische Republikanische Partei* (URP) entstand am 29. /30. April 1990 in Kiew aus den ukrainischen Helsinki-Gruppen. Mit rund 10 000 Mitgliedern und fester Verankerung in der Westukraine und im Donbass ist sie die stärkste und am besten organisierte unter den neuen demokratischen Parteien der Ukraine (Ukrainskaja respublikanskaja partija [URP], in: Kommunist Ukrainy, 5, 1991, S. 37–45). Die Mitgliederschaft besteht vor allem aus Arbeitern und Angestellten. Zunehmend treten auch Bauern in die Partei ein. Die Intellektuellen haben einen Mitgliederanteil von 30–35 Prozent. Unter den Mitgliedern fehlt die Jugend, die allgemein politisch passiv ist. Umfragen zufolge würde die URP bei Wahlen in ihren Hochburgen 60–70 Prozent der Stimmen bekommen, in den anderen Landesteilen allerdings bedeutend weniger.
Zum Parteivorsitzenden wurde *Lewko Grigorjewitsch Lukjanenko* gewählt. Er wurde 1927 geboren und absolvierte nach einer neunjährigen Armeezeit 1958 die Juristische Fakultät der Moskauer Staatlichen Universität. Insgesamt 26 Jahre war er inhaftiert. Heute gehört er dem Obersten Sowjet der Ukraine an. Frühere Dissidenten und politische Gefangene, die in der Helsinki-Bewegung aktiv waren, nehmen oft Führungsfunktionen in der URP wahr. Als zentrale Aufgabe hat die URP die rasche Verwirklichung der ukrainischen Unabhängigkeit auf ihre Fahnen geschrieben – freilich bei gleichzeitiger Betonung des „europäischen Entwicklungsweges". In der Sicherheitspolitik tritt die URP für die Schaffung einer ukrainischen Berufsarmee ein.

Die *Sozial-demokratische Partei der Ukraine* (SDPU) entstand am 27. Mai 1990 in Kiew. Die für die Registrierung einer Partei geforderte Mindestmitgliederzahl von 3000 konnte die SDPU mit ihren 1300 Mitgliedern bisher noch nicht erreichen. Parteivorsitzender ist *Andrej Nosenko,* Jahrgang 1961 und von Beruf Ingenieur für Wärmeenergetik. Im Obersten Sowjet der Ukraine stellt die SDPU die Vorsitzenden des Parlamentsausschusses für Jugendfragen und des Unterausschusses für Wirtschaftsreformen. In ihrer Prinzipiendeklaration (Deklarazija prinzipov sozial-demokratov Ukrainy, in: Kommunist Ukrainy, 5, 1991, S. 51–59) fordert die SDPU die Annäherung an den Liberalismus. Geschaffen werden soll eine „politische, ökonomische und soziale Demokratie". Politische Demokratie bedeutet dabei vor allem politische Rechte und Freiheiten der Bürger, Mehrparteiensystem, Rechtsstaat und Freiheit für die Massenmedien. Die unabhängige Ukraine soll eine positive Rolle bei der Schaffung eines sicheren und prosperierenden Europa spielen.
In ihrer Parteiarbeit versteht sich die SDPU als eine völlig selbständige Partei, die weder als ukrainischer Landesverband der SDPR anzusehen noch in irgendeiner Weise von der SDPR abhängig ist. Analog zu den guten Beziehungen der SDPR zur RPRF unterstützt die Führung der SDPU ständige Kontakte zur PDWU. Es sollen provisorische Formen für ihre organisatorische Vereinigung ausgearbeitet werden.

Gegründet am 16./17. Juni 1990 in Kiew, knüpft die rund 1000 Mitglieder starke *Ukrainische Volks-Demokratische Partei* (UVDP) an die Traditionen der 1920 von den Bolschewiki liquidierten Ukrainischen Volksrepublik an. Sie pflegt entsprechend enge Kontakte zur ukrainischen Emigration im Westen. Geführt wird die UVDP von den vier Ko-Vorsitzenden *Arkadij Semenowitsch Kirejew* (Jahrgang 1947, Leiter des analytischen Zentrums der UVDP und am Institut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der Ukraine tätig), *Jelena Fedorowna Bondarenko* (Jahrgang 1955, Korrespondentin einer Betriebszeitung), *Timofej Timofejewitsch Solowko* (Jahrgang 1949, technische Hochschulbildung, zur Zeit Arbeitsplatzwechsel) und *Jewgenij Aleksandrowitsch Tschernyschow* (Jahrgang 1953, arbeitslos).
Die UVDP setzt sich für die Konstituierung historisch abgeleiteter Staatsstrukturen ein. Sie tritt für radikale Privatisierung in Landwirtschaft und Industrie ein, wobei die Betriebsangehörigen im Zeichen einer „Verschmelzung von Arbeit und Eigentum" Anteile erwerben sollen. Das Streben der Partei nach nationaler Souveränität und Identität für die Ukraine ist nicht als nationalistische Absonderung gemeint, sondern mit einem klaren Bekenntnis zu Europa verbunden.

Die Vertreter der „Demokratischen Plattform in der KPdSU" in der Ukraine gründeten am 1. Dezember 1990 in Kiew die *Partei der demokratischen Wiedergeburt der Ukraine* (PDWU). Die Mitgliederzahl der PDWU wurde mit 2340 angegeben (Partija demokratitscheskogo wosroschdenija Ukrainy [PDWU], in: Kommunist Ukrainy, 5, 1991, S. 110 ff.; Partija demokratitscheskogo wosroschdenija Ukrainy [Hg.], Materialy utschreditelnogo sesda. Kiew 1990). Auf dem Gründungsparteitag wurden sieben Ko-Vorsitzende gewählt: *Aleksandr Basilok* (1912 in Rußland geboren, Dozent für Philosophie an der Universität Donetzk), *Walerij Chmelko* (Jahrgang 1939, bis Mai 1990 Mitarbeiter des Instituts für Parteigeschichte beim ZK der KP der Ukraine), *Wladimir Filenko* (Jahrgang 1955, absolvierte die Charkower Universität und arbeitete zuletzt als Parteisekretär einer Sowchose), *Wladimir Grinew* (Jahrgang 1945, Lehrstuhlleiter), *Aleksandr Jemez* (Jahrgang 1959, Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Kiewer Hochschule des Innenministeriums der UdSSR), *Sergej Lylyk* (Dozent am Lehrstuhl für Politologie des

Polytechnischen Instituts in Lemberg) und *Miroslaw Popowitsch* (Jahrgang 1930, Abteilungsleiter im Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der Ukraine und Präsident der Ukrainischen Philosophischen Gesellschaft).
Die PDWU arbeitet eng mit der RPRF zusammen. Grundsätzliche programmatische Unterschiede zur RPRF bestehen nicht. Allerdings betont das Programm der PDWU das Streben nach einem wirklich unabhängigen demokratischen souveränen ukrainischen Staat, der die Prinzipien des Humanismus, der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit, der Unverzichtbarkeit der Menschenrechte sowie die Vorherrschaft des Gesetzes respektiert.

Die *Demokratische Partei der Ukraine* (DPU) wurde am 15./16. Dezember 1990 in Kiew gegründet. (Demokratitscheskaja partija Ukrainy [DemPU], in: Kommunist Ukrainy, 5, 1991, S. 120–128). Ende Juni konnte sich die DPU registrieren lassen, weil sie die Mindestmitgliederzahl von 3000, die das ukrainische Parteiengesetz für die Registrierung vorschreibt, erreicht hatte. Zwei Drittel der Parteimitglieder verteilen sich auf die östlichen und ein Drittel auf die westlichen Landesteile. 70 Prozent der DPU-Angehörigen sind Hochschulabgänger, aber es gibt unter ihnen auch Arbeiter und Bauern. Zum Parteivorsitzenden wurde der Literaturkritiker und Publizist *Jurij Badsjo* gewählt. Badsjo, Jahrgang 1936, absolvierte die Philologische Fakultät der Universität Uschgorod. Nach seiner Aspirantur am Literatur-Institut der Akademie der Wissenschaften der Ukraine arbeitete er als Redakteur im Verlag „Molod". Wegen „anti-sowjetischer" Tätigkeit wurde er aus der KPdSU ausgeschlossen und mußte unter Breschnew sieben Jahre Lager und drei Jahre Verbannung verbüßen. In ihrem Programm strebt die DPU die Schaffung eines demokratischen Rechtsstaates in der Ukraine an. Wirtschaftlich ist die DPU für die freie Entwicklung aller Eigentumsformen und für volle wirtschaftliche Unabhängigkeit der Ukraine als Voraussetzung für ihre politische Souveränität. Zur politischen Souveränität gehört auch eine unabhängige Außenpolitik, die den Interessen der UdSSR nicht widerspricht. Die Sowjetische Armee soll radikal verkleinert und in eine Berufsarmee umgewandelt werden.

Parteien in Weißrußland

Die *Weißrussische Sozial-demokratische Partei* [Gromada] (WSDP) konstituierte sich am 2./3. März 1991 in Minsk neu. Sie möchte an die Traditionen der Sozialdemokratischen Partei Weißrußlands von 1903 anknüpfen. Damals wie heute geht es ihr um zwei zentrale Ziele: nationale Wiedergeburt des Landes und soziale Gerechtigkeit. Programmatisch tritt die Partei für die Schaffung eines sozialen Rechtsstaates und einer Bürgergesellschaft in einem unabhängigen Weißrußland ein (Materialy Utschreditelnogo Sesda Belorysskoj Sozial-Demokratitscheskoj Gromady. Minsk 1991).

Die WSDP wurde im Mai 1991 registriert und zählt zur Zeit 900 Mitglieder. In ihr sind – im Gegensatz zu anderen demokratischen Parteien – relativ viele Arbeiter vertreten. Viele ihrer Mitglieder betätigen sich aktiv in den Streikkomitees. In ihren Reihen finden sich aber auch Betriebsdirektoren, Vertreter der technischen, weniger der künstlerischen Intelligenz, Juristen und Militärangehörige bis zum Dienstgrad eines Oberst. Zum Parteivorsitzenden wurde *Michas Tkatschow* gewählt. Die Partei konzentriert sich auf die parlamentarische Arbeit. Auf der kommunalen Ebene stellt die WSDP den Stellvertretenden Oberbürgermeister der weißrussischen Hauptstadt Minsk.

Die *Christlich-demokratische Union Weißrußlands* (ChDUW) bildete sich – ähnlich wie die WSDP – am 1. Juni 1991 als Neukonstituierung der im Mai 1917 gegründeten Christlich-demokratischen Partei Weißrußlands, deren letzte Führungsmitglieder 1937 erschossen wurden. Sie wird von den beiden Ko-Vorsitzenden *Pjotr Silko* (Kernphysiker) und *Michail Oreschko* geleitet. Ihrem Vorstand gehören orthodoxe, unierte, katholische und evangelische Geistliche an. Ziel der Partei ist die Wiedergeburt Weißrußlands als unabhängiger und eigenständiger Staat sowie seines geistigen und ethischen Potentials auf der Grundlage des Evangeliums. Die ChDUW betrachtet Weißrußland als Bestandteil der internationalen christlichen Gemeinschaft der Völker und seine vollständige Integration in Europa als einen längeren Prozeß. Da Weißrußland ein christliches Land ist, sieht die ChDUW für sich mittelfristig gute politische Chancen.

Die neuen demokratischen Parteien haben *wenig Mitglieder* und *kaum eine soziale Verankerung.* Die Menschen sind selten zur Mitarbeit in Parteien bereit, denn „Partei", selbst wenn es sich nicht um eine kommunistische handelt, ist durch die KPdSU diskreditiert worden. Die neuen politischen Parteien sind eher Kopfgeburten. Typisch ist für sie, daß sie von Intellektuellen dominiert werden. Ihre Führer sind meistens Natur- oder Geisteswissenschaftler ohne politische Erfahrung. In ihren Programmen sind sich die neuen demokratischen Parteien sehr ähnlich, weil ihre Aussagen auf die Abwehr des Kommunismus und das Festschreiben der allgemeinen Grundlagen einer demokratischen Gesellschaft mit Marktwirtschaft ausgerichtet sind und nicht auf die Darlegung von Lösungsvorschlägen für die konkreten brennenden Probleme. Nicht selten ist die Parteimitgliedschaft zufällig, auch für die wenigen Parteifunktionäre, die dann schon mal von einer Partei zur anderen in ihrer hauptberuflichen Tätigkeit überwechseln, weil ihnen die Konditionen oder die Parteiführer mehr zusagen.
Das alles ist den neuen demokratischen Parteien nicht vorzuwerfen, sondern nur festzustellen. Diese Parteien sind unter schwierigen Bedingungen entstanden in Ländern ohne längere demokratische politische Kultur und mit ganz anderen Problemen als die westeuropäischen Staaten. Die neuen politischen Parteien werden erst dann größeres politisches Gewicht erhalten, wenn sie die poli-

tischen Interessen verschiedener sozialer Gruppen vertreten, die es jetzt noch nicht gibt und die erst bei Zulassung des Privateigentums entstehen werden.

Die Rolle der demokratischen Bewegungen

Die Bewegung „Demokratisches Rußland" (DR) entstand am 20./21. Januar 1990 als Wählerblock – so trägt z. B. DR in Swerdlowsk noch den Namenszusatz „Demokratische Wahl". Sie hat heute 1,5 Millionen Mitglieder in dem Sinne, daß diese bereit sind, sich für Aktionen zur Verfügung zu stellen. Der DR gehören neben den relevanten demokratischen Parteien und neuen unabhängigen Gewerkschaften Wählerklubs und individuelle Mitglieder an. In politisch ruhigen Zeiten ist DR nach außen vergleichsweise weniger politisch aktiv, wenn von den wöchentlichen Sitzungen des 40köpfigen Koordinationsrates, des obersten Führungsgremiums von DR, abgesehen wird. Seine Mitglieder werden von den Basisgruppen ihrer Parteien entsandt und können auch nur von diesen abberufen werden. Der Koordinierungsrat faßt Mehrheitsbeschlüsse über die aktuelle politische Linie und die Vorbereitung konkreter Aktionen. Jede Partei und jede Person entscheidet dann für sich selbst, ob sie diesen Beschlüssen folgen möchte.
An der Spitze von DR stehen sechs Vorsitzende, die verschiedene politische Richtungen repräsentieren: *Jurij Afanassjew* (Jahrgang 1934, Volksdeputierter der UdSSR, Prof. und Rektor des Moskauer Staatlichen historischen Archiv-Instituts), *Arkadij Muraschow* (Jahrgang 1957, Spezialist für Hochtemperaturen, Mitglied des Komitees für Wissenschaft des Obersten Sowjet der UdSSR und kürzlich aus der DPR ausgetreten), *Gleb Pawlowitsch Jakunin* (Jahrgang 1934, Priester), *Wiktor Dmitrijew* (Jahrgang 1957, Deputierter des Volkskongresses der RSFSR und Ingenieur-Technologe in Leningrad) und *Lew Ponomarew* (Jahrgang 1941, Deputierter des Volkskongresses der RSFSR, Leitender Mitarbeiter des Instituts für theoretische und experimentelle Physik in Moskau und Mitbegründer der Vereinigung „Memorial" zur Rehabilitierung der Stalin-Opfer). *Gawriil Popow* schied nach seiner Berufung zum Moskauer Oberbürgermeister, die durch die Wahl am 12. Juni 1991 bestätigt wurde, aus. DR führte den Wahlkampf für die demokratischen Kandidaten zur Wahl in den Volkskongreß der RSFSR mit dem Erfolg, daß sie ein Drittel der Mandate erringen konnte. Die Bewegung betrieb auch den Wahlkampf für Jelzins Präsidentschaft im Frühjahr 1991. Jelzin wollte sich nicht an DR binden, war aber auf DR als Wahlkampfmaschine angewiesen.

„Ruch" („Bewegung"), im Sommer 1989 in der Ukraine entstanden, ist im Unterschied zu DR eher eine politisch-kulturelle Bewegung. Auch gehören ihr nicht alle ukrainischen demokratischen Parteien an. „Ruch" wird vom Schriftsteller *Iwan Dratsch* geführt, Deputierter des Obersten Sowjet der Ukraine. Am stärksten hat sich „Ruch" durch die Forderung nach völliger Unabhängigkeit der Ukraine profiliert.
Die „Volksfront"-Bewegung (VF) in *Weißrußland* entstand Ende 1988 infolge der Entdeckung von Massengräbern Zehntausender von Stalin zwischen 1937 und 1941 Erschossener im Walde von Kuropaty nahe bei Minsk. Im Mai 1990 konnte die VF ihren Entwurf für die Souveränitätserklärung durchsetzen. Ein Jahr später hatte VF einen großen Anteil an der Vereitelung der Ausrufung des Ausnahmezustandes durch die Weißrussische KP. Im Unterschied zu den Bewegungen in Rußland und in der Ukraine hat die VF enge Verbindung zu den Streikkomitees der Betriebe.

Wer wird das Vakuum füllen?

Die demokratischen Parteien sind aus den demokratischen Bewegungen entstanden. Die Bewegungen sind eine Eigenschöpfung des Demokratisierungsprozesses in der Sowjetunion. Der Westen sollte dies als etwas Spezifisches respektieren, würdigen und nutzen. Die demokratischen Bewegungen entstanden aus der Notwendigkeit heraus, schnell und wirkungsvoll eine Massenbewegung aufzubauen, die gegen Machenschaften des noch nicht völlig beseitigten totalitären Systems protestiert wie z. B. gegen das gewaltsame und blutige Vorgehen gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen in Wilna und Riga im Januar 1991. Zugleich betrieben die demokratischen Bewegungen 1990 erfolgreich den Wahlkampf für die demokratischen Kandidaten zu den Wahlen zu den Volkskongressen und Obersten Sowjets. Die vorgezogenen Neuwahlen zu den Obersten Sowjets der Republiken dürften noch nicht nach Parteilisten, sondern wieder nach Kandidaten erfolgen. Die demokratischen Bewegungen, welche die demokratischen Parteien zusammenfassen, werden wohl wieder den Wahlkampf für die demokratischen Kandidaten führen.

Bei der Ende Juli von führenden demokratischen Politikern wie Schewardnadse, Sobtschak, Jakowlew und Popow angekündigten Gründung einer „Vereinigten demokratischen Partei" (VDP) handelt es sich nicht um eine Partei, sondern eine Bewegung, der wegen der Ähnlichkeit ihrer Programme die meisten demokratischen Parteien angehören sollen. Die VDP wird als Bewegung die Funktion eines Daches oder einer Parteienkonföderation haben. VDP kann nicht als eine unionsweite Bewegung gedacht sein, denn dann müßte sie scheitern. Während DR in seinen Zielsetzungen stärker von der Abwehr des totalitären Systems geprägt ist, könnte VDP zur konkreten politischen Gestaltung übergehen und – wenn sich die meisten demokratischen Parteien anschließen und ihr prominente Politiker vorstehen – zu einer bedeutenden politischen Gruppierung werden und das politische Vakuum in Rußland füllen helfen, das die KPdSU hinterläßt. Das inzwischen verstaatliche Vermögen der KPdSU sollte nach einem Aufruf des Politischen Rates der „Bewegung für Demokratische Reformen" u. a.

zur Finanzierung der Tätigkeit der neuen demokratischen Parteien verwendet werden (TASS russ. 1. 9. 1991). Es ist sehr wichtig, daß das ehemalige KPdSU-Vermögen nicht bei den staatlichen Organen der Republiken verbleibt, die es erhalten haben. Denn ohne ausreichende materielle Grundlage kann sich kein echtes Mehrparteiensystem entwickeln. Und ohne ein Mehrparteiensystem wird es keine Demokratie geben. Die Gefahr einer populistischen Diktatur ist nicht von der Hand zu weisen. Die neuen politischen Führer der Republiken – so hört man von den neuen politischen Parteien –, die einmal Kommunisten waren, sind versucht, zu meinen, sie seien die Demokratie, und wer anders denkt, sei kein Demokrat.

Eberhard Schneider

„Der Grundansatz muß neu werden – das ganze Denken"

Ein Gespräch über das Bildungswesen in den neuen Bundesländern mit der thüringischen Kultusministerin Christine Lieberknecht

Mit dem Beginn des Schuljahrs 1991/92 trat das Schulwesen in den fünf neuen Bundesländern in eine neue Phase. Schulgesetze oder Schulreform- bzw. Vorschaltgesetze wurden in den vergangenen Monaten von den Landtagen verabschiedet und bilden die rechtliche Grundlage für seinen völligen Umbau. Aber damit ist nur ein erster Schritt getan: Von den Curricula bis zur Einführung neuer Schulformen, von der Eignungsüberprüfung der Lehrer bis zur Schaffung neuer Fächer bleibt kaum ein Stein auf dem anderen – und dies, während der Schulbetrieb weiterläuft. Über den Stand dieser Bemühungen sprachen wir mit der Kultusministerin des Landes Thüringen, Christine Lieberknecht *(CDU). Bis zu ihrem Wechsel in die Politik war Frau Lieberknecht evangelische Pastorin. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.*

HK: Frau Ministerin Lieberknecht, betrachtet man die Situation des Schul- und Bildungswesens in den neuen Bundesländern zu Beginn des neuen Schuljahres, kommt es einem so vor, als müßte hier ein Frachtschiff auf hoher See und bei voller Fahrt zu einem Luxusliner umgebaut werden – also ohne die Möglichkeit, im Trockendock in aller Ruhe und mit der nötigen Gründlichkeit umgerüstet werden zu können. Wie macht man das eigentlich? Waren sechs Wochen Sommerferien ausreichend, um den gewünschten Schnitt vorzunehmen?

Lieberknecht: Es ist richtig, daß wir mit Beginn des neuen Schuljahres einen eindeutigen Schnitt zum vorausgegangenen Schuljahr vollziehen. Dieser Schnitt ist von der Bevölkerung und den politischen Parteien eindeutig gewollt. Wir hatten keine andere Wahl. Wir konnten ihn nicht weiter vor uns herschieben. Es mußte jetzt begonnen werden. Das bedingt natürlich, daß vieles parallel laufen muß. Zum einen die personelle Gestaltung des neuen Schulwesens – mit all den Problemen, die damit verbunden sind: vor allem die Überprüfung der Lehrerschaft, eine Forderung aus dem Einigungsvertrag. Alle Stellen im öffentlichen Dienst müssen neu besetzt, die strukturellen Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Mit einem neuen Bildungswesen haben wir auch neue Schulen – das einheitliche Schulsystem mußte aufgefächert werden in verschiedene Schularten. Sosehr dieser Schnitt jedoch gewollt war, in der Praxis konnte es nicht ausbleiben, daß er auch Widerstände erzeugte, weil vieles notwendigerweise mit der Aufgabe von Gewohnheiten verbunden ist. Hinzu kommt die Frage, inwieweit dem einzelnen diese Veränderungen tatsächlich einsichtig sind und ob er sich ihnen freiwillig stellt. Inhalte müssen von einem völlig neuen Ansatz her entwickelt werden – das betrifft vor allem Fächer im gesellschaftswissenschaftlichen Bereich. Neue Lehrpläne mußten ebenso erarbeitet wie neue Lehrbücher ausgewählt werden – und dies alles letztlich ohne eine funktionierende Landesverwaltung. Dies ist schon echte Pionierarbeit.

„Die eigentliche geistige Auseinandersetzung ist weitgehend ausgeblieben"

HK: Stimmt es, wenn gesagt wird: Wir stürzen uns in den neuen Bundesländern zwar auf die Curricula, die Lehrbücher, die Schul- und Bildungsgesetze, erledigen das, was pragmatisch machbar ist, aber vergessen den geistigen Hintergrund, ohne den das ganze ohne Fundament in der Luft hängt?

Lieberknecht: Vieles in der öffentlichen Diskussion – auch das, was an Fragen von Lehrer-Kollegen kommt – bezieht sich, das ist wahr, auf pragmatisch zu regelnde Dinge. Aber um so größer ist die Aufgabe und um so dringlicher der Versuch, das Wesentliche in den Blick zu bekommen, etwa das, was wir im Zusammenhang mit dem vorläufigen Bildungsgesetz genannt haben: eine freiheitliche Erziehung zu Individualität und Toleranz, die Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, eine Erzie-

hung zu mündigen Menschen, die sich auch kritisch und zugleich fundiert mit unserer Gesellschaft auseinandersetzen können. Da muß man natürlich bei den Lehrern anfangen.

HK: Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses steht vor allem die Überprüfung, der sich die Lehrer als Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes zu unterziehen haben. Trägt diese Überprüfung wirklich zu einer Befriedung bei, oder werden hier möglicherweise sogar neue Gräben aufgerissen, die auf mittlere Sicht den neuen Bundesländern noch nachhaltig zu schaffen machen werden?

Lieberknecht: Die Überprüfung ist zunächst einmal eine Notwendigkeit und wurde auch allenthalben gefordert. Allerdings, das ist richtig, sie ersetzt nicht die eigentliche geistige Auseinandersetzung, die im Vorfeld weitgehend ausgeblieben ist. Wobei ich aber hoffe, daß die Bereitschaft zum offenen und ehrlichen Gespräch zunehmen wird, wenn die bedrückende Überprüfung vorüber ist. Bisher war eine große Angst unter den Kollegen festzustellen. Im Grunde scheute sich jeder, den Mund aufzumachen, aus der Befürchtung heraus, es könnte ein Kollege kommen und sagen: Vor zwei Jahren hast Du aber noch ganz anderes geredet . . . Dadurch, daß wir die Kollegen in den Regionen relativ stark gemischt und die Lehrerkollegien neu zusammengestellt haben, kann mancher doch auch wirklich einen Neuanfang machen.

HK: Wo soll die Grenzlinie zwischen denen verlaufen, die nicht wieder in den Schuldienst übernommen werden, und denen, die in ihrem Beruf weitermachen können? Lassen sich für diese Grenzlinie eigentlich wirklich hieb- und stichfeste Kriterien angeben, die auch den zu erwartenden gerichtlichen Überprüfungen standhalten?

Lieberknecht: Unsere Kriterien sind eindeutig – selbst wenn sie natürlich immer an Hand des konkreten Einzelfalls gesehen werden müssen. Im Kern legen wir eine langjährige Identifikation mit dem sozialistischen Staat zugrunde, die vornehmlich an der Wahrnehmung bestimmter Funktionen über einen längeren Zeitraum festgemacht wird. Ein Indiz dafür, daß Zweifel an der Eignung eines Bewerbers bestehen könnten, sehen wir in der Regel dann für gegeben an, wenn eine solche strukturelle Einbindung nachgewiesen wird. Daneben können auch noch weitere Einzeltatsachen treten, die dann aber konkret belegbar sein müssen.

HK: Bleibt dies aber nicht doch ein recht äußerliches Kriterium? Sind die Übergänge zwischen Opfern und Tätern im Grunde nicht fließender, als es bei solchen Gesichtspunkten zum Tragen kommt?

Lieberknecht: Das ist ja das Gefährliche an jeder Diktatur, dieses ständige Wechselspiel von Tätern und Opfern. Natürlich kommen die meisten zu uns in dem subjektiven Bewußtsein, Opfer gewesen zu sein. Aber da muß man weiterfragen: Bis zu welchem Grad war er auch Täter? Man muß auch sagen, daß bestimmte Entscheidungen in der Vergangenheit gefällt wurden, um die man nicht herumkommt – etwa wenn gesagt wird: Ich mußte diese oder jene Funktion wahrnehmen, diesen oder jenen Schritt gehen, Mitglied der SED werden oder die Ausbildung zum Pionierleiter machen, um anderes erreichen zu können. In solchen Fällen muß man im nachhinein feststellen: Das waren Kompromisse, und Kompromisse können sich in der jetzigen Lage auf die eine oder andere Weise auswirken . . .

HK: Die Mitgliedschaft in der SED allein ist also kein Hinderungsgrund, jemanden in der gegenwärtigen Lage in den Schuldienst zu übernehmen?

Lieberknecht: So ist es.

„Durch das Elternhaus ist den Schülern eine gewisse Verläßlichkeit erhalten geblieben"

HK: Wie steht aber nun die große Mehrheit der Lehrer, die in den Schuldienst des Landes Thüringen und der anderen neuen Bundesländer übernommen werden will und wird, zu ihrer schulisch-pädagogischen Arbeit vor der Wende? Wird es da nicht insgesamt sehr viel mehr Kontinuität zum Vergangenen geben, als es der Schnitt eines neuen Bildungsgesetzes andeutet? Kontinuität im Verhältnis zum staatlichen Handeln insgesamt, im Rechtsbewußtsein, in der Einstellung zum Verhältnis von Individuum und Staat und vieles andere mehr?

Lieberknecht: Es geht nicht darum, alles, was im sozialistischen Staat gewesen ist, für schlecht zu erklären. Wichtig sind die Grundlagen eines Gesellschaftsbildes und -vollzuges – die müssen grundlegend verändert werden. Wenn die Grundlagen stimmen, dann kann man viele einzelne Mosaiksteine, Dinge, die etwa im naturwissenschaftlichen Bereich, in Mathematik oder anderen Fächern vermittelt wurden, ins neue Konzept einbauen. Aber die Grundvoraussetzung muß stimmen. Da ist in der Tat ein Neuanfang notwendig. Nehmen Sie z. B. die Schulbuchfrage: Der Verlag „Volk und Wissen" versuchte, sich auf der Grundlage bisheriger DDR-Schulbücher den entsprechenden Erfordernissen anzupassen. Da gab es Bücher, in denen einfach ein paar Dinge bzw. Namen, die ideologisch belastet waren, gestrichen wurden. Das reicht uns nicht aus. Der Grundansatz muß neu werden – das ganze Denken. Es reicht nicht, das eine oder andere wegzulassen, ansonsten aber weiterzumachen wie gehabt.

HK: Ist denn in den letzten anderthalb bis zwei Jahren aus Ihrer Sicht genug geschehen, daß es zu einem solchen Neuanfang überhaupt kommen kann? Grundlegende Veränderungen, wie Sie sie anstreben, lassen sich doch kaum nur durch den Erlaß eines neuen Bildungsgesetzes bewerkstelligen. Braucht es nicht in jedem Fall noch einige Zeit, bis man davon ausgehen kann, daß man so weit ist, wie dies bildungspolitisch, aber auch pädagogisch notwendig und wünschenswert wäre?

Lieberknecht: Auf jeden Fall. Andererseits ist durchaus bereits eine Menge geschehen auf diesem Gebiet. Etwa in den Kontakten, die die Schulen und Kollegen von sich aus im Gespräch mit Lehrern und Schulen in den Altbundesländern aufgenommen haben. Da ist vieles geschehen, von dem wir gar nichts wissen, was aber deswegen nicht weniger wirkungsvoll gewesen sein muß. Ganz abgesehen von Impulsen, die wir von uns aus versucht haben, in die Diskussion einzugeben – und sei es nur über die vorläufigen Lehrplanhinweise.

HK: Auf verschiedenen Gebieten leisten die westlichen Bundesländer eine Art Aufbauhilfe, indem sie Beamte in die neuen Bundesländer schicken. Könnte und – vielleicht – müßte man dies nicht auch bei den Lehrern tun, um auf diese Weise dem Neuanfang im Schulwesen in den neuen Bundesländern wirkungsvoll unter die Arme zu greifen? Von dieser Möglichkeit hört man kaum etwas. Geschieht es nicht, und wenn nein, warum nicht?

Lieberknecht: Das ist eine schwierige Frage. An dieser Stelle muß man sich über folgendes klarwerden: Es geht ganz entscheidend um unsere Vergangenheit, und ich denke, daß wir es in den neuen Bundesländern auch sind, die sich damit zuallererst auseinanderzusetzen haben. Das bedeutet nicht, daß wir uns nicht auch von ausgebildeten Psychologen, Gruppentherapeuten und anderen etwa im Rahmen der Fortbildung von Lehrern beraten lassen. Aber ich muß auch mögliche Verletzungen in Rechnung stellen: Für jeden altbundesdeutschen Kollegen, den ich hier einstelle, muß ich aufgrund des Stellenplans vier Thüringer entlassen. Dazu wäre – im umgekehrten Fall – kein altbundesdeutsches Land bereit. Deswegen sage ich immer wieder: Lehreraustausch, ja, sofort – wenn dafür auch entsprechend viele thüringische Lehrer etwa nach Hessen oder Rheinland-Pfalz oder Bayern oder wo auch immer hingehen könnten.

HK: Was geht eigentlich gegenwärtig in den Schülern in den neuen Bundesländern vor sich? Innerhalb kürzester Zeit hat sich die Schule radikal verändert, eine andere Sprache hat Einzug gehalten, andere Inhalte, andere Prioritäten und Stile. Wie bewältigen Schüler diesen Wandel? Wie bringen sie Vergangenheit und Gegenwart zusammen – zumal dann, wenn ihnen dieselben Lehrer gegenüberstehen? Trauen sie nun niemandem mehr über den Weg?

Lieberknecht: Das ist unterschiedlich. Bei manchen – gerade in den oberen Schuljahren – ist erheblicher Frust zu erkennen. Damit müssen wir uns auseinandersetzen. Auf der anderen Seite stehen natürlich die großen Möglichkeiten der Freiheit, die vorher undenkbar waren. Es gibt so viele Schulklassen, die Reisen unternommen haben, nicht nur in die Altländer, sondern innerhalb ganz Europa, und sie wurden dabei auch vom Ministerium gefördert. Das sind Eindrücke, die schon prägend sein werden und deutlich machen, daß jetzt die Chancen doch unvergleichlich größer sind für ihr persönliches Leben, als das in der Vergangenheit der Fall war.

HK: Könnte dies nicht aber auch nur die Zuckerseite des Wandels sein? Im bisherigen System wurde Anpassung verlangt, wer auffiel, fiel unten durch, wer abwich, stand bald draußen. Nun ist mehr oder minder das genaue Gegenteil von dem verlangt. 40 Jahre hat das bisherige System Bestand gehabt. Da bleibt doch mehr, als auch Schüler in wenigen Monaten ablegen können . . .

Lieberknecht: Wir dürfen nicht vergessen, daß schon immer eine Spannung zwischen Elternhaus und Schule bestand. Schule wurde samt der in ihr vertretenen Ideologie von den Schülern weitgehend nur abgehakt. Die Lehrer mußten so reden, alles war vorgegeben, niemand nahm es mehr sonderlich ernst. Natürlich hat es immer auch Ausnahmen gegeben. Prägend war letztlich trotz aller sogenannter sozialistischer Erziehung von der Krippe angefangen über den Kindergarten, die Lehrer, den Hort und die komplette Inanspruchnahme dieses Bereichs durch den Staat das Elternhaus. Das beweisen etwa Studien des Jugendforschungsinstituts Leipzig, Ergebnisse übrigens, die lange Zeit tabu waren. Von daher ist für die Schüler schon durch das Elternhaus eine gewisse Verläßlichkeit erhalten geblieben. Andererseits sind frühere Sicherheiten nicht mehr oder nicht mehr in gleichem Maße gegeben – denken Sie nur an den Arbeitsplatz. Es wird ein bisher unbekanntes Maß an Flexibilität erforderlich sein – aber darauf haben sich die Schüler und Jugendlichen insgesamt schneller und selbstverständlicher eingestellt, als dies z. B. bei den Lehrern der Fall ist. Vor allem aber – und das erlebt jeder Schüler eben doch sehr unmittelbar als Fortschritt: Es gibt jetzt nicht mehr diesen Widerspruch zwischen dem, was man in der Schule hört, und dem, was man täglich sieht.

„Den Schritt hin zu einem neuen politischen Engagement tun nur wenige"

HK: Wie groß könnte dann die Gefahr sein, daß die distanzierte Einstellung zur früheren sozialistischen, staatlich gelenkten Schule auch die heutige bzw. zukünftige Schule noch treffen wird?

Lieberknecht: Die Angebote der Schulen haben sich so sehr gewandelt, sie werden zunehmend von der Freiheit und Kreativität der Lehrer geprägt, so daß ich annehme, daß sie von den Schülern auf ganz andere Weise aufgenommen werden, als das beim bisherigen Angebot der Fall war. Unter diesen Bedingungen macht es ihnen sehr viel mehr Spaß, sich im Unterricht einzubringen. Auch bei den Lehrern hat sich hier schon Erhebliches verändert: Ich habe Lehrer erlebt, die seit 20, 30 Jahren im Schuldienst stehen und die jetzt sagen: Von diesem oder jenem Experiment im Chemieunterricht habe ich immer schon geträumt – jetzt kann ich es realisieren.

HK: Andererseits werden auch unter den gewandelten Verhältnissen manche Bedürfnisse und Hoffnungen unerfüllt bleiben. Auch Widersprüche bleiben: Das Demokra-

tieideal, das nun in der Schule gelehrt wird, muß sich auch an der Realität messen und reibt sich immer wieder auch mit der staatlichen und politischen Wirklichkeit.

Lieberknecht: Aber man kann offen darüber streiten. Der Schüler hat die Möglichkeit, seine Fragen und Vorbehalte offen zu benennen. Bisher wurde gerade im gesellschaftspolitischen Bereich mit jeder Frage bereits eine Antwort suggeriert. Jetzt kann darüber jedoch eine freie Auseinandersetzung stattfinden. Die Lehrer werden alles tun, um dies zu fördern, eben um auch von diesem Bild von Schule und Gesellschaft, das sie bisher verfolgt hat, wegzukommen und Freiheit und Toleranz deutlich zu machen versuchen. In den gesellschaftspolitischen Fächern muß am Ende der Schulstunde nicht mehr – wie dies bisher der Fall war – eine fertige Meinung stehen. Der Schüler kann den Unterricht auch mit einer offenen Frage verlassen.

HK: Wie ernst muß man denn gerade im Bildungswesen die Einstellung bei Bürgern in den neuen Bundesländern nehmen, durch die Einheit der beiden deutschen Staaten werde lediglich eine Ideologie durch eine andere ersetzt?

Lieberknecht: Das Vorurteil ist sicher vorhanden. Wenn man genauer hinsieht, kann diese Meinung aber keinen Bestand haben. Dazu ist die Gesellschaft zu verschieden angelegt, und die Möglichkeiten sind ungleich andere als in den vergangenen Zeiten. Schwierigkeiten bestehen sicher in der Frage des aktiven politischen Engagements. Da stellen wir immer wieder eine große Zurückhaltung fest. Bisher hatten wir eine Überorganisation – fast 98 Prozent der Jugendlichen waren in der FDJ. Den Schritt wieder hin zu einem politischen Engagement tun gegenwärtig nur wenige. Es gibt kaum Parteieintritte, weder bei den bürgerlichen Parteien noch auch der SPD oder anderen. Es herrscht eine große Zurückhaltung.

„Wir müssen an die große reformpädagogische Tradition Thüringens anknüpfen"

HK: Von der allgemeinen Verunsicherung im Zuge der Wende sind auch die Eltern betroffen. In den neuen Schulgesetzen fällt auf, wie sehr in ihnen das Erziehungsrecht der Eltern herausgestellt wird. Sind die Eltern auf ihre neue Rolle vorbereitet?

Lieberknecht: Die Eltern artikulieren ihren Willen sehr deutlich – vor allem was die Schullaufbahn der Kinder betrifft. Auch Mitwirkungsmöglichkeiten innerhalb der Schule spielen eine Rolle, der Wunsch nach bestimmten Klassenlehrern. Eltern artikulieren sich auch im Blick auf bestimmte Schulleiter. Das ist insgesamt eine positive Entwicklung, die wir auch vom Ministerium auf jeden Fall fördern wollen. In Thüringen soll auch ein Landesschulbeirat gebildet werden, in dem auch die Eltern entsprechend tätig sein sollen. In der Vergangenheit war die Elternmeinung zwar formal durch entsprechende Gremien präsent, aber letztlich zählte sie nicht. Viele Entscheidungen, die im Blick auf Schüler getroffen wurden, waren für die Eltern nicht durchschaubar. Gegen eine Ablehnung des Besuchs einer weiterführenden Schule zum Abitur konnte man als Elternteil in den meisten Fällen nichts machen. Daß hier Eltern ihr Recht wahrnehmen, ist wichtig. Daß bei vielen Wünschen oder Entscheidungen von Eltern im Einzelfall auch Gespräche geführt werden müssen, gerade wenn es um die Anforderungen einzelner Schularten geht, ist ebenso klar. Da muß noch eine Menge passieren.

HK: Haben sich bildungspolitisch in den neuen Bundesländern eigentlich neue und eigene Konzepte und Ansätze herausgebildet? Oder spiegeln die bildungspolitischen Konzepte weithin die Diskussionslage aus den westlichen Bundesländern wider, möglicherweise sogar vor allem der Länder, mit denen man im engeren Sinne zusammenarbeitet?

Lieberknecht: Der Aufbau des Ministeriums begann vor weniger als einem Jahr, im letzten November. Zu dem Zeitpunkt war die bildungspolitische Debatte hier schon voll im Gange – maßgeblich hineingetragen von den Nachbarländern. Auf der einen Seite standen die Verfechter eines Gesamtschulmodells, wie es beispielsweise in Hessen vorherrschend ist, auf der anderen Seite stand die Forderung nach dem gegliederten Schulwesen. Die Fronten waren somit eigentlich schon da, bevor überhaupt ein Ministerium existierte. In dieser Situation haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, ein Schulwesen zu schaffen, das den Thüringer Bedingungen angepaßt ist, aber natürlich auch den bildungspolitischen Vorstellungen der Regierungsparteien von CDU und FDP entspricht, und sind dabei, wie ich meine, zu einer guten Lösung gekommen, die auch durchaus für die Altländer vermittelbar sein könnte. Wir haben einerseits das gegliederte Schulwesen, auf der anderen Seite mit unserer Regelschule – von einem gegliederten Schulwesen ausgehend – aber eben doch auch integrative Elemente drin. Die Regelschule wird nach integrativem Modell geführt; sie kann aber auch additiv abschlußbezogene Klassen bilden – je nachdem, wie dies organisatorisch vor Ort gewünscht wird. Das ist unser Kompromißangebot. Daß dies den Gesamtschulbefürwortern nicht reicht, ist klar.

HK: Hat man Ihnen von seiten der alten Bundesländer genügend Freiheit gelassen, eigene Wege zu beschreiten, oder fühlen Sie sich unter einem Druck, der mit föderaler Länderautonomie eigentlich wenig zu tun hat, nach der Devise – nur nichts in den östlichen Ländern einführen, was eines Tages über den Umweg der östlichen Länder dann auch uns im Westen bevorstehen könnte . . .

Lieberknecht: Daß hier massive Interessen der Altländer bestehen und bestanden, ist offensichtlich – gerade auch von den Verbänden, die hier viele Veranstaltungen durchgeführt haben. Aber so viel muß klar sein: Die politische Verantwortlichkeit liegt in den Händen der Thüringer. Die Verwaltungshilfen, also die Beamten, die wir hier im Haus haben, mehrheitlich aus Rheinland-Pfalz, aber auch

aus Bayern, bringen ihre Sachkenntnis ein, auch ihre Verwaltungs- und juristischen Kenntnisse, um unserem politischen Willen zum Erfolg zu verhelfen.

HK: Einer der bedeutendsten Unterschiede im Bildungswesen zu Zeiten der ehemaligen DDR bestand im Gegensatz von Zentralismus im Osten und Föderalismus im Westen. In den alten Bundesländern beziehen die Länder einen wesentlichen Teil ihrer Identität gerade aus dem eigenständigen Kultussektor. Hat sich das föderalistische Denken im Bildungsbereich in den neuen Bundesländern schon wirklich durchgesetzt?

Lieberknecht: Eindeutig ja. Im November 1989, beim Fall der Mauer, kam die Forderung nach Wiedergründung der Länder, die ja nicht zufällig vom zentralistischen Staat 1952 aufgelöst worden sind, recht schnell. Es hat sich unterdessen viel festgemacht an der Identität als Thüringer oder Brandenburger oder Sachsen. Für die Menschen war diese Größe unmittelbar faßbar. Das von Bonn aus regierte Deutschland ist weit weg. Politik macht sich hier in den Ländern fest, und hier wird auch Identität gesucht. Im Bildungsbereich bestehen hervorragende Möglichkeiten, dies deutlich zu machen. Es geht um unsere Thüringer Konzeption, um unser Thüringer Erbe. Gerade hier in Thüringen haben wir eine Reihe von Orten, die sich in der Vergangenheit einen bildungspolitischen Namen gemacht haben: Haubinda, Mutterschule aller Landschulheime, gegründet von Hermann Lietz; Friedrich Fröbel und die Fröbelschen Anstalten in Keilhau; schließlich die Gründung der deutschen Volkshochschulen durch Professor Wilhelm Flitner Ende der 20er Jahre in Jena; die Jena-Plan-Schulen und Peter Petersen. Aber auch Städte wie Weimar, Erfurt, Gotha, Eisenach, Meiningen haben in der Bildungspolitik einen guten Klang. An diese große reformpädagogische Tradition müssen wir anknüpfen.

„Ein Vorzug des Regelschulwesens ist, daß wir flexibel reagieren können"

HK: Auch die ehemalige DDR hatte im Bildungsbereich noch einen vergleichsweise guten Ruf. Mutet es da nicht seltsam an, dennoch in der jetzigen Situation einen völligen Neuanfang vornehmen zu müssen?

Lieberknecht: Das Bild, das man sich in der früheren Bundesrepublik machte, war eine Außenansicht. Äußerlich hat sich vieles vorbildlich dargestellt: komplette Versorgung, Ganztagsbetreuung, das Essen in der Schule – die ganzen Äußerlichkeiten. Das war letztlich ja auch ein Kennzeichen des sozialistischen Systems. Der Lebensablauf des Bürgers wurde komplett von der Wiege bis zur Bahre organisiert. Was damit an Zwang, an Druck und Entmündigung mitgegeben war, das wurde weniger wahrgenommen.

HK: Warum herrscht aber gegenwärtig eine solche Scheu, an eigenen Traditionen und Erfahrungen anzuknüpfen, etwa im Zusammenhang mit der Errichtung von Gesamtschulen? Selbst bei CDU-Politikern der alten Bundesländer hat sich – wenn der Eindruck nicht täuscht – die Frage nach der Gesamtschule insgesamt entideologisiert; man geht sie viel pragmatischer an. Zum Teil fördert man die Einrichtung von Gesamtschulen, um ein ortsnahes schulisches Angebot auch zu Zeiten geburtenschwacher Schülerjahrgänge zu erhalten. Besteht da nicht doch die Gefahr, daß man sich in den neuen Bundesländern möglicherweise päpstlicher als der Papst gibt?

Lieberknecht: In dieser Frage haben wir ganz bewußt einen Schnitt gegenüber der eigenen Vergangenheit gemacht. Uns muß es ja erst noch um die Ent-Ideologisierung gehen. Und die können wir im Moment nur erreichen, wenn erst einmal der Schnitt klar ist. Denn für viele in den neuen Bundesländern war die Gesamtschule ein Strohhalm, doch nicht in dem Maße umdenken zu müssen. Wenn wir tatsächlich über eine neue geistige Grundlage verfügen, es wirklich um reformpädagogische Ansätze geht und pädagogisch vom Kind ausgehend gedacht wird, dann können wir wieder darüber reden. Dann könnte ich mir – je nach Konzept – manches, wenn auch vielleicht nicht flächendeckend, aber so doch in konkreten Einzelfällen vorstellen. Aber da die Debatte bei uns ausgesprochen ideologisch geführt wurde, sage ich: Wir müssen erst einmal weg von diesem Einheitsschulwesen. Mit der Regelschule haben wir für diejenigen, die integrativ arbeiten wollen, durchaus einen Anknüpfungspunkt.

HK: Inwieweit ist die Regelschule in Thüringen auch eine Antwort auf die Krise der Hauptschule in den alten Bundesländern? Könnte dies ein Modell werden für die westlichen Bundesländer?

Lieberknecht: Schon im Vorfeld jeder Aktivität der Landesregierung war die Hauptschule sehr diffamiert, völlig zu Unrecht, wie ich meine. Wenn wir Hauptschulabschlüsse an den Regelschulen haben, wird sich je nach Attraktivität des Angebotes zeigen, inwieweit es nicht doch angenommen wird. Gerade für den Hauptschulabschluß können wir an unserer Regelschule in Thüringen ein in Deutschland einmaliges Angebot im Bereich Wirtschaft/Technik und Arbeitslehre machen, wo wir Erfahrungen der bisherigen polytechnischen Schule aufgenommen haben, Unterricht in Blockform, Praxisorientierung, Projektunterricht. Dinge, die reizvoll sein können und die die Wirtschaft fordert. Bei den Anhörungen zum vorläufigen Bildungsgesetz hat sich die Wirtschaft eindeutig für die Hauptschule und den Hauptschulabschluß ausgesprochen. Fragt man – wie geschehen – Lehrer etwa bei großen Demonstrationen suggestiv: Wer von euch will Hauptschullehrer werden?, dann ist es klar, daß sich niemand meldet.

HK: Der Anteil an berufstätigen Frauen wird in den neuen Bundesländern mittelfristig voraussichtlich höher bleiben, als er in den westlichen Bundesländern ist. Kann sich das Schulwesen hierauf ausreichend einstellen?

Lieberknecht: Im vorläufigen Bildungsgesetz haben wir den Hort als ein Angebot festgeschrieben, das bei entsprechendem Bedarf zu unterbreiten ist, an Grundschu-

len, an Sonderschulen. Von daher bleibt diese Betreuung bestehen. Wir haben auch die Erzieherstellen im Landeshaushalt vorgesehen. Das Selbstverständnis der Frauen als Berufstätige wird auch in Zukunft in diesen Dingen weitgehend bestimmend sein. Der Anteil derer, die zu Hause bleiben, wird sicher geringer werden, wobei auch Männer dies in Anspruch nehmen werden, je nachdem, wer die attraktivere Stelle hat. Andererseits sind dies Ansätze, über die man auch gesamtdeutsch nachdenken muß und die auch von den Frauen hier eingefordert werden.

HK: Tun Sie eigentlich den Gymnasiasten Thüringens einen guten Dienst, wenn Sie mit der Schuldauer auf zwölf Jahre gehen, während die Schuldauer bis zum Abitur in allen westdeutschen Bundesländern weiterhin 13 Schuljahre beträgt, selbst wenn über eine mögliche Verkürzung nachgedacht wird? Könnte dies nicht die Anerkennung der Schulabschlüsse in Frage stellen?

Lieberknecht: Im Moment ist die Anerkennung durch den Beschluß der Kultusminister gegeben. Im übrigen ist es ja ein Vorzug unseres vorläufigen Bildungsgesetzes und des ganzen Regelschulwesens, daß wir flexibel reagieren können. Wir haben zwölf Jahre für diejenigen, die ab der fünften Klasse das Gymnasium durchlaufen, aber wir haben für alle, die einen längeren Bildungsweg wählen, 13 Jahre, etwa für diejenigen, die zunächst den Realschulabschluß machen und dann noch die gymnasiale Oberstufe draufsetzen; diese dauert in jedem Fall drei Jahre. Wer mehr Zeit braucht, etwa weil er vielleicht auch musisch orientiert ist, kann jederzeit nach 13 Jahren Abitur machen.

„Die rechtliche Grundlage hat beim Religionsunterricht eindeutig im Vordergrund gestanden"

HK: Abschließend noch Fragen zum Thema Religionsunterricht: Die Stimmen, die die Einführung eines Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in den neuen Bundesländern für verfrüht halten, sind unüberhörbar. Können Sie dieser Argumentation – gerade auch in Ihrer Doppelrolle als ehemalige Pfarrerin und Ministerin – etwas abgewinnen?

Lieberknecht: Es gibt eindeutige Meinungsäußerungen von den Kirchenleitungen – und die sind ja für mich maßgeblich –, die ausdrücklich gewünscht haben, den Religionsunterricht jetzt einzuführen. Dies wird nicht flächendeckend möglich sein und auch nicht in jeder Jahrgangsstufe, aber doch punktuell da, wo entsprechende Lehrkräfte vorhanden sind, die aus dem kirchlichen Bereich kommen, und wo kirchliche Fortbildung stattgefunden hat. Ich halte es für ganz wichtig, jetzt damit zu beginnen. Das fordern im übrigen auch christliche Eltern. Es würde keiner verstehen, jetzt nicht damit anzufangen. Jedes Jahr, das hier hinausgezögert würde, machte den späteren Anfang schwieriger. Die Frage wird nicht leichter. Wichtig ist, daß dieser Unterricht wirklich verantwortlich und gut gestaltet wird.

HK: Wenn gegenwärtig gerade auch in den Kirchen selbst Stimmen zu hören sind, die die Sache für verfrüht halten, ist das aber insgesamt doch recht kennzeichnend für die gegenwärtige Lage, in der sich die Kirche befindet.

Lieberknecht: Auf dem Hintergrund der kirchlichen Situation der vergangenen Jahre ist mir diese Haltung durchaus verständlich. Die Kirche führte letztlich ein Nischendasein und brauchte nicht in der offenen gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu stehen. Jetzt müssen sich die kirchlichen Amtsträger jedoch mitten in dieser Gesellschaft behaupten. Daß da eine gewisse Zurückhaltung herrscht, daß Kirche auch einiges über ihren eigenen Weg zu reflektieren hat, ja letztlich – gerade auch im evangelischen Raum – sich in einer Krise befindet, das alles scheint mir schon einsichtig zu sein, wenn man bedenkt, daß in der Vergangenheit ein Minimum an Aufwand genügte, um gesellschaftspolitisch relevant zu sein. Hier müssen viele kirchlich Verantwortliche umdenken, und das hat auch in der Diskussion um den Religionsunterricht seine Auswirkungen. Die Kirche ist nicht mehr in dieser exponierten Stellung, in der sie einmal war. Vieles am kirchlichen Leben wird vor diesem Hintergrund neu gesehen werden müssen. Diese wirklich lebendige Gemeinde, die allen sozialistischen Widerständen getrotzt und zusammengehalten hat, die gab es selten. Die Gemeinden haben ja nicht nur aus sich selbst heraus gelebt, sondern nicht zuletzt von massiven Zuwendungen der EKD und anderen westlichen Partnern. Im Moment ist es auch eine Stunde der Wahrheit. Damit will ich aber in keiner Weise den Beitrag schmälern, den die Kirche zur Vorbereitung und im Vollzug der friedlichen Revolution vom Herbst '89 geleistet hat.

HK: Was hat sich denn in der Frage des Religionsunterrichts letztlich durchgesetzt, der Rechtsstandpunkt oder die Einsicht auf allen beteiligten Seiten, daß dies bildungspolitisch und (religions-)pädagogisch sinnvoll ist?

Lieberknecht: Die rechtliche Grundlage hat hier eindeutig im Vordergrund gestanden, vor allem die Möglichkeit, daß die mit dem Grundgesetz gegebene Regelung eingeklagt werden könnte. Die katholische Kirche kündigte unumwunden für den Fall, daß dies nicht festgeschrieben werden sollte, eine entsprechende Klage beim Bundesverfassungsgericht an. Aber das ist für mich nicht der entscheidende Grund. Ich bin innerlich der Überzeugung, daß es auch eine große Chance ist für unser Schulwesen, wenn der Staat einer Institution außerhalb seiner selbst, der Kirche, hier einen Freiraum einräumt, und zwar einen Freiraum, der durchaus auch das gesellschaftskritische Element einschließt. Wenn man das Wort Gottes ernst nimmt, wird man sich auch kritisch auseinandersetzen mit dem, was gesellschaftspolitisch Realität ist. Die Kirche kann dies von einer anderen Freiheit her tun als irgend jemand anders. Dieser Kritik soll sich der Staat aussetzen.

HK: Was spricht aber in dieser Situation aus Ihrer Sicht gegen einen ökumenischen oder stärker religionskundli-

chen Ansatz von Religionsunterricht, wie er in dem Zusammenhang immer wieder gefordert wurde?

Lieberknecht: Zumindest bei denjenigen, die Religionsunterricht durchführen wollen, also kirchlichen Mitarbeitern, gibt es dazu durchaus eine gewisse Bereitschaft. Anders sieht es dagegen in den Kirchenleitungen aus. Die katholische Kirche besteht ganz eindeutig auf konfessioneller Trennung – was selbstverständlich nicht ausschließt, daß man durchaus ökumenisch zusammenarbeitet.

HK: Wie ist es gegenwärtig um die Akzeptanz dieses neuen Schulfaches bestellt? Und wie ernst sind Vorbehalte gegenüber dem Religionsunterricht zu nehmen, die zu viel kirchlichen Einfluß heraufziehen sehen?

Lieberknecht: Das ist regional sehr unterschiedlich. Wir haben ausgesprochen religiös-kirchlich geprägte Gebiete wie das katholische Eichsfeld – dort wird flächendeckend Religionsunterricht angeboten, im übrigen auch von den Leuten erwartet. Dort würde es kein Mensch verstehen, wenn es anders wäre. Im Südthüringer Raum, wo wir starke evangelische Gebiete haben, wird der Religionsunterricht in gleicher Weise beginnen. Letztlich ist es dann die Frage, wie er in den stark säkularisierten Großstädten angenommen wird. Der Religionsunterricht wird auf jeden Fall mehr Schüler erreichen als die bisher kircheninterne Christenlehre. Was die Ängste vor einem neuen Klerikalismus, vor dem systemstärkenden Charakter des Religionsunterrichts und einer erneuten Verbindung von Thron und Altar angeht, kann ich meinen Landsleuten nur immer wieder sagen: Nennen Sie mir ein Schulfach in den Altbundesländern, das sich kritischer zur Gesellschaft verhielte als der Religionsunterricht.

Ein Jahr nach der deutschen Vereinigung

Eine Umfrage über politisch-gesellschaftliche Einstellungen in Deutschland-West und Deutschland-Ost

Vor einem Jahr, am 3. Oktober 1990, wurde die staatliche Einheit Deutschlands mit Zustimmung der europäischen Nachbarn und der Großmächte wiederhergestellt. Wie entwickelte sich die Verhaltenseinstellung in Deutschland-Ost und Deutschland-West inzwischen? Aus mehreren Studien, die sich in letzter Zeit mit dem Vergleich politischer Einstellungen in West und Ost beschäftigen, greifen wir eine heraus, und zwar die vom Mannheimer Ipos-Institut im Auftrag des Bundesinnenministeriums Ende Mai/Anfang Juni durchgeführte Umfrage, deren Ergebnisse in Auswahl Ende August veröffentlicht wurden.

Wie beurteilen Deutsche Politik und Gesellschaft in Deutschland? Wie wichtig sind ihnen welche Werte und Ziele? Wie zufrieden sind sie mit der Demokratie und den politischen Institutionen? Wie sehen sie die öffentliche Sicherheit und die Kriminalitätsentwicklung? Wie akut ist das Asylantenproblem und wie groß die Abneigung gegen Ausländer? Wie werden die Chancen auf Angleichung der Lebensverhältnisse in Ost und West bzw. des wirtschaftlichen Wiederaufbaus in den neuen Bundesländern von Ost- und Westdeutschen beurteilt? Und was erwarten die Deutschen in Ost und West von der europäischen Einigung?

Das Bundesverfassungsgericht steht im Ansehen ganz oben

Dies sind die wesentlichen Fragen, denen die Ipos-Studie in getrennten, aber praktisch zeitgleichen Befragungen in West und Ost nachgegangen ist.

Es wurde dafür kein sehr feinkörniger Fragebogen entwickelt. Auf tiefer schürfende Fragen gesellschaftlichen Verhaltenswandels wurde von vornherein verzichtet und auch auf die Erforschung von Gesichtspunkten, die es ein knappes Jahr nach vollzogener Einigung Deutschen in den alten und in den neuen Bundesländern schwermachen, einander zu verstehen.

Das relativ einfache Fragemuster ergab sich zum einen aus der thematisch-strukturellen Beschränkung auf Fragen der *Innenpolitik* bzw. auf solche, die aus dem Blickpunkt der Innenpolitik in erster Linie interessieren; zum anderen erleichtert die Beschränkung auf einige klassische Fragenkomplexe zum Verhältnis Bürger und Staat Längsschnittauswertungen über mehrere Jahre hinweg. Nur wenige Fragen werden variiert, der größte Teil wird seit Beginn der Umfragen im Jahre 1984 unverändert gestellt; das erleichtert die Vergleichbarkeit in der Auswertung.

So ist es interessant, daß in der alten Bundesrepublik die *Forderung nach wirksamem Umweltschutz* seit Beginn der Umfragen ganz vorne steht und seit 1989 auch die Sorge um die Arbeitsplätze überrundet hat, im Osten aber trotz des hohen Ranges des Umweltschutzes auch dort und der zum Teil katastrophalen Umweltzerstörungen zu DDR-Zeiten das Umweltthema sowohl von der Sorge um die Stabilisierung der Wirtschaft wie um die Sicherung der Renten wie von der Gefährdung durch Rauschgift sowohl 1990 wie 1991 überflügelt wird. In West und Ost stehen die Wachstumsförderung und die marktwirtschaftliche Ordnung als Elemente einer „idealen Gesellschaft" ganz vorne, und unter allen Einrichtungen des öffentlichen

Lebens erfreut sich im Westen Deutschlands das *Bundesverfassungsgericht,* mit leichten Schwankungen zwar, aber ohne Unterbrechung, der höchsten Wertschätzung, während im Osten Bundesverfassungsgericht und Fernsehen gleichauf sind. Das *Ansehen der Kirchen* ging seit 1984 im Westen noch kontinuierlich zurück – auf einer Bewertungsskala von +5 bis -5 auf 0,7 – und lag in der diesjährigen Umfrage in West und Ost bei insgesamt niedrigeren Werten in Ost praktisch gleich hoch (in Ost 0,6).

Im Westen genießt bei insgesamt 12 Vorgaben nur *die Presse* noch weniger Vertrauen in der Bevölkerung, als es die Kirchen tun, das Fernsehen liegt mit den Kirchen gleichauf. Im Osten ist das Bild bei den gleichen Vorgaben diffuser. Das Fernsehen liegt dort in der Wertschätzung ganz vorne, die Kirchen erreichen auf niedrigerem Niveau mit dem Bundestag einen bescheidenen Mittelwert. Die Schlußlichter sind mit 0,1 und -0,2 die Gerichte und die Polizei. Das Verhältnis zu den staatlichen Institutionen hat sich im Osten offenbar noch lange nicht normalisiert; die Wirkungen des früheren Systems sind noch ein Jahr nach der deutschen Vereinigung zu spüren in einer größeren Distanz zu Staat und öffentlichen Autoritäten überhaupt. Aber auch auf die Kirchen fällt wenig von dem Ansehen, das sich in der Zeit des Umbruchs insbesondere die evangelische Kirche erworben hat.

Im Osten wesentlich geringere Zufriedenheit mit dem politischen System

Daß sich *in der gesellschaftlichen Atmosphäre* auch nach dem Ende des SED-Regimes und nach dem Beitritt zum Grundgesetz der Bundesrepublik abrupt einiges geändert hat, zeigt vor allem *eine* Zahl. Bei der Frage nach der Zufriedenheit mit den gesellschaftlichen Bedingungen zeigten sich im Osten 1990 – also noch vor der Vereinigung – 58 Prozent der Befragten zufrieden *mit dem „Schutz vor Kriminalität"*, 1991 waren es nur noch 15 Prozent. Dieser geradezu *singuläre Umschwung* hat offenbar nur zum Teil mit dem geringen Ansehen der öffentlichen Ordnungskräfte und dem Mißtrauen ihnen gegenüber zu tun. Vielmehr läßt er erkennen, daß die subjektiven Bedrohungsängste in der Bevölkerung enorm gewachsen sind. Die Angst vor Gewaltkriminalität ist im Osten auffallend größer geworden – insbesondere *bei den Frauen.*

Doch solches allzusehr hervorzuheben heiße Einzelheiten überbewerten. Insgesamt ergibt sich ein eher unauffälliges Bild mit bezeichnenden Unterschieden zwischen Ost und West, aber auch mit bemerkenswerten Übereinstimmungen. Ein aufschlußreiches Beispiel in beiden Richtungen ist die Zufriedenheit mit der Demokratie bzw. mit dem politischen System. Im Westen ist die *Zustimmung zum demokratisch-politischen System,* wie es in Deutschland erlebt wird, im Längsschnitt fast gleichbleibend hoch. 78 Prozent, 1990 sogar 85 Prozent, zeigen sich mit der demokratischen Ordnung zufrieden bis sehr zufrieden. Insgesamt hat die Zufriedenheit nicht ab-, sondern eher noch zugenommen. Der Umschwung 1990/91, wenn man 7 Prozent als solchen gelten lassen will, ist vermutlich weniger eine Mißtrauenserklärung größerer Bevölkerungsteile gegenüber demokratischen Institutionen und Spielregeln; vielmehr dürfte sich darin *aktuelle Unzufriedenheit mit den Regierenden* ausdrücken. Um Grundsätzlicheres heraushören zu können, hätten die Fragen in dem Punkt präziser gestellt werden müssen. Die Tatsache, daß nach den Westdaten die „Zufriedenheit mit der Demokratie" bei den Anhängern aller Parteien geringer ist als sie 1990 war, ist eher eine Bestätigung denn ein Widerspruch zur Vermutung, daß mit dem gestiegenen Mißtrauen weniger die Demokratie und ihre Spielregeln gemeint sind als vielmehr diejenigen, die im demokratischen Rahmen konkrete Politik machen.

Im Verhältnis zum Westen zeigt sich im Osten eine *wesentlich geringere Zufriedenheit mit dem politischen System.* Wie im Westen ist die Demokratiezufriedenheit allerdings auch im Osten bei CDU-Anhängern besonders groß. Mit 85 Prozent werden bei CDU-Anhängern fast die westlichen Werte erreicht; während bei den anderen Parteien die Bewertungen sehr viel disparater ausfallen: SPD-Anhänger sind im Westen zu 78 Prozent „mit unserem ganzen politischen System" sehr zufrieden oder zufrieden, im Osten nur 49 Prozent, und selbst bei FDP-Wählern und Grünen sind die Unterschiede enorm: FDP 84 im Westen, 59 im Osten; Grüne 60 im Westen, 38 im Osten (und PDS – nur im Osten – 16 Prozent).

Bei der Aufschlüsselung nach sozialstrukturellen Merkmalen fällt auf, daß im Osten Deutschlands die *weiblichen Befragten unzufriedener sind als die männlichen.* Während im Westen die Jüngeren eher unzufrieden sind, haben im Osten stärker die Älteren – vor allem die 50- bis 60jährigen – Vorbehalte. Nach der Bildungsstruktur bemessen gleichen sich die Einstellungen in Ost und West am meisten einander an; mit dem Bildungsgrad steigt die Zufriedenheit mit dem politischen System in beiden Teilen Deutschlands. Allerdings gilt es einen Unterschied zu beachten, der nicht wenig mit der DDR-Vergangenheit zu tun haben dürfte: in den östlichen Bundesländern weisen die leitenden Angestellten tendenziell eine geringere Demokratiezufriedenheit auf, während im Westen die Arbeiter und Facharbeiter als weniger zufrieden auffallen.

Ein Verstärkereffekt in Richtung direkter Demokratie

Interessanter als solche allgemeinen Gegenüberstellungen sind aber die Antworten auf die *Fragen nach Form und Intensität politischer Beteiligung* im demokratischen Prozeß und der Rolle des Staates als Ordnungsfaktor. Im Westen ergibt sich „ein konstantes Votum" für mehr Bürgerbeteiligung; zugleich soll der Staat mit wenig Polizei auskommen. Im Osten zeigt sich das *Verlangen nach mehr direkter Demokratie* noch ausgeprägter als im Westen bei gleichzeitig auffallender Zurückhaltung

gegenüber dem Staat als Ordnungsmacht. Während im Westen der Wunsch nach mehr direkter Demokratie bei gleichzeitiger Zurückdrängung staatlicher Ordnungsmacht vornehmlich eine Domäne der Grünen und ihres Politikverständnisses ist, scheint es in den neuen Bundesländern nicht nur eine beachtenswerte Übereinstimmung in diesem Teil des Parteienspektrums zu geben.

Die Basis derer, die nach mehr direkter Demokratie verlangen, ist im Osten breiter. Die Auswerter der Ipos-Studie stellen vorsichtig die Frage, „ob wir in den neuen Bundesländern in den nächsten Jahren auch eine ähnliche Entwicklung beobachten werden wie in denAnfangsjahren der Bundesrepublik; eine Entwicklung nämlich, die unter der Annahme einer mittelfristig positiven Wirtschaftslage über eine passive Zustimmung schließlich zu einer aktiven Unterstützung des politischen Systems führt". Dies ist zu vermuten. Doch empfiehlt es sich, mit zeitverschobenen Vergleichen zwischen West und Ost vorsichtig zu sein. Natürlich wird mit der Zunahme wirtschaftlichen Wohlstandes auch die Bejahung des demokratischen repräsentativen Systems leichter fallen. Mindestens zur Hälfte verdanken politische Systeme ihre Akzeptanz immer dem wirtschaftlichen Erfolg. Demokratie allein schafft dem Bürger keine Zufriedenheit. Umgekehrt wird auch die demokratische Ordnung als leistungsfähiger empfunden, wenn sie von einer erkennbaren Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse begleitet wird.
Dies gilt allerdings, solange der Lebensstandard unbefriedigend ist. *Im Zustand der wirtschaftlichen Sättigung wachsen auch die Ansprüche an die Demokratie wieder.* Die Tatsache, daß wir es im Westen im Zustand wirtschaftlicher Sättigung mit einer beachtlichen Zunahme des Verlangens nach mehr unmittelbarer Beteiligung des Bürgers zu tun haben und dieses Verlangen maßgebend ist für ein verändertes Politikverständnis – bezogen vor allem auf die Spielregeln – in der jüngeren und mittleren Generation, im Osten aber dieses Verlangen noch breiter vorhanden ist, läßt einen *Verstärkereffekt in Richtung mehr direkter Demokratie* für die nächste Zeit vermuten. Deutlich wird dies an der Zunahme des Konfliktverhaltens im Westen bei gleichzeitiger hoher Protestbereitschaft im Osten, wobei zu untersuchen wäre, wieweit die friedliche Revolution, die zur Wende im Osten und zur deutschen Vereinigung geführt hat, ihrerseits die Konfliktbereitschaft im Westen verstärkt hat.

Ein Vergleich der Zahlen von 1989 mit denen von 1991 läßt das immerhin vermuten. Die Bereitschaft, an einer Unterschriftensammlung teilzunehmen, ist in dieser Zeit von 76 auf 87 Prozent gestiegen, die Neigung zur Teilnahme an einer politischen Demonstration von 42 auf 56, die Bereitschaft zur *Beteiligung an Demonstrationen mit Gewaltanwendung* von 7 auf 12 Prozent, die Bejahung von Boykottaktionen von 36 auf 44 Prozent, die mögliche Beteiligung an einer Bürgerinitiative von 62 auf 74 Prozent. Im Osten liegen alle Werte mit Ausnahme der Bereitschaft zu Boykottaktionen noch einmal beträchtlich höher (Unterschriftensammlung 90, Bürgerinitiative 86, politische Demonstration 67, Demonstrationen „mit Gewalt" 19 Prozent).

Es wäre gewiß falsch, daraus *generell* auf eine ambivalentere Haltung zum demokratisch-parlamentarischen System in den neuen Bundesländern zu schließen oder gar auf größere Gewaltbereitschaft. Doch sind zwei Faktoren nicht zu übersehen: *Die Protestbereitschaft aus der Zeit der friedlichen Revolution wirkt nach;* sie wird durch die Unsicherheiten des Übergangs verbunden mit einer erkennbaren Unzufriedenheit mit dem Verhalten der „Westler" und ihrer politischen Repräsentanten verstärkt, und das Mißtrauen gegen das alte Regime überträgt sich zu einem schwer zu gewichtenden Teil auf die demokratische Staatsordnung. Das geschieht um so mehr, je weniger die Erfahrungen vor Ort den Eindruck erwecken, das System funktioniere, und es verbinden sich damit keine persönlichen Benachteiligungen. Es gibt aber offenbar noch ein tiefer reichendes Phänomen. Für einen beträchtlichen Teil der DDR-Bürger ist bewußtseinsmäßig die Alternative zur Parteidiktatur der SED weniger das repräsentative System als die Vorstellung von einer Demokratie, die sich vorwiegend in Formen direkter Teilnahme oder in Mitbestimmung durch Abwehr äußert.

Im Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft gleichen sich Ost und West rasch an

Dies und *tief eingefleischtes Mißtrauen gegen staatliche Autorität überhaupt,* nachdem man diese 40 Jahre vornehmlich als totalitären Überwachungsstaat erlebt hat, trifft sich mit Bestrebungen im Westen, angesichts zunehmender Verbürokratisierung politischer Entscheidungen, der geringen Attraktivität des parlamentarischen Spiels und der als Fehlentwicklung empfundenen schleichenden Umwandlung des repräsentativen Systems in eine Struktur der Machterhaltung durch Parteienherrschaft, Formen der direkten Demokratie zum Durchbruch zu verhelfen. Es findet offenbar *ein Wechselspiel* statt. Bestrebungen nach mehr direkter Demokratie im Westen werden zu Mustern politischen Verhaltens im Osten. Die Erfahrungen aus der Vergangenheit mischen sich im Osten mit den aktuellen Erfahrungen des schwierigen Übergangs jetzt und dienen zugleich als Verstärkung paralleler Bestrebungen im Westen. Bei den erst anlaufenden Diskussionen über die *Grundgesetzrevision* wird dieses Stimmungselement, in dem sich zur gleichen Zeit gleichgerichtete Bestrebungen aus ganz unterschiedlichen Situationen heraus treffen und gegenseitig verstärken, mit Sicherheit noch eine Rolle spielen.

Dennoch handelt es sich dabei wohl nur um einen – interessanten – Nebenstrang gesamtdeutscher Entwicklung. Im Hauptstrang – in der *Frage nach der wünschenswerten gesellschaftlichen Entwicklung,* in der Frage tragender Wertvorstellungen in bezug auf Wirtschaft und Gesell-

schaft und die Absicherung des eigenen Lebens – sind sich Ost und West sehr nahe, ohne daß nach untergründigen Verbindungen oder Erklärungsmustern gesucht werden muß.

Man bejaht *übereinstimmend* das Wirtschaftswachstum, den technischen Fortschritt, denkt leistungsorientiert und bejaht die Marktwirtschaft und überläßt in West und Ost die Vorsorge für Alter und Krankheit den gesetzlichen Versicherungssystemen bzw. dem Staat. Im Westen ergeben sich, verfolgt man die Einstellungsentwicklung im Längsschnitt, sehr kontinuierliche Werte. Die Auswerter der Studie bestätigen den Bundesbürgern diesbezüglich „hohe Konstanz" und eine „andauernd positive Beurteilung unseres gegenwärtigen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems". Allerdings weisen sie auch auf den „Widerspruch" hin, den sie darin sehen, daß zwar das Leistungsprinzip und die Eigenständigkeit des Individuums gegen Neigungen zu einer egalitären Gesellschaft betont, die sozialen Lasten aber weitgehend dem Staat überantwortet werden. Damit bestätigen sie *einen vielfältig zu beobachtenden Erfahrungswert:* daß die Westdeutschen den Ostdeutschen zwar gerne mangelnden Leistungswillen und versorgungsstaatliches Denken unterstellen, aber selbst durchaus auch sich versorgungsstaatlich verhalten.

Im einzelnen läßt sich feststellen: Wirtschaftsförderung und technischer Fortschritt werden im Osten noch etwas stärker betont als im Westen bei leicht rückläufiger Tendenz gegenüber 1990; in der Einstellung zum Leistungsprinzip gibt es nach ebenfalls leicht rückläufiger Betonung der Leistungsorientierung zwischen West und Ost kaum noch Unterschiede (5,0 im Westen, 4,9 im Osten auf einer Skala von 7 bis 1).

Es gibt aber *beträchtliche Variationen nach Alter und Bildung,* und zwar entwickeln sich die Einstellungen in Ost und West nur teilweise synchron. Ein Beispiel dafür ist das Verhältnis zur Polizei als Ausdruck des Wunsches nach einer starken Ordnungsmacht. Im Westen steigt mit zunehmendem Alter der Wunsch nach einer starken Polizei; dies trifft im Osten so nicht zu: Dort sind trotz geringen Vertrauens in die öffentlichen Ordnungskräfte (oder gerade deswegen?) auch die Jüngeren auf breiterer Front für eine starke Polizei. Beim Wunsch nach mehr Mitsprache des Bürgers im politischen Entscheidungsprozeß hingegen laufen die Vorstellungen und Wünsche in den Altersschichten wieder parallel. Mit zunehmendem Alter nimmt in Ost und West das Bedürfnis nach direkter Mitentscheidung ab und wächst die Bereitschaft, die Entscheidungsfindung den politischen Eliten zu überlassen. Die Befürwortung nimmt mit höherem Bildungsstatus ab, während die Leistungsbereitschaft steigt: im Osten etwas weniger als im Westen.

Sehr viel größer sind – aber wen überrrascht das? – die Unterschiede zwischen West und Ost bezüglich der *Zufriedenheit mit den jeweiligen gesellschaftlichen Lebensbedingungen.* Sie ist – exemplifiziert an den sechs Faktoren: Bildungschancen, wirtschaftliche Lage, Aufstiegsmöglichkeiten, Gleichberechtigung, Durchsetzung der eigenen Rechte, Schutz vor Kriminalität – im Westen durchgehend wesentlich höher als im Osten – mit einer Ausnahme: die Zufriedenheit mit der Gleichberechtigung der Geschlechter bzw. der Frau. 1990 war die Zufriedenheit mit dem Stand der Gleichberechtigung im Osten höher als im Westen (71 im Westen, 79 im Osten). Mit der Vereinigung ist auch diese beträchtlich zurückgegangen und liegt jetzt unter dem westlichen Wert (Westen 69, Osten 60 Prozent). Da die Zufriedenheit in diesem Punkt vor allem bei den Frauen zurückgegangen ist, liegt der Hauptgrund auf der Hand: die *überdurchschnittliche Arbeitslosigkeit bei den Frauen.*

Ziemliche Übereinstimmung herrscht wiederum bei der Frage nach der Dauer der Angleichung der Lebensverhältnisse. Im Westen waren 30 Prozent der Meinung, spätestens in 5 Jahren sei dies zu schaffen, im Osten sind immerhin 39 Prozent dieser Meinung. Eine Mehrheit findet der Kohlsche Optimismus also weder im Westen noch im Osten, was freilich in einem Jahr schon wieder sehr viel anders aussehen kann. Daß im Osten die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit als dringender empfunden wird als im Westen, obwohl das Anliegen im Westen fast gleich hoch notiert wird, versteht sich von selbst. Daß *die Gefahr alter SED- und Stasiseilschaften für die demokratische Entwicklung in Gesamtdeutschland* im Westen höher eingeschätzt wird als im Osten (17 Prozent sehen im Westen, 37 Prozent im Osten eine Gefahr für ganz Deutschland) überrascht allerdings. Daß die Westler in viel stärkerem Maße meinen, es brauche fachliche Unterstützung aus dem Westen für den Aufbau der öffentlichen Verwaltung in den neuen Bundesländern, als im Osten, wiederum nicht.

Das „C" und die Ausländer

Als problematischstes Kapitel der gesamten Umfrage erweist sich – wohl unbeabsichtigt – die erfragte *Einstellung zu den Ausländern* in Deutschland-Ost, aber auch in Deutschland-West. In keiner Verhaltensfrage scheint die deutsche Bevölkerung so sehr gespalten zu sein wie in der Ausländerfrage. In Ost wie West (im Osten 49, im Westen 48 Prozent) findet es nur eine starke Minderheit in Ordnung, daß in Deutschland viele Ausländer leben, wobei das „Viele" für den Osten erst gar nicht zutrifft.

Höchst aufschlußreich ist *die Verteilung nach Parteipräferenz.* Zwar sind die Vorbehalte gegenüber Ausländern im Osten bei allen Parteien ausgeprägter (selbst bei den Grünen) als im Westen. Aber es fällt doch aus dem Rahmen, daß *nur 28 Prozent der CDU-Anhänger im Osten keine Vorbehalte gegen die Anwesenheit von Ausländern* anmelden, während 70 Prozent es nicht in Ordnung finden, daß „viele Ausländer in Deutschland leben". Es kommt hinzu, daß eine satte Mehrheit von Unionsanhängern (56 Prozent) auch im Westen Vorbehalte anmelden (SPD 52, FDP 42, Grüne 17 Prozent).

Vermutlich *kumulieren in der Ausländerfrage bei der Union mehrere Faktoren* (höheres Alter, geringere forma-

le Bildung, stärkere Präsenz des ländlichen Raumes). Jüngere sind eher ausländerfreundlich als Ältere. Was in den neuen Bundesländern nach der Ipos-Untersuchung aber nur für die unter 25jährigen zutrifft, im Westen hingegen auf die unter 40jährigen: mit zunehmender Bildung steigt auch die Akzeptanz von Ausländern; die Bevölkerung in den Großstädten ist ausländerfreundlicher, als es die Einwohner kleinerer Gemeinden sind; mit der Häufigkeit der Begegnungen mit Ausländern schwinden die Vorbehalte ihnen gegenüber.
Aber es gibt offenbar *eine starke Gesamtrelation* zwischen „konservativer" Gesinnung und der Einstellung zu den Ausländern. Die Verfasser der Ipos-Studie kommen jedenfalls zum Ergebnis: „Sowohl im Westen als auch im Osten sind Befragte, die politisch eher ‚links' eingestellt sind, ausländerfreundlicher als solche, die eher eine ‚rechte' Grundhaltung haben; hier sind die Gegensätze im Osten noch deutlicher als im Westen." Es wirkt makaber, daß im Osten die PDS als die ausländerfreundlichste Partei erscheint, während die Anhänger der „C"-Parteien in Ost und West Ausländer am meisten ablehnen.

Man könnte einwenden, das Ganze beruhe auf einem Mißverständnis oder auf einem unerklärlich gespaltenen Bewußtsein, denn so deutlich die Vorbehalte gegenüber Ausländern sind, so massiv wird in West (70 Prozent) und Ost (79 Prozent) das *Recht auf Asyl* für politisch Verfolgte bejaht, wobei es auch kaum Unterschiede zwischen den Anhängern der verschiedenen Parteien gibt.
Darüber, wie es sich wirklich verhält zwischen Asylbejahung und Ausländerbejahung, geben indessen die Antworten auf die Frage Aufschluß, ob grundsätzlich jeder politisch Verfolgte oder *nur eine beschränkte Zahl* von ihnen in Deutschland aufgenommen werden sollte. Der Anteil der Befragten, die eine Quote („nur eine begrenzte Zahl") von politisch Verfolgten (wohlgemerkt, nicht von Zuwanderern) ins Land lassen möchten, entspricht mehr oder weniger jenen, die ausdrücklich Vorbehalte gegen Ausländer anmelden (bei der Ost-CDU sind es sogar exakt dieselben 70 Prozent). Zwischen der Ablehnung von Ausländern und der Begrenzung des politischen Asyls auf eine bestimmte Quote gibt es jedenfalls, dies wird auch von den Auswertern unterstrichen, einen *engen Zusammenhang.*
Muß von der erkennbaren Ablehnung von Ausländern auf latent isolationistische Stimmungen oder gar auf das Erstarken eines neuen deutschen Nationalismus geschlossen werden? *Die Europabegeisterung ist nicht groß;* dies bestätigt auch die Ipos-Studie; sie ist im Osten, was verständlich ist, noch geringer als im Westen. Aber es ist auch keine betont europadistanzierte Stimmung zu erkennen, eher eine Aufspaltung, die ähnlich widersprüchlich wirkt wie das weiter oben beschriebene Verhältnis zum Interventionsstaat. Bei allen großen Problemen mit internationalem Bezug (Sicherheitspolitik, Bekämpfung der Kriminalität, Rauschgiftbekämpfung, Asylregelung) erwarten übergroße Mehrheiten die Lösung von Europa (beim Rauschgift im Osten sogar 90 Prozent), während man, was durchaus rational begründbar ist, in Fragen der Wirtschafts- und Beschäftigungsentwicklung ganz auf nationale Lösungen setzt.

Und der neue Nationalismus, da und dort vermutet? Er bleibt Gott sei Dank ein Phantom. Zwar sind *massive Mehrheiten stolz darauf, Deutsche zu sein* (65 Prozent im Westen, 70 Prozent im Osten) – in keiner politischen Umfrage wird auf diese Frage offenbar verzichtet. Aber zur großen „nationalen" Explosion ist es in der Zeit der Vereinigung und seither trotz der zeitweisen Konzentration auf Deutsch-Deutsches nicht gekommen. Im Gegenteil! Gegenüber 1990 scheint sowohl im Westen wie im Osten selbst der Nationalstolz wieder abzuflachen. Die stolz sind, Deutsche zu sein, gingen im Westen von 70 auf 65 Prozent und im Osten von 79 auf 70 Prozent zurück. Man hat mit sich wie den nationalen und internationalen Problemen genug zu tun. *Ein Schwelgen in nationalen Gefühlen droht zur Zeit jedenfalls nicht.* Typischer für die Deutschen im Westen ist eher ein Trend zur Selbstgenügsamkeit, aus der man sich nur ungern aufstören läßt, und für die neuen Bundesländer die Mühe, nach langer gewaltsamer Abgeschlossenheit, sich nicht nur dem westlichen Teil Deutschlands, sondern der Welt zu öffnen. Man denkt nicht ideologisch national, aber im eigenen Lebenszuschnitt binnenländisch. *David Seeber*

Ernüchterung, aber auch Hoffnung

Der kirchliche Neuaufbau in der ČSFR

Nach der Wiedererlangung der vollen Freiheit steht die katholische Kirche in der ČSFR jetzt vor den vielfältigen Problemen des Neuaufbaus in Pastoral und öffentlicher Wirksamkeit. Ein entscheidender Punkt dabei ist die Förderung der Laienmitarbeit, die unter dem kommunistischen System nicht möglich war. Auch in der ČSFR gibt es teilweise Hoffnungen auf eine Art Restauration der früheren kirchlich-religiösen Verhältnisse; maßgebliche Persönlichkeiten und Strömungen in der Kirche setzen aber auf Dialog und Offenheit im Sinn des Zweiten Vatikanums. Die Kirche in der ČSFR braucht materiell wie ideell Hilfe der westlichen Ortskirchen.

Es war eine eher nüchterne und teils auch ernüchternde Bilanz, die der – inzwischen zum Prager Oberhirten und tschechischen Primas aufgestiegene – Budweiser Bischof *Miloslav Vlk* vor katholischen Journalisten in Linz nach einem Jahr des Lebens in Freiheit in der Tschechoslowa-

kei zog. „Die Euphorie und vielleicht auch ein Stück Naivität, daß alles schnell und leicht verlaufen würde, sind verflogen", konstatierte Vlk. Den ersten Monaten der „hellen Hoffnung" seien alle – auch die Kirche – erlegen. Es habe sich aber gezeigt, daß die so heroisch erkämpfte Freiheit kein „Allheilmittel" für alle Probleme des Landes sei, sondern sogar neue Probleme schaffe. Die Menschen seien nicht automatisch besser geworden bzw. zu moralischem und konstruktivem Verhalten befähigt worden. Die Freiheit schaffe dem Menschen nicht nur große Möglichkeiten, sondern gebe zugleich menschlichen Fehlern Raum. Auch die Kirche könne die Gesellschaft nicht „wie mit einem Zauberstock verändern". Ihr Einfluß müsse durch das Zeugnis und das Leben erfolgen, und dieser Weg werde lange dauern.

Miloslav Vlk gehört zu jenen klugen und besonnenen Köpfen in der katholischen Kirche der Tschechoslowakei, die die Situation der Gesellschaft und der Kirche realistisch einschätzen, die von schönen Trugbildern einer machtvollen religiösen Renaissance nichts halten und von denen dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – starke Impulse einer Erneuerung der Ortskirche ausgehen. Es gibt Kräfte in der Kirche des Landes (in der Slowakei mehr als in Böhmen und Mähren), die das Heil für Kirche und Gesellschaft in einem Anknüpfen an die Verhältnisse vor der kommunistischen Machtübernahme sehen. Erzbischof Vlk gehört gewiß nicht zu ihnen. Er weiß, daß für die Kirche in der Tschechoslowakei nichts so dringend ist, wie sich uneingeschränkt und ohne Vorbehalt Geist und Reformen des II. Vatikanischen Konzils zu öffnen.

Vlk setzt auf den Dialog

Schon als Bischof von Budweis war er eine ganz große Hoffnung der tschechischen Kirche. Er ist es noch mehr, seit er am 1. Juni seine neue Funktion als Erzbischof von Prag antrat. Die vatikanische Personalpolitik, bei der manch andere Bischofsernennung wohl zu Recht ins Schußfeld innerkirchlicher Kritik geraten ist, hat mit der Berufung Vlks zum tschechischen Primas einen optimalen Griff getan, den ihr viele unter den derzeitigen Gegebenheiten nicht zugetraut hätten. Es gab immerhin genügend Interventionen zugunsten anderer Kandidaten, von denen sich restaurative Kräfte einen weiteren Auftrieb für ihre Zielsetzungen erhoffen durften. Daß Vlk beim Konsistorium vom 28. Juni dieses Jahres der Kardinalspurpur – noch – versagt blieb, mag weniger auf seine vielleicht in gewissen vatikanischen Kreisen nicht sehr goutierten Äußerungen denn auf die Reverenz vor der Persönlichkeit seines großen Vorgängers, des 92jährigen Kardinals *František Tomášek*, zurückzuführen sein.

Für Vlk ist es sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche der Tschechoslowakei die Aufgabe der Stunde, den *Dialog* zu lernen. Im totalitären System habe es den Dialog als Prinzip des Umgangs miteinander nicht gegeben, und auch in der Zeit der Euphorie nach dem Sturz des Kommunismus sei der Dialog nicht wirklich gelernt worden. Die Zersplitterung der Freiheitsbewegungen, nationalistische Tendenzen und die Gefahr des Zerfalls des Staates können aber – so Vlk – nur aufgearbeitet werden, wenn die Fähigkeit zu gemeinsamem Vorgehen entwickelt wird. Voraussetzung dafür ist ein loyaler Dialog. Auch als die Leitlinien seines eigenen Handelns als Erzbischof von Prag und tschechischer Primas nannte Vlk Dialog, Vergebung und Versöhnung sowie eine offene Haltung der Kirche gegenüber allen Gruppen der Gesellschaft.

Versöhnlich und mit großer Altersweisheit äußerte sich auch Vlks Vorgänger Tomášek anläßlich der Vollendung seines 92. Lebensjahres am 30. Juni. In einem Interview mit „Kathpress" unterstrich er die hohe Bedeutung der Gewaltlosigkeit im Kampf um die Freiheit und um den Aufbau einer neuen Gesellschaft. In der Zeit der kommunistischen Diktatur habe sich die Kirche in der Tschechoslowakei trotz aller Verfolgung und Leiden um die „Feindesliebe" bemüht, erklärte der Kardinal. Die Frucht dieser Einstellung habe sich in der gewaltlosen Revolution gezeigt. Auch nach dem Umsturz „haben wir uns entschieden, gegen unsere ehemaligen Feinde nicht mit jenen Gewaltmitteln vorzugehen, die sie früher gegen uns einsetzten". Dies mache zwar den gegenwärtigen Umbau der Gesellschaft in manchem schwieriger. Eine Überzeugung, die das Leben als hohen Wert betrachtet, werde aber langfristig größere Frucht bringen.

Als Problem – auch in der Sicht der Kirche – erweist sich für die Tschechoslowakei, daß die langjährigen Träger des totalitären Regimes vielfach immer noch in einflußreichen Funktionen in Politik, Verwaltung und Wirtschaft tätig sind. Man solle ihnen mit Vergebung und Versöhnungsbereitschaft begegnen, doch sei es sicher nicht gut, wenn sie weiter an hoher Stelle ihren Einfluß geltend machen können, meinte Vlk. Zur Situation in der Slowakei erklärte der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Kardinal *Jan Korec* (Nitra), in einem Vortrag in Wien, es gebe im öffentlichen und wirtschaftlichen Leben zwar „neue Gesichter", doch handle es sich vor allem um Kommunisten, die nach der Niederschlagung des „Prager Frühlings" in Ungnade gefallen waren. Damit seien nun wieder Politiker in Führungspositionen, die in den 50er Jahren für Verfolgungen – nicht zuletzt der Kirche – verantwortlich waren. Auch sei jene Einrichtung, die unter der Bezeichnung „wissenschaftlicher Atheismus" aktiv die Vernichtung des Christentums betrieben hatte, nun in ein „Religionswissenschaftliches Institut" umgewandelt worden.

Besonders schlimm wirkt sich nach Einschätzung des slowakischen Kardinals das *Fehlen einer christlich geprägten Bildungsschicht* aus. Die Christen seien 40 Jahre lang wegen ihres Glaubens praktisch von jeder Form höherer Bildung ausgeschlossen gewesen. Sämtliche Lebensbereiche seien „von Geburt an" kommunistisch geprägt gewesen. Deshalb sei die Intelligenz des Landes, auch die Schriftsteller, größtenteils marxistisch eingestellt. 40 Jahre geistige Verwüstung ließen sich nicht in zwei Jahren wieder in Ordnung bringen. Das Eindringen diverser Sekten

wirke sich ebenfalls verheerend auf das slowakische Geistesleben aus.
Im *Schulbereich* geht man jetzt konsequenter daran, kommunistischen Einfluß zu eliminieren. Alle Schuldirektoren, die vor der „sanften Revolution" in der Tschechoslowakei im November 1989 ihr Amt innehatten, müssen bis Ende dieses Jahres zurücktreten. Das tschechoslowakische Bildungswesen müsse zur christlich-abendländischen Tradition zurückkehren, das die gegenwärtige Gestalt Europas geformt habe, erklärte dazu der Bildungsminister der tschechischen Teilrepublik, *Petr Vopenka.*
Der Rückenwind, den die Kirche in der Zeit des Umsturzes in der Tschechoslowakei allenthalben in der Bevölkerung spüren konnte, hat in der Zwischenzeit deutlich nachgelassen, ja ist zum Teil sogar zu einem recht heftigen Gegenwind geworden. Der Erzbischof Vlk berichtete in einem Interview mit der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", daß er selbst in letzter Zeit die „Abwendung" vieler Personen von der Kirche feststellen mußte, die in der Zeit der Revolution mit ihr zusammengearbeitet hatten. Diese Abwendung hänge möglicherweise „mit der Angst" zusammen, „daß die Kirche Macht und Einfluß bekommen könnte".

Priestermangel – Förderung der Laienmitarbeit

Die pastorale Situation in Böhmen, wo die Säkularisierung weit fortgeschritten ist und – zum Unterschied zur hohen Zahl der praktizierenden Gläubigen in der Slowakei – nur sieben bis acht Prozent der Katholiken regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, schätzt Erzbischof Vlk als sehr schwierig ein. „Das ist aber kein Erbe des Kommunismus", betonte er vor Vertretern katholischer Presseagenturen. Vielmehr habe die Kirche in Böhmen schon vor dem Kommunismus „in einem Ghetto gelebt: Sie hatte kein Ansehen, weil sie als habsburgisch eingestuft wurde." In den vergangenen vierzig Jahren – so Vlk – „haben wir durch unser Leiden, durch unsere Mitarbeit mit allen Kräften, die gegen den Kommunismus gearbeitet haben, diesen Eindruck verändert. Insbesondere in der Revolution haben wir ein anderes Bild der Kirche vermittelt. Man hat gespürt, daß wir offen sind für die Probleme der heutigen Zeit und bereit zur Mitarbeit in der Gesellschaft."
Als jedoch die Kirche in der Zeit danach in der Öffentlichkeit immer stärker präsent wurde, hätten nicht wenige Tschechen die Restauration kirchlicher Macht gefürchtet. Sämtliche vakanten Diözesen hätten neue Oberhirten bekommen, und alle Bischofsweihen und kirchlichen Feiern seien im Fernsehen gezeigt worden. Vlk: „Und als dann auch noch der Papst kam, hat man Angst bekommen, daß die Kirche zu mächtig wird und nach der Macht streben könnte." Für die Kirche sei das eine Ernüchterung gewesen. Sie habe erkennen müssen, daß maßgebliche Kräfte – allen voran Präsident Havel – „die engste Mitarbeit der Kirche, besonders in der Stärkung der moralischen Grundlagen der Gesellschaft, wünschen", daß es aber auch Gruppen gebe, denen dies nicht erwünscht sei und die die „Wichtigkeit dieser Grundlagen" in Frage stellen. Eine Abkühlung zur Einstellung der Kirche ist nach den Worten Vlks nicht nur unter Intellektuellen, sondern auch in *breiten Bevölkerungsschichten* festzustellen. Eine neue Evangelisierung sei notwendig, aber ihr einziger Weg sei der des „christlichen Lebenszeugnisses", und werde eine ganze Generation dauern, bis Kirche und Gesellschaft in Böhmen und Mähren erneuert sind.

Die Distanz vieler Menschen in der Tschechoslowakei gegenüber der katholischen Kirche und den Religionsgemeinschaften im allgemeinen schlägt sich auch *statistisch* nieder. Hatte man 1984 noch allgemein mit zehn Millionen Katholiken in der Tschechoslowakei gerechnet, so weist eine Statistik aus dem Jahr 1990 nur fünf Millionen aus. Der Rückgang der Mitgliederzahlen ist in anderen Glaubensgemeinschaften der ČSFR ebenfalls hoch, zum Teil sogar noch höher.
Ein zusätzliches Problem für die katholische Kirche in allen Landesteilen stellt der *drückende Priestermangel* dar – nicht zuletzt eine Folge des jahrzehntelang vom kommunistischen Regime auferlegten Numerus clausus bei der Priesterausbildung und der gleichfalls erzwungenen Abweisung zahlreicher besonders befähigter Kandidaten. Der Zustrom zu den Seminaren ist jetzt zwar erfreulich stark, doch läßt die Alterspyramide des Klerus erwarten, daß sich der Priestermangel in den nächsten Jahren sogar noch verstärken wird. Daß dies ein beträchtliches Hindernis für die Seelsorge und erst recht für eine offensive Pastoral ist, liegt auf der Hand. Besonders dramatisch ist in dieser Hinsicht die Situation in Prag: dort stehen für fast 600 Pfarren nur 261 Weltpriester zur Verfügung. Auch ist die während der KP-Herrschaft entstandene Atmosphäre der Angst und des Mißtrauens noch keineswegs ganz überwunden. Viele Priester hatten sich in dieser Zeit im Pfarrhaus selbst isoliert, weil sie ihre Gläubigen nicht durch Kontakte in Schwierigkeiten mit den Behörden bringen wollten. Eine nachgehende Seelsorge und möglichst enge persönliche Beziehungen zu den Gläubigen, wie sie heute möglich und wünschenswert wären, sind nicht wenigen Priestern fremd geworden und überfordern sie zum Teil auch.

Der tschechische Primas Vlk setzt in dieser Situation seine Hoffnungen auf die *Laien.* Das kommunistische Regime habe zu verhindern versucht, daß Laien in der Kirche mitarbeiten. „Wir sind eine sehr klerikale, sakramentalistische Kirche geworden", beklagte er jüngst. Für ihn ist der starke Priestermangel ein „Zeichen der Zeit". Er habe viel darüber nachgedacht und sei zu dem Schluß gekommen, daß der Priestermangel „wirklich ein Trick Gottes" sei: „Damit, daß heute wenige Priester da sind, die meist alt und krank sind, scheint mir, wollte Gott einen Raum vorbereiten für die Mitarbeit der Laien in der Kirche. Ohne die Laien kommen wir nicht weiter, weder im gesellschaftlichen Apostolat noch in der Kirche, in der

Pastoral und in der Liturgie." Die Kommunisten hätten alles daran gesetzt, die Kirche in einem Ghetto zu halten und ihr eine „Öffnung auf die Gesellschaft hin" unmöglich zu machen. Sie hätten mit allen Mitteln versucht, die Kirche als „klerikal" erscheinen zu lassen. „Die Priester mußten in ihren Pfarrhäusern bleiben, und die Laien mußten passiv sein", unterstrich Vlk. Er hält es für entscheidend, daß diese Mentalität, die immer noch nicht überwunden sei, in der Kirche mit aller Konsequenz abgebaut wird.

Die angestrebte breite Mitarbeit von Laien in der Kirche der Tschechoslowakei, die sicher derzeit noch weiterhin Zukunftsmusik ist, wirft auch die Frage nach der *Rolle der Frau in der Kirche* auf. Die bekannte tschechische katholische Aktivistin und Parlamentsabgeordnete *Maria Kaplanová* aus Prag verwies anläßlich einer Tagung der Weltunion katholischer Frauenorganisationen in Wien in einem Interview mit „Kathpress" darauf, daß bisher die Frauen in der Kirche ihres Landes „keinen Platz gehabt" hätten – es sei denn „als Köchinnen und Gehilfinnen". Doch Frauen – so betonte sie – seien „heute in der Kirche unersetzlich". Die Frau müsse in der Kirche als „gleichberechtigte Mitarbeiterin, als Initiatorin und auch als Kritikerin" akzeptiert werden, dann könnte sie auch für die Kirche eine große Hilfe sein. Frauen sollten in der Kirche initiativ sein, sie sollten in den Pfarren aktiv werden und als Religionslehrerinnen und im Apostolat tätig sein. Sie könne sich durchaus auch Frauen als „Predigerinnen" vorstellen, meinte Kaplanová. Die Frau müsse sich jedenfalls in der Kirche äußern können, sie müsse ihren Platz als Theologin und gleichberechtigte Mitarbeiterin einnehmen, und sie habe auch im geistlichen Leben ihre Sendung zu erfüllen. Sie würde es begrüßen, wenn Frauen als Diakone arbeiten können, betonte Kaplanová und fügte hinzu: „Die allgemeine Einstellung muß sich ändern."

Aktivitäten im kulturellen Bereich

Derzeit fehlt es in der Kirche in der Tschechoslowakei praktisch in allen Bereichen an qualifizierten, gutausgebildeten und kompetenten Laien-Mitarbeitern. Die Bischöfe sehen es daher heute als eine der Hauptaufgaben an, entsprechende *Einrichtungen für die Ausbildung von Laien* aufzubauen. Wo es solche Einrichtungen gibt, erfreuen sie sich auch eines starken Zustroms. So haben im vergangenen Jahr in der Diözese Nitra 250 Laien eine katechetische Grundausbildung absolviert. An die 500 Teilnehmer besuchen in Nitra einen dreijährigen Ausbildungskurs zum Religionslehrer. All diese Entwicklungen dürften aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß „wir praktisch am Punkt Null anfangen", meinte Kardinal Korec.
In *Mähren* soll die wiedergegründete Theologische Fakultät in Olmütz ein Zentrum christlicher Bildungsarbeit werden. Sie soll nicht nur Theologen ausbilden, sondern auch die Grundlage für die religiöse Erziehung in den Familien und Schulen verbessern. Die religiöse Bildung ist auch ein Schwerpunkt des Programms des Prager Erzbischofs Vlk. Er begrüßte es, daß nun wieder die Möglichkeit besteht, an den Schulen Religionsunterricht zu halten. Er wolle aber dennoch nicht, betonte er, daß dies ein Pflichtfach wird. Denn die Menschen sollten nicht den Eindruck gewinnen, hier werde nun lediglich eine andere Ideologie als früher beigebracht.

Der Kirche geht es jedoch nicht nur um Laien-Mitarbeit im kirchlichen Bereich, sondern sie ermutigt die Laien auch zu gesellschaftlichem Engagement. Katholiken „mit geistlicher, moralischer und intellektueller Ausstrahlung" sollten – wie der Diözesanadministrator von Budweis, *Václav Dvořák,* hervorhob – an allen wichtigen Stellen vertreten sein. Die Kirche dürfe sich keineswegs in ein Ghetto zurückziehen. Sie solle auch ihrerseits Aufgaben und Verantwortung im Kultur-, Erziehungs- und Sozialbereich übernehmen.
Ansätze dazu sind bereits vorhanden. So haben Ordensfrauen da und dort bereits mit der Arbeit in Kliniken begonnen. In Prag wurde unter dem Namen „Christliche Akademie" eine erste freie christliche Kulturinstitution gegründet, die in kurzer Zeit mehr als 500 Mitglieder gewann. Ihre Aufgaben sind in erster Linie Vortragstätigkeit, Forschungsarbeit und Verlagstätigkeit. Im Bereich der Akademie erscheinen die Kulturrevue „Souvislosti" (Zusammenhänge) und die Zeitschrift „Universum", die für den Dialog zwischen dem Glauben und der Welt von Technik und Wissenschaft bestimmt ist. Die „Christliche Akademie" hat eine Reihe von Sektionen, etwa für Theologie, Philosophie, Geschichte, Technik und Theater. An der Akademie wirkt auch eine Theatergruppe, die ihr Repertoire am Programm des noch von Kardinal Tomášek proklamierten „Jahrzehnts der geistlichen Erneuerung des Volkes" orientiert.
In Olmütz nahm die „Mährisch-Schlesische Christliche Akademie" vor kurzem ihre Tätigkeit auf. Mehr als 50 Wissenschaftler, Ärzte, Ingenieure und Pädagogen haben sich in dieser Institution zusammengeschlossen, um Bildungsvorgänge im Bereich von Wissenschaft, Technik und Kunst zu fördern sowie geistige und moralische Werte im gesellschaftlichen Leben zu stärken. Die neue Akademie gibt auch eine Vierteljahres-Schrift mit dem Titel „Dialog Europa XXI" heraus und nahm bereits erste Kontakte zu Einrichtungen im Ausland auf.
Präsenz zeigte die Kirche auch beim jüngsten ČSFR-Country & Folk-Festival „Porta" in Pilsen. Parallel zu diesem Festival führte die Katholische Jugend unter dem Titel „Porta catholica" ein Sacro-Pop-Fest durch, das bei den Jugendlichen große Beachtung fand. Neben Konzerten und Gottesdiensten rundeten Seminare über das Evangelium, Predigten über Jugendthemen und Zeugnisse junger Menschen das Programm ab.

Das kirchliche Engagement in den *Medien* beginnt sich ebenfalls allmählich zu entwickeln. Zwei größere katholische Verlage – in Prag und in Preßburg – geben die tschechische Kirchenzeitung „Katolický Tydenik" und die slowakische Kirchenzeitung „Katolicky noviny" heraus und

haben ein Verlagsprogramm erstellt, dessen Schwerpunkt – in Anbetracht des großen Nachholbedarfes – zunächst auf Bibelausgaben, Konzilsdokumenten, päpstlichen Enzykliken und anderen Publikationen für die religiöse Bildung liegt. Daneben gibt es eine zunehmende Zahl kleinerer, mehr oder minder prononciert „katholischer" Verlage mit eigenem Programm. Auch einige kleinere katholische Zeitschriften finden bereits ihr Publikum. Eine neue Zeitschrift für die Intelligenz befindet sich im Planungsstadium.

Im tschechoslowakischen *Hörfunk* gibt es eine kleine – ökumenische – religiöse Redaktion, die regelmäßig für die drei Programme Beiträge gestaltet. Der slowakische Rundfunk hat zusätzliche religiöse Sendungen in seinem Programm. Nach Umfrageergebnissen haben die Sendungen zum Teil eine Million Hörer und mehr. Auch im *Fernsehen* stünden die Möglichkeiten für religiöse Sendungen offen, doch gibt es bis heute im kirchlichen Bereich keine Fachleute für die Gestaltung solcher Sendungen. Es besteht ein ökumenisches Redaktionsteam, das sich aber aus „Fernseh-Laien" zusammensetzt. Außerdem hat die Kirche drei Seiten Teletext „gekauft" und damit eine große Chance der Informationsverbreitung wahrgenommen. Für alle Medienbereiche gilt aber, daß eine neue Generation katholischer Medienschaffender erst in einem wohl langwierigen Prozeß herangebildet werden muß. Derzeit fehlt es noch an allen Ecken und Enden an Personen, die diese Aufgabe in adäquater Weise wahrnehmen können.

Das Problem der geheim Geweihten

Neue personelle Ressourcen sind der Kirche in der Tschechoslowakei durch die *Wiederzulassung der Orden* zugewachsen. Allerdings sind die Ordensgemeinschaften derzeit wohl eher ein Hoffnungspotential für die Zukunft, da ein Großteil der Ordensmänner und -frauen noch vor der Auflösung im Jahre 1950 in die Kommunitäten eingetreten war und daher bereits ziemlich betagt ist. Zwar hatte es auch im Untergrund sowie in der kurzen Zeit des „Prager Frühlings" Ordenseintritte gegeben, doch ein systematischer Aufbau eines Ordensnachwuchses war nicht möglich. Seit der Wiederzulassung der Orden verzeichneten einige Gemeinschaften erfreulich viele Neueintritte, andere Orden und Kongregationen haben hingegen immer noch wenig oder gar keinen Neuzugang zu verzeichnen. Dazu kommen die Schwierigkeiten mit der Rückgabe der früheren Klostergebäude sowie mit der Finanzierung sowohl der Wiederherstellung zurückgegebener Gebäude als auch des Lebens und Wirkens der Ordensgemeinschaften selbst. Dennoch entsteht zumindest in einigen Gemeinschaften wieder neues Leben, und die Ordensleute beginnen, wieder Aufgaben in der Seelsorge, im sozialen Bereich, in den Medien und auf kulturellem Gebiet zu übernehmen.

Ein spezifisches Problem, das der Kirche in der Tschechoslowakei, aber auch dem Heiligen Stuhl zur Zeit ziemlich zu schaffen macht, ist das der in der Zeit des KP-Regimes *geheim geweihten Priester und Bischöfe.* Es ist dabei von etwa zwanig Geheimbischöfen und 400 Priestern auszugehen, die von diesen Geheimbischöfen oder aber von ausländischen Bischöfen geheim ihre Weihe empfangen hatten. Nach anderen Quellen liegen die Zahlen sogar noch höher. In Einzelfällen sollen auch Frauen (die geheim in Frauengefängnissen wirkten) die Priesterweihe empfangen haben. Erwiesen ist diese Behauptung bisher nicht. Ein Teil der zu Priestern geweihten Männer war bzw. ist verheiratet.

Die derzeitige Linie des Vatikans in dieser Frage geht davon aus, daß sich alle geheim Geweihten bei ihren Ortsordinarien melden sollen. Bisher hat sich ein großer Teil der „Geheimen" gemeldet, aber noch nicht alle. Von den Ortsbischöfen erhalten sie dann die Entscheidung Roms über ihren – jeweils einzeln zu überprüfenden – „Fall" mitgeteilt. Bei einem Großteil der Geheimpriester steht einer Anerkennung der Weihe und einer Einbindung des Betreffenden in die offiziellen kirchlichen Strukturen nichts im Wege. Bei der Anerkennung der Bischofsweihen scheint der Vatikan größere Zurückhaltung üben zu wollen, doch dürfte diese Haltung eher vom Wunsch motiviert sein, sich die weitreichenden Konsequenzen einer Anerkennung bis hin zur Gültigkeit der Weihe verheirateter Männer, ja sogar von Frauen, zu ersparen, als von begründetem Zweifel, daß die Weihen rechtlich einwandfrei aufgrund päpstlicher Sondervollmacht gespendet wurden. Der Vatikan könnte sich das Problem zumindest teilweise vom Hals schaffen, indem er die Geistesverfassung des einen oder anderen Geheimbischofs oder aber auch ihr „sentire cum ecclesia" in Frage stellt; doch Menschen, die jene Persönlichkeiten, um die es geht, gut kennen bzw. gekannt haben, weisen eine solche Einschätzung entschieden zurück. Ihnen erschiene ein solcher Ausweg als „übler Trick" und überdies als schweres Unrecht an Menschen, die ihre ganze Existenz für die Kirche aufs Spiel gesetzt hatten.

Bei den verheirateten katholischen „Geheimpriestern" in der Tschechoslowakei wird die Möglichkeit eines Übertritts zur griechisch-katholischen Kirche erwogen, die in der Ostslowakei rund 300 000 Gläubige zählt. Die mit Rom unierten Kirchen haben bekanntlich – zum Unterschied von der römisch-katholischen Kirche – auch verheiratete Priester. Der griechisch-katholische Oberhirte, Bischof *Jan Hirka* von Prešov, will die geheim geweihten verheirateten Männer jedoch nicht übernehmen, weil sie ihrer Mentalität nach nicht „Kinder der Ostkirche" sind. Manche sähen eine Lösung darin, die Verheirateten als „Ständige Diakone" einzustufen. Eine solche Lösung hätte sicher pastorale Vorteile, wäre aber theologisch nicht „astrein".

Da sich manche der Geheimbischöfe und Geheimpriester von der offiziellen Kirche in der Tschechoslowakei nicht wirklich angenommen fühlen oder gar den Eindruck haben, sie seien „unerwünscht", wurde der Gedanke entwickelt, der Hl. Stuhl sollte für diese Kleriker einen eigenen Jurisdiktionsbereich schaffen – vergleichbar der

„Mission de France", die für die französischen Arbeiterpriester geschaffen wurde. Diesbezüglich werden Hoffnungen in den Botschafter der ČSFR beim Hl. Stuhl, *František Halas,* gesetzt. Er gehört einer Laiengruppierung an, die dem Kreis um den 1988 verstorbenen Geheimbischof *Felix Davidek* (eine Zentralgestalt des geheim geweihten Klerus im tschechischen Landesteil) nahesteht. Nach dem Wunsch des Prager Erzbischofs Vlk sollte jedenfalls das Problem der geheim geweihten Priester und Bischöfe möglichst rasch gelöst werden. Sorge macht ihm, daß es Versuche gibt, die „Untergrundkirche" unter den heutigen Bedingungen fortzusetzen. Vlk sieht darin eine „Flucht vor der Realität in eine romantische Scheinwelt". Die geheim Geweihten nehmen Vlk diese Einschätzung übel und führen sie auf Desinformation zurück. Sie sehen sich als Opfer einer gezielten „Kampagne", mit der sie im Vatikan diskreditiert werden sollen.

Hilfe aus dem Ausland unverzichtbar

Neben diesen Kontroversen gibt es in der Kirche der ČSFR auch Spannungen jener Art, die die Kirche in anderen Teilen der Welt in diesen Jahren erschüttern: nämlich die Auseinandersetzungen zwischen Kräften, die auf die Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils setzen, und jenen, die sich mit dem konziliaren Kirchenbild nicht anfreunden können und meinen, der Ortskirche durch die Restauration früherer Verhältnisse vermeintliche oder tatsächliche Fehlentwicklungen, wie sie ihnen für andere Länder kennzeichnend erscheinen, ersparen zu können. Erzbischof Vlk ist überzeugt davon, daß die innerkirchlichen Diskussionen, wie sie etwa in den deutschsprachigen Ländern geführt werden, sicher auch die Tschechoslowakei erreichen. Er setzt allerdings darauf, daraus entstehende Spannung durch Dialog unter den Gruppen lösen zu können. Derzeit fehle es in der Kirche des Landes noch am notwendigen innerkirchlichen Dialog, kritisierte er. Dieser Dialog müsse sowohl zwischen Laien und Priestern als auch zwischen den Laien untereinander geführt werden, nicht zuletzt „auf den Seiten katholischer Zeitungen".

Die Herstellung der Einheit innerhalb der Kirche sieht Vlk deshalb als besonders wichtig an, weil die Kirche der ČSFR „in der Vergangenheit zerteilt wurde" und Laien mit Absicht von den Priestern getrennt wurden. Nun komme es darauf an, „daß wir in stärkerem Maß *ein* Volk Gottes werden", sagte Vlk im österreichischen Fernsehen. Er wolle die Kirche jetzt konsequent den Laien öffnen. Die Erneuerung der Kirche werde allerdings nicht schnell vor sich gehen können. Vlk: „Ich bin überzeugt, daß es eine ganze Generation dauert, weil es sich um einen organischen Prozeß handelt. Es ist keine Umstrukturierung, keine Errichtung neuer Strukturen, sondern es handelt sich um das Leben, und das dauert länger." Dabei müsse die Kirche ihren missionarischen Auftrag im Zeugnisgeben durch das Leben der Gläubigen und durch die vorgelebte Einheit erfüllen.

Bei der erwähnten Tagung in Wien wies der Chefredakteur der slowakischen Kirchenzeitung „Katolicky Noviny", *František Sykora,* darauf hin, daß die Kirche in der Slowakei grundsätzlich mit denselben Problemen und Aufgaben konfrontiert sei wie in Böhmen und Mähren. Zum Teil seien diese Probleme sogar noch größer, obwohl die Kirche in der Slowakei traditionell eine viel stärkere Position in der Bevölkerung habe. Bei allem gläubigen Potential und allen positiven Ansätzen, die ohne Zweifel vorhanden seien, lasse sich das Problem der slowakischen Kirche in der Gegenwart auf einen Punkt bringen: Überforderung. Eine Überforderung, die auf 40 Jahre kommunistische Zerstörungsarbeit zurückgeht. Sykora glaubt dennoch an den Erfolg einer mühsamen und langwierigen Aufbauarbeit.

Diese Aufbauarbeit, die die Kirche in der ganzen Tschechoslowakei heute in so vielen Bereichen zu leisten hat, bedarf selbstverständlich internationaler Unterstützung. Man ist auf *materielle Hilfe aus dem Ausland* angewiesen, aber nicht minder wichtig ist der ideelle Beistand der Nachbarkirchen, beginnend mit einem möglichst intensiven geistigen Austausch, den das kommunistische Regime über Jahrzehnte weitestgehend vereitelt hatte. Ein solcher Austausch sollte für beide Seiten nützlich sein. Schon jetzt gibt es zwischen der Kirche in der Tschechoslowakei und der Kirche in den Ländern des deutschen Sprachraums in vielen Bereichen erste intensive Kontakte, die zweifellos noch ausgebaut werden. Gegenseitige Einladungen, gemeinsame Veranstaltungen, Teilnahme an Wallfahrten im jeweils anderen Land, Jugendtreffen mit internationaler Beteiligung usw. erweisen sich als fruchtbar. Katholische Organisationen des deutschen Sprachraums leisten auch manches an logistischer Hilfe beim Aufbau der Laienarbeit in der ČSFR.

„Die Rettung hat bereits begonnen"

Allerdings gibt es Kräfte im Westen, auch Bischöfe sollen dazu zählen, die sehr intensiv darum bemüht sind, die tschechische und die slowakische Hierarchie und deren Ortskirchen vor „negativen Einflüssen" aus dem Westen zu warnen. Es soll Bischöfen der ČSFR sogar nahegelegt worden sein, keine Theologiestudenten auf theologische Fakultäten des deutschen Sprachraums zu schicken, weil diese dort „verdorben" würden. Verschiedene Organisationen und Gruppierungen des konservativen kirchlichen Spektrums im Ausland sind auch sehr um „Brückenköpfe" für ihre künftige Tätigkeit in der Tschechoslowakei bemüht. Zum Teil werden durch diese Aktivitäten von außen zusätzliche Spannungen in die Ortskirche der ČSFR getragen.

Einer, der um die enormen geistigen und moralischen Defizite in der tschechoslowakischen Gesellschaft weiß, der auch die Fülle der Probleme beim Wiederaufbau der Kirche nicht verkennt und der dennoch mit Optimismus in die Zukunft blickt, ist der 92jährige Kardinal *František Tomášek.* Als er am 1. Juni dieses Jahres die Leitung der

Erzdiözese Prag an seinen Nachfolger Vlk übergab, äußerte er sich in einem Interview für die tschechische Kirchenzeitung „Katolický tydenik" hoffnungsvoll über die Zukunft der Kirche und seines Volkes. Nach Ansicht Tomášeks hat das kommunistische Regime, indem es den „Faktor des Glaubens" eliminieren wollte, „große Schäden an der Seele des Menschen und an der Seele des Volkes" angerichtet. Doch Tomášek ist zuversichtlich, daß der christliche Glaube in der neuen Tschechoslowakei zu einem „Element der Konsolidierung im Leben jedes einzelnen, jeder Familie und der Gesellschaft" werden kann und bei der „Wiedergeburt des Volkes" eine maßgebliche Rolle spielen wird. Das noch von ihm proklamierte „Dezennium der geistigen Erneuerung" soll dazu beitragen, die „Lücken in unserem geistigen und kirchlichen Leben" zu schließen. „Obwohl wir heute viele Sorgen haben, können wir jubeln und danken", stellte der frühere tschechische Primas fest und fügte hinzu: „Die Rettung des Volkes hat bereits begonnen."

Peter Musyl

Gerechtigkeit als Herausforderung

Der Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker

„Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen" (John Rawls). Die Frage nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist in einer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung und unter den Bedingungen einer sozialen Marktwirtschaft schwerer zu beantworten als in himmelschreienden politisch-wirtschaftlichen Unrechtsverhältnissen; aber sie ist als ständige Herausforderung auch dort unverzichtbar. Auf ihrem 23. Kongreß vom 19. bis 23. August in Erfurt versuchten sich jetzt die deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker aus der Perspektive ihrer Fächer dem komplexen Thema Gerechtigkeit zu stellen.

Das Thema Gerechtigkeit, mit dem sich die deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker bei ihrem jüngsten Kongreß beschäftigten, gehört zum unverzichtbaren Kernbestand kirchlicher Sozialverkündigung. Im Dokument über Gerechtigkeit in der Welt der Bischofssynode von 1971 (vgl. HK, Januar 1972, 36–42) hieß es dementsprechend: „Die Kirche hat von Christus die Sendung empfangen, die Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Diese enthält nicht nur den Aufruf an die Menschen, sich von der Sünde ab- und zur Liebe Gottes hinzuwenden, sondern auch die Aussage von der Bruderliebe und daher die Forderung nach Gerechtigkeit in der Welt." Mit einem solchen Verweis auf die biblische Grundbotschaft von Liebe Gottes und Bruderliebe ist allerdings noch nicht viel über die Verwirklichung von Gerechtigkeit unter konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Umständen gesagt, ebensowenig über den jeweiligen Beitrag der Kirche zu dieser Aufgabe.

Über Jahrhunderte hinweg beherrschte eine Synthese von biblischem und antik-philosophischem Gerechtigkeitsverständnis das Feld in Theologie und Kirche: „Bis ins 19. Jahrhundert hinein besaß der Begriff ‚Gerechtigkeit' im Naturrechtsdenken sowohl der katholischen Moraltheologie wie auch der rationalistischen Rechtsphilosophie eine Eindeutigkeit, die aus heutiger Sicht überrascht. Welche Ansprüche und Pflichten dem einzelnen ‚aus strenger Gerechtigkeit' zukamen, schien sich durch eine rationale Analyse der Sachverhalte an Hand objektiver Kriterien mit großer Genauigkeit feststellen zu lassen" (*Walter Kerber,* Gerechtigkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 17, S. 44).

Die Entwicklung der katholischen Soziallehre, die aus Anlaß der Hundertjahrfeier von „Rerum novarum" in diesem Jahr vielfach nachgezeichnet und bilanziert wurde, läßt sich als der Versuch lesen, diese Gerechtigkeitsvorstellungen der Tradition angesichts der neuen Herausforderungen durch die moderne Industriegesellschaft anzuwenden und gleichzeitig fortzuschreiben. In den letzten Jahren trat das Thema Gerechtigkeit nicht zuletzt als Teil der Trias „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung" in den Vordergrund, die dem von der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver 1983 angestoßenen „konziliaren Prozeß" als inhaltlicher Leitfaden diente. In der Stuttgarter Erklärung von Ende 1988 (vgl. HK, Dezember 1988, 552 f.) listeten offizielle Vertreter der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik unter dem Stichwort Gerechtigkeit gemeinsame Aussagen zur internationalen Solidarität, zur Solidarität im eigenen Land und zur Gemeinschaft von Männern und Frauen auf.

Gerechtigkeit nach der „Wende"

Das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" von Pfingsten 1989 (vgl. HK, Juli 1989, 279 ff.) enthält ebenfalls eine lange Reihe von Empfehlungen zum Thema Gerechtigkeit, die von der Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung über die Absage an den Rassismus bis zur sozialen und ökologischen Dimension des EG-Binnenmarktes reicht. Von besonderer Brisanz war das Stichwort Gerechtigkeit bei der Ökumenischen Versammlung der Kirchen der damaligen DDR: Sie verabschiedeten Ende April 1989 in Dresden ein Papier mit dem Titel „Gerechtigkeit in der DDR", das für demokratische Reformen des

Systems plädierte und von der Staats- und Parteiführung als massive kirchliche Einmischung gewertet wurde.

Auf dem Moraltheologen- und Sozialethikerkongreß in Erfurt erinnerte *Karl-Heinz Ducke,* Leiter der Studienstelle der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz und Mitmoderator des „Runden Tisches" in Ostberlin, an das Gerechtigkeitspapier der Ökumenischen Versammlung von 1989. Ducke gab in seinem Referat über Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende einen instruktiven Rückblick auf das DDR-System mit seinen Zwängen und Deformationen für den einzelnen, um damit den Gefühlszustand verständlich zu machen, in dem sich viele Bürger der ehemaligen DDR jetzt nach der Ablösung dieses politisch-ideologischen Systems durch Demokratie, Rechtsstaat und Marktwirtschaft befinden. Er konstatierte vor allem den durch die Führungsrolle der Partei in allen Lebensbereichen verursachten Verlust an Bürgersinn in der DDR und sah die entscheidende Aufgabe darin, die *Subjektwerdung der Menschen* in den neuen Bundesländern zu fördern.
Die Ausführungen von Ducke über die Erblast, die den Bürgern der ehemaligen DDR derzeit noch in vielfältiger Weise zu schaffen macht, wurden ergänzt durch Situationsberichte zur Situation in Polen, der Tschechoslowakei und Kroatien, wobei jeweils auch der von der Kirche geforderte Beitrag zur Etablierung einer neuen gerechten Ordnung angesprochen wurde. Die konkreten Probleme, die sich beim politischen und wirtschaftlichen Umbau in den postkommunistischen Ländern Europas stellen und die jeweils sehr direkt mit dem Leitgedanken der Gerechtigkeit zu tun haben, blieben auf der Erfurter Tagung insgesamt aber eher im Hintergrund. Bei der Beschäftigung mit dem Thema Gerechtigkeit dominierten die methodologisch-grundsätzlichen Fragen, denen sich die theologische Ethik unter den Struktur- und Reflexionsbedingungen der heutigen Welt gegenübersieht.

Im eigenen Saft zu schmoren ist Moraltheologie und Sozialehre gerade bei der Frage nach der Gerechtigkeit nicht erlaubt. Sie sind vielmehr auf die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorien aus nichttheologischen Disziplinen ebenso verwiesen, wie sich seinerzeit die Kirchenväter um eine Vermittlung des biblischen mit dem antiken Gerechtigkeitsdenken bemühen mußten. Genannt sei in diesem Zusammenhang nur die seit ihrer Veröffentlichung vor zwanzig Jahren viel diskutierte „Theorie der Gerechtigkeit" des amerikanischen Philosophen *John Rawls* (in deutscher Übersetzung erstmals Frankfurt, 1975, erschienen). Ausgehend von der Feststellung, daß Gerechtigkeit die erste Tugend sozialer Institutionen darstellt, versucht Rawls zu zeigen, daß sich Menschen in einem fiktiven Urzustand auf Grundregeln der Gerechtigkeit einigen würden, unter denen die Freiheit des einzelnen mit der anderer zusammenstimmt und Ungleichheiten nur unter bestimmten Bedingungen zulässig sind (in den Worten von Rawls: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen für alle anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen und sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen"). Rawls sieht seine Theorie der Gerechtigkeit, die institutionell den freiheitlich-demokratischen Staat und eine Art sozialer Marktwirtschaft fordert, als die bessere Alternative sowohl zu einem utilitaristischen Denken wie zu inhaltlich gefüllten Gerechtigkeitsvorstellungen.

Beim Erfurter Kongreß fiel der Part des „Weltkindes", der den versammelten Moraltheologen und Sozialethikern den Spiegel der neueren „profanen" Gerechtigkeitsdiskussion vorhielt, dem an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt lehrenden Wirtschafts- und Unternehmensethiker *Karl Homann* zu. Homanns Grundthese zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung (vgl. auch das Interview mit ihm in HK, Juli 1991, 311 ff.): „Der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung, das Institutionensystem, die Spielregeln; die Handlungen innerhalb der Rahmenordnung, also die wirtschaftlichen Aktivitäten am Markt, die Spielzüge, sind paradigmatisch ‚moralfrei' in dem Sinn, daß sie nach rein ökonomischen Kalkulationen erfolgen (sollen)." Das Konzept der Gerechtigkeit entwickle sich so von der Ergebnisgerechtigkeit zur Verfahrensgerechtigkeit; als gerecht seien dann die Institutionen bzw. Verfahren zu qualifizieren, nach denen alle Betroffenen leben wollen. Homann warnte im Blick auf kirchlich-theologische Stellungnahmen zu den globalen Krisen der heutigen Welt vor einer „Erosion der Moral durch Moralisieren" und insistierte darauf, daß das Gewissen des einzelnen das Versagen der Institutionen nicht kompensieren könne.

Zwischen ökonomischem Kalkül und Option für die Armen

Dieses zugespitzt vorgetragene Konzept einer der modernen Gesellschaft angemessenen Verbindung von Moral und ökonomischer Effizienz provozierte eine Fülle von kritischen Anfragen der Moraltheologen und Sozialethiker. So hielt man dem Modell Homanns entgegen, es idealisiere zu sehr, werde den realen Machtverhältnissen in der Wirtschaft nicht gerecht und übersehe, daß die reine ökonomische Rationalität in der Wirklichkeit teilweise sehr problematische Folgen für die Menschen und ihre Lebenswelt habe. Sein Ansatz einer ökonomischen Rekonstruktion moralischen Handelns sei letztlich utilitaristisch, weil moralische Normen aus ihrer Vorteilhaftigkeit für alle Beteiligten begründet würden. Homann verdeutlichte seinerseits, daß Demokratie und Menschenrechte in seiner Konzeption unverzichtbare Rahmenbedingungen für eine funktionierende und den Menschen zumutbare Marktwirtschaft seien, daß das wirtschaftlich-politische System auf den individuellen moralischen „input", auf entsprechende Utopien und Sinnentwürfe

angewiesen sei und sein Ansatz keine Letztbegründung liefern könne.
Er konnte damit allerdings nicht alle Bedenken zerstreuen, wobei zweifellos auch die unterschiedlichen Sprachspiele von ökonomischer Theorie und Sozialethik die Verständigung erschwerten. Als entscheidende Frage blieb letztlich offen, ob sich Moral und ökonomisches Kalkül so säuberlich trennen und dann doch wieder verbinden lassen, wie es das Marktwirtschafts- und Demokratiemodell von Homann nahelegt bzw. fordert. Führt dieses Modell nicht doch zu einer Dominanz des Ökonomischen, auch wenn es sie durch die Einbettung in Demokratie und entsprechende Rahmenbedingungen vermeiden will?
Sozusagen von der entgegengesetzten Seite ging der Würzburger Moraltheologe *Bernhard Fraling* beim Erfurter Kongreß das Thema Gerechtigkeit an. Fraling stellte ins Zentrum seiner Überlegungen die vorrangige *Option für die Armen* und brachte damit – wenn auch in sehr behutsamer und differenzierter Form – das Grundanliegen der (vor allem lateinamerikanischen) Theologie der Befreiung in die Diskussion um die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit ein. Dabei ging er von der These aus, die Befreiungstheologie mit ihrer Akzentuierung der Gerechtigkeitsforderung sei nicht nur ein vorübergehendes Strohfeuer gewesen, sondern müsse als bleibender Anstoß gesehen werden.
Fraling schlug den Bogen von der theologisch-spirituellen Verwurzelung der Option für die Armen in der Erfahrung des Gerechtigkeit schaffenden Handelns Gottes über die formale Bedeutung dieser Option für das ethische Erkennen (sie bedeute Umkehr und einen die Perspektive der Wahrnehmung verändernden Standortwechsel) bis zu ihren Konsequenzen für das Verhalten des einzelnen und die Gestaltung bzw. Veränderung politisch-wirtschaftlicher Strukturen. Während Homann vorrangig auf Gerechtigkeit als Verfahren, als rationalem Regelwerk insistierte und den Appell an das individuelle Gewissen eher als kontraproduktiv betrachtete, setzte Fraling bewußt bei der individuellen Verantwortung für die Abhilfe von Not an und nannte dann als weitere Stufen Zusammenschlüsse von Christen und Menschen guten Willens (im Sinne von „Netzwerken") sowie das Bemühen um eine Politik gerechter Verteilung. Die internationale und nationale Wirtschaftsordnung sei auf die Frage effektiver Armutsbekämpfung hin beständig neu zu überdenken; der Wille zur Armutsbekämpfung müsse über wohlverstandenes Eigeninteresse hinausgehen.
Die Legitimität einer vorrangigen Option für die Armen als unverzichtbarem Element christlichen Glaubensverständnisses und christlicher Glaubenspraxis war bei dem Erfurter Kongreß in keiner Weise umstritten. Allerdings zeigte sich auch hier wieder, daß die Probleme dann beginnen, wenn nach den konkreten Folgerungen aus dieser vielgebrauchten Kurzformel gefragt wird. Im Blick auf die Motivationsebene sei die Forderung nach einer Option für die Armen wichtig, für die Gestaltung der Verhältnisse gebe sie aber weit weniger her, wurde beispielsweise festgestellt. Der Ansatz Fralings beim individuellen Verhalten bzw. bei der notwendigen Verhaltensänderung des einzelnen provozierte die Frage nach dem Sinn des *Teilens:* Inwieweit ist Konsumverzicht ein notwendiges und ansteckendes Signal, und wann wird er gesamtwirtschaftlich problematisch? Welcher Lebensstandard in hochentwickelten Industrieländern ist angesichts des massiven Elends in weiten Teilen der Dritten Welt angemessen?

Freiheit und Solidarität verbinden

Um die schwierige Aufgabe, die Sachgesetzlichkeiten und Regelmechanismen der modernen Gesellschaft mit ethischer Verantwortung zusammenzubringen, ging es bei der Moraltheologen- und Sozialethikertagung nicht nur in den so unterschiedlich gelagerten Ausführungen von Homann und Fraling, sondern auch in den Überlegungen des Sozialethikers *Hans-Joachim Höhn* (Köln) über soziale Gerechtigkeit und personale Verantwortung. Ausgehend vom derzeitigen krisenhaften Zustand des „Projekts Moderne" und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen handlungs- und systemtheoretischen Entwürfen, versuchte er zu zeigen, wie unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft ethische Normen ins Spiel kommen und auch ins Spiel kommen müssen. Dabei legte Höhn den Akzent auf die Verbindung von *Freiheit und Solidarität.* Eine Theorie der Gerechtigkeit müsse die Freiheit und Unversehrtheit vergesellschafteter Individuen zur Geltung bringen, indem sie den gleichen Respekt vor der Würde eines jeden fordere. Gleichzeitig müsse sie die Integrität der Beziehungen gegenseitiger Anerkennung schützen, indem sie von den Mitgliedern einer Gesellschaft Verantwortung füreinander und für ihre Lebenswelt verlange. Ob die Strukturen einer Gesellschaft ethisch positiv zu qualifizieren seien, hänge nicht zuletzt davon ab, ob auf gesamtgesellschaftlicher Ebene, in den einzelnen Teilsystemen wie auch im sozialen Nahbereich das Verhältnis von Personalität und Sozialität, von Freiheit und Gleichheit auf vernünftige Weise realisiert sei.
Das Bemühen um eine rationale Vermittlung von subjektiver Freiheit und gesellschaftlicher Objektivität, die Suche nach „minima moralia", die in den Strukturen der modernen Verhältnisse selber stecken und der christlichen Sozialethik damit Ansatzpunkte bieten, provozierten vor allem Fragen nach der Leistungsfähigkeit bzw. den Grenzen von Systemtheorie und Diskursethik. Läßt sich Ethik auf Rationalitätsmodelle einschränken, braucht es nicht ein Menschenbild, das sich nicht nochmals aus dem Diskurs begründen läßt? Höhn machte seinerseits deutlich, daß die Werte selber nicht aus dem Diskurs, sondern aus der Lebenswelt stammten. Er hielt aber am Plädoyer für eine rationale Überprüfung bzw. Rekonstruktion moralischer Forderungen fest, weil in einer pluralistischen Gesellschaft nicht anders verfahren werden könne.
Mit dem *politischen Ordnungsrahmen* für die moderne pluralistische Gesellschaft und seinem Beitrag für die Ver-

wirklichung von Gerechtigkeit befaßte sich bei der Erfurter Tagung der Freiburger Staatsrechtler und Bundesverfassungsrichter *Ernst-Wolfgang Böckenförde.* Er griff auf die klassische Gerechtigkeitslehre des Aristoteles und des Thomas von Aquin zurück, um eine positive Beziehung zwischen politischem Handeln und Gerechtigkeit einsichtig zu machen, und insistierte darauf, daß das Gemeinwohl als Orientierungspunkt der Gerechtigkeit keine Leerformel sei. Böckenförde unterschied dabei eine statisch-prinzipiengebundene Komponente (Menschenrechte, die als Grundbestand des Gemeinwohls nicht gegen andere Teilziele abwägbar sind) von einer dynamisch-zweckorientierten Komponente des Gemeinwohls (Gestaltung der allgemeinen Lebensbedingungen in Antwort auf die jeweiligen politischen, ökonomischen und sozio-kulturellen Gegebenheiten).
Böckenförde erinnerte daran, daß die *demokratischen Spielregeln,* besonders das Mehrheitsprinzip, die Verwirklichung von Gerechtigkeit nicht einfach verbürgten. Es könnten deshalb aber nicht die Formen für das Finden politischer Entscheidungen als Teil des Gemeinwohls um absoluter Ziele und Forderungen bestimmter Gruppen willen in Frage gestellt werden. Gemeinwohldefiziten der praktischen Politik lasse sich im Rahmen der demokratischen Ordnung entgegenwirken, etwa durch den Einbau plebiszitärer Elemente in begrenztem Umfang, durch das Aufkommen politischer Bewegungen aus der Gesellschaft heraus oder auch durch zivilen Ungehorsam in Ausnahmesituationen. Zur *Rolle der Kirchen* im solchermaßen am Gemeinwohl und der Gerechtigkeit orientierten demokratischen Staat betonte Böckenförde, sie dürften nicht als gesellschaftliche Gruppe mit konkreten politischen Interessen agieren, sondern müßten im Sinn der ihnen aufgegebenen „unpolitisch-politischen Wirksamkeit" Partner der demokratischen Ordnung sein.

Sozialethik nach dem Ost-West-Gegensatz

An Herausforderungen bei der Mitgestaltung einer gerechten politischen und wirtschaftlichen Ordnung wird es Kirche und Theologie in nächster Zeit sicher nicht fehlen. Im Vordergrund dürfte dabei eine Frage stehen, die bei der Erfurter Tagung sowohl in ihren konkreten wie in ihren grundsätzlichen Aspekten immer wieder angerissen, aber nicht eigens thematisiert wurde: Wo muß die christliche Sozialethik unter dem Leitwort Gerechtigkeit Akzente setzen, nachdem sich der über Jahrzehnte bestimmende Systemgegensatz zwischen demokratisch-marktwirtschaftlicher Ordnung und „real existierendem Sozialismus" aufgelöst hat? Wie findet sie den angemessenen Weg zwischen bloßer Affirmation von Demokratie und Marktwirtschaft und einem kritisch-prophetischen Gestus, der an die wirklichen Probleme gar nicht herankommt? Ein entscheidender Faktor wird dabei sicher die *ökologische Dimension* der weiteren Entwicklung der Moderne sein, auf die in Erfurt nur eher en passant hingewiesen wurde. Hans-Joachim Höhn sprach in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit eines „ökologischen Generationenvertrags" und formulierte als dessen möglichen kategorischen Imperativ: „Lebe so, als ob die Welt, in der du lebst, identisch sei mit der Welt, die du künftigen Generationen hinterläßt!" *Ulrich Ruh*

„Unbeugsam für den Menschen"

Erinnerungen an Oswald von Nell-Breuning

Am 21. August starb im Alter von 101 Jahren Oswald von Nell-Breuning SJ. In einzigartiger Weise verbanden sich bei ihm wissenschaftliche Kompetenz und soziale Sensibilität; er war einer der großen Mitgestalter und Anreger der katholischen Soziallehre in unserem Jahrhundert. Wir baten seinen Fachkollegen und Mitbruder Johannes Schasching SJ um eine Würdigung von Person und Werk Pater von Nell-Breunings. Schasching, gebürtiger Österreicher, lehrte bis zu seiner Emeritierung Soziologie und Sozialethik an der römischen Gregoriana und war sowohl in Rom wie in Österreich in vielfacher Weise an der Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung beteiligt.

Zu seinem 100. Geburtstag am 8. März erschien über P. v. Nell-Breuning eine Fülle von Würdigungen: über seine Person, sein sozialwissenschaftliches Schrifttum, über seine Stellung in Wirtschaft und Gesellschaft. All das ist noch so in Erinnerung, daß es in einem persönlichen Nachruf nicht wiederholt werden muß. Der folgende Beitrag ist daher keine Gesamtwürdigung seiner Person und seines Wirkens. Er beschränkt sich auf wenige Themen, die aber für P. v. Nell-Breuning von zentraler Bedeutung waren und über die er öfters mit mir sprach.

Die unbewältigte Industriegesellschaft

Der Verfasser dieses Nachrufes stand mit P. v. Nell-Breuning bis kurz vor seinem Tod in engem Kontakt. Als ich ihm den Plan vorlegte, im vatikanischen Geheimarchiv die Entstehungsgeschichte der Enzyklika „Quadragesimo anno" zu studieren, war er anfangs skeptisch. Er hatte darüber bereits selber berichtet, und er war überzeugt, daß weder im Archiv des Generalates des Jesuitenordens noch im vatikanischen Geheimarchiv Unterlagen vorhanden seien.

Als ich ihm einige Zeit später mitteilte, daß sich der von ihm 1931 verfaßte deutsche Grundtext von „Quadragesimo anno", „Licht vom Himmel", im persönlichen Nachlaß Pius' XI. vorfand und im vatikanischen Geheimarchiv ein eigenes Dossier über „Quadragesimo anno" vorliege, wuchs sein Interesse. Von da an unterstützte er mein Projekt. Es kam zu einem regen Briefwechsel und zu eingehenden Gesprächen in St. Georgen. Diese Begegnungen führten weit über „Quadragesimo anno" hinaus, obwohl er immer wieder die Frage stellte, wie wohl Pius XI. die Aussagen von „Quadragesimo anno" verstanden habe. Er selber faßte in diesen Gesprächen seine Grundgedanken, die bei der Abfassung des Grundtextes von „Quadragesimo anno" im Mittelpunkt standen, mit der ihm eigenen Schärfe und Kürze zusammen. Er erzählte von seinem eigenen schmerzlichen Lernprozeß in den folgenden Jahren und wurde geradezu besorgt, wenn er über die Zukunft der katholischen Soziallehre sprach.

Schärfer noch als „Quadragesimo anno" analysierte P. v. Nell-Breuning in seinem deutschen Grundtext „Licht vom Himmel" die Problematik der Industriegesellschaft: Sie ist nicht mehr von einer Vielzahl landwirtschaftlicher und handwerklicher Genossenschaften gekennzeichnet, sondern von der Klassenspaltung zwischen Kapital und Arbeit. In dieser neuen gesellschaftlichen Grundstruktur erhält das Kapital ein solches Übergewicht, daß Grenzen gesetzt und Korrekturen erzwungen werden müssen.

Diese Grenzen und Korrekturen müssen zweifellos auch durch das Eingreifen des Staates eingebracht werden. Entscheidender aber ist das Wiederherstellen bzw. Neuschaffen gesellschaftlicher Ordnungskräfte. Als Begründung führte P. v. Nell-Breuning im Grundtext das für die katholische Soziallehre der Kirche so entscheidende *Subsidiaritätsprinzip* an. Aber P. v. Nell-Breuning blieb nicht bei den Prinzipien stehen. Im Projekt der berufsständischen Ordnung versuchte er einen entscheidenden Schritt zur konkreten Verwirklichung. In späteren Jahren hat er diesen Schritt bedauert, und das nicht nur deshalb, weil für die Verwirklichung dieses Modells wesentliche Voraussetzungen fehlten, sondern weil es mißverstanden und mißbraucht werden konnte.

An der Idee der Überwindung der Klassengesellschaft durch eine selbstverantwortliche und mitverantwortliche Gesellschaft hielt er aber fest. In seinem geistigen Vermächtnis aus dem Jahr 1979 formulierte P. v. Nell-Breuning seine Überzeugung so: „Den sozialphilosophischen Grundgedanken halte ich nach wie vor für unbedingt richtig. Eine Ordnung der Gesellschaft wie die heutige, für deren Struktur das ökonomische Merkmal des Besitzes bestimmend ist und die damit ihr Gepräge von der Wirtschaft her erhält, sollte überwunden werden. An deren Stelle sollte eine echte Gliederung funktioneller Art treten, das ist in gesellschaftlichen Gruppen, die jeweils eine bestimmte, für das Wohl des Ganzen benötigte Leistung erbringen."

Daß sich P. v. Nell-Breuning dabei in besonderer Weise mit der Welt der Arbeitnehmer verbunden wußte, entsprach nicht nur seinem ausgesprochenen Gerechtigkeitssinn und seiner Option für die Schwachen, sondern auch seiner grundsätzlichen Überzeugung, daß eine menschengerechte Gesellschaft primär von den breiten Schichten der werktätigen Menschen getragen werden müsse und nicht von anonymen Kräften des Kapitals. Seine Aussagen über ein „laboristisches Modell" stießen auf harte Kritik, und er war selber immer mehr davon überzeugt, daß dafür wesentliche Voraussetzungen fehlten.

Daß die Problematik der Industriegesellschaft nicht primär durch Gesellschaftstheorien, sondern wesentlich durch eine realistische Praxis gelöst werden müsse, gehörte zu den entscheidenden Überzeugungen von P. v. Nell-Breuning. Was er auf diesem Gebiet geleistet hat, ist überwältigend und wurde bereits gewürdigt. Es ist zu hoffen, daß aus seinem Nachlaß noch eine tiefere Einsicht in sein gesellschaftspolitisches Engagement erschlossen wird.

Der Sozialismus in „Quadragesimo anno"

Immer wieder kam P. v. Nell-Breuning auf die Verurteilung des Sozialismus in „Quadragesimo anno" zu sprechen. Ich konnte ihm mitteilen, daß der damalige General des Jesuitenordens, P. Ledochowski, der von Pius XI. den Auftrag zur Vorbereitung der Enzyklika erhalten hatte, zu dieser Frage mehrere Gutachten eingeholt hatte. Entscheidend aber blieb für die endgültige Formulierung der Text, den P. v. Nell-Breuning in Anlehnung an die Gundlachsche Begriffsbestimmung in den Grundtext „Licht vom Himmel" eingebracht hatte.

P. v. Nell-Breuning hatte in dieser heiklen Frage eine sehr bestimmte Meinung, und er wiederholte sie mir gegenüber mit fast den gleichen Worten: Ein Sozialismus, wie ihn die Enzyklika „Quadragesimo anno" beschreibt, steht zu den für Christen unverzichtbaren Wahrheiten und Werten in unaufhebbarem Widerspruch und ist daher für Christen unannehmbar. P. v. Nell-Breuning war selber lange Zeit der Meinung, daß mit dieser Begriffsbestimmung das allen erdenklichen Spielarten des Sozialismus Gemeinsame ausgesprochen sei und somit alle von der Verurteilung betroffen seien.

Nach dem 2. Weltkrieg aber kam P. v. Nell-Breuning in der Zeit des Wiederaufbaues mit Männern in Verbindung, die sich eindeutig zum Sozialismus bekannten, aber den in „Quadragesimo anno" verurteilten Sozialismus zurückwiesen. Damit war für ihn erwiesen, daß es außer dem in „Quadragesimo anno" begrifflich umschriebenen und verurteilten Sozialismus zum mindesten einen andersgearteten Sozialismus gab, der von dem Verdammungsurteil nicht betroffen war.

Damit änderte P. v. Nell-Breuning, wie er wiederholt sagte, keineswegs seine grundsätzliche Überzeugung über den in „Quadragesimo anno" verurteilten Sozialismus. Wohl aber mußte er zur Kenntnis nehmen, daß es auch andere Formen des Sozialismus gab, und damit korrigierte er diesbezüglich seine Meinung. Aber umsichtig wie er war, fügte er hinzu, Programme und deren Träger sind

genau zu unterscheiden. Ein Programm ist nach den Regeln der Textinterpretation zu analysieren. Ob aber eine konkrete Partei zu ihm steht und ihm nachlebt oder ob sie von ihm abweicht und andere Wege geht, muß in jedem Einzelfall überprüft werden.
P. v. Nell-Breuning hatte immer gehofft, daß auch die offizielle Kirche das Urteil von „Quadragesimo anno" über den Sozialismus differenzieren werde. Die Enzyklika „Centesimus annus" spricht wiederholt bewußt von einem „damaligen Sozialismus". P. v. Nell-Breuning war dafür dankbar, aber diese Aussage erschien ihm nicht eindeutig genug.

Die Zukunft der Soziallehre der Kirche

Es geht hier nicht darum, die zahlreichen Aussagen von P. v. Nell-Breuning zu diesem Thema systematisch zu sichten und in ihrer spannungsreichen Entwicklung darzulegen. Diese Aufgabe muß einer wissenschaftlichen Arbeit überlassen bleiben. Aus der Erinnerung an persönliche Gespräche gerade aus der letzten Zeit möchte ich fragmenthaft Aussagen und Eindrücke wiedergeben, die sich mir eingeprägt haben.
P. v. Nell-Breuning sprach wiederholt von einer *Krise der katholischen Soziallehre.* Er tat das nicht, weil er an ihrer Bedeutung zweifelte, wohl aber, weil er ihre Schwächen kannte und Abhilfe erhoffte. Mehrmals betonte er, daß die modernen Wissenschaften ganz neue Probleme, Fragestellungen und Methoden entwickelt haben, die von der katholischen Soziallehre noch kaum wahrgenommen wurden. Ausdrücklich nannte er dabei die moderne Logik, die Wissenschafts- und Systemtheorien. Das Instrumentar der Gesellschaftsanalysen und der Interpretation erschien ihm noch zu „scholastisch", wobei er durchaus den Wert der scholastischen Tradition zu schätzen wußte. Mit einer gewissen Resignation sagte er, daß diese Arbeit einer Nachfolgegeneration zu überlassen sei, er spüre nur das Problem.

Geradezu leidenschaftlich kämpfte er in Wort und Schrift gegen eine primitive „Traditionsverehrung", die sich als katholische Soziallehre ausgab. Gerade darin sah er eine Gefahr für die katholische Soziallehre, daß sie sowohl in ihrer gesellschaftlichen Analyse als auch in ihren ethischen Forderungen gelegentlich undifferenzierte und wissenschaftlich nicht abgesicherte Aussagen machte. Oft wünschte er der katholischen Soziallehre eine Wende „von zu viel naiver Selbstsicherheit zur kritischen Sichtung und Sicherung ihres Lehrgehaltes". Er scheute nicht davor zurück, dies auch kirchenamtlichen Stellen zu sagen. Er selber bemühte sich ein Leben lang durch ein angestrengtes wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftliches Studium, den Aussagen der Soziallehre der Kirche in Fachkreisen Zugang und Achtung zu verschaffen. Diese Leistung wurde von höchsten kirchlichen Stellen wiederholt anerkannt.
Mit diesem Bemühen verband er ein anderes Anliegen. In dem für die katholische Soziallehre so grundlegenden Menschenbild hat die transzendente Dimension – „das Stehen und die Verantwortung vor Gott", wie es P. v. Nell-Breuning öfters nannte – eine zentrale Bedeutung. Sie verpflichtet gerade wegen ihrer engen Verbindung von überweltlichem Heil und innerweltlicher Verantwortung in ganz neuer Weise zum gesellschaftlichen Engagement, und sie bewahrt vor Abirrungen in Utopien und Ideologien. Trotzdem war P. v. Nell-Breuning immer bemüht, aus dieser grundlegenden Dimension nicht einen Lehrgehalt der Soziallehre abzuleiten. Die katholische Soziallehre sollte auch von denen ernst genommen und angenommen werden, die von dieser Dimension abstrahierten (ohne sie allerdings zu negieren). In diesem Zusammenhang betonte er immer wieder die Bedeutung der Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft und des richtig verstandenen Naturrechtes.

Zunehmend beschäftigte P. v. Nell-Breuning eine Sorge: Er wußte nur zu gut, daß die Soziallehre der Kirche im engeren Sinn aus der Not der Industrieländer entstanden war. Er selber hatte durch seine Mitarbeit an der Enzyklika „Quadragesimo anno" wesentlich dazu beigetragen, die Problematik der Industriegesellschaft aufzuzeigen und Lösungen vorzuschlagen. Immer mehr aber gab er sich davon Rechenschaft, daß der Großteil der Menschheit in den Entwicklungsländern lebte und in Zukunft noch mehr leben wird. Hier spürte er ein Defizit und eine gewaltige Aufgabe der katholischen Soziallehre. Natürlich kannte er die Enzykliken „Populorum progressio" und „Sollicitudo rei socialis", und er schrieb selber beachtenswerte Beiträge zur Problematik der Entwicklungsländer. Aber sie befriedigten ihn nicht. Er spürte den Abgrund, der die Entwicklungsländer in vielfacher Hinsicht von den Industrieländern trennt. Er war davon überzeugt, daß die ethischen Appelle der katholischen Soziallehre nicht ausreichten, sondern daß noch ein differenzierteres begriffliches und ethisches Instrumentar auszuarbeiten sei.

Nicht vereinnahmen lassen

Eines muß noch hervorgehoben werden: Manchmal wurde P. v. Nell-Breuning als Nestor der katholischen Soziallehre als ein nur in Abstraktionen denkender Stubengelehrter dargestellt. Dieses Bild ist einseitig. P. v. Nell-Breuning hatte einen ausgesprochenen Sinn und auch Zeit für die Umsetzung der katholischen Soziallehre in die Praxis. Es genügt ein Beispiel: Als die Katholische Arbeiterbewegung mit der Bitte an ihn herantrat, für ihre Schulungsarbeiten eine Sammlung der wichtigsten Texte der katholischen Soziallehre zusammen mit einem verläßlichen Kommentar herauszugeben, machte sich P. v. Nell-Breuning mit einem Bienenfleiß an die Arbeit. Die Veröffentlichung erlebte in wenigen Jahren 9 Auflagen, und die „Texte zur katholischen Soziallehre" bilden noch heute weit über die KAB hinaus ein Standardwerk der sozialen Praxis.

Der persönliche Wunsch von P. v. Nell-Breuning für sein Begräbnis war bezeichnend: Nur seine Mitbrüder, seine Verwandten und die Kinder des Waisenhauses, wo er durch Jahre hindurch die hl. Messe feierte, sollten anwesend sein. Er wollte auch im Tod von niemand vereinnahmt werden.

Eines aber war für ihn unendlich wichtig: das Wissen, daß sein Leben und Wirken der Kirche galt und daß die Kirche dies auch annahm. Er wußte nur zu gut, daß seine gelegentlich harte Kritik auch innerhalb der Kirche auf Widerstand stieß. Darunter litt er schwer. Als ihm als erstem die von den deutschen Bischöfen gestiftete Bonifatiusmedaille überreicht wurde, freute ihn das mehr als weltliche Auszeichnungen.

P. v. Nell-Breuning konnte sich nicht mehr daran erinnern, aber Augenzeugen haben es berichtet: Als Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Deutschlandbesuch bedeutende Persönlichkeiten vorgestellt werden sollten, holte man auch P. v. Nell-Breuning. Sein Name wurde dem Papst genannt, der gab dem Pater die Hand, war aber eilig schon beim Nächsten. Plötzlich blieb er stehen, ging noch einmal zu P. v. Nell-Breuning zurück und sagte: „Sie haben für die Soziallehre der Kirche sehr viel getan, ich danke Ihnen." Wie gesagt, P. v. Nell-Breuning erinnerte sich nicht mehr an diese Begegnung. Als aber im überfüllten Dom von Frankfurt nach seinem Begräbnis das Requiem gefeiert wurde, verlas der Sekretär der Gesellschaft Jesu das persönliche Telegramm des Papstes, das an diesem Dank keinen Zweifel ließ: „ . . . In einzigartiger Weise konnte der Verstorbene während seines viele Jahrzehnte umspannenden Wirkens als Priester, Wissenschaftler und geschätzter Ratgeber bleibenden Einfluß auf die Grundlegung und Fortentwicklung der katholischen Soziallehre nehmen und für die zeitgemäße Gestaltung einer von christlichem Gedankengut durchwirkten Gesellschaftsordnung Wegweisendes leisten. In tiefer Dankbarkeit vor Gott für die Person und das Lebenswerk von P. v. Nell-Breuning ist der Heilige Vater in dieser Stunde in besonderer Weise im Gebet um die ewige Vollendung des Verstorbenen verbunden und erteilt Ihnen, Ihren Mitbrüdern sowie den trauernden Angehörigen von Herzen seinen Apostolischen Segen."

Johannes Schasching

Auf der Suche nach neuer Identität

Islam und Gesellschaft in Algerien

Algerien steckt politisch wie wirtschaftlich in einer tiefen Krise. Deutlichstes Anzeichen dafür waren die blutigen Unruhen, die das nordafrikanische Land in den letzten Monaten und Jahren mehrmals erschütterten. Der Münsteraner Islamwissenschaftler Peter Heine geht im folgenden Bericht dem religiösen Faktor der Entwicklung in Algerien und seinen geschichtlichen Hintergründen nach. Islamische Bewegungen spielten sowohl in der französischen Kolonialzeit wie unter der nachkolonialen Herrschaft der Staatspartei FLN eine wichtige Rolle im Land; derzeit macht die „Islamische Heilsfront" mit ihren radikalen Forderungen nach einem islamischen Algerien von sich reden.

Wenn man sich Algier mit der Fähre nähert, macht die Stadt keinen nordafrikanischen Eindruck, wie das bei dem marokkanischen Rabat oder auch bei Tunis der Fall ist. Es könnte sich um eine beliebige mediterrane Stadt handeln, Nizza, Palermo oder Triest. Hinter dem schmalen Küstenstreifen steigen die Erhebungen des Atlas-Vorgebirges steil an. Dicht an dicht stehen die Häuser, die zu ihrem überwiegenden Teil noch aus der Zeit der französischen Kolonialherrschaft stammen, und nur wenige Wohnblocks, die eine besondere architektonische Fehlleistung bulgarischer Architekten dokumentieren, fallen aus diesem einheitlichen Bild heraus. Moscheen, die mit ihren hohen quadratischen Minaretten sonst das Bild nordafrikanischer Städte kennzeichnen, kann man nicht ausmachen. Das heißt nicht, daß Algier eine Stadt ohne Moscheen ist. Das Gegenteil ist der Fall. In jedem Stadtviertel finden sich mehrere dieser islamischen Bethäuser. Doch sie sind klein und architektonisch eher unauffällig. Da sie mit die gesamte Nachbarschaft geradezu terrorisierenden Lautsprecheranlagen ausgestattet sind, benötigen sie kein die Umgebung überragendes Minarett. An orientalische Architektur erinnern nur zwei Gebäude, die man erkennen kann, wenn sich das Boot der Stadt noch weiter genähert hat: Bei dem einen handelt es sich um das Postamt, das von der französischen Administration noch zu Beginn der 50er Jahre errichtet worden ist, als man meinte, daß man auf den speziellen, sich doch von Frankreich unterscheidenden Charakter dieses Teils des französischen Staatsgebietes und seiner Bewohner Rücksicht nehmen müsse. Das andere Bauwerk wurde als islamisch-theologische Fakultät der Universität Algier geplant und daher in allen seinen Einzelheiten der berühmten Azhar-Universität in Kairo nachempfunden. Zur Einrichtung dieser Fakultät kam es dann nicht, und statt dessen beherbergt das Gebäude nun die sozialwissenschaftliche Abteilung der Universität.

Weithin sichtbar über der Stadt ist das monumentale Denkmal für die Gefallenen des algerischen Befreiungskrieges installiert. Jeder mehr oder weniger offizielle Besucher des Landes wird hierhergeführt, und ein kleines Museum erinnert an die Kämpfe der Algerier gegen die französische Kolonialherrschaft. Das Museum stellt ange-

sichts einer mehr als hundert Jahre währenden Fremdherrschaft einen fast rührenden Versuch dar, algerische Identität und Geschichte zu dokumentieren. Das Denkmal beherrscht die Stadt, wie die Geschichte des Befreiungskrieges das Land, sein offizielles Selbstverständnis, aber auch seinen Machtapparat dominiert und prägt.

An diesem Monument manifestieren sich aber auch die erheblichen Spannungen innerhalb der algerischen Gesellschaft. Das Denkmal war ein Prestige-Objekt der herrschenden Staatspartei, der FLN (Front de la libération d'Algérie), verschlang erhebliche Summen, und schon die neuartigen Techniken, die zum Bau des großen Bogens, der den spektakulärsten Teil des Bauwerks ausmacht, verwendet wurden, hatten in weiten Teilen der Bevölkerung Algiers Unbehagen und Kritik hervorgerufen. Während das offizielle Algier, Regierung, Partei, Gewerkschaften und die durch das Ministerium für fromme Stiftungen alimentierte islamische Geistlichkeit, das Monument feierte, wurde von anderer Seite Kritik laut. Die markantesten Äußerungen stammten von nicht-offiziellen islamischen Gelehrten, die in nicht-staatlichen Moscheen, in denen sich die oppositionellen Strömungen am deutlichsten manifestieren, das Bauwerk als „Hubal" bezeichneten. „Hubal" ist einer der Götter des vorislamischen, des heidnischen Arabien, gegen dessen Verehrung Muhammad mit seiner Lehre, mit seinen Predigten, aber auch mit dem Schwert in der Hand zu Felde gezogen war. Wenn oppositionelle islamische Prediger in Algier das Monument der Märtyrer des Unabhängigkeitskrieges mit dieser Gottheit gleichsetzen, so ist das mehr als eine Kritik an den unnötigen, überflüssigen, für andere Aufgaben besser verwendeten Geldausgaben, die hier aufgewendet wurden.

Die Bruderschaften als politischer Faktor

Trotz der ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen, die das theoretisch dem osmanischen Reich unterstellte Algerien mit den nördlichen Anrainerstaaten des Mittelmeers geführt hatte, waren die wirtschaftlichen, vor allem aber die intellektuellen Kontakte Nordafrikas mit den an den nördlichen Ufern des Mittelmeeres gelegenen Gesellschaften und Staaten nicht besonders ausgeprägt. So traf die Niederlage der Mamluken in der Schlacht bei den Pyramiden im Jahre 1798 gegen das französische Expeditionscorps unter Napoleon Bonaparte die islamische Welt völlig überraschend. Nicht viel anders ging es dem letzten Dey von Algier, der den überlegenen französischen Kräften 1840 sang- und klanglos das Feld räumen mußte. Die ohnehin nicht besonders ausgeprägten osmanischen Administrations- und Machtstrukturen lösten sich rasch auf. Als einzige Institution, die der europäischen Fremdherrschaft Widerstand entgegensetzen konnte, blieben die *islamischen Bruderschaften* bestehen.

Unter islamischen Bruderschaften (tariqa) verstehen wir hierarchisch strukturierte, religiöse Gemeinschaften, die im politischen und wirtschaftlichen Leben von Staaten mit muslimischen Mehrheiten eine mehr oder weniger deutliche, auf jeden Fall aber erhebliche Rolle spielen. Schon früh in der islamischen Religionsgeschichte haben sich einzelne, besonders begabte Persönlichkeiten gefunden, denen das strenge und ferne Gottesbild des sunnitischen Islams eine zu geringe emotionale Ansprache bot. Sie suchten den persönlichen Gott, den Freund, den Geliebten, dem sie sich durch verschiedene Methoden zu nähern suchten. Diese Methoden bestanden in unterschiedlichen asketischen Übungen wie Fasten, oft nächtelangem Beten, Klausuren usw. Neben diesen entwickelten sich auch ekstatische Techniken wie das rhythmische Aussprechen bestimmter Worte oder Wortteile, Körperbewegungen wie Tanz u. ä. Durch verschiedene Stufen gelangten diese Gottessucher schließlich zur Gotteserkenntnis, zur Vereinigung mit Gott. Dieses Wissen über den mystischen Weg gaben die Mystiker an andere Männer und Frauen weiter, die wie sie auf dem Weg der Gotteserkenntnis waren.

So entstanden *hierarchisch organisierte, initiatorische Gruppen,* die durch einen Lehrer, den Scheich, geführt werden und die sich bis in das erste Viertel des 20. Jahrhunderts in der islamischen Welt in einem Maße verbreitet hatten, daß man in vielen Ländern nur Muslim sein konnte, wenn man auch Mitglied in einer Bruderschaft war, m. a. W., die gesamte männliche und ein großer Teil der weiblichen Bevölkerung war Mitglied in einer derartigen Organisation. Im übrigen bietet die Mitgliedschaft in einer Bruderschaft Identifikationsmöglichkeiten vielfältiger Art. In einer bestimmten Bruderschaft können sich große Bevölkerungsgruppen zusammenfinden, was in einigen Fällen geradezu zu Konstituierungen von Nationalstaaten geführt hat. Einige dieser Organisationen sind auf eine einzige ethnische Gruppe beschränkt, in anderen Bruderschaften können sich auch die Angehörigen eines bestimmten Berufsstandes zusammenfinden.

Es liegt auf der Hand, daß diese Bruderschaften angesichts ihrer großen Mitgliederzahlen nicht nur einen erheblichen Faktor im religiösen Leben der islamischen Welt darstellten, sondern auch politisch und wirtschaftlich erhebliche Bedeutung gewannen. Der Einfluß der Führung der Bruderschaft beruhte und beruht dabei auf zwei Faktoren. Einerseits ist ein Führer, in Nordafrika Marabut genannt, einer Bruderschaft das vorläufig letzte Glied einer fiktiven Kette von Führern und großen Mystikern, die sich letztendlich auf die Großen der Frühzeit des Islams, also Muhammad oder Ali, zurückführt, durch die die Geheimnisse des mystischen Weges bis zu dem jeweiligen Amtsinhaber tradiert worden sind. Auf der anderen Seite wurden und werden ihm auch bestimmte *übernatürliche Fähigkeiten* zugesprochen, wie die Heilung von Kranken, das Wiederfinden verlorener Gegenstände, Vorausschau in die Zukunft usw. Wenn man mit Mitgliedern einer Tariqa spricht, berichten sie einem über zahlreiche solche Begebenheiten, die z. T. durchaus natürliche Erklärungen haben, von den Gläubigen jedoch als Wundertaten der lebenden Heiligen oder auch der Ordensgründer empfunden werden. Die politische Bedeutung erwuchs nicht

zuletzt aus der Tatsache, daß die einzelnen Mitglieder der Bruderschaft über die Rituale hinaus enge soziale, aber auch andere, z. B. wirtschaftliche Kontakte untereinander pflegten und insgesamt eine Schutzgemeinschaft gegen die Unsicherheiten des öffentlichen wie des privaten Lebens bildeten.

Da sich die Bruderschaften zumindest in einigen Teilen Nordafrikas in einer gewissen Konkurrenz untereinander befanden, gelang es der französischen Kolonialverwaltung im Laufe der Zeit, die einzelnen Gruppen gegeneinander auszuspielen, die Führer der Bruderschaften auf verschiedene Weise zu korrumpieren und mit einer Politik des „divide et impera" den einzigen ernst zu nehmenden Gegner der französischen Penetration in Algerien auszuschalten. Für die muslimischen Algerier behielten diese religiösen Autoritäten dennoch weiterhin ihre Funktion.

Panislamische Reformvorstellungen

Diesen Heiligen stehen die *Schriftgelehrten* gegenüber. Während die Marabuts die orale Tradition ihrer Gesellschaft verkörpern und Schrift für sie vor allem magische Funktionen hat, stehen die Schriftgelehrten in einer althergebrachten akademischen Tradition, bilden Hierarchien von Wissenden, lernen und lehren aus und mit Büchern. Zu neuer Bedeutung für die islamischen Gesellschaften gelangten diese Gelehrten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Auslösendes Element für eine Reformbewegung innerhalb dieser Gruppe war dabei die Erfahrung eines Gelehrten: *Djamal al-Din al-Afghanis,* der, ursprünglich aus dem Iran stammend, über Afghanistan im Jahre 1869 in das britisch besetzte Indien gelangte. Dort fand er eine Situation vor, die aus islamischer Sicht als unerträglich zu bezeichnen ist. Hier herrschten „Kuffar" (Heiden) über Muslime, eine Situation, die das islamische Recht ablehnt, das in einem solchen Fall fordert, daß die Muslime sich von einer derartigen Herrschaft befreien, indem sie gegen sie aufstehen oder das Herrschaftsgebiet der Heiden verlassen.
Die Konsequenzen, die al-Afghani aus derartigen Feststellungen zog, waren folgende: Da Gott diese politische Situation zugelassen hat, ist der Islam entweder die falsche Religion und das Christentum die wahre, eine Vorstellung, die er nicht akzeptieren konnte, oder Gott hadert mit den Muslimen, weil sie sich von ihm abgewandt haben. Letzteres schien ihm die richtigere Antwort. Die Abwendung vom wahren Islam dokumentierte sich durch zahlreiche unstatthafte Neuerungen, die seit dem Tod des Propheten Muhammad im Jahre 632 in den Islam gelangt waren. Man hatte sich von den Regeln und Normen der frommen Altvorderen (Salaf, daher der Name Salafiyya für diese Reformbewegung) abgewandt, las nicht mehr den Koran, sondern irgendwelche Korankommentare, hatte sich mystischen Praktiken zugewandt, und zwischen den Gläubigen und seinen Gott waren zahlreiche Vermittler getreten, eben die Heiligen, die Marabuts.

All diese Praktiken und die Tatsache, daß durch die Vielzahl von Bruderschaften der Islam eine große Zersplitterung erlitten hatte, haben nach al-Afghanis Meinung zu seiner Unterlegenheit gegenüber den Kolonialmächten geführt. Durch die Erfolge des Kolonialismus strafe Gott die Muslime und würde fortfahren, sie zu strafen, bis sie auf den Weg der Altvorderen zurückgekehrt seien; denn das goldene Zeitalter des Islams war die Zeit, in der Gott die Gemeinde seiner Gläubigen direkt leitete durch die Offenbarungen, die Muhammad im Koran von ihm empfing. Eine der Voraussetzungen für eine Beendigung der islamischen Schwäche sei es, der Zersplitterung in verschiedene Organisationen, aber auch in verschiedene islamische Staaten ein Ende zu machen. Gefordert wurde eine einheitliche islamische Gemeinschaft und die Überwindung der islamischen Staatenvielfalt durch die Herrschaft eines Khalifen. Diese panislamischen Vorstellungen wurden durch Aktivisten in der gesamten islamischen Welt verbreitet und von den Kolonialmächten auf das heftigste bekämpft.
In Algerien war es der Schriftgelehrte *Ben Badis* (1889–1940), der die Thesen von al-Afghani propagierte und auf die speziellen algerischen Verhältnisse uminterpretierte. Diese waren gekennzeichnet durch den Versuch der französischen Kolonialverwaltung, jede Form von autochthoner Kultur auszuschalten, indem z. B. Arabisch als Sprache mehr und mehr unterdrückt wurde, nur Schulen mit französischem Lehrplan gefördert, moderne Schulen mit Arabisch als Unterrichtssprache erst gar nicht eingerichtet wurden und in jeder anderen Art und Weise die nordafrikanische Kultur eliminiert wurde. Statt dessen wurde durch die Förderung der Einwanderung von Colons auch die Bevölkerungsstruktur der Kolonie verändert, und den autochthonen Algeriern blieb bald nur die Möglichkeit der Assimilation an die französische Kultur oder die Marginalität von ländlichem oder städtischem Proletariat.

Islam und antikolonialer Widerstand

Ben Badis erlebte die Überfremdung und den Verlust der nationalen und kulturellen Identität Algeriens als einen Schock, der ihn zu aktivem Handeln bewegte. So gründete er eine arabischsprachige Publikumszeitschrift, die zwischen 1919 und 1939 das auflagenstärkste arabische Blatt in Algerien wurde. Daneben gab er eine Zeitschrift heraus, die sich speziell für eine Reformierung des Islams und der Lage der Muslime in Algerien einsetzte. Neben zahlreichen anderen Themen wie sozialen und politischen Fragen griff er hier heftig den Marabut-Islam an, dem er im Endeffekt Polytheismus vorwarf und ihn damit als unislamisch denunzierte. Daneben gründete Ben Badis zahlreiche Schulen, in denen algerische Kinder in arabischer Sprache mit den Grundlagen ihrer eigenen Kultur vertraut gemacht wurden, durch die Unterrichtung in europäischen Naturwissenschaften aber auch für das Leben in einer modernen Gesellschaft vorbereitet werden sollten. Diese Schulen waren zugleich auch Zentren der

islamischen Reformbewegung und der nationalen Unabhängigkeitsbewegung in Algerien.
Nach islamischer Vorstellung kann ein Muslim nur in einem islamischen Staat und unter einem Muslim als Staatsoberhaupt den Pflichten des Islams in jeder Hinsicht nachkommen. Gerät er unter eine andere Herrschaft, muß er auswandern oder gegen sie in den Krieg, den Djihad, ziehen. Die Unabhängigkeitsbewegung und die islamische Reformbewegung hatten also ein gemeinsames Ziel, die algerische Unabhängigkeit, und es ist nicht selten nur schwer auszumachen oder gar unmöglich, das islamische und das nationale Moment in dieser Phase der algerischen Geschichte zu differenzieren. Der Islam wurde in der Folge die wohl wichtigste ideologische Grundlage des antikolonialen Widerstandes, auch wenn säkulare Vorstellungen eines nationalen Befreiungskampfes und klassenkämpferische Überlegungen ebenfalls eine Rolle spielten. Ben Badis wurde zur zentralen Figur des islamischen Lebens in Algerien über seinen Tod hinaus. Die von ihm gegründeten Organisationen bestehen in seinem Namen fort. Es handelt sich auch hier um hierarchisch strukturierte Gemeinschaften, die von der charismatischen Persönlichkeit ihres Gründers profitieren, aber auch immer wieder charismatische Persönlichkeiten hervorbringen. Die strukturellen Übereinstimmungen mit den von ihnen bekämpften Bruderschaften sind nicht zu übersehen.

Die Verbindung der Reformorganisationen mit der FLN haben es mit sich gebracht, daß die islamischen Religionsgelehrten nach der Unabhängigkeit auf eine sehr direkte Weise das Einparteienregime unterstützten und prägten, aber auch von diesem alimentiert wurden. Der deutlichste Beleg dafür ist der langjährige Präsident des unabhängigen Algeriens, *Houari Boumedienne,* der in seiner gesamten Lebensführung bis hin zu seinem äußeren Erscheinungsbild den asketischen Reformislam Nordafrikas verkörperte. Zugleich hatte das Land und seine Führung jedoch auch deutliche *sozialistische Tendenzen,* die sich mit Vorstellungen eines islamischen Sozialismus in eine ideologische Übereinstimmung bringen ließen.

Eine Vielzahl von Ursachen, z. B. eine zu rasche Industrialisierung und Urbanisierung, eine hohe Geburtenrate, weiterbestehende Abhängigkeiten vom früheren Mutterland, sinkende Preise für die algerischen Rohstoffe, eine aufgeblähte und ineffektive Bürokratie und vieles mehr, führten zumindest seit dem Beginn der 80er Jahre zu einer *sich ständig verschlechternden wirtschaftlichen und sozialen Situation* im Land. Die Wohnungssituation in den urbanen Zentren war in einem Maße katastrophal, daß sich junge Leute auch bei dem in Algier manchmal sehr unfreundlichen Wetter im Freien aufhalten müssen und Schulkinder regelmäßig ausländische Kulturinstitute aufsuchen, um dort ihre Hausaufgaben für die Schule zu erledigen, weil die räumlichen Verhältnisse in den elterlichen Wohnungen einfach zu beengt sind. Hinzu kommt, daß die Versorgung mit Wasser und Elektrizität nicht funktioniert. Es besteht eine ausgesprochene *Schattenwirtschaft,* bei der staatliche Stellen durchaus mitspielen. Die Korruption und der Nepotismus haben in einem Maße zugenommen, daß kaum noch etwas ohne Beziehungen oder Bakschisch möglich ist. Die starke Verschränkung zwischen dem Regime und dem von ihm unterhaltenen religiösen Establishment führte dazu, daß Kritik aus dieser Richtung nicht artikuliert wurde. Statt dessen entstanden *oppositionelle islamische Organisationen,* die sich in privat gebauten Moscheen konzentrierten. Die ideologische Basis dieser Opposition entwickelte sich aus der Differenz zwischen den aus dem Islam begründeten Forderungen eines Ben Badis und den tatsächlichen Verhältnissen eines realen islamischen Sozialismus.

Radikale Kritik am algerischen Regime

Die oppositionellen Moscheen waren und sind die Orte, an denen Prediger Kritik am Regime laut werden lassen können, aber auch zu wahrer islamischer Solidarität mit in Not geratenen Glaubensbrüdern auffordern. Die Kritik am Regime ist radikal. In ihren Predigten machen die radikalen Muslime deutlich, daß sich Algerien in einem Maß von den Vorschriften des Islams entfernt hat, daß es nur mit dem heidnischen Mekka, in dem „Hubal" angebetet wurde, zu vergleichen ist. Beleg dafür, daß Algerien kein islamischer Staat ist, sind die weitgehende *Ausschaltung des islamischen Rechts* aus der juristischen Praxis des Landes, die Art des Auftretens von Frauen in der Öffentlichkeit, der Verkauf von Alkohol, die Programme der Massenmedien usw. Hier handelt es sich um geradezu paradigmatische Kritikpunkte, die von jeder Form von radikalem Islam in den unterschiedlichsten islamischen Ländern vorgetragen werden. Wenn aber der Staat als heidnisch angesehen wird, dann muß der wahre Muslim entweder in einen islamischen Staat auswandern oder den Kampf gegen den heidnischen Staat aufnehmen bzw. dem Beispiel des Propheten Muhammad folgen und beides tun.
Beispiele dafür gibt es aus der jüngsten Geschichte der radikalen islamischen Bewegungen in großem Maß. Unter den algerischen Radikalen, die gewiß durch die häufig idealisierten Beschreibungen des Kriegs gegen die Kolonialmacht beeinflußt sind, lag die Vorstellung vom Befreiungskrieg gegen den Heidenstaat nahe. Es kam zu mehr oder weniger erfolgreichen terroristischen Einzelaktionen, die zu einer starken Verunsicherung des Regimes führten. Die Reaktionen der Herrschenden bestanden einerseits in einer systematischen Verfolgung der Aktivisten. Die Sicherheitskräfte hatten sich dabei allerdings mit der Bevölkerung auseinanderzusetzen, die die Kritik der radikalen Muslime mit Verständnis begleitete, wenn sie die Aktionen auch nicht in allen Fällen billigte.
Auf der anderen Seite versuchte der Staat, sich ein *deutlicher islamisches Bild* zu geben. Dabei war das Maß der staatlichen Re-Islamisierung alles in allem nicht besonders intensiv. Zu den Lippenbekenntnissen gehörte die Umbenennung einiger Straßen, aber auch einer ganzen Stadt. Philippeville war nach der Unabhängigkeit, wie viele

andere Städte, Straßen, Plätze Hotels usw., mit einem arabischen Namen versehen worden. Es hieß nun al-Asnam, was soviel wie „Götzen" bedeutet. Grund dafür waren Reste antiker Bauwerke in der Umgebung der Stadt. Der neue Name bot den radikalen Muslimen eine gute Angriffsfläche, konnten sie doch behaupten, daß die Regierung Götzenverehrung betreibe. Daher sah sich das Regime veranlaßt, die Stadt ein weiteres Mal umzubenennen. Seit einigen Jahren heißt sie nach einer alten geographischen Bezeichnung Shlef.

Das andere Beispiel für ein Nachgeben gegenüber fundamentalistischen Forderungen ist das angebliche *Verbot des Alkoholverkaufs.* In Wirklichkeit kann man wohl lediglich von einer Erschwerung sprechen, und Algerien bleibt auch weiterhin einer der großen Produzenten von einfachen Rotweinen, die in den Export gehen. Die sich weiter verschlechternde ökonomische und soziale Situation des Landes hat vor allem dazu geführt, daß immer größere Gruppen der Bevölkerung, vor allem junge Leute, sich von den Predigten der radikalen Muslime angesprochen fühlen. Die Erfolge der „Islamischen Heilsfront" bei den jüngsten Kommunalwahlen sind insofern nicht überraschend.

Die Rolle der „Islamischen Heilsfront"

Diese Organisation, die Ende 1989 offiziell zugelassen worden ist, legt Wert darauf, mit legalen Mitteln an die Macht zu kommen. Allerdings sind einige Fälle bekannt geworden, in denen die Kandidaten der „Heilsfront" einen für sie negativen Wahlausgang nicht akzeptieren wollten und es infolgedessen zu Unruhen kam, bei denen die religiöse Minderheit der Ibaditen Pressionen ausgesetzt war. Ihre organisatorische Basis sind die zahlreichen oppositionellen Moscheen und unpolitische islamische Kulturvereine, die sich vor allem den Ausbau oder die Erhaltung von Moscheen zum Ziel gesetzt haben. Von terroristischen Aktionen hält sich die „Heilsfront" inzwischen fern. Sie verfügt jedoch über einen Ordnungsdienst von sogenannten „islamischen Wächtern", die als Hüter der öffentlichen Moral auftreten.

Das Ziel der mehr und mehr an politischem Einfluß gewinnenden Bewegung ist die Errichtung eines wahrhaft islamischen Staates, in dem Religion und Politik eine Einheit bilden. Vorbild dafür ist der Gottesstaat von Medina, in dem Gott durch seine Offenbarungen an Muhammad die Gemeinschaft der Gläubigen direkt leitete. Da eine Fortsetzung der Offenbarung nicht möglich ist, muß die Situation von Medina möglichst getreu rekonstruiert werden. Einer der Führer der algerischen Fundamentalisten weigert sich z. B., im Fernsehen aufzutreten oder Journalisten Interviews zu geben mit der Begründung, daß derartige Aktivitäten unislamisch seien. Grundlage der Gesetzgebung soll das islamische Recht, die Scharia, sein. In ihrem Sinne sollen Demokratie, Toleranz und soziale Gerechtigkeit realisiert werden. Die „Islamische Heilsfront" lehnt den staatlich verordneten Sozialismus ab und fordert die Privatisierung aller Wirtschaftsbereiche. Das gilt auch für die verstaatlichten Ländereien. Einige Forderungen der „Heilsfront" bergen auch innenpolitische Konflikte. So lehnt sie die Forderungen der Berberbevölkerung Algeriens nach Möglichkeiten, ihre eigene Kultur zu pflegen, ab und besteht auf dem arabischen Charakter und der arabischen Identität des Landes.

Natürlich stehen in einigen Fällen die Forderungen der radikalen Muslime nicht in Übereinstimmung mit den sozial- und religionsgeschichtlichen Fakten. Das gilt vor allem für die von der „Heilsfront" geforderte Segregation der Geschlechter. Als Beispiel sei hier auf den kürzlich eingerichteten „islamischen Markt" am Bab al-Oued, einem der einfacheren Viertel Algiers, hingewiesen. Dort hat man, um die Islamizität des Marktes zu verdeutlichen, auf eine strikte Geschlechtertrennung geachtet. Das geschah nun aber nicht so, daß man zwei Märkte eingerichtet hätte. Die Institution des Frauenmarktes ist ja in Nordafrika nicht unbekannt. Statt dessen werden an den Verkaufsständen Trenngitter angebracht, die eine Vermischung der Geschlechter verhindern sollen. Nichts, aber auch gar nichts in den umfangreichen, bekannten Quellen zur früh-islamischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte weist darauf hin, daß in Medina überhaupt eine strikte Geschlechtertrennung praktiziert worden wäre.

Die Revitalisierungsbewegung in Algerien ist fundamentalistisch und radikal im wirklichen Sinn des Wortes; denn sie bezieht sich auf die Wurzeln des Islams, die zeitlichen wie die inhaltlichen, und sie stellt die Fundamente des Islams in den Vordergrund ihrer Bemühungen. Sie bezieht sich damit auf Vorstellungen oder Modelle der Gesellschaft von ungebrochener Autorität, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, daß das vom Regime verkündete sozialistische Modell sich für viele als unbefriedigend herausgestellt hat. Die Mitarbeit in oder die Akklamation der Bewegung gibt Algeriern ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität der Gläubigen, es läßt ein Netzwerk vielfältiger sozialer und wirtschaftlicher Beziehungen entstehen. Die Autorität der Führung der Bewegung vermittelt den einzelnen Anhängern die Gewißheit, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen und den Lohn dafür im Jenseits zu ernten.

Inzwischen sind jedoch in der Bewegung auch schon *Tendenzen zur Segmentierung* aufgetaucht. So waren die Führer der „Islamischen Heilsfront" unterschiedlicher Meinung hinsichtlich der Beurteilung des jüngsten Golfkrieges. Es wird sich herausstellen, ob es sich dabei nur um persönliche Animositäten innerhalb der Führung handelt oder um einen grundsätzlichen Konflikt. Was wird geschehen, wenn die islamischen Radikalen sich auch nicht als die Magier erweisen, die die schwierige wirtschaftliche und soziale Situation weiter Teile der algerischen Bevölkerung verbessern können? Ihre theoretischen Modelle von einer islamischen Wirtschaft, die sich durch Gerechtigkeit und Solidarität auszeichnet, lassen jedenfalls wenig Konkretes erwarten. So ist ein Ende der krisenhaften Situation in Algerien auf absehbare Zeit nicht zu erwarten. *Peter Heine*

Kurzinformationen

Das zweite deutsch-amerikanische Kolloquium befaßte sich mit der Katholischen Soziallehre

„Ein Jahrhundert Katholische Soziallehre" – so lautete das Thema des zweiten deutsch-amerikanischen Kolloquiums, zu dem sich hochrangige Vertreter der katholischen Kirche Deutschlands und der Vereinigten Staaten in Washington trafen. Eine erste Veranstaltung dieser Art hatte vor einem Jahr in Augsburg stattgefunden. Die aus Bischöfen und Laien bestehende deutsche Delegation unter der Leitung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* hielt sich dazu vomn 8. bis 18. September in den USA auf. Bei der Eröffnung des Kolloquiums hob Bischof Lehmann hervor, Christen und Kirche trügen eine hohe Verantwortung für die Gestaltung der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und internationalen Verhältnisse. Was im 19. Jahrhundert die Arbeiterfrage gewesen sei, sei heute die Frage der gerechten Eigentumsverteilung, die Verantwortung der Industrienationen für die Länder der Dritten Welt sowie die notwendigen Hilfen für die ehemals kommunistischen Länder Ost- und Mitteleuropas. In einem Vortrag aus Anlaß der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Washingtoner „Catholic University of America" wies Lehmann darauf hin, daß die von den Kirchen vertretenen Grundwerte nicht bloß die Ethik einer bestimmten Teilgruppe der Gesellschaft sein dürften. Um gesamtgesellschaftlich wirksam zu sein, müßten sie vielmehr für jeden Menschen verständlich und nachvollziehbar sein. Das christliche Ethos ziele auf eine *universale Geltung* in der Gesellschaft. Im Zusammenhang mit der Diskussion über die beiden großen sozialethischen Hirtenbriefe zu Friedens- und Wirtschaftsfragen markierte dieses Thema gewisse Unterschiede in der Sichtweise zwischen den deutschen und den US-amerikanischen Bischöfen. Zur deutschen Delegation gehörten neben Bischof Lehmann u. a. die Bischöfe Wanke (Erfurt), Müller (Regensburg) und Weihbischof Kleinermeilert (Trier), außerdem die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch,* der Vorsitzende der Konrad-Adenauer-Stiftung, *Bernhard Vogel,* Misereor-Geschäftsführer *Norbert Herkenrath,* die Generalsekretärin des Sozialdienstes katholischer Frauen, *Monika Pankoke-Schenk.*

Mit einer Begegnung mit der Schweizer Bischofskonferenz im Rahmen ihrer Herbstvollversammlung hat Erzbischof Karl-Josef Rauber als Delegierter des Papstes seine Gespräche in der Schweiz abgeschlossen

Auf der im Anschluß an diese Versammlung durchgeführten Pressekonferenz betonte der Präsident der Bischofskonferenz, Weihbischof *Joseph Candolfi,* den außergewöhnlichen Umfang dieser Gespräche: im Verlauf von mehreren Wochen hat Erzbischof Rauber einzeln und in Gruppen rund 500 Personen in zum Teil mehrstündigen Gesprächen angehört; dabei ist ihm von verschiedenen Seiten eine außerordentliche Fähigkeit, zuhören zu können, bescheinigt worden. Weihbischof Candolfi zeigte sich deshalb in bezug auf das noch ausstehende Ergebnis der Berichterstattung von Erzbischof Rauber im Vatikan sehr zuversichtlich. Erzbischof Rauber sei als sorgfältiger Beobachter und Berichterstatter ein Anwalt dessen, was er in der Schweiz erlebt habe, und also gegen parteiliche Meldungen nach Rom. Gegenüber der Bischofskonferenz habe Erzbischof Rauber die Dialogfähigkeit seiner Gesprächspartner und -partnerinnen in der Schweiz gerühmt; selbst in Gruppen, in denen unterschiedliche Meinungen vertreten worden seien, sei ihm eine allseitig große Gesprächsbereitschaft aufgefallen, wie überdies der Glaube, das Engagement und die kirchliche Treue der von ihm Angehörten. In dem einzigen Interview, das Erzbischof Rauber gab, wollte er in bezug auf die kirchliche Situation der Schweiz denn auch nicht von einer besonderen Glaubenskrise reden. Es gebe auch in anderen Ländern Entwicklungen, die Grund zur Besorgnis gäben, und auch die Polarisierungen seien keine schweizerische Besonderheit. Auch gebe es von seiten der Seelsorger zweifellos Bemühungen, „areligiösen, unkirchlichen und liberalen Tendenzen entgegenzuwirken". Hingegen seien die in Erwägung gezogenen seelsorglichen Mittel „vielleicht in manchen Fällen etwas extrem und, möchte ich sagen, nicht ohne weiteres in der allgemeinen kirchlichen Praxis beheimatet". Über seine Eindrücke hat Erzbischof Rauber inzwischen im Vatikan mündlich Bericht erstattet. Aufgrund dieser und der anschließend noch schriftlichen Berichterstattung sollten die zuständigen Dikasterien Maßnahmen ergreifen können. Daß in Anbetracht der ungeklärten Lage die Bischofskonferenz die Wahl ihres Präsidiums für die Amtszeit 1992–1994 vertagte, dürfte ein weiteres Zeichen dafür sein, daß auch hier die Zeit drängt.

Zahlen und Interpretationen zu Religiosität und Kirchlichkeit in Italien

Die überwältigende Mehrheit der Italiener versteht sich als religiös und fühlt sich der katholischen Kirche verbunden. Allerdings gibt es erhebliche Unterschiede zwischen einzelnen Regionen, Berufs- und Altersgruppen. Außerdem läßt sich auch in Italien ein Trend zur Subjektivierung von Religion und Kirchlichkeit und zum „Auswahlchristentum" registrieren. Das sind die Hauptergebnisse empirischer Erhebungen über Religiosität und Kirchlichkeit in Italien, die der in Neapel lehrende Soziologe *Franco Garelli* in seinem Buch „Religione e Chiesa in Italia" (Bologna 1991) zusammengetragen hat (vgl. die knappe Zusammenfassung der Untersuchung in: Civiltà Cattolica, 7. 9. 91, S. 425 ff.). Demnach gehören nur etwa 10 Prozent der Italiener zu den „Ungläubigen" (Athei-

sten, Agnostiker, Indifferente). Etwa 85 Prozent glauben an Gott; vier Fünftel der Italiener messen der Religion eine wichtige Rolle für ihr Leben bei. Ca. 90 Prozent haben oder würden ihre Kinder taufen lassen; ca. 85 Prozent haben kirchlich geheiratet oder würden kirchlich heiraten. Nach verschiedenen Untersuchungen aus den achtziger Jahren besuchen etwa 30 Prozent der Italiener wöchentlich den Gottesdienst; etwa ein Viertel praktiziert nie oder ganz selten. Bei der Altersgruppe zwischen 18 und 30 Jahren liegt der Anteil der Nichtpraktizierenden am höchsten. In dieser Altersgruppe findet sich auch der höchste Prozentsatz derer, die angeben, zwar an Gott, nicht aber an die Kirche zu glauben. Von den italienischen Regionen ist die Toskana die am wenigsten „religiöse", gefolgt von der Emilia Romagna und Ligurien. In der Emilia Romagna liegt der Anteil der sich als Agnostiker, Atheisten oder indifferent Verstehenden bei 20, in der Toskana bei 17 Prozent. Der Autor der Zusammenfassung in der Civiltà Cattolica, *Giuseppe di Rosa,* kommt zu dem Schluß, Voraussagen über ein „Ende der Religion" hätten sich für Italien nicht erfüllt; eine solche Perspektive sei auch für absehbare Zeit unwahrscheinlich. In Italien seien die Katholiken quantitativ eine Mehrheit, qualitativ aber eine Minderheit. Allerdings könne man keine klare Trennungslinie zwischen „richtigen" und „falschen" Katholiken ziehen; der Katholizismus der Mehrzahl der Italiener sei mehr als Maske oder Fassade und auch nicht nur ein mit katholischen Ritualen verbrämtes Heidentum. Sehr viele italienische Katholiken führten allerdings ihr Leben in seinen verschiedenen Bereichen so, als ob sie keine Christen wären, und richteten sich kaum nach der Lehre des Evangeliums und noch weniger der Kirche.

Die Stellungnahme der niederländischen Bischöfe zur Vorbereitung der Europasynode

Mitte August schickten die niederländischen Bischöfe ihre Antworten auf die 17 Fragen nach Rom, die das Synodensekretariat den Bischofskonferenzen zur inhaltlichen Vorbereitung der Europasynode Ende dieses Jahres gestellt hatte (vgl. HK, Juni 1991, 248 f.). In ihrer Stellungnahme nennen die niederländischen Bischöfe Bedingungen, die erfüllt sein müßten, um sinnvoll über eine „Neuevangelisierung Europas" sprechen zu können: Es müsse klar sein, daß Evangelisierung in den verschiedenen Ländern Europas in einer sehr komplexen und unterschiedlichen Situation stattfinde, daß die Situation in vielen Ländern auch auf dem Gebiet von Glaube und Religion durch das Marktmodell von Angebot und Nachfrage bestimmt werde, daß der Auftrag zur Evangelisierung kein neuer Auftrag für die Kirche und die Gläubigen sei, sondern zum Wesen der Kirche und des Christseins gehöre. Neuevangelisierung dürfe nicht als Reparatur einer mißglückten Erstevangelisierung verstanden werden, sondern als neuer, kräftiger Impuls, „wobei auf dem vielen Wertvollen weitergebaut wird, das in der europäischen Gesellschaft und in der Mentalität der Europäer herangereift ist und Frucht getragen hat". Ein fruchtbares Gespräch werde blockiert, wenn vorschnell und undifferenziert vom „christlichen Europa" gesprochen werde. Die niederländischen Bischöfe würden demgegenüber die Rede von einem „christlich inspirierten Europa" vorziehen. Probleme für die Neuevangelisierung sehen die Bischöfe in der negativen Selbsteinschätzung vieler Christen und der „Schweigespirale". Die öffentliche Tabuisierung von Glaube und Kirchenzugehörigkeit müsse durchbrochen werden. Der hastige Zeitgeist lasse wenig Raum für Kontemplation und Besinnung, die für die Öffnung auf Offenbarung hin notwendig seien. An kircheninternen Blockaden nennen die niederländischen Bischöfe das Fehlen einer Sprache und Symbolik, die für Menschen ansprechend seien, das Festhalten an falschen Gottesbildern und die Mißachtung der „Hierarchie der Wahrheiten". Evangelisierung habe Chancen, wenn Glaube wirklich als Lernprozeß gewertet und die Kirche auf allen Ebenen mehr als der Ort in der Gesellschaft erkennbar werde, an dem Glaube, Hoffnung und Liebe entdeckt, weitergegeben und gelehrt würden. Es müsse deutlich werden, daß der Glaube des Evangeliums menschliche Freiheit nicht kleinhalte, sondern daß der Mensch im christlichen Verständnis von Freiheit gerade zu sich selber finde.

Der 41. Kongreß „Kirche in Not" befaßte sich mit dem Umbruch in Osteuropa

„Wird die Kirche noch gebraucht?" – unter dieser Fragestellung befaßte sich der diesjährige Internationale Kongreß „Kirche in Not" vom 29. bis 31. August in Königstein mit den grundlegenden Veränderungen in den ost- und mitteleuropäischen Ländern. Allem Anschein nach wird es diesen jährlich stattfindenden Kongreß auch weiterhin geben. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* meinte dazu, daß die Zusammenkunft an Bedeutung nichts verloren habe. Infolge der Langzeitwirkungen der früheren totalitären Systeme befinde sich die Kirche in Osteuropa immer noch „in Not". Die Wende, so Bischof Lehmann in seinem Eröffnungsreferat, sei in diesen Ländern noch nicht damit geschafft, daß man das Regime abgeschüttelt habe. Im übrigen sei der verantwortungsbewußte Umgang mit der neu gewonnenen Freiheit fast schwieriger als der Durchbruch durch die Mauer. Neu-Evangelisierung, so der Mainzer Bischof, werde es nicht in dem simplem Sinne einer „Re-Christianisierung" geben. Als eine der „traurigsten Nebenwirkungen der Wende" beklagte Bischof Lehmann eine Verschlechterung der Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen in Osteuropa, nicht selten sogar ein „feindliches Nebeneinander und Gegeneinander". Die Christen in Osteuropa hätten ihren Glauben vielfach in „beeindruckender Weise" bewahrt. Dabei hätten sich Formen der Geborgenheit in kleinen Gruppen entwickelt, die nicht untergehen dürften. Er warnte aber davor, in den nun offenen Gesellschaften Osteuropas das Leben des Glaubens innerhalb bestimmter Grenzen einzusperren. Selbstge-

wählte Ghettos könnten kein Modell für das öffentliche Wirken der Kirche sein. Die westeuropäischen Kirchen müßten darauf verzichten, der Kirche in Osteuropa „fremde Konzepte überzustülpen". Andererseits gehe es auch nicht an, den *„heiligen Osten* gegen den *unheiligen Westen* abzudichten". Der tschechoslowakische Parlamentsabgeordnete und Sprecher der Fraktion des Bürgerforums *Jan Sokol* wies auf die Gefahr des Nationalismus hin, der sich als Ersatzideologie und „Ersatz-Ewigkeit" im Raum der geistigen Leere breitmache. Der slowakische Weihbischof *Dominik Toth* (Tyrnau) betonte die Gefahr „neuer Götzendienste" und sprach in dem Zusammenhang von einem „Weg durch die Wüste", der den ehemals kommunistisch regierten Ländern bevorstehe. Ausgesprochen kritisch gegenüber dem westlichen Verständnis von Pluralismus zeigte sich auch der polnische Bischof von Tarnów, *Jozef Zycinski:* Der „praktische Materialismus" der Zukunft könne sich als gefährlicher erweisen als der dialektische Materialismus der Vergangenheit.

Bücher

FEHRENBACHER, GREGOR, **Drewermann verstehen.** Eine kritische Hinführung. Walter Verlag, Olten 1991. 292 S. 29,80 DM.

Die schiere Menge dessen, was Eugen Drewermann geschrieben hat, macht die Auseinandersetzung mit ihm für jeden schwierig. Insofern ist zu begrüßen, wenn mit dieser in Bamberg entstandenen Dissertation in Praktischer Theologie eine erste Monographie zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Paderborner Theologen und Psychotherapeuten vorliegt. Leitendes Interesse der Arbeit ist der Versuch, die Strukturen der theologischen Hermeneutik Drewermanns darzustellen und zu diskutieren. Als Einführung in das Werk von Drewermann eignet sich das Buch auch insofern, weil der Autor sich über weite Strecken sehr zurücknimmt und es methodisch bei einem – wie er es selbst nennt – „deskriptiven Standpunkt einer rekonstruierenden Interpretation" beläßt. Damit hängt auch zusammen, daß er so den Eindruck vermeidet, als habe er den Drewermannschen Ansatz „fest im Griff", noch ehe eigentlich die Auseinandersetzung um ihn so richtig begonnen hat. Die moraltheologischen Aspekte bleiben bewußt ausgespart. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß – entgegen dem ersten Anschein – Drewermann seinen Ansatz keineswegs eindimensional tiefenpsychologisch formuliere; seine „Tiefentheologie" beziehe sich vielmehr – siehe die „Strukturen des Bösen" – auf die Ebenen der historischen Kritik, der Tiefenpsychologie und der Theologie. Im ersten Teil der Arbeit geht es um die anthropologischen und theologischen Grundlagen der tiefenpsychologischen Schriftauslegung. Im zweiten Teil steht das Verhältnis von mythischer und biblischer Überlieferung, von Glaube und Gnosis, im Mittelpunkt. Im dritten Teil werden Anfragen formuliert und Probleme aufgezeigt. So fragt der Autor etwa, ob das therapeutische Interesse nicht wichtige Aspekte der überlieferten Texte und gegenwärtigen Problemstellungen ausblende. Die „psychische Realität" sei im übrigen nicht von der „historischen Realität" zu trennen. Drewermann vernachlässige die historische Vermittlung der „überzeitlichen" Archetypen in „geschichtlichen" archetypischen Bildern. Und schließlich: Drewermann erwecke mitunter den Eindruck, als stünden seine Leser vor der Alternative „Angst oder Glaube". Dabei müsse es aber im Grunde – „durchaus im Sinne Drewermanns" – um die Alternative gehen: Angst, die ein Mensch *von sich aus* verarbeiten wolle, oder dieselbe Angst, die in einer *zuvorkommenden Bejahung* angenommen werden könne. *K. N.*

CHRISTIAN THIEDE, **Bischöfe – kollegial für Europa.** Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen im Dienst einer sozialethisch konkretisierten Evangelisierung. Verlag Aschendorff, Münster 1991. 268 S. 39,80 DM.

Die Arbeit Thiedes erscheint zur rechten Zeit. Nachdem durch die Überwindung der kommunistischen Herrschaft im Osten Europas auch für das Zusammenleben der katholischen Ortskirchen des Kontinents eine neue Epoche begonnen hat, ist es sinnvoll, die bisherige Entwicklung europäischer Zusammenarbeit auf der Ebene der Bischofskonferenzen Revue passieren zu lassen. Thiede stellt mit Hilfe von weithin unveröffentlichtem Material, vor allem der Akten des CCEE, die Geschichte des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen von den Anfängen der entsprechenden Zusammenarbeit während des Zweiten Vatikanums bis zum Jahr 1989 dar, in dem der CCEE durch die Mitträgerschaft der Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel stärker als bisher ins Blickfeld der Öffentlichkeit trat. Das Schwergewicht liegt auf der Darstellung der einzelnen Treffen (Bischofssymposien, Europäische Ökumenische Begegnungen), wobei Thiede versucht, den Stand der Dinge beim CCEE jeweils auch in die kirchliche und politische Entwicklung einzuordnen. Der Autor bricht eine Lanze für den CCEE als in der Ekklesiologie des Konzils begründete Verwirklichung bischöflicher Kollegialität auf europäischer Ebene.

Die regionalkirchlichen Strukturen müßten gerade um der Einheit der Gesamtkirche und ihres evangelisierenden Zeugnisses zum Heil der Welt willen entsprechend dem Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip zugunsten der Realisierung des Kollegialitätsprinzips im Dienst an der „communio ecclesiarum" gestärkt werden. Thiede schlägt außerdem eine engere Kooperation und Verzahnung zwischen dem CCEE und der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) vor. Die COMECE könnte unter dem Dach des CCEE als regionale Gruppierung der Episkopate der EG-Länder arbeiten. Die Arbeit, die im Anhang wichtige Dokumente zur Struktur und Geschichte des CCEE enthält, gibt einen soliden Überblick und erlaubt den raschen Zugriff auf die verschiedenen Ereignisse und Entwicklungen in der bisherigen Geschichte der Zusammenarbeit europäischer Bischofskonferenzen. Mit seiner Rede von einer „heilsgeschichtlichen Dynamik" der Entstehung und Entwicklung des CCEE (S. 203) hat der Autor allerdings etwas zu hoch gegriffen. *U. R.*

Dictionary of the Ecumenical Movement. WCC Publications/William B. Eerdmans Publishing Company, Genf/Grand Rapids 1991. 1196 S. 110,— SFr.

„Wenn es weiterhin Kirchengeschichtsschreibung geben wird, werden zukünftige Historiker mit Sicherheit die ökumenische Bewegung als einen der bemerkenswerten Züge des Christentums im 20. Jahrhundert betrachten" — so das Vorwort, in dem die sechs Herausgeber das „Dictionary of the Ecumenical Movement" vorstellen. Wie das deutsche „Ökumene-Lexikon", das in 2. Auflage 1987 erschien, aber auf mehr Seiten und mit mehr Stichwörtern vermittelt das neue Nachschlagewerk Informationen zu den verschiedenen Facetten, Institutionen und Persönlichkeiten der weltweiten ökumenischen Bewegung. Das „Dictionary", das unter der Ägide des Ökumenischen Rats der Kirchen erarbeitet wurde und die Arbeit des ÖRK auch entsprechend breit mitberücksichtigt, unterrichtet in seinen über 600 Stichwörtern über die einzelnen Kirchen und Konfessionsfamilien, über die Situation von Kirche und Ökumene in den verschiedenen Kontinenten und Regionen, über Entwicklung und Stand der ökumenischen Gespräche, über ökumenisch wichtige theologische, sozialethische, religiöse und liturgische Sachverhalte. Das Lexikon enthält außerdem zahlreiche biographische Artikel zu Persönlichkeiten, die sich in irgendeiner Weise um die ökumenische Bewegung verdient gemacht haben. Die einzelnen Stichwörter werden meist recht knapp abgehandelt; sie beschränken sich weithin auf Grundinformationen. Anders als im deutschen „Ökumene-Lexikon" wird zu wichtigeren Begriffen nicht die Sicht verschiedener christlicher Konfessionsfamilien nebeneinander abgehandelt; die unterschiedlichen Sichtweisen und die Ergebnisse ökumenischer Dialoge zum jeweiligen Thema werden jeweils nur von einem Autor behandelt. Die katholische Kirche ist unter den sechs Herausgebern mit *Tom Stransky* vertreten, langjähriger Mitarbeiter des Einheitssekretariats und erfahrener katholischer Ökumeniker. Katholische Theologen haben zahlreiche Artikel beigesteuert. Die Literaturangaben sind auf den angelsächsischen Sprachraum zugeschnitten. Der Vorteil des „Dictionary" für den deutschsprachigen Benutzer liegt nicht zuletzt darin, daß es ihm den Blick über den eigenen Tellerrand erleichtert und so zur ökumenischen Bewußtseinsbildung beiträgt. *U. R.*

Die Philosophie der Kyôto-Schule – Texte und Einführung. Herausgegeben von Ryôsuke Ohashi, Verlag Karl Alber, Freiburg 1950, 552 S. DM 68,–.

Im europäischen Gespräch mit der fernöstlichen Geisteswelt spielt der japanische Zen-Buddhismus eine hervorragende Rolle. Daß im 20. Jh. diese Begegnung überhaupt möglich wurde, ist das größte Verdienst der Philosophen der Kyôto-Schule, die nach der Öffnung Japans am Ende des 19. Jh. die Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken aufgenommen und dadurch die eigene östliche Denktradition sich neu angeeignet haben. Für das west-östliche Gespräch ist dieser Band ein Ereignis, weil hier zum erstenmal eine authentische Textauswahl der Vertreter der Kyôto-Schule der Philosophie vorliegt. In einer bewundernswerten japanisch-deutschen Übersetzungsarbeit unter der Leitung des Herausgebers entstanden, dokumentiert dieser Band den Anfang, die Entfaltung und die Fortwirkung der Schule bis zu jenem kritischen Punkt, an dem unausweichlich die Frage aufbricht, wie sich die zen-buddhistische Philosophie des absoluten Nichts zur wissenschaftlich-technischen Welt von heute verhält. Läßt sich *Weltverantwortung* aus solcher Nichtserfahrung begründen? Diese „Religion und Philosophie des Erwachens" *(Shin-ichi-Hisamatsu,* 1889–1981) ist nicht an die Grundunterscheidung Sein – Nichts gebunden. Davon *entleert,* erkennt sie in *nichtdualistischer* Denkweise die Nichtsubstanzialität, die Grundlosigkeit der erscheinenden Dinge: „Erscheinung ist Leere, Leere ist Erscheinung". Das sprachlich-begrifflich Faßbare mündet im Zen-Buddhismus nicht im Unsagbaren, sondern „das Schweigen des Buddha" ist von vornherein die allumfassende, ursprüngliche Erfahrung des wahren selbst-losen Selbst in der Hauslosigkeit (dazu *Yoshinori Takeuchi,* geb. 1913). *Keiji Nishitani* (geb. 1900) deutet dieses urbuddhistische Phänomen am Beispiel des japanischen Dichters Bashô (1644–1694). Für die noch lebenden Philosophen der Kyôto-Schule ist *Heideggers* Versuch der Überwindung der Metaphysik die wichtigste philosophische Gesprächsbasis in der westlichen Welt. Für den *christlich-buddhistischen Dialog* stellen sich durch den hier angezeigten Textband vor allem zwei Fragen: Gibt es eine Verbindung zwischen der jüdisch-christlichen *creatio ex nihilo*-Lehre und der zen-buddhistischen Philosophie des absoluten Nichts? Welcher Sprachwandel wäre in der Fundamentaltheologie nötig, um das *Wunder der fortdauernden Schöpfung aus Nichts* verständlicher zu machen? *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BURGGRAEVE, ROGER. **Verantwortlich für „einen neuen Himmel und eine neue Erde".** In: Concilium Jhg. 27 Heft 4 (August 1991) S. 335–343.

Ausgehend von der biblischen Vision vom „Neuen Himmel und der Neuen Erde" als Ziel des Schöpfungshandelns Gottes und in einer Rückbesinnung auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht, zeigt der Verfasser, daß sich das Verantwortungsverständnis christlicher Schöpfungstheologie von dem neuzeitlich-anthropozentrischen unterscheidet. Die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung hat demnach ihren Ursprung und ihr Prinzip nicht in einer menschlichen Subjektivität als Ursprung und Prinzip menschlichen Handelns. „Mein Menschsein besteht gerade darin, daß ich zu Verantwortung berufen bin ‚trotz meiner selbst', d. h., noch bevor ich mich selbst als Berufenen betrachte oder ich mich von mir aus für eine Berufung entscheide." Diese ganz und gar heteronom bedingte Verantwortung bedeute auch ohne weiteres Solidarität, allerdings eine Solidarität mit der Welt, die dem Menschen angetan wurde. „Ich werde, oder genauer: ich wurde solidarisch ‚gemacht' – von Gott als solidarisch erschaffen und so in die Solidarität hineingestellt mit dem, was ich selber nicht gemacht habe, was ich selbst noch nicht einmal hervorbringen konnte, weil ich damals noch nicht existierte." Das einseitige westliche Autonomiedenken, das den gesamten Kosmos zu einem bloßen Instrument im Dienst der selbstherrlichen Willkür des Menschen reduziere, widerspreche auf jeden Fall diametral der Vision einer neuen Schöpfung.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED. **Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie.** In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio" Jhg. 20 Heft 4 (Juli 1991) S. 315–328.

Wiedenhofer gibt einen klaren und instruktiven Überblick zur neueren Entwicklung und zum derzeitigen Stand der Erbsündentheologie, wobei er eine erste Phase der neueren Bemühungen um die Erbsündenlehre von einer zweiten unterscheidet. In der ersten Phase kam es unter dem Zwang der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Exegese und den Naturwissenschaften entweder zu Neuinterpretationen der traditionellen Lehre (etwa bei Piet Schoonenberg) oder zu einer mehr oder weniger deutlichen Ablehnung der Erbsündenlehre. Die zweite Phase sieht Wiedenhofer durch eine Art Wiederentdeckung des Erbsündendogmas bestimmt, wobei jetzt systematisch-theologische Versuche eines Neuverständnisses der Erbsündenlehre im Gespräch mit nichttheologischen Partnern oder Kontexten dominieren. Wiedenhofer nennt als Haupttypen heutiger Erbsündenlehre das theologische Paradigma (Erbsünde als Zwang strukturellen gesellschaftlichen Unrechts), das feministische, das psychologische (Drewermann!) und das kosmologisch-metaphysische Paradigma. Daß es heute kein einheitliches theologisches Auslegungsmodell für die Erbsünde gibt, ist für Wiedenhofer Folge einer ungeklärten methodologischen Situation. Man werde deutlicher als bisher zwischen religiösen Erfahrungen selbst, ihren symbolischen und praktischen Ausdrücken und ihren begrifflich-theoretischen Verarbeitungen zu unterscheiden haben.

Kultur und Gesellschaft

DIECKMANN, FRIEDRICH. **Die Deutschen und die Nation.** In: Merkur Jhg. 45 Heft 8 (August 1991) S. 649–659

Dieser literarische Essay geht dem Umgang der Deutschen mit ihrem Nationalstaat nach und zieht dabei Parallelen bzw. Verbindungen zwischen historischen Konstellationen und der heutigen Lage bei der Vereinigung der beiden deutschen Nachkriegsstaaten. Der Autor verweist nicht nur auf die Kurzlebigkeit des deutschen Nationalstaates, sondern auch darauf, daß die sprachlich-kulturelle Identität Deutschlands durchaus kein fragloses Phänomen gewesen sei. Die Unterscheidung von süddeutschem Katholizismus und „preußisch-sächsischem Bolschewismus" von Thomas Mann aus dem Jahre 1934 liest er als einen „Fingerzeig" darauf, daß man die doppelte Staatenbildung der Nachkriegszeit nicht nur im Licht der Besatzungspolitik und des Kalten Krieges sehen solle. Die „hemmungslose Übertragung der Fixierungen des Kalten Krieges auf die deutsche Situation" sei ein Symptom „eingewurzelter politischer Unreife" gewesen. Zugleich habe sie der besonderen Situation des Landes entsprochen: „Nach dem nationalen Desaster suchte ein von sich selbst tief verstörtes Volk in der Identifikation mit andern jenen Anhalt, der ihm in sich verlorengegangen war." Schließlich glaubt der Autor in dem, was er „latente provinzialistische Zersetzung der alten Bundesrepublik" nennt, ein Fortwirken des historischen Spaltungskeims der Nation zu erkennen.

PIEPER, ANNEMARIE. **Männlicher Verstand – Weibliche Logik.** Gibt es ein geschlechtsspezifisches Denken? In: Universitas Jhg. 46 Heft 8 (August 1991) S. 774–782.

Der Beitrag geht den drei historischen Alternativen in bezug auf die geschlechtsspezifischen Unterschiede von männlicher und weiblicher Rationalität nach: – Frauen haben *keinen* Verstand – Frauen und Männer haben den *gleichen* Verstand – Frauen haben einen *anderen* Verstand als Männer. Trotz aller Unterschiede – so die Autorin – könne sie sich nicht des Verdachts erwehren, daß es einen heimlichen Grundkonsens gebe, der sich bis auf den heutigen Tag durchhalte: daß Frauen instinktgeleitet und subjektiv dächten, daß die weibliche Logik im Emotionalen verwurzelt sei und daher einen unaufhebbar irrationalen Einschlag enthalte. Ihre These lautet demgegenüber: Das Denken von Frauen und Männern *weise dieselbe Rationalitätsstruktur* auf. Für die geltend gemachten Unterschiede seien in erster Linie nicht biologische oder physikalische, sondern *historische* Gründe ausschlaggebend. In dem Maß, wie das Allgemeine und die das Allgemeine erzeugenden Erkenntnisvermögen – Verstand und Vernunft – unbedingte Priorität erlangt hätten, hätten die *Sinne* und das durch diese erfaßte *Besondere* und *Einzelne* eine Abwertung erfahren.

Kirche und Ökumene

BARTH, HANS-MARTIN. **Auf dem Weg zu ökumenischer Frömmigkeit.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim Jhg. 42 Heft 4 (Juli/August 1991) S. 67–71.

Die Konvergenz-Ökumene, also die Suche nach Lehrgemeinsamkeiten zwischen den getrennten Konfessionen, ist an ihr Ende gekommen und muß durch eine neue Gestalt der ökumenischen Bemühungen ersetzt werden. Das ist die These des evangelischen Systematikers Barth, der die Zukunft der Ökumene in einem „Interdependenz-Modell" sieht, einem „Modell wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitigen Einwirkens aller beteiligten Gruppen und Kräfte aufeinander". Ein solches Verständnis von Ökumene setze beim Gegebenen an; es kenne keine Hierarchie der Kirchen und Konfessionen, sondern ein „funktionales Miteinander, Zueinander, Füreinander, aber auch die funktionale Spannung, den prophetischen Einspruch." Das Interdependenz-Modell erlaube stärker als die Suche nach Konvergenzen, theologische Gesichtspunkte mit scheinbar außertheologischen Faktoren zu verknüpfen. Barth sieht als neuen ökumenischen Ansatzpunkt eine ökumenische Frömmigkeit, die sich aus den allen Kirchen und Konfessionen gemeinsamen drei Quellen Heilige Schrift, Gebet und Liebe speist. Es sei das vorrangige Gebot ökumenischer Frömmigkeit, „sich weder durch Verlautbarungen der Glaubenskongregation noch durch gelehrte Exegesen irritieren zu lassen, zu dem Quellgrund der Heiligen Schrift zurückzukehren und sich gegenseitig als durstig und als trinkend zu entdecken".

Notizen

Der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, sagte vor der Sommerakademie des „Linzer Priesterkreises" in Aigen (Oberösterreich), daß man in Rom gegenwärtig nach einer kirchenrechtlichen Lösung in der *Ministrantinnen*-Frage suche. Trotz gegenteiliger kirchlicher Regelungen seien Mädchen als Ministranten inzwischen zu einem „Faktum" geworden. Ein bloßes Wiederholen des bisherigen Standpunktes – so Ratzinger – könne mißachtet werden. Das sei der Kirche nicht dienlich. Im gleichen Zusammenhang stellte Kardinal Ratzinger auch eine Lösung in der Frage der angeblichen Marienerscheinungen im herzegowinischen Medjugorje in Aussicht. Nach langen kirchlichen Untersuchungen stehe nicht fest, daß dort „etwas Übernatürliches" vorliege. Man wolle sich aber auf jeden Fall bemühen, den Wallfahrtsort als Stätte des Gebetes zu erhalten.

Der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper*, verweigerte der aus Deutschland stammenden Schweizer Exegetin *Silvia Schroer* die kirchliche Lehrerlaubnis und verhinderte damit ihre Berufung auf den Tübinger Lehrstuhl für Einleitungswissenschaften in das Alte und Neue Testament. Von den Mitgliedern der Katholisch-Theologischen Fakultät war Frau Schroer auf den ersten Platz der Berufungsliste gesetzt worden. Bischof Kasper erklärte, daß ausschließlich sachlich-theologische Gründe für seine Entscheidung maßgeblich gewesen seien. Die Berufung einer Frau würde er grundsätzlich begrüßen. Sieben von 13 Professoren der Fakultät haben unterdessen die Entscheidung kritisiert. Bischof Kasper habe damit nicht nur die akademische Existenz einer geachteten Wissenschaftlerin gefährdet, sondern auch ein Signal mit verheerender Wirkung auf den wissenschaftlichen Nachwuchs gegeben. Silvia Schroer ist seit 1987 Leiterin der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des *Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes* in Zürich.

Am 12. September traf der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Emilio Castro*, mit Johannes Paul II. zusammen. Es war der zweite offizielle Besuch Castros als ÖRK-Generalsekretär im Vatikan. In einer nach dem Treffen veröffentlichten gemeinsamen Erklärung bekräftigten Papst und Generalsekretär ihre Verpflichtung, sich für eine größere Gemeinschaft der christlichen Kirchen, gegenseitiges Vertrauen und eine intensivere Zusammenarbeit einzusetzen. In allen Bereichen ökumenischer Bemühungen brauche es eine solide theologische Basis. Der Erklärung zufolge wollen der ÖRK und der Heilige Stuhl auf sozialem Gebiet enger zusammenarbeiten und sich gemeinsam um eine Verbesserung der ökumenischen Beziehungen in Osteuropa einsetzen. – Der Rombesuch Castros fand kurz vor der diesjährigen Tagung des ÖRK-Zentralausschusses statt, bei der eine organisatorische Neustrukturierung des Genfer Stabs und der ÖRK-Arbeitsbereiche beraten wurde. (Ein Bericht über die Beratungen des Zentralausschusses folgt im Novemberheft.)

Die Kirche muß heute und in Zukunft Zeuge Gottes in der Welt von Menschen sein, die ohne Gott leben und deren Menschlichkeit trotz der großen Entfaltung menschlicher Möglichkeiten bedroht ist. Dafür plädiert der Bischof der südwestniederländischen Diözese Breda, *H. C. A. Ernst*, in Überlegungen zur Pastoral („De pastorale arbeid in de negentiger jaren"), die er aus Anlaß seines vierzigjährigen Priesterjubiläums kürzlich veröffentlichte. Kirche, so Bischof Ernst, müsse für ihre Gläubigen wie für die Außenstehenden, die mit ihr in Kontakt kommen, ein Milieu des Glaubens sein, in dem durch Sprache, Riten und Verhalten deutlich werde, was Glauben ist und wie der Mensch im Glauben den Sinn des Menschseins finden könne. Die katholische Kirche wolle Ferment in der Gesellschaft sein, in der sie lebe. Das sei auch möglich, wenn sie nur eine Minderheit bilde. Kirchliches Handeln geschehe immer in Wechselwirkung von Empfangen und Geben: Kriterium für das Empfangen sei das Evangelium, Kriterium des Gebens die Not in der Welt.

Anfang September traf sich die *Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission* (ARCIC II) zu ihrer diesjährigen Tagung. Hauptgegenstand des Treffens war die Diskussion über einen Entwurf zum Thema „Morallehre und kirchliche Gemeinschaft". Die Beschäftigung mit diesem Thema war der Kommission von beiden Kirchen nahegelegt worden. In den nächsten Jahren wird sich die Kommission vermutlich wieder mit der Frage der Autorität in der Kirche und mit dem Verhältnis von Schrift, Tradition und Apostolischer Sukzession befassen. Die zweite Anglikanisch-Katholische Kommission war nach dem Treffen Johannes Pauls II. mit dem Erzbischof von Canterbury 1982 eingesetzt worden.

Durch die Gründung eines Europäischen Rates Methodistischer Kirchen wollen die *methodistischen Kirchen in Europa* ihre Zusammenarbeit intensivieren. Ein solcher Zusammenschluß auf europäischer Ebene wurde bei einem Treffen methodistischer Kirchenvertreter aus verschiedenen europäischen Ländern Mitte September im thüringischen Ort Tabarz ins Auge gefaßt. Insgesamt gehören in Europa etwa 1,8 Millionen Menschen methodistischen Kirchen an, davon etwa 700 000 als „Vollmitglieder". Ursprünglich im 18. Jahrhundert als Reformbewegung innerhalb der Church of England entstanden, hat die methodistische Kirche heute mit Abstand die meisten Anhänger in den USA. In der Bundesrepublik zählen die Methodisten etwa 80 000 Gemeindemitglieder. Die deutschen Methodisten haben seit kurzem Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den evangelischen Landeskirchen.

Heftige Kritik an der „neoliberalen Wirtschaftspolitik" der US-Regierung und an mangelnden Sozialgesetzen haben die katholischen Bischöfe der USA geübt. In ihrer traditionellen Erklärung zum amerikanischen Tag der Arbeit am 2. September beklagten sie das *Fehlen des gesetzlichen Schutzes von Arbeitnehmern* im Krankheitsfall, bei Streik und Arbeitslosigkeit. Die Marktwirtschaft erweise sich zwar als ein starkes Wirtschaftssystem, dennoch benötige sie aber eines gesetzlichen Rahmens zum Schutz der Rechte und Würde des Menschen, die von den Kräften des Marktes allein nicht gewährleistet würden. Die US-Bischöfe kritieren in dem Zusammenhang, daß Präsident *George Bush* durch sein Veto das Inkrafttreten eines Gesetzes zur Gewährung von Pflegeurlaub verhindert habe.

Der Madrider Erzbischof Kardinal *Angel Suquia Goicoechea* bezeichnete die von den USA gegen Kuba verhängte vollständige Handelsblockade als „ungerecht", da auch Lebensmittel und Medikamente davon betroffen seien. Im Anschluß an eine Reise einer Delegation von insgesamt fünf spanischen Bischöfen nach Kuba räumte Suquia ein, daß das kubanische Volk „gewisse soziale Errungenschaften" erreicht habe. Es habe sich auch gezeigt, daß Religionsfreiheit herrsche. Suquia kündigte an, daß die spanische Kirche vermehrt Priester und Ordensleute nach Kuba entsenden werde, und sicherte zugleich verstärkte medizinische und andere humanitäre Hilfe für die kubanische Kirche über die Internationale Caritas zu.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Verlages Butzon & Bercker, Kevelaer, des Markgrafen-Verlages, Bad Krozingen, des Verlages Johann Wilhelm Naumann, Würzburg, eine Verlegerbeilage und einem Teil der Auflage ein Prospekt von Missio, Internationales Katholisches Missionswerk, München, bei.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 11 · 45. Jahrgang · November 1991

Der Sturm gehört zur Fahrt der Kirche durch die Geschichte.

Karl Rahner

Vor der Europasynode

Am 28. November beginnt im Vatikan die von Johannes Paul II. im April des vergangenen Jahres bei seinem Kurzbesuch in Böhmen, Mähren und der Slowakei als Reaktion auf den Umbruch im früheren Ostblock angekündigte Sondervollversammlung der Bischofssynode für Europa. Unter dem Leitwort „Gemeinsam Zeugen Christi sein, der uns befreit hat" werden Bischöfe aus allen Teilen des Kontinents zwischen Atlantik und Ural zwei Wochen lang nach Wegen der Neuevangelisierung Europas fragen und über eine Intensivierung der Zusammenarbeit zwischen den katholischen Ortskirchen in Ost und West beraten. Trotz der begrenzten Möglichkeiten eines so kurzen Treffens sind von der bevorstehenden Europasynode doch aufschlußreiche Signale für den weiteren Weg der katholischen Kirche des alten Erdteils zu erwarten, der gegenwärtig in vieler Hinsicht einer Baustelle gleicht. Aber was steckt hinter dem inzwischen schon fast mit inflationärer Häufigkeit und Selbstverständlichkeit gebrauchten programmatischen Schlagwort von der Neuevangelisierung Europas? Und wie nimmt sich überhaupt die Situation der katholischen Kirche in Europa im Vorfeld der Synode aus?

Der Befund ist ernüchternd

Für die katholische Kirche in den *bisher kommunistisch regierten Ländern,* die nach Jahrzehnten der mehr oder weniger massiven Unterdrückung und Verfolgung inzwischen ihre Freiheit zurückgewonnen hat, haben längst die „Mühen der Ebene" begonnen. Natürlich lassen sich die Ortskirchen des ehemaligen Ostblocks nicht über einen Kamm scheren; die Bandbreite reicht von ausgesprochenen Minderheitenkirchen wie etwa in Bulgarien zu Kirchen, die wie in Polen oder Litauen maßgebliche Faktoren für die jeweilige national-kulturelle Identität sind. Neben Regionen, in denen traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit lebendig geblieben sind, stehen solche mit einer laizistisch-antiklerikalen Tradition. Gemeinsam sind den katholischen Ortskirchen in den früher kommunistischen Ländern aber die Probleme, die sich aus dem Wegfall des bisherigen ideologisch-politischen Widerparts ergeben. Wo bislang die Fronten klar waren, erfordert der Übergang zur Demokratie, zum gesellschaftlich-kulturellen Pluralismus jetzt eine grundlegende Neuorientierung für die Kirche in ihrer Pastoral wie in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft.

Dieser Übergang verläuft nicht spannungsfrei. Die einen setzen beim Neuaufbau kirchlichen Lebens und kirchlicher Präsenz nach dem Kommunismus vor allem auf Geschlossenheit, sowohl im Binnenraum der Kirche wie bei den politischen Optionen der Katholiken, auf die Autorität des kirchlichen Amtes und die Stabilisierung bzw. Neuschaffung katholischer Milieus und Kulturprägungen. Sie sehen die Kirche vor allem auch als Bollwerk gegen die weitere Verbreitung „westlicher" Dekadenz in ihren verschiedenen Spielarten und versuchen ihren Einflußbereich auch gegen die vermeintlich schädlichen Einflüsse westlicher Theologie und Kirchenkritik abzuschotten. Die anderen legen den Akzent stärker auf Abkehr von klerikalistischen Verengungen und die eigenständige Mitarbeit der Laien, auf die offene Auseinandersetzung mit den verschiedenen politischen und kulturellen Strömungen und plädieren für den Respekt vor den Eigengesetzlichkeiten des demokratischen Staates und der pluralistischen Gesellschaft.

In „klassischen" katholischen Ländern des westlichen Europa stehen solche Fragen derzeit auch auf der Tagesordnung, wenn auch natürlich auf einem anderen geschichtlichen Hintergrund. In *Spanien* kämpft die katholische Kirchenführung mit der sozialistischen Regierung um Sicherungen für ihre institutionelle Präsenz und beklagt gleichzeitig eine sich beschleunigende Abkehr der spanischen Gesellschaft von überkommenen moralischen Verhaltensregeln und ihre Anpassung an den liberalistisch-hedonistischen Zeitgeist. In *Italien* hat in den letzten Wochen eine heftige Diskussion um den politischen Standort der Katholiken und ihrer Kirche stattgefunden; Anlaß war die Forderung von Kardinal Ruini, des Generalvikars des Papstes für die Diözese Rom und Relators der Europasynode, nach einer einheitlichen politischen Option der italienischen Katholiken.

In den *gemischtkonfessionellen Ländern Mitteleuropas,* also der Schweiz, Deutschland und den Niederlanden, wo die im vergangenen Jahrhundert herausgebildete, hochorganisierte katholische Sonderkultur inzwischen bis auf Restbestände zugunsten einer Angleichung des katholischen Bevölkerungsteils an die allgemeinen gesellschaftlichen Standards verschwunden ist, stellt sich derzeit vor allem die Frage nach der künftigen Sozialform des kirchlichen Lebens. Die Pfarrgemeinden schrumpfen vielfach auf einen Kern Engagierter zusammen, den herkömmlichen Verbänden fehlt es oft an Integrations- und Ausstrahlungskraft, neue geistliche Bewegungen erreichen nur Minderheiten. Die Kirche in den Niederlanden hat sich von den Zerreißproben der Nachkonzilszeit nie wirklich erholt, in der Schweiz (wie in Österreich) ist das innerkirchliche Klima durch Bischofsernennungen der letzten Jahre massiv belastet, in der Bundesrepublik wirkt die katholische Kirche ungeachtet ihrer finanziellen und personellen Ressourcen ziemlich glanzlos.

Der Blick auf die katholischen Ortskirchen im neuen, von der politisch-ideologischen Ost-West-Trennung der letzten Jahrzehnte befreiten Europa, deren Vertreter demnächst in Rom zur Synode zusammenkommen, fördert einen *insgesamt ernüchternden Befund* zutage. Zumindest bislang hat es nicht den Anschein, als wäre nach dem Fall der Trennmauer in Europa ein Funke von Ost nach West übergesprungen, als hätte die in den Jahrzehnten der Verfolgung und Unterdrückung entstandene und bewährte Glaubensfestigkeit und Glaubwürdigkeit vieler osteuropäischer Christen im Westen ansteckend gewirkt. Es wäre aber auch eine Fehlinterpretation, die jetzt massiv sichtbar werdenden Probleme und Spannungen in den Ortskirchen der postkommunistischen Länder der Öffnung zum Westen zuzuschreiben. Eher kommen in Polen, Ungarn oder der Tschechoslowakei jetzt kirchliche Spannungen und Konflikte zum Vorschein, die unter dem Zwang der Verhältnisse bislang unterdrückt bleiben mußten, latent aber durchaus schon angelegt waren.

Identität und Wandlungsfähigkeit

Auch das derzeitige *ökumenische Umfeld* stimmt nicht besonders hoffnungsfroh. Die Weigerung des Moskauer Patriarchats, Beobachter zur Europasynode zu schicken, ist ein besonders deutliches Signal der gespannten Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und beträchtlichen Teilen der Orthodoxie, die der katholischen Kirche unlautere Missionierungsabsichten und antiorthodoxe Expansionsgelüste unterstellen. Bei den *reformatorischen* Kirchen in Osteuropa herrscht teilweise Furcht vor zu starker katholischer Dominanz in Staat und Öffentlichkeit. Nicht wenige Protestanten in Westeuropa sehen mit einer Mischung aus Besorgnis und Bewunderung auf katholischer Seite großangelegte Pläne zu einer Evangelisierung Europas auf Kosten der protestantischen Spielart des Christentums am Werk und sehen damit gleichzeitig Grundelemente der europäischen Moderne wie Freiheit und Toleranz bedroht. Dabei wird allerdings vielfach übersehen, daß zwischen dem Anspruch mancher katholischer Evangelisierungsappelle und -postulate und der kirchlichen Wirklichkeit eine beträchtliche Kluft besteht.

Die ehrliche Bestandsaufnahme der katholischen Kirchenwirklichkeit in Europa insgesamt wie in den einzelnen Ländern und Regionen des Kontinents ist ein hilfreiches Mittel gegen hochfliegendes Evangelisierungspathos oder überzogene Zielvorstellungen und Erwartungen bei dem Bemühen, die christlichen Wurzeln der europäischen Kultur neu zu beleben, dem europäischen Zeitgenossen den christlichen Glauben und die Kirche als seine unverzichtbare Sozialform nahezubringen. Es kann nicht darum gehen, das Projekt Neuevangelisierung aus müder Skepsis, falschem Pessimismus oder schlichter Gleichgültigkeit für obsolet zu erklären. Wohl aber kommt es darauf an, sich über Bedingungen, Voraussetzungen und Ziele der Evangelisierung, die vermutlich im Zentrum der Synodenarbeit stehen wird, klarzuwerden und einseitige Konzeptionen kritisch zu befragen.

Evangelisierung in Europa kann so keinesfalls nach einem einheitlichen, *gesamtkirchlich* vorgegebenen und überwachten Konzept erfolgen, sondern ist auf den Freiraum der einzelnen Ortskirchen, ihrer Bischöfe, Bischofskonferenzen, geistlichen Bewegungen, Verbände und Gruppen angewiesen. Das schließt den intensiven Austausch zwischen den einzelnen Ländern und Regionen sowie auch mit der zentralen Kirchenleitung nicht aus, sondern gerade ein. Ein solcher Austausch kann dazu beitragen, Idealisierungen, aber auch Negativklischees in Ost oder West im Blick auf die jeweils andere Seite abzubauen. Aber nicht nur zwischen den lange Zeit getrennten Teilen Europas herrscht hier großer Nachholbedarf, sondern auch innerhalb des Halbkontinents, in dem schon bisher Kommunikation prinzipiell ungehindert möglich war.

Nicht zuletzt die *wissenschaftliche Theologie* in ihren verschiedenen Disziplinen muß ihren Beitrag zur Grundaufgabe Evangelisierung leisten, aber auch leisten können. Es ist bekannt, daß etwa gegen die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" römische Vorbehalte bestehen und ihre Ausdehnung auf Osteuropa mit entsprechendem Mißtrauen betrachtet wird. Es wäre aber letztlich kontraproduktiv, wenn sich in den ehemals kommunistischen Ländern eine enge „Seminartheologie" ohne ausreichenden Kontakt zu anderen Wissenschaften und den ständigen Austausch mit den Neuansätzen in der Theologie West- und Mitteleuropas in den letzten Jahrzehnten als Normalfall durchsetzen würde. Natürlich ist theologische Reflexion für die Vermittlung von Glaubensüberzeugungen nur von begrenztem Nutzen. Aber sie ist gerade im heutigen, vor allem von wissenschaftlicher Rationalität und technisch-ökonomischem Effizienzstreben geprägten Europa unverzichtbar, wenn Glaube und Kirche nicht in eine sterile, sektenhafte Absonderung von den realen Lebensverhältnissen und den sich daraus ergebenden Problemstellungen geraten sollen.

Die eigentliche Grundfrage, die sich im Blick auf alle Bemühungen um eine Evangelisierung Europas stellt, ist allerdings die nach dem Verhältnis von *Identität und Wandlungs- bzw. Anpassungsfähigkeit des Christlichen* überhaupt und des Katholischen im besonderen. Nicht wenige Chancen und Anknüpfungspunkte, die sich im heutigen Europa gesellschaftlich-kulturell für Glauben und Kirche bieten, sind zumindest tendentiell gleichzeitig *massive Bedrohungen ihrer Identität.* Der christliche Glaube würde in seinem Kern Schaden nehmen, würde er sich im neuen Europa als ein religiöses Angebot unter vielen, als unspezifischer Motivationshintergrund für verantwortliches Handeln im Umgang mit den bedrängenden Zukunftsproblemen oder als Befriedigungsinstanz für diffuse Sinn- und Orientierungsbedürfnisse präsentieren. Gegenüber solchen Versuchungen braucht es die unverkrampfte und unprätentiöse, aber auch unmißverständliche Verteidigung der christlichen Botschaft von der einmaligen und unüberbietbaren Offenbarung Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen, die nicht einfach zu allen religiösen Sehnsüchten kompatibel ist.

Evangelisierung gilt dem einzelnen

Bewahrung und Verteidigung des spezifisch Christlichen meint allerdings nicht Aufrechterhaltung oder Renaissance von Modellen und Strukturen der Kirche und des Verhältnisses von Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, die sich unter bestimmten historischen Bedingungen im spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa herausgebildet haben, aber nicht zum unverzichtbaren Grundbestand gehören. Die Zeiten der „Christenheit" sind in Europa unwiederbringlich vorbei. Deshalb sind alle Konzepte und Strategien für eine Neuevangelisierung daraufhin abzuklopfen, inwieweit sie sich nicht doch noch – zumindest unterschwellig – an vergangenen Vorstellungen vom Platz der Kirche in der Gesellschaft oder der kulturprägenden Rolle des Glaubens orientieren und damit einer produktiven Begegnung zwischen dem christlichen Erbe und der diesem Erbe verbundenen und gleichzeitig entfremdeten europäischen Zivilisation der Spätmoderne letztlich im Wege stehen. Vor allem die katholische Kirche leidet heute darunter, daß sie das notwendige Bemühen um neue Impulse für die Evangelisierung Europas zu sehr mit der Insistenz auf einem verengten Verständnis von Autorität und gesamtkirchlicher Einheitlichkeit verbindet.

Mißverständlich und problematisch ist nicht zuletzt die häufig gebrauchte Formel von der notwendigen *Evangelisierung der Kultur* Europas. Unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität und Pluralität ist das Christentum nicht mehr selbstverständliche Klammer und Bezugsgröße für alle kulturellen Aktivitäten und kann es auch nicht sein. Evangelisierung von Kultur kann deshalb heute nur über den einzelnen laufen, über seine Bereitschaft, sich mit der christlichen Tradition, ihrem Schatz an Motiven, Symbolen, Geschichten und Gestalten produktiv auseinanderzusetzen, über sein mehr oder weniger starkes Interesse für den Glauben als Sinngestalt und Lebensorientierung.

Überhaupt muß sich das Interesse beim Bemühen um eine Evangelisierung im Kontext des heutigen Europa weniger auf Ordnungen und Strukturen als auf den einzelnen richten. Rechtliche Sicherungen für das Wirken der Kirche, kirchliche Mitwirkungsmöglichkeiten in verschiedenen Bereichen sind deshalb nicht obsolet; sie anzustreben bzw. zu verteidigen ist grundsätzlich legitim und widerspricht nicht von vornherein der Botschaft von der Freiheit des Christenmenschen. Aber letztlich können solche Garantien und Strukturen höchstens Hilfsmittel sein, die in ihrer Bedeutung nicht überschätzt und deshalb auch nicht mit aller Gewalt eingefordert werden sollten. Die Anziehungskraft des christlichen Glaubens und der Kirche hängt unter den nachchristentümlichen Bedingungen Europas weithin und entscheidend am *einzelnen.* Damit ist nicht einem überzogenen religiös-kirchlichen Individualismus das Wort geredet. Aber die Kirche muß sich in ganz Europa zunehmend darauf einrichten, daß die Wege zu ihr und ihrer Botschaft nicht mehr primär über gesellschaftliche Plausibilitäten oder feste soziale Milieus führen, sondern über die sehr unterschiedlichen und oft auch in sich wechselhaften Lebens- und Glaubensgeschichten der einzelnen Menschen.

Eberhard Jüngel hat einmal pointiert formuliert, Gott sei nicht notwendig, wohl aber mehr als notwendig. Der Gott Jesu Christi, den die Kirche in der gegenwärtigen europäischen Umbruchsituation verkündet, ist in diesem Sinn nicht notwendig; es ist ganz und gar nicht selbstverständlich, sich glaubend, hoffend und liebend auf ihn einzulassen und sich der Gemeinschaft der auf ihn Getauften anzuschließen. Evangelisierung kann immer nur ein Angebot machen, für eine Botschaft werben, die in Freiheit angenommen werden will. Diesen einfachen und gleichzeitig grundlegenden Tatbestand nicht nur gleichsam gezwungenermaßen zur Kenntnis zu nehmen, sondern wirklich zu akzeptieren, ohne gleich in Schwarzmalerei über den Schwund moralischer und christlicher Werte in einem immer säkularistischeren Europa oder in Defätismus zu verfallen, fällt heute vielen in der Kirche noch sehr schwer, beileibe nicht nur Amtsträgern.

Das heißt gerade nicht, die Kirche müsse sich ihrer Botschaft schämen, dürfe sie höchstens noch sotto voce vorbringen oder müsse sie hinter moralisch-sozialen Dienstleistungen für die Gesellschaft verstecken. Vermutlich ist für die Aufgabe der Evangelisierung in Europa nichts so wichtig wie die richtige Mischung aus christlichem Selbstbewußtsein und Bescheidenheit: Selbstbewußtsein, das aus der Freude am Glauben ungeachtet aller Schwierigkeiten und Unsicherheiten erwächst; Bescheidenheit, die nicht mehr Antworten aus dem Glauben vorgibt, als wirklich zu leisten sind, und zur Solidarität innerhalb der einen europäischen Christenheit in ihren verschiedenen Konfessionen wie mit allen Menschen guten Willens bereit ist. Wenn die Europasynode dafür ein Zeichen setzen könnte, hätte sie sich gelohnt. *Ulrich Ruh*

Verlegenheiten

In den Europadebatten fehlt es an Ideen

Wer gegenwärtig Tagungen zum Thema Europa frequentiert oder einschlägige Essays und Leitartikel dazu liest, gewinnt einen seltsamen Eindruck: Kaum neue Ideen in einer extrem neuen Situation, dafür fast überall Verlegenheiten.
Mit dem Zusammenbruch des Kommunismus ist die gewaltsame Teilung des Kontinents zu Ende. Europa kann sich wieder als Gesamteuropa sehen lassen. Aber niemandem scheint dieses neu zugänglich gewordene Europa so recht ins Konzept zu passen. Man freut sich über die neugewonnene Freiheit Ost- und Südosteuropas; man macht sich Sorgen über die wirtschaftliche Zukunft der osteuropäischen Länder; äußert vor allem gegenüber den Ländern der Sowjetunion Zweifel, ob sie den Übergang von der staatlichen Zwangs- zur freien Marktwirtschaft schaffen; man begrüßt in Maßen das Unabhängigkeitsstreben der verschiedenen Nationalitäten und erschrickt zugleich über das Aufkommen der sog. neuen Nationalismen; man ist entsetzt darüber, wie wenig friedlich es in Teilen des nachkommunistischen Europa bereits wieder zugeht. Aber mit dem „neuen" Europa als ganzem scheint man etwas Rechtes nicht so recht anfangen zu können.

Man wartet, beklagt, mahnt und gesteht seine eigene Hilflosigkeit ein oder auch nicht. Aber handfeste Ideen, geschweige denn Konzepte über die Gestalt Gesamteuropas, wie denn das vielbeschworene europäische Haus einmal aussehen könnte, sind nicht zu vernehmen.

Die Gründe dafür sind einsichtig. Die Selbstbefreiung Osteuropas traf uns gleichsam *über Nacht.* Das Ende der Blöcke ist wie ein Naturereignis über uns gekommen, die Vereinigung Deutschlands ergab sich damit fast zwangsläufig. Aber einmal an das alte Blockdenken gewöhnt, kommen wir nur schwer davon los. Der Status quo hatte seine Vorteile, man wußte um Freund und Gegner. Die NATO gab Schutz. Mit der EG war man ein Stück weit vorangekommen, mit Ächzen und Stöhnen zwar und unter Einkalkulierung verschiedener Geschwindigkeiten; die Währungsunion, ob für alle Mitgliedsstaaten vollziehbar oder nicht, rückte näher; die politische Union, was immer man darunter sich vorstellt, war kein bloßer Traum mehr. Zum Schwur mußte es bisher nicht kommen. Der Zug zur Einigung im Westen verträgt sich durchaus mit Kritik an einer unmöglichen EG-Agrarpolitik, an der Brüsseler Bürokratie und am Europäischen „Scheinparlament" in Straßburg. Ein Stück wenigstens meinte man mit der Einigung im Westen vorangekommen zu sein.

Jetzt mit diesem Osten, seiner ganz anderen Wirtschaftsverfassung, seinen für lange Zeit noch unstabilen politischen Verhältnissen, seinen vielen Völkern, Nationalitäten und Minderheiten ist alles komplizierter geworden. Endet Europa an den Ostgrenzen Polens, oder reicht es über den Ural hinaus? Wie soll sein Verhältnis zu Amerika und zur Sowjetunion, oder was als Nachfolgegebilde von ihr übrigbleibt, sein? Nach welchem Modell soll das künftige Gesamteuropa entstehen? Nach dem EG-Modell? *Peter Glotz* hat auf einer hochkarätigen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Ende September die Untauglichkeit des Modells einer politischen Gemeinschaft vom Nordkap bis Sizilien, von der Normandie bis in die Ukraine in den grellsten Farben beschrieben. So etwas gehe nicht, jedenfalls nicht auf demokratischer Grundlage. Ein Parlament, das 500 Millionen Europäer unterschiedlichster Provenienz und Interessen vertritt, sei nicht machbar.

Recht hatte er. Aber eine beschleunigte EG-Vollendung mit begrenzter westlicher Teilnehmerschaft an einer Währungs- und einer politischen Union, gruppiert um die Achse Frankreich/Deutschland, beschränkt im wesentlichen auf diese beiden plus Benelux (Italien käme schon wegen seiner währungs- und haushaltspolitischen Defizite dafür nicht in Betracht), mit Assoziierung einiger mittel- und osteuropäischer Länder, wie es Glotz vorschwebte, könnte ein solches Modell Gesamteuropa gerecht werden? Würde sich dann um einen (wirklich konsistenten?) Kern reicher Länder nicht eine breite Peripherie von *Ländern zweiter europäischer Ordnung* bilden und damit nach Aufhebung der politischen Spaltung die wirtschaftliche Spaltung verewigt werden? Bleibt dann als Alternative noch etwas anderes als die Rückkehr zum Nationalstaat, die Nationalkonservative vom Schlage eines *Herbert Kremp* offenbar wieder herbeisehnen und die alle „weltoffenen Republikaner" von Glotz bis Oberndorfer erschreckt? Europa hätte dann seine Zukunft schon hinter sich.

Aber warum nur undeutlich vom Europa der Regionen reden und zugleich vor der „Rückkehr der Stämme" warnen *(Ralf Dahrendorf)* und sich nicht auf eine Struktur Europas wenigstens gedanklich zubewegen, die den einzelnen Völkern nicht Unmögliches abverlangt, ihnen Eigenleben sichert und doch Europa als Ganzes nicht aufgibt? Glotz hatte das Modell genannt, leider ohne sich damit zu befassen: Europa als „Pluralität mehrerer Staatsverbände" (Staatenbünde), überwölbt von einer zu einem gemeinsamen Markt verdichteten und gesamteuropäischen Freihandels- und Sicherheitszone.

Europa als Ganzes ist für eine politische Union *zu groß;* schon Westeuropa ist dafür zu verschieden, und die Nationalstaaten unterschiedlichster Größe sind zu klein, um eigenständig existieren zu können, oder zu groß, um die gesamteuropäische Balance nicht zu gefährden. Ein Donaubund in Form einer politischen Konföderation könnte z. B. Slowenen, Kroaten, Ungarn, Slowaken, Tschechen weiterhelfen. Deutschland könnte sich „konföderieren" durch einen gezielten und konsequenten Ausbau seiner bundesstaatlichen Ordnung zu einem Bund deutscher Länder und verlöre

damit sein nationalstaatliches Schreckpotential für Ost und West. Durch *bundesstaatliche Auflockerung* könnte auch in den westeuropäischen Ländern ein stärkerer Druck zu Regionalisierung entstehen, der dafür sorgt, daß sich in diesen Ländern auch die Minderheiten entfalten können, ohne daß sie um ihren Bestand als „Nation" fürchten müssen.

Natürlich gilt es zwischen Idee, Theorie und Praktikabilität gründlich zu unterscheiden. Der Weg vom Modell zur Realität ist weit. Aber ohne ein neues, an Gesamteuropa orientiertes europäisches Modell kommt Europa nicht voran. Es wäre gelacht, wenn die *Völker der bisherigen Sowjetunion* unter dem Zwang der Verhältnisse und trotz all ihrer Gegensätzlichkeiten noch früher zu einem tragbaren Gemeinschaftsmodell unterschiedlicher Stufungen fänden als die „freien" Mittel-, Süd- und Westeuropäer. *se*

Defensiv

Gewalt gegen Ausländer und ein Asylstreit ohne Ende

Es ist ebenso erstaunlich wie beängstigend zu sehen, wie gleichgültig alles in allem die bundesdeutsche Gesellschaft sich gegenüber der beispiellosen Welle von Gewalt gegen Asylbewerber und deren Unterkünfte hierzulande verhält. Tagelang reißt die Kette der Anschläge nicht ab. Die abendliche Tagesschau ist gar nicht mehr in der Lage, jeden Vorfall einzeln per Bild zu dokumentieren, obwohl unter normalen Verhältnissen viele davon eine Erwähnung an vorderster Stelle im Nachrichtenüberblick verdient hätten. Städtenamen werden nur mehr verlesen, die das eigentlich zu Berichtende merkwürdig verschleiern, anstatt darüber zu informieren.
Nicht als ob nun gerade große Teile der deutschen Bevölkerung hüben wie drüben zu Steinewerfern und pöbelnden Horden geworden wären. So schlimm die einzelnen Vorfälle für sich genommen schon sind – das eigentlich Beängstigende an der Lage ist das seltsame allgemeine Klima im Zusammenhang mit all dem, was mit Ausländern, Asylanten, Asylbewerbern und Einwanderern gegenwärtig *mehr empfunden* als wirklich *gedacht* wird. Die Vorfälle wären anders zu gewichten, wenn da nicht die verbreitete Meinung wäre, daß das Boot auf jeden Fall bis zum Überlaufen gefüllt sei. Es bedurfte nicht erst der Ergebnisse der Wahl zur Bremischen Bürgerschaft, die sich für eine Hochrechnung auf die Verhältnisse in ganz Deutschland bekanntermaßen nur begrenzt eignen, um zu ermessen: Hier tickt eine Zeitbombe für den sozialen Frieden in Deutschland.

Die Neigung von Politikern und Parteien, jede positive Entwicklung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft sich als Verdienste zuzurechnen, ist ebenso fragwürdig wie die entgegengesetzte Versuchung, ihnen alles Negative anzudichten. Dennoch kommt man kaum umhin, im Zusammenhang mit der Ausländer- und Asylantenfrage *politische Versäumnisse* in Bund wie Ländern anzumahnen. Wie immer nach dem Allparteiengespräch beim Bundeskanzler und nach der Konferenz der Innen- und Justizminister von Bund und Ländern die Entwicklung in der Asylfrage weitergeht – der Prinzipienstreit der letzten Jahre um Grundgesetzänderungen *hat wertvolle Zeit verstreichen lassen.* Anstatt zu tun, was unterhalb einer Grundgesetzänderung möglich war und ist, schoben sich die Parteien den Schwarzen Peter gegenseitig zu, während die Problemlage immer belastendere Ausmaße annahm.

Die politischen Versäumnisse sind jedoch noch weitreichender: Die Beschränkung der öffentlichen Debatte auf die Frage, wie der unleugbare Mißbrauch des Asylrechts möglichst umgehend abgestellt werden könne, hat für eine Problembewältigung an sich zu wenig langfristig tragfähige Perspektiven eröffnet. Das Thema wurde *zu defensiv* angegangen – und der Bevölkerung blieb so die Möglichkeit versagt, sich nach und nach auf die wirklichen Dimensionen des Problems einzustellen. Selbst wenn es gelänge, das Asyl nach Artikel 16 Grundgesetz vor Mißbrauch zu schützen, um es auf diese Weise für diejenigen wirkungsvoll zu erhalten, für die es gedacht ist, gelöst wäre damit wenig. Die Hoffnung, daß sich dadurch die weltweiten *Flüchtlingsströme* nachhaltig an Deutschland vorbeilenken ließen, ist unrealistisch. Auch der Hinweis darauf, man müsse die Ursachen der weltweiten Flüchtlingswelle bekämpfen, um so Wohlstand und soziale Sicherheit zu den Menschen und nicht die Menschen zu Wohlstand und Sicherheit kommen zu lassen, ist ebenso richtig, wie mit ihm herzlich wenig unmittelbar politisch geholfen ist. Selbst wenn es eines Tages gelänge, hier zu nachhaltigen Fortschritten zu kommen. Die Flüchtlingsströme heute und morgen lassen sich vorderhand kaum abstellen.

Wie immer die konkreten rechtlichen Regelungen für Asyl und Einwanderung in Deutschland aussehen, die deutsche Politik weckt im Grunde immer noch den Eindruck, als sei die Bundesrepublik eben nicht – ähnlich wie die Länder Mitteleuropas rundum auch – „faktisch ein Zuwanderungsland", wie es jetzt erst wieder die kirchlichen Hilfswerke *Adveniat, Caritas, Misereor* und *Missio* in einer gemeinsamen Erklärung äußerten. Auf die Industriestaaten des Nordens warten Einwanderer aus den verschiedensten Teilen der südlichen Hemisphäre – im übrigen war es historisch nie anders, als daß die Menschen dorthin gezogen sind, wo ihnen aus ihrer momentanen aussichtslosen Lage heraus verheißungsvolle oder doch zumindest etwas bessere Lebensbedingungen winkten. Die Hoffnung, dies könnte angesichts des eklatanten Wohlstandsgefälles heute anders sein, erscheint wirklichkeitsfremd.

Den Zielländern Mitteleuropas bleibt nur der Versuch, die Ströme von Armutsflüchtlingen, soweit wie dies überhaupt nur möglich ist, auf eine humane und für alle Beteiligten erträgliche Weise zu kanalisieren. Dazu aber bräuchte man auch in Deutschland Ansätze zu einer kontrollierten Zuwandererpolitik, um die man sich aber weiterhin herumdrückt. *nt*

Zur Sache!

Nach dem Entzug der Lehrbefugnis von Eugen Drewermann

Ist der am 7. Oktober erfolgte Entzug der Lehrbefugnis von *Eugen Drewermann* an der Theologischen Fakultät Paderborn durch den zuständigen Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* ein weiterer, besonders aufschlußreicher Beleg dafür, wie wenig die katholische Kirche mit Kritik aus den eigenen Reihen umzugehen gelernt hat, wie sehr sie gegen unbequeme Einreden auf administrative Strafmaßnahmen setzt, anstatt im Dialog mit dem Kritiker zu bleiben und dabei auch ihre eigenen verknöcherten Positionen in Frage stellen zu lassen? Oder ist die nach längerem Hin und Her erfolgte Maßnahme des Paderborner Erzbischofs gegen den als Autor und Vortragsredner ungemein erfolgreichen Theologen und Psychotherapeuten aus der eigenen Bischofsstadt die längst fällige und nur zu berechtigte Konsequenz angesichts von Ansätzen, Thesen und Äußerungen Drewermanns, die mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre in zentralen Punkten nicht vereinbar sind und im Volk Gottes Verwirrung stiften?

Zunächst einmal: Der „Fall Drewermann" läßt sich nur begrenzt mit anderen Fällen des Entzugs der Lehrbefugnis in eine Reihe stellen. Ihm ging nicht wie seinerzeit bei *Hans Küng* ein mehrjähriges förmliches Lehrverfahren bzw. eine offizielle Untersuchung auf der Ebene der Bischofskonferenz voraus. Er betrifft auch nicht wie etwa *Uta Ranke-Heinemann* einen einzigen klar umrissenen Tatbestand, *eine* Aussage der verbindlichen kirchlichen Glaubenslehre. Drewermann war nicht Hochschullehrer an einer staatlichen Theologischen Fakultät, sondern Privatdozent an einer Hochschule kirchlichen Rechts ohne prüfungsrelevante Pflichtlehrveranstaltungen. Seine vielen und oft sehr umfangreichen Veröffentlichungen gehören zu einem erheblichen Teil nicht in die gebräuchlichen Genera der akademischen Theologie, sondern sind Predigten, Meditationen, Streitschriften. Sie greifen in ihren Ansätzen, Materialien und Bezügen auch weit über den herkömmlichen theologischen Kanon hinaus, vor allem in Tiefenpsychologie und Religionsgeschichte.

Schon deshalb ist es zwar ein Stück weit nachvollziehbar, aber in der Sache nicht befriedigend, daß sich die Begründung des Paderborner Erzbischofs für den Entzug der Lehrbefugnis weithin auf *Einzelfragen der Glaubens- und Sittenlehre* bezieht, deren zum Teil nur kursorische Behandlung bei Drewermann zwar durchaus mit dessen Grundansatz zu tun hat, die aber im Blick auf die eigentliche Problematik doch eher am Rande liegen. Darüber hinaus besteht sowohl bei der Frage der Jungfrauengeburt wie der Einsetzung des Amtspriestertums durch Jesus Christus aufgrund der unleugbaren Spannungen zwischen den dogmatischen bzw. Bekenntnisformulierungen der Tradition und dem Befund der historisch-kritischen Forschung ein erheblicher Erklärungs- und Differenzierungsbedarf. Er macht es schwer, gerade diese Punkte als Schibboleth der Rechtgläubigkeit zu gebrauchen. Das gilt – wenn auch natürlich in einem anderen Sinn – ebenso für das Thema Abtreibung, das ohnehin erst zu einem späten Zeitpunkt in den Katalog der Vorwürfe gegen Drewermann einbezogen wurde.

Das Werk des Paderborner Theologen und Psychotherapeuten wirft weit grundlegendere Fragen auf, die zweifellos an die Substanz und Identität des christlichen Glaubens rühren. Auch wenn man es sich mit einem Urteil nicht zu leicht machen sollte: Viele Aussagen Drewermanns legen den Schluß nahe, daß er den besonderen Anspruch der christlichen Offenbarung zugunsten eines allgemeinreligiösen Fundus von Archetypen, Bildern und Träumen einebnet bzw. zu sehr zurücknimmt. Außerdem finden sich bei ihm immer wieder Belege für ein unangemessen dualistisches Grundverständnis des Christlichen, für ein Denken in schlechten Alternativen: auf der einen Seite das Subjekt mit seinen Träumen und Visionen, auf der anderen die Kirche mit ihren Ämtern und Lehren als entfremdende Zwangsanstalt; auf der einen Seite Jesus, der es verstand, den Menschen die Angst zu nehmen und sie zu sich selber finden zu lassen, auf der anderen das kirchliche Dogma, das praktisch nur als falsche Objektivierung und Abfall erscheint. Letztlich gerät bei Drewermann das Geschichtlich-Inkarnatorische am Christentum ins Zwielicht, sowenig man es im Gegenzug isolieren und überhöhen darf.

Sowohl um der kirchlichen wie der außerkirchlichen Öffentlichkeit willen hätte einer Maßnahme wie dem Entzug der Lehrbefugnis unbedingt eine *gründliche und klärende kirchenamtliche Stellungnahme* in der Sache vorausgehen müssen, über die seinerzeit auf Veranlassung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz entstandene Quaestio disputata „Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?" (Freiburg 1988) hinaus. Weil eine solche Stellungnahme unterblieb bzw. in knapper Form in einer Erklärung der Glaubenskommission vom 8. Oktober und einem KNA-Interview des Konferenzvorsitzenden nachgereicht wurde, muß der Entzug der Lehrbefugnis jetzt fast zwangsläufig als überzogene, nur aus einem verengten Verständnis von kirchlicher Lehre zu begründende Disziplinierungsaktion gegen Drewermann erscheinen.

Der Fall Drewermann macht vor allem ein Problem sichtbar: Das Verständnis dafür, daß zum christlichen Glauben und zur Kirche von ihrem Wesen her *Identitätsmerkmale* wie Bekenntnis, Lehre und Amt gehören, ist bis hinein in kirchliche Kernschichten schwächer geworden, die *Wahrheitsfrage* im Blick auf Religion und Glaube tritt häufig hinter die Frage zurück, ob bestimmte Lehren, Ansätze, Aussagen für die eigene Lebensbewältigung und Gestaltung hilfreich sind oder nicht. Dieser Befund müßte

für die kirchlich Verantwortlichen wie für die Theologie vor allem Anlaß zur kritischen Selbstprüfung sein. Es kann gerade nicht darum gehen, im Gegenzug zum genannten Trend nun die Fahne wortwörtlicher Rechtgläubigkeit und „Vollständigkeit" des katholischen Glaubensguts hochzuhalten, neue Verstehens- und Deutungsansätze (wie etwa die von Drewermann gebrauchten) vorschnell oder pauschal zu verwerfen oder die Sehnsucht vieler Menschen nach einer therapeutischen Auslegung des Glaubens zu denunzieren. Wohl aber braucht es einen neuen und mutigen Anlauf dazu, die Grundelemente des christlichen Glaubens so auszusagen und zu verkünden, daß sie als lebbares und hilfreiches Angebot sichtbar werden, gleichzeitig aber die Identität des Christlichen und damit auch die zwar begrenzte, aber unverzichtbare Funktion von Lehre gegen alle Arten von Nivellierung und problematischer Integration zu verteidigen. Hier liegt die eigentliche Herausforderung. *ru*

Ökumenisch?

Eine Zürcher Initiative für eine kirchliche Doppelmitgliedschaft

Von den Schweizerinnen sagt man, daß sie zwar vergleichsweise spät aufgewacht seien, aber nun, da sie es sind, ihre Interessen besonders entschlossen und eifrig vertreten. Das war vor einigen Monaten zu erleben, als zwischen Chur und Neuenburg, Brig und Schaffhausen fast alles stillstand, weil viele Schweizerinnen dies demonstrationshalber so wollten.

Ähnlich „unbefangen" und „frech" – wie es einige von ihnen nennen – möchte eine Zürcher ökumenische Frauengruppe die kirchlich eingefahrenen Plausibilitäten durcheinanderwirbeln mit einer „Initiative", die den Mitgliedern der evangelischen und der katholischen Landeskirchen des Kantons Zürich die Möglichkeit eröffnen soll, sowohl in der einen als auch in der anderen Kirche Mitglied zu werden, also eine *Doppelmitgliedschaft* zu ermöglichen (vgl. Reformiertes Forum, 6. 9. 91). Die Konfessionen schlössen sich heute nicht mehr gegenseitig aus, argumentieren die Initiantinnen. Die Unterschiede zwischen den Konfessionen würden auch von der Mehrheit der Kirchenmitglieder nur noch in Nebensächlichkeiten gesehen.

Auch wenn das Anliegen zunächst nicht typisch schweizerisch anmutet, so ist es doch der ganze Vorgang in verschiedener Hinsicht. Staatskirchenrechtlich verankerte kantonale Landeskirchen, deren Mitglieder ein Initiativrecht besitzen, gibt es nur in der Eidgenossenschaft. Schon das Initiativrecht als solches verrät die Nähe zu direkt-demokratischen staatlichen Strukturen, wie sie den Schweizer Bürgern in Fleisch und Blut übergegangen sind. Schweizerisch ist daran aber auch, daß – der Vorstoß zur Abschaffung der Schweizer Armee ist noch in guter Erinnerung – Initiativen und Referenden auch dann lanciert werden, wenn von vornherein absehbar ist, daß man damit rein rechnerisch unterliegen wird. So dürfte die Zürcher Ökumene-Initiative schon im wesentlichen ihr Ziel erreicht haben, wenn es ihr gelingen sollte, auf ihr Anliegen aufmerksam zu machen – aber durchaus in der Hoffnung, damit auf lange Sicht eben doch auch etwas zu verändern.

Das Lebensgefühl, aus dem heraus diese Initiative entstanden ist, gibt es allerdings nicht nur im Kanton Zürich und nicht nur in der Schweiz. Daß wir in weithin *konfessionell gemischten Verhältnissen* leben, ist eine Tatsache. Die konfessionellen Milieus haben, regional und örtlich zwar unterschiedlich stark, aber insgesamt eben doch deutlich an Prägekraft eingebüßt. Die Fronten bei wichtigen theologischen und gesellschaftlichen Meinungsverschiedenheiten laufen vielfach quer zu den konfessionellen und kirchlichen Grenzziehungen. „Sind Sie Protestant?" „Sind Sie Katholik?" – auf Fragen wie diese erhält man häufig zur Antwort: „Ja, nein, ich bin Christ". Die klassischen Unterscheidungslinien in Theologie und Glaubenspraxis gelten auch unter Kirchgängern oft als nur mehr verständlich für Eingeweihte, für Theologen und Kirchenleitungen. Im Alltag der Kirchen spielen, so meinen viele, konfessionelle Grenzziehungen andererseits dagegen eine immer noch zu große Rolle.

Vor diesem Hintergrund nimmt sich die Forderung nach der Ermöglichung einer Doppelmitgliedschaft geradezu konsequent aus. Die kirchlich-konfessionelle Situation wird von vielen als bereits so gemischt erfahren, daß die Mitgliedschaft in *einer* Kirche geradezu als defizitär, wenn nicht latent unökumenisch erscheint.

Trotzdem: Theologisch macht eine Doppelmitgliedschaft keinen Sinn, denn die Mitgliedschaft in einer Kirche beinhaltet als solche bereits die Fülle dessen, was es heißt, Glied der Gemeinschaft der Glaubenden zu sein. Dem Leben in gemischt-konfessionellen Verhältnissen fügt eine doppelte Mitgliedschaft an ökumenischen Perspektiven und Möglichkeiten im Grunde nichts hinzu, was nicht auch ohne sie bereits vorhanden ist oder zumindest sein könnte. Diese Argumentation wird diejenigen, die eine Doppelmitgliedschaft favorisieren, nicht überzeugen. Sie bestärkt sie vielmehr in ihrer Annahme, wie sehr sich Theologie und Ökumene vom Lebensgefühl breiter Schichten faktisch entfernt haben.

Mancher, der diese Initiative aus dem genannten theologischen Grund ablehnt, wird ihr möglicherweise dennoch – auch hierin schweizerischen Gepflogenheiten folgend – seine Unterschrift und vielleicht sogar seine Stimme geben, nur aus dem Wunsch heraus, eine Auseinandersetzung über ökumenischen Fragen anzuregen. Ökumene läßt sich zwar nicht an den Kirchen vorbei bewerkstelligen; die Verwurzelung in der einen Kirche schließt die Bereicherung durch Traditionen und Erfahrungen der anderen gerade nicht aus, sondern ein. So sicher sich die Kirchen mit dieser Begründung jedoch auch sein dürfen – sie müssen mehr denn je auch dafür sorgen, daß die Menschen sie verstehen. *nt*

EKD: Votum für die Soziale Marktwirtschaft

„Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft" – so lautet der Titel einer Denkschrift, mit der sich die Evangelische Kirche in Deutschland grundlegend zu Fragen der Strukturen, Herausforderungen und Aufgaben wirtschaftlichen Handelns äußert. Damit liefert die EKD die Auseinandersetzung mit einem Thema nach, das im Rahmen der *Demokratiedenkschrift* von 1985 („Evangelische Kirche und Demokratie"; vgl. HK, Dezember 1985, 547 ff.) nicht eingehend genug dargestellt worden war. Es ist zum *erstenmal*, daß die EKD sich in dieser Form umfassend mit Fragen der Wirtschaftsordnung auseinandersetzt, wobei sie allerdings in der Vergangenheit immer wieder zu zahlreichen *Teilfragen* und *Einzelproblemen* aus diesem Themenbereich Stellung bezogen hat.

Erarbeitet wurde die Denkschrift von der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD unter ihrem Vorsitzenden, dem Münchner Theologen *Trutz Rendtorff*, in Zusammenarbeit mit der Kammer für öffentliche Ordnung, der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst und dem Ausschuß „Kirche und Gerechtigkeit" des ehemaligen Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Da die grundlegenden Veränderungen in Osteuropa, vor allem aber in Deutschland, noch nicht absehbar waren, als die Denkschrift in ihren Grundzügen geplant und erarbeitet wurde, fand dieser Aspekt nur begrenzt Eingang. Als Anhang wurde daher eine Situationsbeschreibung aus der Sicht der *Protestanten der ehemaligen DDR* angefügt.

Daß die Wirtschaftsdenkschrift der EKD nur wenige Monate nach der Enzyklika „Centesimus annus" veröffentlicht wurde, mit der Johannes Paul II. die kirchliche Soziallehre aktualisierte (vgl. HK, Juni 1991, 252 ff.; Juli 1991, 311 f.), mag zunächst ein publikationstechnischer Zufall sein – der Sache nach ist es durchaus mehr: Wenn auch nicht in der Denkschrift selbst, so aber in einem Pressetext des Kirchenamtes der EKD wird auf diesen Zusammenhang nicht nur beiläufig hingewiesen, sondern dies mit dem ausdrücklichen Hinweis verknüpft, die Denkschrift könne durchaus als ein „Beitrag auf dem Weg zu einer evangelischen Soziallehre verstanden werden".

Funktionierender Wettbewerb bedeutet Gewaltenteilung

Nachdem der *24. Deutsche Evangelische Kirchentag* im Juni in Wirtschaftsfragen einen Schwerpunkt seines Programms (vgl. HK, Juli 1991, 306 ff.) gesetzt hatte, ist dies das zweite Mal in diesem Jahr, daß der deutsche Protestantismus Defizite auf diesem Gebiet wettzumachen sucht. Die evangelische Kirche – heißt es in der Denkschrift – sei oft dem Vorwurf einer gewissen „Wirtschaftsfremdheit" ausgesetzt gewesen. Daher solle das Gespräch über Fragen der Wirtschaftsordnung und des verantwortlichen wirtschaftlichen Handelns in christlicher Perspektive vertieft und „in eine neue Richtung gelenkt werden".

Diese „neue Richtung" besteht vor allem in einer *auffallend positiven* Würdigung der Sozialen Marktwirtschaft in ihrer Effizienz wie auch in ihrer freiheitlichen Grundverfaßtheit. Allem Anschein nach hat sich in dieser Grundsatzfrage der Vorsitzende der maßgeblich vorbereitenden EKD-Kammer gegen Widerspruch und Widerstände aus den eigenen Reihen durchgesetzt. Gerade auch für den katholischen Leser auffällig ist dabei die Tatsache, wie wenig hier wirtschaftliches Handeln nach allgemeinen Ordnungsprinzipien angegangen, sondern in erster Linie als ein sich ständig selbst *optimierendes, dynamisches System* vorgestellt und beurteilt wird.

Der entsprechende Schlüsselsatz der Denkschrift lautet: „Soziale Marktwirtschaft ist kein starres Modell, sondern ein dynamischer Prozeß. Aus geschichtlichen Lernerfahrungen hervorgegangen, ist sie auf marktwirtschaftliche Flexibilität und die Wahrnehmung neuer sozialer Verpflichtungen hin angelegt." Sie ist „kein geschlossenes ideologisches System. Sie ist offen für die Beteiligung unterschiedlicher Orientierungen und vereinigt in sich Traditionselemente des europäischen Liberalismus, des europäischen Sozialismus und der ökumenischen christlich-sozialen Bewegung. Deswegen hat sich die Soziale Marktwirtschaft als ein Integrations- und Kompromißmodell für wirtschaftliches Handeln, politische Verantwortung und soziales Engagement bewährt."

Sieht man von dem im Anhang beigefügten Papier zur Situation in den fünf neuen Bundesländern ab, besteht die Denkschrift im wesentlichen aus vier Teilen. Im Teil 1 werden *fünf Herausforderungen* beschrieben, denen sich wirtschaftliches Handeln hierzulande gegenübersieht und an deren Bewältigung sich seine Richtigkeit und Effizienz nach Ansicht der Denkschrift messen lassen muß – in Stichworten: Es geht um die „Schöpfungsverträglichkeit" (1) wirtschaftlichen Handelns, um seine „Sozialverträglichkeit" sowohl im internationalen (2) als auch im nationalen Maßstab (3), schließlich um seine „Demokratieverträglichkeit" (4) sowie um die Bewältigung der zwischen Ost- und Westdeutschland auseinanderklaffenden Lebensverhältnisse (5). Wirtschaftliches Handeln habe und schaffe keine Zukunft, wenn auf diese Herausforderungen keine Antwort gefunden werde.

Strukturen, Leistungen und Probleme wirtschaftlichen Handeln stehen im

Mittelpunkt des z. T. recht *lehrbuchhaft* geratenen zweiten Teils der Denkschrift: Es geht darin um das *Konzept der Sozialen Marktwirtschaft* und charakteristische Schwierigkeiten bei ihrer Realisierung, um die Einbindung der deutschen Volkswirtschaft in die *Weltwirtschaft* sowie – und hier ist ein wesentlicher Bezug zur Demokratiedenkschrift von 1985 zu erkennen – um das Verhältnis von *Demokratie* und *wirtschaftlicher Macht.* Bei letzterem begnügt sich die Denkschrift durchaus nicht mit den gängigen Vorwürfen und Vorbehalten gegenüber der Wirtschaft, zumal dann, wenn sie transnational operiert: Das Verhältnis von Marktwirtschaft und Demokratie sei komplexer, als es im Streit der Meinungen häufig dargestellt werde, heißt es.

Die Marktwirtschaft sei zwar keineswegs immer mit Strukturen demokratischer Willensbildung verbunden: Wohl aber gelte, daß der „demokratische Verfassungsstaat, wo immer er sich entwickelt hat, mit Marktwirtschaft verbunden war und ist" (Nr. 69) – und dies ergebe sich nicht nur als historischer Befund, sondern auch aus systematischen Überlegungen: d. h., die Verbindung von Demokratie und Marktwirtschaft wird nicht nur für einen *historischen Zufall* gehalten, sondern ergebe sich aus der „Logik der Freiheit". Die Denkschrift distanziert sich in dem Zusammenhang nicht nur von dogmatisch-marxistischen Annahmen von einer *prinzipiellen Unvereinbarkeit* von Demokratie und Marktwirtschaft, sondern auch von Versuchen, von einer *vorgegebenen Harmonie* von Demokratie und Marktwirtschaft auszugehen: „Da die Marktwirtschaft wirtschaftlicher Machtbildung unvermeidlich Raum gibt, ist die Gefahr des politischen Mißbrauchs wirtschaftlicher Macht immer gegeben." Der demokratische Staat könne sie reduzieren, indem er für die erforderlichen Wettbewerbsverhältnisse sorge: Funktionierender Wettbewerb bedeute „Gewaltenteilung".

Als ein „Ort christlicher Verantwortung" wird die Wirtschaft in Teil 3 der Denkschrift vorgestellt. Dabei spart man auch nicht an protestantischer *Selbstkritik:* Die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen, die von der modernen Wirtschaftsweise verursacht worden seien, und die neuen sozialen Herausforderungen der Industrialisierung habe man „weithin zu spät und zu halbherzig erkannt und aufgenommen". In Theologie und kirchlichem Bewußtsein hätten ökonomisch-soziale Strukturfragen lange Zeit – im Unterschied zu Fragen der staatlichen Ordnung und der politischen Ethik – *keine angemessene Beachtung* erfahren.

Balance zwischen Wettbewerb und sozialer Sicherheit

Die Denkschrift begnügt sich nicht damit, wirtschaftlichen Sachgesetzlichkeiten und -zwängen ein bestimmtes biblisch fundiertes Menschenbild entgegenzusetzen, sondern zeigt eine eigentümliche *Spannung* zwischen beidem auf, beläßt es aber im übrigen bei dem Hinweis, daß konkrete Wege bei der Wahrnehmung ökonomischer Verantwortung „immer wieder neu" gesucht werden müßten: „Die von Menschen geschaffenen Wirtschaftsstrukturen und Ordnungssysteme" werden keineswegs – wozu es gerade im Protestantismus durchaus eine Tradition gäbe – pauschal als *sündhaft,* sondern als „ambivalent" aufgefaßt: Die Marktwirtschaft sei kein Weg, um Visionen einer „vollkommenen Gesellschaft" einzulösen. Ihre Ordnung biete allenfalls die „Möglichkeit zu ständigen Verbesserungen". Zum Stichwort „Gerechtigkeit" wird z. B. darauf hingewiesen, es sei müßig, nach einem „absoluten Kriterium für soziale Gerechtigkeit" zu suchen: Sache der Politik sei es, durch institutionelle und gesetzliche Regelungen den *Ausgleich wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten* zu befördern.
Zum Thema *Eigentum* beläßt die Denkschrift es bei dem Hinweis, es müsse von Fall zu Fall sorgfältig geprüft werden, wie dem Wohl des Ganzen im einzelnen am besten gedient sei, durch Privat- oder Gemeineigentum. Und wenn wirtschaftliches Handeln vielfach in Widerspruch zum Gebot der Nächstenliebe gerate, so handele es sich dabei um „Spannungen", nicht jedoch um „absolute Gegensätze". Die Spannung zwischen dem, was wirtschaftlich zweckmäßig sei, und dem, was die Nächstenliebe zu tun gebiete, bleibe in jedem Fall bestehen. Charakteristisch für die betont *nüchterne Argumentationsweise* der Denkschrift ist ein Satz aus dem Schlußabsatz des dritten Teils: „Wirtschaftliches Handeln ist korrekturbedürftig und muß für Korrekturen offengehalten werden. Deswegen sollen nach christlicher Überzeugung Auseinandersetzungen über den richtigen Weg wirtschaftlichen Handelns auch nicht als Glaubenskriege geführt werden, sondern in pragmatischer Nüchternheit . . ." (Nr. 171).

Im vierten Teil der Denkschrift werden die einleitend aufgezeigten fünf Herausforderungen wirtschaftlichen Handelns erneut aufgegriffen und zu *Forderungen* an Politik, Wirtschaft und gesellschaftliche Gruppen verdichtet – allesamt Felder, auf denen die Marktmechanismen allein nicht in der Lage seien, verantwortbare Problemlösungen herbeizuführen: So müsse die Erhaltung der *natürlichen Umwelt* dem geltenden Zielkatalog der Sozialen Marktwirtschaft hinzugefügt werden. Der Gedanke der „ökologisch verpflichteten Sozialen Marktwirtschaft" setze auf die Anpassungsfähigkeit des wirtschaftlichen Systems. Strukturelle Anpassung ist auch das Schlüsselwort im Zusammenhang mit einer gerechteren Gestaltung der *Weltwirtschaft.* Die entscheidende Frage – so die Denkschrift – müsse lauten: „Was muß sich bei uns ändern, damit die armen Länder eine Chance bekommen?"

Im nationalen Rahmen bedeutet dies für die Denkschrift ein ständiges Bemühen um die Wahrung und die Verbesserung der *sozialen Symmetrie* – dabei müsse es um die Balance zwischen einer effizienten Leistungs- und Wettbewerbsordnung auf der einen und sozialer Sicherheit auf der anderen Seite gehen. In Zukunft komme es mehr denn je darauf an, „bei der Absi-

cherung der Lebensrisiken das richtige Gleichgewicht zwischen eigenverantwortlicher Mitwirkung, Leistung der Solidargemeinschaft der Versicherten und Beiträgen des Staates zu finden". Wobei der Staat sich in diesem Zusammenhang von seiner Verantwortung für die Mitfinanzierung sozialer Leistungen nicht zurückziehen dürfe. *Demokratische Kontrolle* im wirtschaftlichen Bereich müsse schließlich politischem Mißbrauch wirtschaftlicher Macht entgegenwirken. Und auch bei der Schaffung einheitlicher Lebensbedingungen in Ost- und Westdeutschland genügten die marktwirtschaftlichen Komponenten nicht: Mit ihnen allein wäre die Marktwirtschaft „weder ökologisch, noch sozial, noch demokratisch".

Nagelprobe in den östlichen Bundesländern

So groß das Vertrauen in der Denkschrift auf die Anpassungskräfte einer ökologisch ausgerichteten und sozial gezähmten Marktwirtschaft auch ist, besonders dem beigefügten Text aus dem Bund der Evangelischen Kirche der ehemaligen DDR ist anzumerken, daß diese Denkschrift trotz ihrer zwischen christlich-sozialer Bewegung und rechter Sozialdemokratie einzuordnenden Position *weniger konsensfähig* sein dürfte im deutschen Protestantismus – vor allem der der neuen Bundesländer –, als es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Auch wenn in diesem Anhang nur Fragen formuliert werden – sie klingen wie *Einwände gegen die Denkschrift selbst:* Wenn behauptet werde, die Soziale Marktwirtschaft unterscheide sich erheblich von der „reinen" Marktwirtschaft, dann werde dafür in der ehemaligen DDR nun der Beweis eingefordert. Wenn verkündet werde, daß in der freiheitlichen Demokratie wirkliche Partizipation möglich sei, werde die Realität an diesem Anspruch gemessen. Dies hört sich nicht gerade so an, als sei man wirklich überzeugt davon, daß die Soziale Marktwirtschaft diesen Beweis auch tatsächlich erbringen könne.

Wie wenig selbstverständlich die weithin uneingeschränkte Bejahung der Sozialen Marktwirtschaft im übrigen für den deutschen Protestantismus bis heute ist, zeigt sich im übrigen kaum irgendwo anschaulicher als an den Stellen, wo das Ende der Ost-West-Konkurrenz beschworen wird. Je öfter die Denkschrift darauf hinweist, daß „Kapitalismus oder Sozialismus" keine relevante Alternative mehr darstelle, fragt man sich unweigerlich, bis zu welchem Zeitpunkt diese denn wirklich noch bestand. Die Frage „Wer ist besser: West oder Ost?" war eigentlich schon seit Jahren beantwortet. Die Frage lautete eher, wann in den östlichen Staaten die politischen Konsequenzen aus einer ökonomisch seit langem unhaltbaren Situation gezogen würden. Der vielfache Hinweis auf die veränderte Situation in den Ländern Osteuropas wirkt wie eine Rechtfertigung für den *Mangel an Utopischem* in dieser Denkschrift – ein Mangel, der – wenn es denn einer ist – durch Wirklichkeitsnähe mehr als wettgemacht wird. *K. N.*

Schwangerschaftsabbruch: Gesetzentwürfe zur ersten Lesung

Bis spätestens zum 31. Dezember 1992 ist der Gesetzgeber gehalten, so sieht es der zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der damaligen DDR geschlossene Einigungsvertrag vor, „eine Regelung zu treffen, die den Schutz des vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen, insbesondere das Recht auf Beratung und soziale Hilfen, besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist". Erstes Stichdatum dieses Gesetzgebungsverfahrens nach Monaten einer öffentlich geführten Auseinandersetzung (vgl. HK, September 1990, 411 ff.; Januar 1991, 12 ff.; Juni 1991, 248; Juli 1991, 296 f.) war die erste Lesung von insgesamt *sechs Gesetzentwürfen* am 26. September. Einziges konkretes Ergebnis einer Bundestags-Debatte mit nur „deklamatorischem Charakter" (Neue Zürcher Zeitung, 29. 9. 91) war die Einsetzung eines 42 Mitglieder umfassenden Sonderausschusses „Schutz des ungeborenen Lebens" unter dem Vorsitz der CSU-Abgeordneten *Ursula Männle.*

Zwei statt vier Indikationen

So unterschiedlich die sechs Gesetzentwürfe im einzelnen auch sind – in einem stimmen sie überein: Sowohl das geltende Recht Ost – in der ehemaligen DDR wurde der als Fristenregelung rechtlich ausgestaltete Schwangerschaftsabbruch ausdrücklich unter die Möglichkeiten der Geburtenregelung gezählt – als auch die Paragraphen 218 f. Strafgesetzbuch – vier Indikationen mit Beratungspflicht – eignen sich als Regelung für das vereinte Deutschland nicht. Damit hören die Gemeinsamkeiten aber auch schon auf. Die sich in den sechs Gesetzentwürfen gegenüberstehenden Regelungsvorschläge lauten: Beibehaltung des in bestimmten Punkten mehr oder weniger abgeänderten *Indikationsmodells* mit Pflichtberatung (CDU/CSU); *Fristenregelung* mit oder ohne Beratungspflicht (FDP und SPD); *Legalisierung* des Schwangerschaftsabbruchs ohne jede zeitliche Frist (Bündnis 90 / Die Grünen und PDS / Linke Liste). Während in den Gesetzentwürfen schon rein vom Umfang her die sozialpolitischen Hilfsangebote und Unterstützungsleistungen dominieren und von den Fraktionen der größeren Parteien versucht wird, sie als mindestens ebenso wichtig wie die strafrechtlichen Regelungen hinzustellen, wird die Diskussion jedoch weithin von den die strafrechtliche Problematik betreffenden Fragen beherrscht.

Bis zuletzt sehr umstritten war die Diskussionslage in der *CDU/CSU-Bundestagsfraktion.* Schlußendlich

stammten zwei der sechs Entwürfe aus den Reihen der Unionsparteien: zum einen der Entwurf eines „Gesetzes zum Schutz des ungeborenen Lebens" einer Fraktionskommission; er verfügt über die Unterstützung der Mehrheit der Fraktion und wird von seinen Autoren als eine „verbesserte Indikationenregelung" bezeichnet; zum anderen der von einer Initiativgruppe um den Ulmer Bundestagsabgeordneten *Herbert Werner* vorgelegte Entwurf unter dem programmatischen Titel „Gesetz zum Schutz des ungeborenen Kindes". Hierbei handelt es sich um eine gegenüber dem in den alten Bundesländern geltenden Recht deutlich verschärfte Indikationenregelung, die den Vorstellungen der Deutschen Bischofskonferenz recht nahe kommen dürfte.

Beurteilung nach objektiven Kriterien nicht möglich

Als Kernstück des Mehrheitsentwurfs aus den Unionsparteien gilt die Reduktion der bisher *vier Indikationen* aus dem geltenden Recht auf nur mehr *zwei,* ohne daß damit jedoch eine Verschärfung beabsichtigt oder auch nur die unweigerliche Folge wäre: Neben der medizinischen Indikation enthält der Entwurf eine sogenannte „psychisch-soziale Notlagenindikation", in der die Fälle, die nach geltendem Recht unter die *eugenische,* die *kriminologische* und vor allem die *soziale* Indikation fallen, zusammengefaßt werden. Damit soll das Mißverständnis beseitigt werden, die zugesicherte Straffreiheit etwa im Fall der eugenischen Indikation habe ihren Grund letztlich in der objektiv feststellbaren Schädigung des Kindes. Demgegenüber soll die neue Regelung die „innere Konfliktsituation der Frau" in das Zentrum der Argumentation stellen.

Der Unionsentwurf betont dementsprechend auch immer wieder – und hierin wird die eigentliche Verbesserung gegenüber dem geltenden Recht gesehen –, daß die Abwägung der Schwere der persönlichen Konfliktsituation und Not der Schwangeren *nach objektiven Kriterien nicht möglich sei.* Dennoch kommt in diesem Gesetzentwurf dem *Arzt* weiterhin eine entscheidende Rolle zu: Er muß aufgrund von Darlegungen der betroffenen Frau über die von ihr empfundene Konfliktsituation zu der Erkenntnis kommen, daß „eine psycho-soziale Notlage vorliegt", und er muß seine ärztliche Beurteilung schriftlich festhalten. Im Gegensatz zu dem bisher in Westdeutschland geltenden Abtreibungsrecht müssen außerdem der die Indikation feststellende und der den Abbruch vornehmende Arzt identisch sein.

Der Zeitraum, innerhalb dessen Straffreiheit garantiert wird, soll von 22 auf zwölf Wochen reduziert werden. Die *Beratung* soll weiterhin verpflichtend sein und muß mindestens drei Tage vor dem Abbruch stattgefunden haben. Ziel der Beratung soll u. a. sein, „die Schwangere zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen". Die Unterscheidung nach Indikationstypen, die in der psycho-sozialen Notlagenindikation zusammengefaßt werden, wird an anderen Stellen z. T. wieder hereingeholt: Im Fall eines Schwangerschaftskonflikts aus eugenischen Gründen beträgt die Frist 20 Wochen.

Der Entwurf der Gruppe Werner hat – außer einer Reihe von Parallelen im sozialpolitischen Teil – wenig gemein mit dem Mehrheitsentwurf. Straffrei ist ein Schwangerschaftsabbruch hier lediglich bei „Gefahr einer dauerhaften und schwerwiegenden Beeinträchtigung (des) körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes (der Schwangeren), die nicht auf eine andere für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden kann". Der Arzt muß sich über das Vorliegen dieser im wesentlichen *medizinischen* und dementsprechend als objektiv feststellbar aufgefaßten Voraussetzungen vergewissern und sie schriftlich festhalten. Die bereits im geltenden Recht enthaltene, vielfach als „verkappte Fristenlösung" kritisierte Regelung, daß eine Schwangere unter bestimmten Bedingungen straffrei bleibt – sieht man einmal von der Kürzung der Frist auch hier auf zwölf Wochen ab –, bleibt in diesem Entwurf erhalten, wenn auch sie mit einer weiteren Bedingung verknüpft wird: Die Schwangere soll sich zum Zeitpunkt des Eingriffs in „besonderer Bedrängnis" befinden.

„Entwurf eines Gesetzes zum Schutz des werdenden Lebens durch Förderung einer kinderfreundlichen Gesellschaft, durch rechtlich gewährleistete Hilfen für Familien und Schwangere sowie zur Sexualerziehung und zur Regelung des Schwangerschaftsabbruches", in Kurzform: „Familien- und Schwangerenhilfegesetz" – hinter dieser umständlichen Bezeichnung verbirgt sich der Versuch der Sozialdemokraten, mehr als 15 Jahre nachdem ihr letzter Versuch, eine gesetzliche Fristenregelung durchzusetzen, durch das Bundesverfassungsgericht gestoppt wurde, einen erneuten Anlauf zu nehmen.

Eine Fristenregelung, die vor Karlsruhe Bestand hat?

Der SPD-Gesetzentwurf sieht die *Streichung der Strafrechtsparagraphen 218 und 219* vor. Nach den in dem vorgeschlagenen Familien- und Schwangerenhilfegesetz enthaltenen Strafvorschriften ist der Abbruch einer Schwangerschaft im wesentlichen nur strafbar, wenn er später als zwölf Wochen nach der Empfängnis geschieht. Bestraft wird in jedem Fall ohnehin nur der Arzt bzw. derjenige, der den Abbruch vornimmt. Ohne zeitliche Frist straffrei ist der Schwangerschaftsabbruch nur, um Gefahr für das Leben der Schwangeren bzw. die Gefahr einer „schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes abzuwenden". Beratung ist in diesem Entwurf zwar für die Erlangung der Straffreiheit nicht verpflichtend, aber der Schwangeren wird ein *Anspruch auf Beratung* eingeräumt.

Der SPD-Entwurf bemüht sich, deutlich zu machen, daß sich die Bestimmungen des nun vorgelegten Gesetzentwurfes „gänzlich unterscheiden" von der durch das Bundesverfassungsgericht am 25. Januar 1975 für verfassungswidrig erklärten Fristenregelung

der damaligen sozialliberalen Koalition. Berechtigt zu diesem Versuch, erneut eine Fristenregelung durchzubringen, sieht man sich vor allem durch den vielzitierten Satz aus dem Urteil von 1975: „Der Gesetzgeber kann die grundsätzlich gebotene rechtliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch 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."

Eben wegen des BVG-Urteils von 1975 kommt man bei der *FDP* allerdings zu einem anderen Ergebnis. Zwar sind auch die Liberalen davon überzeugt, daß das Bundesverfassungsgericht nicht jede Form von Fristenregelung für verfassungswidrig erklärt habe. Andererseits – und das dürfte entscheidend dazu beigetragen haben, daß ausgerechnet die FDP den weniger liberalen Gesetzentwurf vorlegte –: Das Bundesverfassungsgericht habe 1975 – so heißt es in der Begründung des Gesetzentwurfes – die Fristenregelung von 1974 für verfassungswidrig erklärt, weil sie – Zitat aus der damaligen Urteilsbegründung – „den Schwangerschaftsabbruch auch dann von der Strafbarkeit ausnimmt, wenn keine Gründe vorliegen, die ... vor der Wertordnung des Grundgesetzes Bestand haben". Die Schutzpflicht des Staates für das werdende Leben bestehe *auch gegenüber der Mutter.*

Der Gesetzentwurf der FDP sieht daher als Voraussetzung für die Straffreiheit nicht nur die 12-Wochen-Frist vor, sondern darüber hinaus eine verpflichtende Beratung durch eine dazu berechtigte Beratungsstelle. Ziel dieser Beratung soll es sein, „die Frau in ihrer schweren Konfliktlage über die physischen und psychischen Folgen des Schwangerschaftsabbruchs sowie über die möglichen praktischen Hilfen (zu) informieren und sie in die Lage (zu) versetzen, eine verantwortungsbewußte eigene Gewissensentscheidung zu treffen". Abgesehen von der Formulierung, „die Beratung dient dem Lebensschutz durch Rat und Hilfe für die Schwangere", enthält sich diese Bestimmung allerdings jeder *konkreten Festlegung des Beratungsziels* zugunsten des ungeborenen Lebens.

Bei der weiteren Entwicklung der parlamentarischen Debatte werden der Entwurf der Gruppe Werner sowie die Entwürfe von Bündnis 90 / Die Grünen sowie PDS / Linke Liste kaum eine Rolle spielen. Alle übrigen Entwürfe jedoch werden aller Wahrscheinlichkeit nach aber noch nicht das letzte Wort sein. Zeitweise sah es so aus, als könnte es aus der CDU/CSU-Bundestagsfraktion in sachlicher Nähe zum Süssmuth-Entwurf noch einen dritten Gesetzentwurf geben. Unterdessen hat sich die Bundestagspräsidentin jedoch für den von der Fraktionsmehrheit eingebrachten Entwurf stark gemacht. Die Möglichkeit, daß Abgeordnete aus der CDU/CSU-Fraktion sich dennoch für einen anderen als den Kommissionsentwurf oder den der Gruppe Werner entscheiden, ist jedoch immer noch gegeben. Der CDU-Abgeordnete *Horst Eylmann* sprach sich dafür aus, das letzte Wort bei einem Schwangerschaftsabbruch müsse die Frau und nicht der Arzt haben. Auch vom früheren hessischen Ministerpräsidenten *Walter Wallmann* ist bekannt, daß er eine Fristenregelung favorisiert. Umgekehrt drohte die CSU bereits mit einem eigenen Entwurf für den Fall, daß sich der Mehrheitsentwurf der Unionsfraktion mehr in Richtung Fristenlösung verändern sollte.

Die sozialpolitischen Hilfen sind mehr als Beiwerk

Am meisten spricht weiterhin dafür, daß sich eine Mehrheit finden wird für eine Fristenregelung nach Art der von der FDP vorgeschlagenen Lösung. Sie ist der Sache nach im Spektrum der im Bundestag vertretenen Meinungen eine *mittlere Lösung* und vermag daher am ehesten auch Abgeordnete der Unionsparteien und der SPD zufriedenzustellen. Auch rechtlich scheint sie eine Lösung zu sein, die eher vor einer späteren, mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwartenden höchstrichterlichen Überprüfung bestehen kann. Ob letztlich eine und wenn ja für welche Lösung sich eine Mehrheit finden wird, dürfte jedoch auch entscheidend mit dem Paket an sozialpolitischen Hilfen und Maßnahmen zusammenhängen, das im Zusammenhang mit der Neuregelung noch abschließend zu schnüren sein wird. *K. N.*

ÖRK: Entscheidung für eine neue Organisationsstruktur

Die ökumenische Bewegung befindet sich derzeit in einer entscheidenden Übergangsphase. Diese Einschätzung gab der Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses, Erzbischof *Aram Keshishian,* bei der Tagung des auf der Vollversammlung von Canberra neugewählten Gremiums (vgl. HK, April 1991, 179 ff.), die vom 20. bis 27. September in Genf stattfand. Die ökumenische Bewegung, so der armenische Erzbischof mit Sitz in Beirut, laufe Gefahr, selbstzufrieden und defensiv zu werden. Stagnation, Resignation und Polarisierungen würden in ökumenischen Kreisen in vielen Teilen der Welt immer beherrschender.

Diese Stichworte, die Erzbischof Keshishian in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß auf die ökumenische Bewegung insgesamt bezog, gelten nicht zuletzt für den ÖRK selber, dem inzwischen 320 größere und kleinere Mitgliedskirchen aus der ganzen nichtkatholischen Christenheit angehören. Die Vollversammlung in der australischen Hauptstadt Canberra,

von der bei der Genfer Zentralausschußtagung ausführlich die Rede war, lieferte genügend Belege für die schon seit Jahren schwelende Krise des Ökumenischen Rates. Neben Differenzen in grundlegenden theologischen Fragen (Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen, Verständnis von Mission und Inkulturation, Gewichtung der Bemühungen um die Einheit der Kirchen innerhalb der Zielsetzungen des ÖRK) wurden in Canberra auch beträchtliche organisatorisch-strukturelle Mängel in der Arbeit des Rates sichtbar.

Mehr Konzentration und Kooperation

Für die seit Jahren ventilierte *neue Organisationsstruktur* der Genfer ÖRK-Zentrale wurden jetzt bei der Tagung des Zentralausschusses die Weichen gestellt. Unmittelbar nach der Vollversammlung in Canberra hatte man eine Beratungsgruppe eingesetzt, die im Juli einen Vorschlag für eine ÖRK-Strukturreform erarbeitete, der jetzt dem Zentralausschuß zur Beratung und Beschlußfassung vorlag. Kern der neuen Organisationsstruktur, die vom Zentralausschuß ohne einschneidende Veränderungen gegenüber dem Entwurf der Beratungsgruppe gebilligt wurde: An die Stelle der bisherigen drei Programmeinheiten (Einheit und Zeugnis, Gerechtigkeit und Dienst, Bildung und Erneuerung) mit ihren insgesamt sechzehn Untereinheiten treten *vier Programmeinheiten* (Einheit und Erneuerung, Mission, Bildung und Zeugnis, Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, Teilen und Dienst), während alle bisherigen Untereinheiten als solche wegfallen.

Ziel der neuen Organisationsstruktur ist die *Straffung der Arbeit des ÖRK* entsprechend seinen Grundanliegen Einheit, Mission, Gerechtigkeit und Teilen. Der vielfach beklagten Zersplitterung der ÖRK-Aktivitäten durch das Nebeneinander zu vieler relativ eigenständiger Untereinheiten soll durch stärkere Konzentration und mehr Kooperation entgegengewirkt werden. Die innerhalb der vier neuen Einheiten durchgeführten Programme sollen nicht zu ständigen Einrichtungen werden. Zur besseren Koordination sieht die neue Organisationsstruktur auch eine *Stärkung des Generalsekretariats* vor. Ihm werden Büros für Verwaltung und Finanzen, für kirchliche und ökumenische Beziehungen, für interreligiöse Beziehungen, für Kommunikation sowie für Programmkoordinierung zugeordnet. Letzteres Büro soll dafür sorgen, daß die von der Vollversammlung oder vom Zentralausschuß festgelegten Prioritäten im Rahmen der verfügbaren Mittel in die Praxis umgesetzt werden.

Mit der Verwirklichung der neuen Programmstruktur wird auch ein *Personalabbau* verbunden sein. 1993 sollen in der Genfer Zentrale statt derzeit über 300 nur noch 270 Mitarbeiter beschäftigt sein. Einsparungen sind schon angesichts der Haushaltslage des Ökumenischen Rates unumgänglich. Der Haushalt für 1991 weist bei einem Gesamtvolumen von etwas über 40 Millionen Schweizer Franken ein Defizit von 3,2 Millionen auf; für 1992 ist ein Defizit von 2,8 Millionen eingeplant. Zahlreiche Mitgliedskirchen des ÖRK führten über Jahre hinweg keinerlei finanzielle Beiträge nach Genf ab; Hauptfinancier des Rates ist nach wie vor die Evangelische Kirche in Deutschland, die derzeit mit jährlich 13 Millionen Franken etwa ein Drittel des Gesamtbudgets bestreitet. Eine weitere Aufstockung der Zuwendungen an den ÖRK über den Ausgleich der Inflationsrate hinaus lehnten die Vertreter der EKD im Zentralausschuß bei der Genfer Tagung ab.

Die EKD hatte sich im Vorfeld der Tagung auch mit Desideraten zur weiteren Arbeit und zur Programmstruktur des ÖRK zu Wort gemeldet. In einem Brief vom 25. Juli teilte der EKD-Ratsvorsitzende, Bischof *Martin Kruse,* Generalsekretär *Emilio Castro* mit, aus der Sicht des Rates der EKD solle in der weiteren Arbeit des ÖRK vorrangig die Bemühung um die sichtbare Einheit der Kirche in einem umfassenden Verständnis Berücksichtigung finden. Als weitere wünschenswerte Prioritäten nennt der Brief die Klärung der theologischen Grundsatzfragen im Blick auf die Themenbereiche Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie Evangelium und Kultur und die schwerpunktmäßige Verankerung des ökumenischen Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in der zukünftigen Programmarbeit des ÖRK sowie die Schaffung einer geeigneten Struktur im Stab des ÖRK dafür.

Erzbischof Keshishian setzt Akzente

Die Forderung aus der EKD bezüglich des Themenbereichs Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung wird durch die Schaffung der neuen Einheit III eingelöst. Die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung,* auf die im Brief der EKD Bezug genommen wird, bleibt (ebenso wie die Konferenz für Weltmission und Evangelisation) als eigenständige Größe auch in der neuen Programmstruktur erhalten. Sie wird 1993 wieder eine Weltkonferenz abhalten, die erste seit der Konferenz in Montreal, die 1963 stattfand. Die Arbeit der Kommission gilt derzeit vor allem den Projekten „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des Apostolischen Glaubens heute" (vgl. HK, Mai 1988, 220 f.) und „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" (vgl. ds. Heft, 536).

Mit der neuen Programmstruktur, die vor allem eine Neugruppierung und Straffung schon vorhandener Schwerpunkte und Projekte mit sich bringt, ist die Frage nach dem künftigen Kurs des ÖRK und seinem Selbstverständnis in der ökumenischen Bewegung noch nicht beantwortet. In Canberra hatten dazu die Vertreter der *orthodoxen Mitgliedskirchen* kritische Fragen an den Rat gestellt und vor allem auf der Suche nach der Einheit der Kirche als entscheidendem Ziel aller ÖRK-Aktivitäten insistiert. Bei der Genfer Zentralausschußtagung wurde jetzt eigens über das Verhältnis der orthodoxen Kirchen zum ÖRK wie auch

über die Erwartungen der *Evangelikalen* an den Rat diskutiert. Die dazu bei einer interorthodoxen Konsultation in Genf erarbeitete Vorlage hob vor allem darauf ab, daß der ÖRK ein Rat von Kirchen und nicht von Individuen, Gruppen, Bewegungen oder religiösen Vereinigungen sei.

Deutliche Akzente in dieser Richtung setzte auch Erzbischof Keshishian in seinem ersten Bericht als Zentralausschußvorsitzender. Der ÖRK, so der armenische Erzbischof, könne nicht zum Ort derer werden, die für ihre eigenen Interessen und Ziele kämpften und deren Vision der ökumenischen Bewegung von der des ÖRK abweiche. Der kritische Dialog mit alternativen Gemeinschaften und Basisbewegungen sei aber dennoch wichtig und solle fortgeführt werden. Keshishian erinnerte auch daran, daß der ÖRK ein *Rat von Kirchen* sei, weder eine präkonziliare Gemeinschaft noch das Konzil einer geeinten Kirche. Die Mitgliedskirchen sollten zwar ihre eigene theologische und nationale Identität unter keinen Umständen aufs Spiel setzen: „Aber wenn wir uns in unserem Reden und Handeln einzig und allein auf unsere Identität beziehen und unsere gemeinsame Vision und Berufung nicht auf globaler Ebene zum Ausdruck bringen, dann verlieren wir die Ganzheitlichkeit, die ‚Katholizität' und die Besonderheit der ökumenischen Vision."
Erzbischof Keshishian wandte sich ausdrücklich gegen das Proporzdenken zugunsten benachteiligter Gruppen, das im ÖRK weithin fröhliche Urständ feiert: „Als ökumenischer Rat der Kirchen sind wir das Volk Gottes und nicht ein Rat, in dem bestimmte Kategorien von Personen vertreten sind: Geistliche, Laien, Frauen, junge Menschen, Behinderte usw. Wir weisen jedes monolithische wie auch zersplitterte Bild vom Volk Gottes zurück." In seinem programmatisch angelegten Bericht hob der Zentralausschußvorsitzende nicht zuletzt auch die Bedeutung der Beziehungen zwischen dem ÖRK und der *katholischen Kirche* hervor. Rom und Genf seien nicht zwei Zentren der Ökumene, sondern Partner in der einen ökumenischen Bewegung. Partnerschaft bedeute gemeinsame Verantwortung und gegenseitige Rechenschaft.

Bald ein neuer Generalsekretär

Die Fragen, die Erzbischof Keshishian vor dem Zentralausschuß aufgriff, werden in den nächsten Jahren auf der Tagesordnung des Ökumenischen Rates bleiben. Nachdem sich der Zentralausschuß in Genf mit dem Thema „Gemeinsames Verständnis und gemeinsame Vision des ÖRK" befaßt hat, soll eine Arbeitsgruppe jetzt einen Text über das Wesen des Ökumenischen Rates erstellen, der dann den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme zugehen wird. Auf der Grundlage dieser Konsultation soll dann voraussichtlich 1995 vom Zentralausschuß eine Erklärung über das Verhältnis des ÖRK zu seinen Mitgliedskirchen, zu den Nichtmitgliedskirchen und zu anderen christlichen Gruppen erarbeitet werden.

Schon Anfang 1993 wird ein *neuer Generalsekretär* ins Amt kommen. Der Nachfolger von Emilio Castro wird bei der nächsten Zentralausschußtagung im August 1992 gewählt. Ein Ausschuß für die Kandidatensuche wurde im Anschluß an die Vollversammlung von Canberra eingesetzt. In seinem Bericht vor dem Zentralausschuß betonte Castro diesmal den Wert der vom ÖRK geförderten *multilateralen Ökumene* gegenüber bilateralen Gesprächen zwischen einzelnen Kirchen. Der ÖRK habe die Aufgabe, in einem multilateralen Engagement nach einer gemeinsamen Formulierung des Glaubens zu suchen, weil es de facto kein rein bilaterales Vorgehen mehr gebe. Als weiteren Schwerpunkt für die künftige Arbeit des Rates nannte Castro das Bemühen, in den verschiedenen Kirchentraditionen die *eine* Tradition zu erkennen. Heute seien die verschiedenen Kirchen noch nicht bereit, alle anderen voll als Kirchen im Sinn ihrer jeweiligen Ekklesiologie anzuerkennen. Daran dürfte sich allerdings in absehbarer Zeit vermutlich nichts ändern, die Möglichkeiten des ÖRK bleiben in dieser Hinsicht begrenzt.

U. R.

Unter römischem Druck

Die katholische Kirche in Brasilien

Im Unterschied zu anderen Ländern Lateinamerikas, denen zumindest bescheidene Schritte einer wirtschaftlichen Konsolidierung gelungen sind, taumelt Brasilien, das flächen- und bevölkerungsmäßig größte Land des Subkontinents, unter einer unfähigen politischen Führung immer weiter in eine wirtschaftliche und soziale Krise. Im „größten katholischen Land der Welt", das der Papst jetzt zum zweiten Mal besuchte, ist auch von kirchlichem Aufbruch wenig zu spüren. Durch massive personalpolitische Weichenstellungen und andere Maßnahmen hat Rom in den letzten Jahren versucht, die Kirche Brasiliens von vermeintlichen befreiungstheologischen Verirrungen zu reinigen. Die Kirche, die vor allem unter Mangel an Seelsorgepersonal leidet, steht dem Wachstum der Sekten weithin hilflos gegenüber und verfügt über kein wirklich überzeugendes pastorales Konzept.

Elf Jahre nach seinem ersten Besuch Brasiliens reiste Papst Paul II. vom 12. bis 21. Oktober wieder in das größte katholische Land der Welt. Die Route führte ihn, wie bei Zweit- oder Drittreisen in ein Land üblich, in bisher unbesuchte Regionen, mit Ausnahme der Hauptstadt

Brasilia, Sitz von Bischofskonferenz und Nuntiatur, und der Metropole Salvador, die, wie es heißt, auf ausdrücklichen Wunsch Johannes Pauls II. in den Reiseplan aufgenommen wurde und Sitz des von ihm sehr geschätzten langjährigen Kurienbischofs Kardinal *Lucas Moreira Neves* ist. Keine andere Ortskirche dürfte in einem Zeitraum von gut zehn Jahren einem solchen Prozeß einschneidender Veränderungen ausgesetzt gewesen sein wie die brasilianische. Johannes Paul II. hat diese Entwicklung nicht nur aufmerksam beobachtet, sondern in seinem Sinne gefördert.

Der Papst trug in mehr als 30 Ansprachen der Tatsache Rechnung, daß Brasilien und seine Kirche weitgehend vor denselben schweren Problemen stehen wie 1980. An der sozialen und wirtschaftlichen Not der großen Mehrheit der Bevölkerung hat sich auch unter der ersten demokratisch gewählten Regierung unter Präsident *Collor de Mello* nicht viel geändert, es sei denn zum Schlimmeren. Die größte Sorge der Kirche, der *chronische Mangel an Seelsorgepersonal* mit seinen auch die beste Pastoral blockierenden Auswirkungen, hat sich ebenfalls noch verschärft.

Eine Vielzahl von Interventionen

Die Ursachen dafür, daß der Besuch des Papstes so ganz anders verlief als der erste, liegen jedoch wohl weniger in einem veränderten gesellschaftlichen Umfeld als in der Kirche selbst. Nicht zuletzt schien auch der Papst ein anderer, älter und müde geworden von der Last des Amtes. Zudem war die Brasilienreise 1980 (vgl. HK, August 1980, 387 ff.) die erste gewesen, die überhaupt einem lateinamerikanischen Land galt; im Jahr zuvor hatte der Papst in Mexiko lediglich die (wegen des plötzlichen Todes von Johannes Paul I. verschobene) Konferenz von Puebla, die dritte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, eröffnet. Papstreisen waren noch etwas Außerordentliches, die Erwartungen an den polnischen Papst im zweiten Jahr seines Pontifikats immens hoch.

Die „neue Art Papst zu sein" (Bischof *Ivo Lorscheiter*) begeisterte 1980 die Massen der Brasilianer, wo immer Johannes Paul erschien. Sie faszinierte sichtlich auch die Kirchenführung, der er versicherte, er empfinde „Sympathie und Bewunderung für diese Bischofskonferenz". Diese mußte sich insgesamt in ihrem Kurs einer befreienden Pastoral bestätigt fühlen. Die große Papstansprache an die Bischöfe enthielt einige wenige Ermahnungen, positiv formulierte Empfehlungen und *viel Lob*. Stärkung und Ermutigung der brasilianischen Teilkirche hatte Johannes Paul II. als vorrangiges Ziel der Reise formuliert. Daß ihm dies 1980 ein gutes Stück weit gelang, lag weniger an den Inhalten seiner im traditionellen Rahmen bleibenden Verkündigung der kirchlichen Lehre als an seinem überzeugend demonstrierten seelsorglichen Interesse und dem ganzen Einsatz seiner menschlichen Qualitäten, der Fähigkeit der Zuwendung und auch des Zuhörens.

Das so unverkrampft begonnene Verhältnis des Papstes zum brasilianischen Episkopat hat sich in den folgenden Jahren grundlegend verändert, heute ist es von *Sorge* und *Argwohn* geprägt. Dies hat sich in einer Vielzahl römischer Interventionen, häufig maßregelnder Art, niedergeschlagen. Im Frühjahr 1991 änderte die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) auf Drängen Roms ihre Statuten dahingehend, daß Weihbischöfe in Zukunft kein Leitungsamt mehr innehaben dürfen. (Der im April wiedergewählte Vorsitzende der CNBB, *Luciano Mendes de Almeida*, war als Weihbischof von São Paulo und Generalsekretär der Bischofskonferenz an die Spitze der 265 Bischöfe gewählt worden; der Papst ernannte den eher fortschrittlichen Jesuiten während seiner ersten Amtszeit zum Erzbischof von Mariana.) Diese weltweit angestrebte und inzwischen weitgehend durchgesetzte Regelung soll offensichtlich einer strengeren Hierarchisierung der Teilkirchen und der engeren Zuordnung ihrer Spitze zur römischen Entscheidungszentrale dienen.

Wie unter einem Brennglas zeigte sich die römische Kirchenpolitik der vergangenen Jahre in Recife, dem Erzbistum von *Helder Camara*. Dort, wo vor drei Jahrzehnten der Einsatz der Kirche für soziale Gerechtigkeit begonnen hatte, entwickelte sich unter dem Charisma Camaras eine Ortskirche, deren pastorale Strukturen vorrangig im Dienst der Armen standen. Nach dem von Rom unverzüglich angenommenen Rücktritt des 75jährigen Camara bestellte der Vatikan 1985 den viele Jahre in Rom tätigen Kirchenrechtler *José Cardoso* zu seinem Nachfolger, der in seiner bisherigen Amtszeit die Kirche von Recife seinem legalistischen Kirchenverständnis entsprechend ohne jede pastorale Rücksicht umkrempelt, Institutionen auflöst, Diözesangremien verbietet, bewährtes Personal entläßt. Cardoso rief mehrfach die Militärpolizei zur Hilfe, das letzte Mal, um Gläubige aus seinem Bischofssitz zu vertreiben, deren Pfarrer er zwangsversetzt hatte und die ihn bitten wollten, die Maßnahme rückgängig zu machen. Auf seinen und den einiger namentlich nicht bekannter Bischöfe Wunsch hin hatte die vatikanische Kongregation für das katholische Bildungswesen im September 1989 die Schließung des überdiözesanen Priesterseminars der Kirchenregion Nordost II sowie des Theologischen Instituts ITER in Recife verfügt. Das eine, so hieß es in der Begründung, erfülle nicht die Mindestanforderungen für die priesterliche Ausbildung; das andere biete zukünftigen Priestern keine adäquate intellektuelle Ausbildung.

Ausschlaggebend sollen indes die nicht nur in Recife und Brasilien inkriminierte offene Lebensform der Seminaristen in kleinen Gruppen sowie die befreiungstheologische Ausrichtung am ITER-Institut gewesen sein. Das im traditionellen geschlossenen Stil wiedereröffnete Diözesanseminar von Recife hat erwartungsgemäß keinen großen Zulauf; einen Teil der Studenten hat die dortige Franziskanerhochschule aufgenommen; viele Seminaristen und ein Teil des Lehrkörpers sind in das Nachbarbistum João Pessoa umgezogen, dessen Bischof anders als Cardoso die überdiözesane Priesterausbildung gutheißt. Cardoso

erklärte in einem Interview mit der Madrider Zeitung ABC, er habe Morddrohungen aus den Reihen der „Volkskirche" erhalten, die jede bischöfliche Autorität ablehne und von Hilfswerken wie Cebemo und Misereor finanziert werde. In Recife entsteht derzeit etwa mit dem 1989 gegründeten „Zentrum Dom Helder Camara" tatsächlich so etwas wie eine parallele Pastoralstruktur – „aus Notwehr", wie man dort fomuliert.
Im Juni dieses Jahres erhielt Kardinal *Aloisio Lorscheider*, Erzbischof von Fortaleza, ebenfalls im Nordosten Brasiliens, ein Schreiben der römischen Bildungskongregation, das die sofortige Abberufung von drei Professoren, allesamt laisierte Priester, des dortigen „Theologischen und Pastoralen Instituts" (ITEP) verlangte. Auch dürfen Ordensfrauen und Laien nicht mehr am Institut ausgebildet werden, da sich die „gemischte Ausbildung als Fehlschlag" erwiesen habe. Beanstandet wurde ausdrücklich die starke befreiungstheologische Ausrichtung des Lehrplanes. Zur gleichen Zeit gab der Franziskaner und Befreiungstheologe *Leonardo Boff* – wie es heißt, auf Drängen des Präfekten der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger* – die Leitung der wichtigsten katholischen Zeitschrift Brasiliens „Revista Vozes" aus dem gleichnamigen Verlag ab. Auf römische Kritik gestoßen waren Vozes-Beiträge über die römische Kirchenpolitik und die Situation verheirateter Priester.

Die neuen Bischöfe sind pastoral unerfahren

Ähnliche Vorfälle wie in Recife, allerdings in weniger geballter Form, hat es auch in anderen Regionen Brasiliens gegeben. Auch wenn manche Eingriffe – seien sie personalpolitischer oder disziplinärer Natur – aus universalkirchlicher und erst recht aus römischer Sicht angebracht erscheinen oder doch zumindest vertretbar: Es bleibt der Eindruck einer systematischen römischen Interventionspolitik, die zu erkennen gibt, daß das Vertrauen Roms in die brasilianische Kirchenleitung geringer ist als gegenüber anderen Teilkirchen. Die korrigierenden Maßnahmen und Direktiven Roms wurden begleitet von einer ganzen Reihe päpstlicher Ermahnungen an die brasilianische Kirche. Meldungen der Katholischen Nachrichten-Agentur aus den vergangenen Monaten belegen dies: „Papst mahnt Bischöfe Brasiliens zu Bewahrung des Glaubens" – „Brasilien: Papst ruft Priester zu Gehorsam gegenüber Bischöfen auf" – „Papst warnt Brasiliens Bischöfe vor ‚Verstümmelung' des Evangeliums" – „Brasilien: Papst ruft Ordensleute zur Einheit mit den Bischöfen auf"...

Die Sorge Johannes Pauls II. und der Kurie um die Einheit der Kirche geht einher mit dem Wunsch engerer Anbindung der brasilianischen Kirchenführung und der Suche nach vermeintlichen oder tatsächlichen, meist als Folge der Befreiungstheologie gewerteten Fehl- oder Parallelentwicklungen, für die der Papst denn auch expressis verbis und mehrfach die brasilianischen Bischöfe verantwortlich machte. Auch bei seinem jetzigen Zusammentreffen mit der Bischofskonferenz in Natal forderte er den Episkopat auf, den Glauben und die Lehre der Kirche unverkürzt zu verkünden und Irrtümern oder Abweichungen aufgrund subjektiver Interpretationen der Heiligen Schrift entgegenzutreten. Zum Umgang miteinander empfahl der Papst die alte Formel „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" – nicht ohne hinzuzufügen, daß die Einheit im Notwendigen die unerläßliche Voraussetzung zur Rechtfertigung der Freiheit sei. (In der Bischofskonferenz ist hingegen wiederholt die Klage laut geworden, daß Rom, statt abzuwarten, was Spreu und was Weizen sei, alles daransetze, mögliche Fehlentwicklungen im Leben der Kirche möglichst früh und im Keim zu ersticken.)

In seiner Ansprache vom 8. März dieses Jahres an die zu einer Sonderkonferenz in den Vatikan gerufenen brasilianischen Oberhirten hatte Johannes Paul II. gemahnt: „Die Kraft und die Vitalität der Ortskirche hängt zu einem großen Teil von der Festigkeit eures Glaubens, eurer Hoffnung und eurer Liebe ab." Er bitte Gott darum, das Treffen möge den Bischöfen „neue Kräfte verleihen und mit Hilfe einiger Kongregationen und Räte der römischen Kurie die Früchte erbringen, die der göttliche Tröster sicher vorgesehen hat". Beim Ad-limina-Besuch im Januar hatte er die Bischöfe der Pastoralregionen I und IV an ihre Pflicht, Hüter des Glaubens zu sein, erinnert und hinzugefügt, dem Bischof allein obliege die Vermittlung des Glaubens – eine Aufgabe, „die niemand für ihn übernehmen und die er auch nicht delegieren kann. Vondergetreuen Erfüllung dieses Amtes hängt sein eigenes Heil ab und das der ihm anvertrauten Gläubigen."
Die *römische Personalpolitik*, unter diesem Pontifikat ein weltweit mit großer Selbstverständlichkeit genutztes Instrument pastoraler Einflußnahme, hat auch die brasilianische Bischofskonferenz zu verändern begonnen. Die 82 neuen, seit dem Amtsantritt von Nuntius *Carlo Furno* (1982) ernannten Bischöfe seien die Wahl Roms, heißt es zu ihrer Kennzeichnung in der Brasilianischen Bischofskonferenz. Die meisten sind in der Pastoral und der Ausübung des Bischofsamtes noch unerfahren, was auch eine Chance sei, wie von manchen der älteren Bischöfe zu hören ist; man hofft optimistisch, Armut und Elend im Kirchenvolk würden die neuen Konservativen bekehren. Und zwar zu einer befreienden Pastoral, denn die wachsende Not der Bevölkerung lasse ihnen gar keine andere Wahl, wenn sie gute Seelsorger sein wollten. Von den 82 neuen Bischöfen sind 61 Brasilianer; nur 30 stammen aus dem Diözesanklerus, 52 sind Ordensleute. Ob diese Ernennungspolitik Roms der vom Papst viel beschworenen Einheit in der Ortskirche förderlich ist, darf bezweifelt werden. Die Kandidaten Roms garantieren nicht Kontinuität im Bistum, sondern können – wie schlimmstenfalls in Recife – das pastorale Lebenswerk eines Vorgängers zunichte machen.

Generell ist schwer einzuschätzen, ob das *soziale Engagement* der Kirche in Brasilien in den letzten Jahren an Kraft verloren hat und ihr gesellschaftspolitischer Einfluß infol-

gedessen geringer geworden ist. Wahrscheinlicher ist, daß sie – vor allem ihrer schwachen personellen Ausstattung wegen – den steigenden Anforderungen nicht gewachsen ist: Dazu gehören die am rasanten Anstieg der Kriminalität sichtbare Brutalisierung der Gesellschaft, in der Killerbanden systematisch auf Straßenkinder angesetzt werden, und – in ursächlichem Zusammenhang – die zunehmend flächendeckend auftretende Armut in den Städten wie auf dem Land. Daß die Regierung dem Papst während seines Aufenthaltes signalisierte, er solle sich aus der Politik heraushalten, zeugt von einem nicht unbelasteten Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Manch ein Oberhirte sagte in der letzten Zeit laut und vernehmlich, das heutige Brasilien sei nicht mehr als eine „Scheindemokratie", deren Menschen- und Bürgerrechte für die Mehrheit keine Geltung hätten.

Eine schädliche Polarisierung

Die Bischofskonferenz forderte im September 1991 gemeinsam mit der linken „Arbeiter-Partei (PT)" und der Gewerkschaft CGT sowie anderen gesellschaftlichen und politischen Organisationen des Landes in einer „Proklamation an das brasilianische Volk" die *Garantie sozialer Grundrechte* und die *Weiterentwicklung zu einem demokratischen Rechtsstaat.* Gemeinsam wollen die Unterzeichner eine nationale Bewegung in Gang setzen, in der keine gesellschaftliche Kraft ausgeschlossen bleiben soll. Den liberalen Wirtschaftskurs der Regierung kommentierte die Bischofskonferenz mit dem Satz: „Eine Wirtschaft, die nicht die lebensnotwendigen Bedürfnisse der Brasilianer berücksichtigt, dient dem persönlichen Ehrgeiz einer inkompetenten Elite." Der Papst hat angesichts der wachsenden Zahl gewaltsamer Landkonflikte bei seiner etwas frostigen Begegnung mit Präsident Fernando Collor de Mello die Forderung nach einer Landreform zugunsten der Landlosen wiederholt. Seine Feststellung, das Recht auf Privateigentum ende, wo Land zu Spekulationszwecken brachliege und den landlosen Bauern vorenthalten werde, wurde von der brasilianischen Presse weitgehend verschwiegen.

In der Öffentlichkeit mindestens so präsent wie die Bischofskonferenz ist nach wie vor der kleine Kreis von Bischöfen ausgesprochen konservativer Prägung, darunter die Kardinäle *Sales* (Rio) und *Falcão* (Brasilia) sowie Erzbischof *Fernandez de Araujo* (Belo Horizonte) und die Bischöfe *Kloppenburg* (Novo Hamburgo) und *Romer* (Rio). Ihre öffentlichen und häufigen Angriffe auf die Theologie der Befreiung lassen eine prononciert rechtskonservative ideologische und eine streng traditionalistische theologische Denkart erkennen und haben entscheidend zur *Polarisierung in der brasilianischen Kirche* beigetragen, während eine zahlenmäßig sicher größere Gruppe gemäßigter Bischöfe – ohne ausgeprägte befreiungstheologische Neigungen, aber differenzierend – im Hintergrund bleibt und daher nicht ausgleichend wirkt. „Den größeren Teil unserer Probleme verdanken wir der Befreiungstheologie", resümiert Kardinal Falcão, 1984 zum Erzbischof von Brasilia ernannt, Vizepräsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM und Mitglied der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika. Leider sei auch die Bischofskonferenz infiziert; glücklicherweise bleibe die Befreiungstheologie jedoch auf die meisten brasilianischen Diözesen ohne Einfluß. Unzufrieden ist Falcão auch mit der Priesterausbildung in Brasilien, die sich aber mit den Bischofsernennungen der letzten Zeit „bessern" werde. Sein Fazit über die Befreiungstheologie: „Die moralische Autorität und der Einfluß der Kirche – nicht nur auf die Bürger im allgemeinen, sondern auch auf die Regierenden – hat empfindliche Einbußen erlitten. Der Theologie der Befreiung ist es andererseits nicht gelungen, die Veränderungen in unserer Gesellschaft zu bewirken, die sie gerechter gemacht hätten."

Zu den die Theologie der Befreiung teils direkt und öffentlich, teils in intensivem Kontakt mit römischen Stellen oder auch brasilianischen politischen Kreisen bekämpfenden Bischöfen gehört auch der Bischof von Anápolis, *Manuel Pestana.* „In der Theologie der Befreiung gibt es keinen Platz für die Liebe. Liebe ist eine bürgerliche Angelegenheit und muß deshalb vernichtet werden. Nur der Haß baut auf. Und dann wurde aus der vorrangigen Option für die Armen die ausschließliche Option für die Armen. Allein schon deshalb, weil sie arm waren, galten die Armen als Messias, als Erlöser." Autoren wie Boff hätten schwere dogmatische Fehler begangen, sagte der Bischof vor einer deutschen Kamera: „Die Göttlichkeit von Christus wird praktisch in Frage gestellt. Die Gegenwart in der Eucharistie. Die Auferstehung. Die übernatürliche Gnade wird verneint. All das wurde angefochten." Auch die Priesterausbildung sei „politisiert": „Ich habe einmal im Spaß gesagt – aber dieser Spaß enthält viel Verzweiflung –, daß unsere Seminare so etwas wie Abtreibungskliniken für priesterliche Berufungen seien. Es gibt nämlich Berufungen, manche sogar sehr enthusiastisch und idealistisch. Aber wenn man dort hineinkam, merkte man, daß dort kein spirituelles Klima herrschte, sondern die Sorge um soziale Probleme."

Abwanderung zu den Sekten

Auffallend ist das hohe Maß an Übereinstimmung in der Kritik an der Befreiungstheologie zwischen dieser Bischofsgruppe und – allerdings moderater formulierenden – römischen Stellen. Dies gilt zum Beispiel für die pastorale Arbeit der *Ordensleute,* die beide als „parallele" Seelsorge beargwöhnen. Obgleich die Zusammenarbeit von Bischöfen und Ordensleuten gerade in Brasilien weit besser funktioniert als in anderen Ländern Lateinamerikas, formulierte der Papst in seiner Ansprache vor Priestern und Ordensleuten besonders scharf: „ . . . Ihr müßt Euch in allem den Richtlinien und der Leitung des Bischofs unterstellen, mit dem Ihr arbeitet. Nicht den Ordensoberen, sondern allein und ausschließlich dem Bischof obliegt die pastorale Gewalt in allen ihren Dimensionen und Ebenen über die Gläubigen einer Ortskirche."

An sich legitime Zusammenschlüsse von Priestern, so mahnte der Papst bei dieser Gelegenheit, dürften jedoch nicht zu einer Art „Priestergewerkschaft" ausarten. Vermutlich nahm der Papst mit dieser Passage Bezug auf den Konflikt zwischen der lateinamerikanischen Ordensoberenvereinigung CLAR, dem Vatikan und dem CELAM, zu dem die Mehrheit der brasilianischen Bischöfe ein eher gespanntes, wenn überhaupt ein Verhältnis hat.

Aus der Richtung dieser konservativen Bischofsgruppe ist auch zu hören, es gebe einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Wirken der Befreiungstheologie und der Abwanderung von 12 bis 20 Millionen brasilianischer Katholiken zu den *Sekten.* Breit gestreute Publikationen wie der in Lima erscheinende lateinamerikanische Informationsdienst Selat scheuen sich auch nicht, ein Bündnis von Befreiungstheologie und Sektenführern mit dem Ziel der politischen Machtübernahme in Lateinamerika auszumachen. In einem „Ordnung schaffen" überschriebenen Vorbericht zur zweiten Reise des Papstes nach Brasilien spricht Selat vom „Erscheinen eines neuen Episkopats, der das Antlitz der Kirche verändern wird – Frucht von zehn Jahren der Veränderungen, der Ernennungen und der Reformen durch den Heiligen Stuhl". Der Papst werde Diözesen besuchen, die von „alten, der marxistischen Theologie der Befreiung nahestehenden Bischöfen" geleitet werden, und solche „mit jungen Oberhirten, die von enthusiastischer Treue zum Papst erfüllt sind".

Sehnsüchte nach „schnellem" Heil

Der 73jährige Bischof *Adriano Hypólito,* Franziskaner, seit 25 Jahren Bischof von Nova Iguaçu im Bundesstaat Rio de Janeiro und im Oktober zu Besuch in Deutschland, sieht seine Kirche in einem anderen Licht: Die pastorale Linie der Bischofskonferenz habe sich in seinen Augen keineswegs verändert; sie orientiere sich nach wie vor an der Option für die Armen, trete unvermindert für soziale Gerechtigkeit ein und verwirkliche eine befreiende Pastoral: „Wir leben und handeln aus dem Glauben, der Zusammenbruch des Marxismus hat keine spürbaren Auswirkungen auf die Arbeit unserer Kirche." Er kann sich keine andere Antwort auf die „immer skandalöseren sozialen Mißstände" in seinem Land vorstellen als die gelebte Theologie der Befreiung, „die nicht vom Marxismus und auch nicht von Rom abhängt". Daß Brasilien den Beweis dafür liefere, daß die Sekten dort besonders erfolgreich seien, wo die Befreiungstheologie Fuß gefaßt habe, hält der Bischof für eine kurzschlüssige Unterstellung: „Die Sekten füllen ein Vakuum, das unsere Kirche nicht füllen konnte." Sein Mitbruder *Tomás Balduino,* Bischof von Goiás, argumentiert gerade umgekehrt: „Wo unsere Kirche den Armen wirklich offensteht, haben die Sekten keine Chance."

Den wie Pilze aus dem Boden schießenden neuen Gemeinschaften fehlt es anders als der katholischen Kirche keineswegs an Personal; der Weg zum Prediger oder Gemeindeleiter ist kurz; an finanziellen Ressourcen – aus den USA und aus dem zum Teil eingeforderten „Zehnten" der Gläubigen – mangelt es ebenfalls nicht. Viel mehr als fünf Jahre gibt Bischof Hypólito diesen Sektenkirchen – „Konsumkirchen ohne Tiefe, ohne Liturgie, ohne Ethik, ohne Struktur" – nicht; eine Einschätzung, die angesichts 600 000 jährlich überlaufender Katholiken recht optimistisch erscheint, aber auch von anderen Bischöfen geteilt wird.
Zweifellos kommen Sekten wie die Universalkirche *Edir Macedos* mit ihren auf die Emotion zielenden Massenveranstaltungen und ihren „Wunderheilungen", ihrem weitgehenden Verzicht auf Moralvorschriften und ihrer Wohlstandsideologie den Sehnsüchten nach „schnellem" Heil entgegen. Der hohe Prozentsatz katholisch getaufter Brasilianer dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, so der Theologe *Jesus Hortal* von der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Rio, daß die katholische Kirche in ihrer 500jährigen Geschichte das Volk nie wirklich begleitet habe. Drei Faktoren seien ausschlaggebend für den Erfolg der Sekten, denen er anders als Bischof Hypólito ein weiteres Wachstum voraussagt: „die tiefe Religiosität der Brasilianer, der Mangel an konfessioneller Identität und der Niedergang der katholischen Kirche".

Kein integrierendes Pastoralkonzept

Bischof Hypólito wünscht sich von Rom seit langem die Zulassung von „viri probati" zum Priesteramt, die dem chronischen Priestermangel in der Kirche Brasiliens abhelfen könnten. Wenn die Eucharistie die Mitte christlichen Gemeindelebens sei, dürfe man den Gemeinden den Priester nicht vorenthalten. Erst wenn die Priesternot in Europa groß genug sei, werde sich in dieser Frage etwas tun, meint er. Er versucht seit Jahren, seine Amtsbrüder für die „viri probati" zu gewinnen, aber es gebe auch Bischöfe, wundert er sich, die den Priesterbestand in ihren Diözesen für ausreichend hielten. Hypólito berichtete dem Papst, bei seinem letzten Ad-limina-Besuch vor fünf Jahren habe er in seinem Bistum acht Kirchen gehabt und 60 Sektenkirchen und afro-brasilianische Kultstätten; jetzt gebe es neun Kirchen und 90 Kultstätten. Er führt die starke Anziehungskraft der afro-brasilianischen Kulte unter anderem darauf zurück, daß die katholische Kirche mit ihrem rationalen, auf Orthodoxie fixierten Denken und ihrer Neigung zur Verrechtlichung die „alte Weisheit" der indianischen und der afrikanischen Bevölkerung, etwa die auf der Einheit von Körper und Seele basierenden Heilverfahren, geringschätzt und als heidnischen Zauber verboten habe. Je schwerer aber die Not und das Elend des Menschen sei, desto mehr erinnere und sehne er sich nach Erlebnissen des Heils.

Die große Mehrheit der brasilianischen Bischöfe gehört wie Bischof Hypólito zu den Praktikern der Seelsorge; der Säkularisierungsdruck ist als neue Bedrohung christlicher und kirchlicher Substanz zwar erkannt worden; eine breiter angelegte, die Not der Massen, die Entfremdung

den zu Sekten und Kultkirchen abdriftenden Mittelklasse und die in offener Gegnerschaft stehende Oberschicht integrierende Pastoral ist indes noch ohne jedes Konzept. Auch wenn der Papst bei seinem zweiten Brasilienbesuch die Kirche des Landes wieder mehr ermutigt als ermahnt hat, so ist doch nicht zu übersehen, daß Rom der brasilianischen Ortskirche in den vergangenen Jahren kräftig die Flügel gestutzt hat. Dies hat Rückwirkungen von der Bischofskonferenz bis in die Basisgemeinschaften gezeigt. Sollte der Papst von dem so viel gepriesenen dynamischen Aufbruch der brasilianischen Kirche weniger gespürt haben als bei seinem ersten Besuch 1980 – es wäre angesichts des faktischen Zustands dieser Kirche kein Wunder.

Gabriele Burchardt

Eine Phase der Unrast

Politische und kirchliche Entwicklungen in Österreich

In Österreich nimmt man in besonderem Maß Anteil an der Entwicklung im Nachbarland Jugoslawien; die militärischen Auseinandersetzungen zwischen der Bundesarmee und slowenischen Verbänden Ende Juni/Anfang Juli spielten sich teilweise an der österreichischen Grenze ab. Innenpolitisch ist die Situation weiterhin von der Schwäche der beiden großen Parteien ÖVP und SPÖ geprägt, die zusammen die Regierung stellen. Die FPÖ unter Jörg Haider ist als Partei der Protestwähler weiter im Aufwind. Die kirchlichen Spannungen halten unvermindert an und haben durch die Ernennung des umstrittenen Wiener Weihbischofs Krenn zum Bischof von St. Pölten neue Nahrung erhalten.

Schon seit Jahren zeigten Umfragen von Meinungsforschungsinstituten in Österreich, daß die Bewohner der Alpenrepublik vor allem vor einer außenpolitischen Konstellation Angst haben: daß Jugoslawien in Chaos und Krieg zerfallen und Österreich gegen seinen Willen in die Auseinandersetzungen des zerbrechenden Tito-Reiches hineingezogen werden könnte. Die letzten Wochen und Monate haben dieses Szenario gefährlich näher gerückt. Die österreichische Diplomatie warnte schon seit geraumer Zeit vor diesem Ernstfall. Doch in Westeuropa sind diese Warnungen nicht beachtet worden. Die Franzosen, die Holländer, die Engländer, auch die Amerikaner setzten noch bis zuletzt auf den Bestand eines einheitlichen Jugoslawien, obwohl schon mit Händen zu greifen war, daß dieser künstlich zusammengefügte Staat längst zerbrochen war, so daß die Slowenen und Kroaten zum Opfer eines halbkommunistischen Regimes in Belgrad und einer wild um sich schlagenden Armee wurden.

Eine Sympathiewelle für Slowenien

Der Krieg in Jugoslawien wurde schon Anfang Juli bis dicht an die österreichischen Grenzen herangetragen, als Panzerverbände der jugoslawischen „Volksarmee" nach der Unabhängigkeitserklärung Sloweniens und Kroatiens die slowenischen Grenzübergänge zum Ausland besetzen wollten. Dank den präzisen Vorbereitungen in Slowenien wurde dieses Vorhaben vereitelt, die jugoslawische Bundesarmee mußte aus Slowenien abziehen. Die Bemühungen Österreichs, eine völkerrechtliche Anerkennung Sloweniens und Kroatiens zu erreichen, scheiterten aber im Inland wie im Ausland: In Österreich verhinderten Bundeskanzler *Franz Vranitzky* und mit ihm wichtige sozialdemokratische Regierungsfunktionäre eine solche Anerkennung, während im Ausland die Sorge vor einer Zunahme des Einflusses deutschsprachiger Länder in Südosteuropa jede wirksame Unterstützung der um Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes kämpfenden Slowenen und Kroaten verhinderte. Gleichzeitig hatte auch die großserbische Propaganda in Belgrad ihre Wirkung: Die „deutsche Gefahr" wurde mit dem Einfluß des Vatikans, mit Erinnerungen an das alte Österreich-Ungarn und mit der Beschwörung der Ustascha-Greuel im Zweiten Weltkrieg so zusammengemengt, daß die mit den wirklichen Tatsachen kaum vertrauten Politiker im Westen vor jeder wirksamen, gemeinsamen Aktion zurückschreckten.

Auf diese Weise zog der Krieg in Jugoslawien immer weitere Kreise, wodurch Österreich wieder einmal in eine gefährdete Grenzsituation geraten ist. Allerdings hatte der tapfere Widerstand der Slowenen gegen die sogenannte „Volksarmee" eine psychologische Wirkung mit weittragenden Folgen: Gerade in den südlichen Grenzländern Kärnten und Steiermark, die sowohl nach dem Ersten Weltkrieg als auch nach 1945 mit südslawischer Okkupation fertig werden mußten, verscheuchte die neue Situation im slowenischen Nachbarland alte Feindbilder und Vorurteile. Plötzlich kam es zu einer *Sympathiewelle für die Slowenen,* denen man jahrzehntelang mit Mißtrauen gegenübergestanden war. Und für die Zukunft ist es wohl eine wichtige Weichenstellung, daß sich gerade in Kärnten und in der Steiermark die Landtage dieser beiden österreichischen Bundesländer einstimmig für die völkerrechtliche Anerkennung Sloweniens und Kroatiens ausgesprochen haben.

Tatsächlich ist schon seit einigen Jahren ein neues, immer *freundschaftlicher werdendes Verhältnis* zwischen den

Österreichern und den Slowenen zu beobachten. Die Aggression der jugoslawischen „Volksarmee" in Slowenien hat die wiederentdeckte Verbundenheit zwischen diesen beiden Völkern zusätzlich belebt. Nach der slowenischen Besetzung der Untersteiermark am Ende des Ersten Weltkrieges, nach Schreckenstaten der deutschen Wehrmacht in dieser Region, nach der barbarischen Aussiedlung der deutschsprachigen Bevölkerung 1945 und nach jahrelangen jugoslawischen Gebietsforderungen in Kärnten mutet diese Klimaänderung wie ein Wunder an. Die österreichische Diplomatie hat inzwischen die Konsequenzen gezogen: Sie setzt sich auf allen Ebenen für die Anerkennung und Unterstützung Sloweniens ein, und wenn diese Bemühungen auch lange nicht zum erhofften Erfolg führten, ist doch das Vertrauen der Slowenen zu Österreich ungemein gestiegen, manche antiösterreichischen Ressentiments der Vergangenheit konnten dort ebenso abgebaut werden wie antislowenische Stimmungen in Österreich. Im Vergleich zur Ersten Republik, als sich Österreich nach dem Auseinanderfallen der alten Donau-Monarchie fast ausschließlich feindseligen oder mißtrauischen Nachbarn gegenübersah, zeichnet sich nun auch an der Südgrenze Österreichs ein entscheidender Wandel ab, obwohl die Sorge um gefährliche Folgen der kriegerischen Ereignisse bestehenbleibt.

Die Anzeichen einer Versöhnung mit Slowenien führen in Österreich zu einer erhöhten Sympathie für die Wünsche und Sorgen der slowenischen Bevölkerung. Die kaltschnäuzige Art, mit der diverse EG-Politiker die slowenischen und auch die kroatischen Wünsche nach staatlicher Unabhängigkeit abfertigten, löst daher in Österreich Bestürzung und Empörung aus. Die Hilflosigkeit, mit der die Europäische Gemeinschaft auf den Krieg in Jugoslawien reagierte, wird von vielen Österreichern nicht verstanden. Auf diese Weise wird eine *verbreitete Mißstimmung gegenüber der EG gefördert,* die im Zusammenhang mit dem innenpolitisch ohnehin schwer genug durchgesetzten EG-Beitrittsersuchen Österreichs eines Tages fatale Folgen haben könnte, da ja vor einem EG-Beitritt eine Volksabstimmung in Österreich vorgesehen ist.
Der EG-Beitritt ist vor allem in Westösterreich auch aus anderen Gründen umstritten, so vor allem durch den wachsenden Mißmut gegenüber der kaum mehr erträglichen Umweltbelastung entlang der Transitautobahnen in Tirol und Salzburg. Zu diesem Unbehagen gesellt sich noch die Sorge vor einem Ausverkauf des österreichischen Bodens in den attraktivsten Fremdenverkehrsregionen, von denen manche Österreicher schon befürchten, sie könnten nach einem EG-Beitritt zu einer Art Altersheim westeuropäischer Millionäre werden.

Jörg Haider und die Protestwähler

Die innenpolitische Situation Österreichs ist angesichts dieser Ungewißheit zukünftiger Entwicklungen von einer gewissen Unrast gezeichnet. Die Regierungskoalition zwischen den Sozialdemokraten und der christdemokratischen Volkspartei (ÖVP) vermag trotz der ausgezeichneten wirtschaftlichen Lage des Landes nicht überzeugend Tritt zu fassen. Ein innenpolitisches Szenario von Verfilzung und Politruk-Mentalität gibt nach wie vor jenen Protestwählern Auftrieb, die den jungen, mundflinken Parteiobmann der Freiheitlichen Partei (FPÖ), *Jörg Haider,* auf den Schild heben. Haider war kurze Zeit Landeshauptmann von Kärnten und wurde als solcher gestürzt, als er eines Tages die Beschäftigungspolitik des Dritten Reiches lobte.
Haiders Fall schadete ihm wenig, wie die jüngsten Landtagswahlen in der Steiermark und in Oberösterreich mit ihren enormen Stimmengewinnen der FPÖ zeigten: Er sammelt weiterhin junge Wähler und jenes Protestpotential um sich, das etwa 15 Prozent der Bevölkerung ausmacht. Es ist falsch, wenn man Jörg Haider einfach eine neonazistische Etikette aufkleben möchte. Einem jungen, bedenkenlosen Politikertyp wie Haider geht es nicht darum, eine alte Ideologie wieder aufzuwärmen, sondern er spricht mit seinen kecken Sätzen neben anderen Wählergruppen eben auch jene an, die in ihrer Familientradition deutschnationale Parolen oder eine ausgeprägte Abneigung gegen Ausländer mehr oder weniger bewußt mit sich tragen. Die Privilegien- und Parteibuchwirtschaft in Österreich bietet Haider die durchschlagkräftigste Waffe für seinen populistischen Kampf „gegen die da oben", gegen den die beiden Großparteien bisher noch kein überzeugendes Mittel gefunden haben.
Gegenüber der Kirche war Haider lange Zeit eher zurückhaltend. Im Zusammenhang mit seiner Kampagne gegen ausländische Asylbewerber und Flüchtlinge ließ er dann eines Tages seine bisherige Rücksichtnahme fallen: Er griff die katholische Kirche mit der wiederholt vorgebrachten Bemerkung frontal an, sie möge über die Flüchtlinge nicht nur schöne und fromme Worte machen, sondern durch praktische Aufnahme in Klöstern oder Pfarrhöfen mehr tun als bisher. Diese Attacke stand ganz im Zeichen der Haiderschen Taktik, ein Körnchen Wahrheit aufzugreifen, um daraus einen pauschalen Holzhammer zu konstruieren. Der aufgeregte Widerspruch von kirchlicher Seite trieb das Wasser nur noch einmal auf Haiders Mühlen: Er stand wieder einmal als jener Politiker da, der sich vor nichts und niemandem fürchtet und eben alle, auch die Kirche, herausfordert.
Diese lautstarke freiheitliche Opposition, die allein auf den beiden Augen Jörg Haiders steht, könnte bei den für April 1992 erwarteten Bundespräsidentenwahlen noch manche Turbulenz mit sich bringen. Denn nach dem endgültigen Rücktritt von *Kurt Waldheim,* der nach der weltweiten Kampagne gegen ihn ausgelaugt und abgekämpft wirkt, ist zur Zeit überhaupt noch nicht klar, ob die beiden Großparteien für diesen Wahlgang einen gemeinsamen Kandidaten aufstellen oder nicht. Jörg Haider hat aber bereits angekündigt, er werde kandidieren, wenn die beiden „Altparteien" sich auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen sollten. Damit hat er freilich keine seriösen Gewinnchancen, aber für ein größeres Durcheinander kann Haider allemal sorgen.

Die innerkirchliche Entwicklung ist in Österreich nach wie vor in Richtungskämpfen verfahren, die bis hinein in die Bischofskonferenz reichen. Nach dem zweiten Pastoralbesuch des Papstes im Juni 1988 (vgl. HK, August 1988, 379 ff.) sagte Kardinal *Franz König* in einem Interview, während dieses Besuchs sei den österreichischen Bischöfen angedeutet worden, bei den bisherigen Bischofsernennungen sei nicht alles so gelaufen, wie sich der Papst das vorgestellt hatte. In Hinkunft werde man in Rom über die österreichischen Wünsche nicht mehr einfach „drüberfahren". Und der damalige Vorarlberger Diözesanbischof *Bruno Wechner* erklärte, es sei nun sicher, daß sein Nachfolger weder der Opus-Dei-Priester *Klaus Küng* noch der umstrittene Wiener Weihbischof *Kurt Krenn* sein werde.

Weihbischof Schönborn als Hoffnungszeichen?

Mittlerweile sind drei Jahre vergangen, *Klaus Küng* ist längst Nachfolger von Bruno Wechner, und Kurt Krenn wurde trotz aller Proteste als Diözesanbischof von St. Pölten in sein Amt eingeführt. Der bisherige Bischof von St. Pölten, *Franz Zak,* erklärte voller Grimm in einer seiner letzten Predigten, er habe aus dem Radio den Namen seines Nachfolgers erfahren müssen. Im übrigen habe man ihm von Rom versichert, daß ihm Kurt Krenn nicht nachfolgen werde.

Diese niederdrückenden Fakten haben im österreichischen Katholizismus eine Mischung von Resignation und Verbitterung provoziert. Vor allem in den Kernschichten der Kirche fragt man sich erbost, was man denn in Rom eigentlich wolle, ob man dort das Ansehen der Kirche durch eine derart unqualifizierte Vorgangsweise tatsächlich mutwillig aufs Spiel setzen will.

Als einzige vage Hoffnung wird in kirchlichen Kreisen die Ernennung des Dominikanerpaters *Christoph Schönborn* zum Weihbischof für Wien und zum Nachfolger von Kurt Krenn gedeutet. Soweit es in der Kirche Österreichs noch Optimisten gibt, meinen diese, die Abziehung von Kurt Krenn aus Wien und die Ernennung des als spirituell bekannten Dominikaners könnten ein Ansatzpunkt für eine vielleicht verheißungsvollere kirchliche Ära in Österreich sein. P. Christoph Schönborn war Mitte der siebziger Jahre Studentenseelsorger in Graz, ging dann als Professor für Dogmatik und Ostkirchenkunde an die Universität Fribourg, ist seit 1980 Mitglied der internationalen Theologenkommission und Sekretär der Redaktionskommission für das Projekt eines „Weltkatechismus". Seine ersten Wortmeldungen als Wiener Weihbischof weisen ihn als ungemein gebildeten Theologen aus, der sich dem Dialog keineswegs verschließt.

Der Name Schönborn erinnert an eine lange vergangene Zeit, in der es ebenfalls zu schärfsten Auseinandersetzungen und Frontbildungen in der Kirche Österreichs gekommen ist: Der Kardinal-Erzbischof von Prag, Franz Graf Schönborn, legte im Jahr 1895 zusammen mit anderen Bischöfen und hohen Politikern der alten Monarchie im Namen der katholisch-konservativen Kräfte der damaligen Zeit im Vatikan eine geharnischte Anklage gegen die damals noch junge und ungebärdige christlich-soziale Volksbewegung Karl Luegers vor. Der Papst entschied am Ende des vorigen Jahrhunderts gegen den Großonkel des eben ernannten Wiener Weihbischofs, die Christlichsozialen gewannen damals den Kampf um Österreich.

Wer bei der gegenwärtigen, nicht minder harten Auseinandersetzung das Rennen machen wird, ist nach wie vor offen.

Fritz Csoklich

„Es gibt keinen Grund, das bewährte System über Bord zu werfen"

Ein Gespräch mit Professor Gerhard Robbers über Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses

Auch wenn es derzeit keine umfassende Debatte über die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik gibt, ist die Frage nach der Zukunft bzw. möglichen Veränderungen des deutschen Staatskirchenrechtssystems durchaus virulent. Paßt dieses Rechtsgefüge gesellschaftlich wie kirchlich noch in die Landschaft? Wo sind Änderungen denkbar oder sogar wünschenswert? Inwieweit hat das weitere Zusammenwachsen Europas Konsequenzen für das Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik? Darüber sprachen wir mit Professor Gerhard Robbers. Er lehrt an der Universität Trier Öffentliches Recht, Kirchenrecht und Rechtsphilosophie. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Robbers, die Einheit Deutschlands ist inzwischen auch beim Staat-Kirche-Verhältnis weitgehend wiederhergestellt. In den neuen Bundesländern wird von den Finanzämtern Kirchensteuer eingezogen, der Religionsunterricht ist als ordentliches Lehrfach in den Schulgesetzen festgeschrieben, Staatskirchenverträge in den einzelnen Ländern werden vorbereitet. Ist diese weithin problemlose Übernahme der bundesdeutschen Regelungen ein Beleg für die Stabilität und die Zukunftsträchtigkeit des bisherigen rechtlichen Rahmens für das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik?

Robbers: Ganz problemlos ist die Übernahme des Staats-

kirchenrechts der Bundesrepublik für die ehemalige DDR bekanntlich nicht verlaufen. Es wurden in den neuen Bundesländern teilweise Kritikpunkte und Bedenken geäußert, die aus der bundesrepublikanischen Diskussion durchaus geläufig sind, durch die besondere Situation der Vereinigung der beiden deutschen Staaten aber eine neue Aktualität gewonnen haben. Eine wirkliche Alternative zur Ausdehnung unseres Staatskirchenrechts auf die neuen Länder gab es allerdings nicht. Das deutsche Staatskirchenrechtssystem hat sich über lange Zeit hinweg so sehr bewährt, daß seine Übernahme für die ehemalige DDR unverzichtbar war, zumindest was die Grundzüge betrifft.

HK: Erfolgte die Angleichung der staatskirchenrechtlichen Regelungen an die der Bundesrepublik nicht doch mehr unter dem Zwang des Faktischen als aus begründeter Einsicht bei vielen Verantwortlichen in den Kirchen der ehemaligen DDR, die ja unter ihren Verhältnissen andere Lösungen entwickeln mußten und diesen jetzt auch nicht einfach ganz den Abschied geben wollen?

Robbers: Es gibt grundgesetzliche Vorgaben für das Staat-Kirche-Verhältnis, die von den neuen Ländern notwendigerweise mit dem Beitritt zum Geltungsbereich des Grundgesetzes übernommen werden mußten. Andererseits ist es in der einen oder anderen Frage durchaus möglich, in den neuen Ländern eigene Wege zu beschreiten, wo das sinnvoll und angemessen erscheint.

„Die Kirchen sollen nur beanspruchen, was sie mit ihren Kräften auch ausfüllen können"

HK: Muß es nicht Reibungsverluste und Probleme geben, wenn das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik mit ihrer nominell weitgehend einer christlichen Kirche angehörenden Bevölkerung auf ein Gebiet übertragen wird, in dem derzeit nicht mehr als etwa dreißig Prozent der Bevölkerung Kirchenmitglieder sind? Läßt sich dieser Faktor einfach vernachlässigen?

Robbers: Hier liegt natürlich eine große Herausforderung für die Kirchen. Es wird noch mehr als in der alten Bundesrepublik darauf ankommen, daß die Kirchen in den neuen Ländern die staatskirchenrechtlichen Institutionen und Regelungen nicht als Privilegien, als schützendes Dach und bequemes Ruhekissen verstehen und verteidigen, sondern daß sie die Möglichkeiten, die ihnen dieses rechtliche System bietet, aktiv wahrnehmen. Sie können und sollen überhaupt nur das beanspruchen, was sie mit ihren Kräften und Möglichkeiten auch auszufüllen in der Lage sind. Es wird sich in den neuen Bundesländern deshalb erst zeigen müssen, inwieweit die Kirchen noch oder wieder über die soziale Kraft verfügen, die den staatskirchenrechtlichen Normierungen zugrunde liegt bzw. von ihnen implizit vorausgesetzt wird.

HK: Wird im Rahmen der anstehenden Diskussion über Grundgesetzänderungen als Konsequenz der deutschen Einheit auch der Bereich der Staat-Kirche-Beziehungen aufs Tapet kommen, und werden dabei die kritischen Einwände gegen das herkömmliche System aus der spezifischen Sicht der neuen Länder entsprechende Anfragen und Änderungswünsche im Westen verstärken? Wird sich das Staatskirchenrecht völlig aus der anstehenden Verfassungsdiskussion heraushalten lassen?

Robbers: Ich sehe keinen wesentlichen Bedarf für Grundgesetzänderungen auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts und möchte auch ausdrücklich vor solchen Änderungen warnen. Natürlich ist es legitim, sich am einen oder anderen Punkt über Veränderungen im Staat-Kirche-Verhältnis innerhalb des bestehenden Normengefüges Gedanken zu machen und vielleicht manche Akzente anders zu setzen. Aber der Versuch, ein neues Normengeflecht zu entwickeln, bringt zu viele Risiken und Probleme mit sich, als daß man sich darauf einlassen sollte. Soweit ich sehe, besteht ja auch weder von seiten der Kirchen noch von seiten der Politik der Wunsch nach wesentlichen Veränderungen in der rechtlichen Regelung der Staat-Kirche-Beziehungen. Allerdings könnten durch mögliche Grundgesetzänderungen in anderen Materien gewisse Erosionen auch für die institutionelle Stellung der Kirchen eingeleitet werden. Ich denke dabei etwa an den Schutz der Sonn- und Feiertage.

HK: Zumindest in einem Punkt, nämlich bei der Militärseelsorge, könnte es in den nächsten Jahren als Folge der deutschen Einheit zu einer Veränderung bestehender Abmachungen zwischen Staat und Kirche kommen. Die ostdeutschen Gliedkirchen der EKD haben zunächst den Militärseelsorgevertrag für ihr Gebiet nicht übernommen, gleichzeitig gibt es auch in den westdeutschen Landeskirchen nicht wenige Stimmen, die auf Änderungen im Militärseelsorgevertrag drängen. *Ein* Stein im Gebäude des Staat-Kirche-Verhältnisses ist also jedenfalls auf evangelischer Seite am Wackeln . . .

Robbers: Eine Neuregelung der vertraglichen Vereinbarungen für die Militärseelsorge würde die grundgesetzliche Seite nicht berühren; das Grundgesetz kennt hier nur eine sehr weitgefaßte, offene Norm, die verschiedene Ausgestaltungen zuläßt. Damit haben auch die Kirchen einen entsprechenden Spielraum. Mir scheint aber, auch die bisherige Regelung der Militärseelsorge hat sich bewährt und der Kirche besser als andere mögliche Regelungen die Erfüllung ihres Auftrags in diesem speziellen Bereich ermöglicht und erleichtert. Natürlich mag man darüber streiten, ob Militärpfarrer unbedingt Beamte sein müssen. Aber es ist wohl nicht mit überzeugenden Gründen zu bestreiten, daß das Militär eine besondere Art von Seelsorge braucht. Die Integration der Militärseelsorge in die normale Gemeindearbeit wird den besonderen Bedürfnissen, die Christen in den Streitkräften haben, schwerlich gerecht.

HK: Sollte es tatsächlich zu einer Revision des evangelischen Militärseelsorgevertrags im Sinne der jetzt in Ost

wie West erhobenen Forderungen kommen, wären katholische und evangelische Militärseelsorge in der Bundesrepublik organisatorisch stärker voneinander abgesetzt als bisher. Inwiefern kann eine der zwei großen Kirchen in der Bundesrepublik ihre Rechtsbeziehungen mit dem Staat überhaupt verändern, ohne daß dabei die lange paritätische Tradition des deutschen Staatskirchenrechts in Mitleidenschaft gezogen wird?

Robbers: Der Grundsatz der Parität verpflichtet die Kirchen nicht dazu, alle Bereiche im Verhältnis zum Staat in gleicher Weise zu regeln. Jede Kirche muß sich die Freiheit bewahren, diejenigen Regelungen anzustreben, die sie von ihrem Selbstverständnis, ihrer aktuellen Situation und ihrer internen Diskussionslage her für angemessen hält. Es gibt ja Beispiele, wo die Regelungen im Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche anders aussehen als im Verhältnis zur evangelischen. Sie brauchen nur an die jeweiligen kirchlichen Mitwirkungsrechte im Blick auf die staatlichen theologischen Fakultäten zu denken. Andererseits legen es sowohl der ökumenische Gedanke wie das Interesse an einem möglichst reibungslosen Umgang mit den staatlichen Instanzen nahe, daß die Systeme der Staat-Kirche-Beziehungen nicht zu weit auseinanderdriften. Die Kirchen täten also gut daran, sich im Vorfeld von Verhandlungen wie etwa über Revisionen des Militärseelsorgevertrags abzustimmen.

„Es gibt Möglichkeiten der Anpassung in der Rechtsprechung und der Fortschreibung von Staatskirchenverträgen"

HK: Die beiden großen christlichen Kirchen sind die wichtigsten Partner und Bezugsgrößen für das Beziehungsgeflecht von Staat und Kirche in der Bundesrepublik, in den alten wie in den neuen Ländern. Aber wie sieht es mit einer möglichen Ausweitung der Grundelemente des deutschen Staatskirchenrechts auf den Islam als inzwischen drittgrößte religiöse Gruppe in Deutschland aus?

Robbers: Von staatlich-rechtlicher Seite her sind die Dinge eigentlich klar. Islamische Religionsgemeinschaften haben im wesentlichen die gleichen Rechte und Pflichten wie die christlichen Kirchen. Die Probleme einer Anwendung der Regelungen des Staatskirchenrechts auf den Islam liegen vor allem in der Struktur der islamischen Gruppen selber begründet. Die staatlichen Stellen haben bislang auf islamischer Seite kein Gegenüber, mit dem verbindlich und rechtstechnisch sauber entsprechende Vereinbarungen getroffen werden könnten. So bräuchte es etwa für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen eines Ansprechpartners, der verbindlich sagen könnte, welche Grundsätze der islamischen Religionsgemeinschaft für einen solchen Unterricht bestimmend sein müßten. Die islamischen Gruppen sind unter sich so zerstritten, daß es für den staatlichen Partner schwierig ist, jemanden zu finden, an den er sich halten kann.

HK: Aber grundsätzlich spricht nichts dagegen, daß es in absehbarer Zeit in der Bundesrepublik eine islamische Glaubensgemeinschaft mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gibt, die von ihren Mitgliedern Kirchensteuer erhebt und für den islamischen Religionsunterricht verantwortlich ist?

Robbers: Für die Einführung von islamischem Religionsunterricht bedürfte es nicht des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts; für ihn könnte auch eine nach privatem Recht organisierte Religionsgemeinschaft verantwortlich sein. Aber insgesamt ist Ihre Frage nur mit einem klaren Ja zu beantworten: Wenn islamische Religionsgemeinschaften es von sich aus anstreben, können sie in der Bundesrepublik bei Erfüllung bestimmter Einzelvoraussetzungen Körperschaften des öffentlichen Rechts werden. Die rechtliche Stellung islamischer Religionsgemeinschaften ist im übrigen auch nicht von der Zustimmung der christlichen Kirchen abhängig.

HK: Die Präsenz des Islams in der Bundesrepublik ist ein Indiz dafür, daß sich die religiöse Situation in unserem Land in den vergangenen Jahrzehnten verändert hat. Nun stammen aber die Grundelemente des deutschen Staatskirchenrechts aus Zeiten, in denen christlicher Glaube und Kirche eine stärkere Stellung in der Gesellschaft hatten und auch das Leben der meisten Menschen in höherem Maß prägten, als es heute der Fall ist. Wie weit kann der Rückgang kirchlicher Bindungen und christlicher Glaubenssubstanz eigentlich gehen, ohne daß das Staat-Kirche-Verhältnis davon in Mitleidenschaft gezogen wird oder zumindest unter einen deutlichen Begründungszwang gerät?

Robbers: Um es überspitzt zu formulieren: Wenn kaum jemand mehr Christ wäre, wäre ein System der Staat-Kirche-Beziehungen, wie wir es in der Bundesrepublik haben, natürlich nicht mehr relevant. Ich bin mir aber nicht sicher, ob man im Blick auf die Stellung von Christentum und Kirche in unserer Gesellschaft bzw. deren weitere Entwicklung so sehr schwarz malen sollte, wie es teilweise geschieht. Immerhin gehört doch in den alten Bundesländern die große Mehrheit der Menschen einer christlichen Kirche an und wird es vermutlich auch weiterhin tun. Im übrigen: Welche soziale Kraft die Kirchen teilweise auch dort besitzen, wo ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung ihnen nominell nicht angehört, hat sich ja gerade in Ostdeutschland gezeigt. Man sollte gegenüber den Austrittszahlen wie auch gegenüber den Ergebnissen demoskopischer Umfragen etwas gelassener sein. In unserem System der Staat-Kirche-Beziehungen gibt es bei allen den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften unbestreitbar förderlichen Regelungen so viele Möglichkeiten der Anpassung, eines Mehr oder Weniger an kirchlicher Präsenz, daß die gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen im Blick auf die Stellung der Kirchen in diesem System in erheblichem Umfang berücksichtigt werden können, ohne daß man grundstürzende Änderungen vor-

nehmen müßte. Es gibt ja die Möglichkeit der Anpassung in der Rechtsprechung, in der Fortschreibung von Staatskirchenverträgen.

„Man sollte die Vorteile der Institution Theologische Fakultät nicht leichtfertig aufs Spiel setzen"

HK: Nun gibt es auch in den großen christlichen Kirchen durchaus Stimmen, die aus verschiedenen Gründen und mehr oder weniger ausdrücklich den staatskirchenrechtlichen Status quo kritisch befragen. Auf katholischer Seite gibt es – nicht zuletzt durch entsprechende römische Bedenken gestützt – z. T. Mißtrauen gegenüber dem Religionsunterricht oder den Theologischen Fakultäten, wobei in beiden Fällen mangelnde Kirchlichkeit bzw. Rechtgläubigkeit beklagt wird. Wären die Kirchen aber wirklich gut beraten, von sich aus zum gegenwärtigen System der Staat-Kirche-Beziehungen auf Distanz zu gehen?

Robbers: Es steht mir natürlich nicht zu, den Kirchen in dieser Frage irgendwelche Ratschläge zu geben. Aber ich möchte doch im Blick auf den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen folgendes zu bedenken geben: Der Religionsunterricht ist eine nicht nur für die Kirchen, sondern eben auch für die Schule so wichtige Angelegenheit, daß man ihn ungeachtet mancher kritikwürdiger Gestaltungsformen unbedingt erhalten sollte. Die Kirchen sind nicht nur einfach für sich selber da, sondern haben einen Auftrag gegenüber der Welt, gegenüber unserer Gesellschaft. Das mag manchmal leichter und manchmal auch schwerer sein, nicht zuletzt im Religionsunterricht. Nach meiner natürlich begrenzten Erfahrung ist der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen einer der ganz wenigen Orte, an denen Schüler noch über Dinge sprechen können, die wirklich wichtig sind, die über einzelne Unterrichtsfächer und ihre je spezifischen Fragestellungen und Methoden hinausreichen und das Ganze des Lebens betreffen. Im übrigen erreicht der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen doch auch viele Schüler, die bei einer Glaubensunterweisung in rein kirchlicher Umgebung nicht erreicht würden.

HK: Und wie ist es mit den Theologischen Fakultäten, die ja doch an der Universität vielfach in eine gewisse Randstellung hineingeraten und gleichzeitig von kirchlicher Seite manchmal beargwöhnt werden?

Robbers: Natürlich gibt es Probleme für die Theologischen Fakultäten durch ihren Doppelcharakter als staatliche und gleichzeitig kirchlich eingebundene Institutionen. Vielfach haben sie allerdings mehr mit der Person einzelner theologischer Hochschullehrer zu tun als mit der Institution als solcher. Sicher würde die Verlagerung der theologischen Ausbildung an rein kirchliche Hochschulen manche Probleme, die aus dem Miteinander von Kirche und Staat bei den Theologischen Fakultäten herrühren, vermieden. Aber man würde damit gleichzeitig auch ein Feld räumen, in dem Christentum und Kirche auf eine ganz besondere Weise herausgefordert sind und auch einzigartige Chancen haben. Die bloße Anwesenheit von Theologieprofessoren an einer Universität prägt diese Universität in einem erheblichen Maß mit; das gleiche gilt auch für die Präsenz von Theologiestudenten als Teil der Studentenschaft. Ich würde es deshalb sehr bedauern, wenn von kirchlicher Seite hier Rückzieher gemacht würden, die weder Kirche und Theologie noch Universität und Gesellschaft letztlich von Nutzen wären.

HK: Für den Staat haben die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei den katholisch-theologischen Fakultäten die finanziell belastende Nebenwirkung, daß Professoren, die aus Gründen der Lehre oder des Lebenswandels aus der Theologischen Fakultät ausscheiden müssen, als Beamte in anderen Fakultäten weiterbeschäftigt werden müssen, während den theologischen Fakultäten gleichzeitig Ersatz für die freigewordenen Lehrstühle zusteht. Bis zu welchem Maß ist diese Entwicklung tragbar, ohne daß in Öffentlichkeit und Politik der Status der Theologischen Fakultäten in Frage gestellt wird?

Robbers: Das eigentliche Problem ist nicht finanzieller oder institutioneller Art. Es geht vielmehr darum, wie die Kirche mit Leuten umgeht, die von ihrer verbindlichen Lehre abweichen bzw. denen solche Abweichungen vorgeworfen werden. Mit dieser Frage ist die Kirche ja auch bei ihren eigenen Hochschulen konfrontiert. Zweifellos würde der Staat Geld sparen, wenn es diese Folgeprobleme durch den besonderen Status der Theologischen Fakultäten nicht gäbe. Aber im Blick auf die Theologischen Fakultäten meine ich, man sollte wegen solcher Randerscheinungen doch die unbestreitbaren Vorteile dieser Institution für beide Seiten nicht leichtfertig aufs Spiel setzen.

HK: Im öffentlichen Bewußtsein stößt man sich weit weniger an den Theologischen Fakultäten oder auch am Religionsunterricht als an der Kirchensteuer, dem finanziellen Eckpfeiler des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik. Der vor allem aus der Kirchensteuer stammende Reichtum der deutschen Kirche ist ein beliebtes Reizthema. Gleichzeitig gibt es auch in den Kirchen selber ein gewisses Unbehagen, daß sie mittels Steuereinzug vielfach von Leuten leben, die ansonsten nur eine sehr lockere oder fast gar keine Bindung an sie haben . . .

Robbers: Die Kirchensteuer steht bei manchen im Ruf, eine Art Sündenfall der Kirchen gegenüber dem Staat zu sein, eine zu starke Annäherung oder gar Auslieferung an staatliche Interessen. Zunächst ist aber die Kirchensteuer ja nichts anderes als ein Mitgliedsbeitrag; jedes Mitglied der Kirche ist verpflichtet, zu ihren finanziellen Lasten beizutragen. Natürlich kann man sich ein anderes kirchliches Finanzierungssystem und ein anderes Einzugssystem vorstellen. Aber der staatliche Einzug der Kirchensteuer führt zu einer Entlastung der Kirche zugunsten ihrer eigentlichen Aufgaben. Wo wie etwa auch in einzelnen evangelischen Landeskirchen der Bundesrepublik die Kirchensteuer nicht durch die staatlichen Finanzämter,

sondern von eigenen kirchlichen Steuerämtern eingezogen wird, steht der dazu benötigte organisatorische und personelle Aufwand in keinem sinnvollen Verhältnis zum Gewinn an Unabhängigkeit gegenüber dem staatlichen Einzugsverfahren. Wer im übrigen dafür plädiert, nur diejenigen zur Kirchenfinanzierung heranzuziehen, die sich in einer besonderen Nähe zur Kirche fühlen oder besonders aktiv an ihrem Leben teilnehmen, macht die materielle Subsistenz der Kirche von einer Reihe schwerwiegender Unwägbarkeiten abhängig: Zum einen kann die Nähe bzw. Ferne der Menschen zur Kirche im Lauf ihres Lebens ja durchaus wechseln. Zum anderen sollte man auch die Erfahrungen aus den USA nicht geringschätzen, daß nämlich Kirchen leicht in Abhängigkeit von einzelnen Großspendern geraten können.

„Es wird staatskirchenrechtlich einen gewissen Anpassungsbedarf geben"

HK: Es gibt also gute Gründe, nicht zu einer Finanzierung durch freiwillige Spenden überzugehen . . .

Robbers: Die Kirchensteuer ist auch ein freiwilliger Beitrag. Wer sie nicht zahlen will, kann bei den entsprechenden staatlichen Stellen seinen Kirchenaustritt erklären. Ich sehe wirklich kein System der Finanzierung, das den Auftrag der Kirche besser sichern könnte, als das deutsche Kirchensteuersystem und finde auch keine wesentlichen Bedenken gegen dieses System. In der Bundesrepublik ist der Staat doch keine Institution, vor der man als Kirche von vornherein Abstand nehmen müßte. Im übrigen wird die deutsche Art der Kirchenfinanzierung in anderen europäischen Ländern ja geradezu beneidet, sobald das System dort wirklich verstanden wird. So hat man etwa in Spanien ein zumindest in den Grundzügen ähnliches System der Kirchenfinanzierung eingeführt.

HK: In Europa ist derzeit das Staat-Kirche-Verhältnis sehr unterschiedlich geregelt. Allein in den Mitgliedsstaaten der Europäischen Gemeinschaft reicht die Bandbreite von scharfer Trennung von Kirche und Staat bis zu Resten alten Staatskirchentums. Wird im Zuge des weiteren politischen und rechtlichen Zusammenwachsens zunächst der EG, aber auch Europas überhaupt, auch auf diesem Gebiet ein Trend zur größeren Vereinheitlichung entstehen? Muß man überhaupt die staatskirchenrechtlichen Regelungen der einzelnen Mitgliedsstaaten der EG stärker einander angleichen?

Robbers: Die Europäische Gemeinschaft hat einen gemeinsamen Markt und die Koordinierung der Politik ihrer Mitgliedsstaaten zum Ziel. Sie hat nach dem derzeitigen Stand keine Kompetenz in bezug auf das unmittelbare Staatskirchenrecht. Es gibt allerdings eine Reihe von mehr indirekten Berührungspunkten, von Auswirkungen des Europarechts auf das jeweilige staatskirchenrechtliche System. Deshalb müssen die Kirchen sehr genau darauf achten, inwieweit solche Implikationen und Wirkungen gegeben sind und wie sie sich diesen Entwicklungen gegenüber verhalten wollen. Es gibt ja auch Arbeitsstellen in Brüssel, die dieser Aufgabe nachkommen, sowie auch Kontakte zwischen Staatskirchenrechtlern der verschiedenen europäischen Länder.

HK: In welchen Bereichen sind solche europarechtlichen Zwänge auf die Gestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den einzelnen EG-Mitgliedsländern zu erwarten?

Robbers: Von Zwängen möchte ich nicht sprechen. Mir scheint überhaupt, daß die Kirchen teilweise mit zu viel Skepsis und Besorgnis das weitere Zusammenwachsen Europas betrachten, weil sie negative Auswirkungen auf ihre herkömmliche Rechtsstellung befürchten. Ich meine, von kirchlicher Seite sollte der weitere Prozeß der europäischen Integration nicht so sehr als Gefahr, sondern viel mehr als Chance für das Wirken der Kirche in einem Raum gesehen werden, der zunehmend von früheren Grenzen befreit ist. Zweifellos wird es staatskirchenrechtlich einen gewissen Angleichungsbedarf geben. Insgesamt ist derzeit zwar noch nicht recht deutlich, wie dieser Bedarf im einzelnen aussehen wird. Aber schon jetzt sind die kirchlichen Werke wie Caritas und Diakonie vom Prozeß der Integration betroffen, ebenso kirchliche Bildungseinrichtungen. Dabei geht es vor allem um die arbeitsrechtliche Stellung der Mitarbeiter in solchen Einrichtungen.

HK: Das Arbeitsrecht ist vermutlich aber nicht der einzige Bereich, in dem unter europarechtlichen Gesichtspunkten staatskirchenrechtlicher Handlungsbedarf besteht . . .

Robbers: Man könnte auch den Bereich des Datenschutzes nennen, ebenso die Frage der Anerkennung der Abschlüsse von kirchlichen Bildungseinrichtungen. Auch das Recht auf freien Verkehr von Dienstleistungen, Waren, Kapital und Personen als Element der unmittelbaren Zielsetzung der Europäischen Gemeinschaft hat Auswirkungen auf die Kirchen; so kann etwa ihr Personal in Europa frei seine Dienste anbieten. Kirchliche Sozialeinrichtungen können grundsätzlich ohne diskriminierende Auflagen auch in den jeweils anderen Ländern der Europäischen Gemeinschaft ihrem Auftrag nachkommen.

„Die Kirchen können überall frei wirken und ihrem Auftrag nachgehen"

HK: Ist es völlig ausgeschlossen, daß im Zuge der Harmonisierung der Steuern in der Europäischen Gemeinschaft die deutsche Kirchensteuer in ihrer bisherigen Form aus europarechtlichen Gründen zur Disposition gestellt wird bzw. werden muß?

Robbers: Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik ist an die Lohn- bzw. Einkommensteuer gekoppelt, sie knüpft also an eine direkte Steuer an. Die Kompetenz der Europäischen Gemeinschaft zur Harmonisierung der direkten Steuern ist umstritten; teilweise wird argumen-

tiert, eine Angleichung auch direkter Steuern könne Teil der Verwirklichung des Binnenmarktes sein und falle deshalb in die Kompetenz der Gemeinschaft, von anderer Seite wird diese Auffassung bestritten. Zunächst einmal sind jedenfalls keine unmittelbaren Auswirkungen auf die deutsche Kirchensteuer zu erwarten, da sie nicht der Diskriminierung gegenüber dem freien Warenverkehr dient. Mit den Zielen der Europäischen Gemeinschaft, soweit sie heute festgelegt sind, verträgt sich das deutsche Kirchensteuersystem ohne Probleme. Eine europarechtlich begründete Verlagerung des Steuersystems mehr auf die Seite der indirekten Steuern, wie etwa der Mehrwertsteuer, hätte aber nicht unerhebliche Folgen für das Aufkommen aus der Kirchensteuer.

HK: Aber gibt es über solche mehr äußerlichen Fragen hinaus die Tendenz, daß sich die staatskirchenrechtlichen Regelungen der einzelnen europäischen Länder oder zumindest der EG-Mitgliedsstaaten in ihrem Kern, ihren Grundelementen aufeinander zubewegen?

Robbers: Eine solche Angleichung könnte sich vermutlich – wenn überhaupt – nur in einer längerfristigen Entwicklung vollziehen. Das jeweilige Staatskirchenrecht hat so tiefe Wurzeln im Selbstverständnis, in der politischen, religiösen und kulturellen Identität eines Staates, daß man gut daran tut, mit diesem Bereich behutsam umzugehen. Mir scheint auch, daß es gar keinen besonders großen Bedarf an Vereinheitlichung in diesem sensiblen Bereich gibt. Die staatskirchenrechtlichen Systeme der einzelnen Länder sind in sich doch meist so flexibel, daß sich das notwendige Maß an Öffnung gegenüber den Regelungen in anderen Staaten durchaus unter Wahrung der jeweiligen Grundelemente realisieren läßt. Entscheidend ist, daß es in allen Mitgliedsstaaten der Europäischen Gemeinschaft das Recht auf Religionsfreiheit gibt, so unterschiedlich das staatskirchenrechtliche System etwa in Frankreich, Deutschland oder England aussieht. Die Kirchen können überall frei wirken und ihrem Auftrag nachgehen. Im Blick auf diese Grundelemente gibt es ja schon so etwas wie ein gemeinsames europäisches Staat-Kirche-Verhältnis. Auch in den Ländern des ehemaligen Ostblocks scheint die Entwicklung in diese Richtung zu gehen. Wenn die Grundpfeiler Religionsfreiheit und freies Wirken der Kirchen intakt sind, können die unterschiedlichen rechtlichen Ausgestaltungen in den einzelnen europäischen Ländern durchaus auch weiterhin nebeneinander Bestand haben.

HK: Gewisse Konvergenzen im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche sind in Europa doch schon zu registrieren. In Frankreich etwa ist eine gewisse Lockerung der strikten Trennung zu beobachten, in England denkt man über ein „disestablishment" der anglikanischen Staatskirche nach. Könnte es nicht sein, daß sich das deutsche System einer Trennung von Staat und Kirche, die vielfältige Kooperation einschließt, als eine Art sinnvoller Mittelweg erweist, ohne daß andere Länder es einfach in allen seinen historisch gewachsenen Einzelelementen übernehmen könnten oder gar müßten?

Robbers: Es ist in unserem Gespräch immer wieder zum Ausdruck gekommen, daß ich das deutsche staatskirchenrechtliche System in seinem überkommenen Bestand positiv einschätze. Man sollte daran möglichst nicht rühren. Aber wir sollten auch nicht in den Irrglauben verfallen, wir könnten und müßten andere Staaten mit diesem System beglücken. Wenn sich allerdings aus der Sicht anderer Staaten oder anderer Kirchen herauskristallisieren sollte, daß man von dort her einzelne Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts schätzt und sie in das eigene System einbauen möchte, wäre dagegen natürlich nichts einzuwenden. Das deutsche System könnte sich auch deswegen für weitere Bereiche eignen, weil es seine Wurzeln im Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen in Deutschland seit der Reformation hat. Es ist teilweise das Erbe der damaligen Religionskriege, in denen keine der Parteien die Oberhand gewinnen konnte. Auf diese Weise ist im staatskirchenrechtlichen Bereich in Deutschland ein fruchtbares Miteinander entstanden. Dieses System bietet mit seiner Offenheit für unterschiedliche konfessionelle und religiöse Gemeinschaften bei gleichzeitiger Gleichheit der Behandlung durch den Staat im gesamteuropäischen Kontext durchaus Chancen.

„Man sollte nicht vorschnell von Privilegien der großen Kirchen sprechen"

HK: Und wie steht es mit der zukünftigen Akzeptanz des deutschen staatskirchenrechtlichen Systems im eigenen Land? Vor fünfzehn Jahren hat die FDP mit ihren Kirchenthesen einen ganzen Katalog zur Neugestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen vorgelegt, ein Ausdruck der kirchenkritischen Gefühlslage Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre. Eine neue Welle dieser Art auch mit entsprechendem politischem Widerhall ist nicht auszuschließen. Was bedeutet das mittelfristig für die rechtliche Ausgestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen in der Bundesrepublik?

Robbers: Natürlich braucht das Regelungssystem im Verhältnis von Staat und Kirche ein bestimmtes Maß an allgemeiner Akzeptanz. Wenn es als ganzes wie in einzelnen Elementen nicht mehr von der Öffentlichkeit, von den politisch-gesellschaftlichen Kräften getragen oder zumindest ohne massiven Widerspruch akzeptiert wird, ist es auf die Dauer nicht zu halten. Nur sehe ich zum jetzigen Zeitpunkt keinerlei Veranlassung, das bewährte und durchaus flexible staatskirchenrechtliche System der Bundesrepublik über Bord zu werfen. Wir können relativ ruhig abwarten, wie sich die Dinge gesellschaftlich weiterentwickeln. Im übrigen bin ich recht zuversichtlich, daß sowohl der Religionsunterricht wie etwa auch die Theologischen Fakultäten auch weiterhin eine sinnvolle und akzeptierte Funktion haben.

HK: Damit läßt sich aber doch kein Blankoscheck ausstellen, der das Nachdenken über die künftige Gestaltung

des Staat-Kirche-Verhältnisses obsolet machen würde. Bräuchten wir nicht doch auch auf diesem Gebiet mehr Phantasie?

Robbers: Wenn an einer Stelle nachgewiesen wird, daß eine rechtliche Position der Kirchen sozial inadäquat ist, sollte man die entsprechenden rechtlichen Regelungen ändern. Man sollte aber nicht vorschnell von Privilegien der großen Kirchen im Verhältnis zum Staat sprechen, die nicht mehr zeitgemäß seien und deshalb abgeschafft werden müßten. Das besondere Gewicht der katholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland hat mit ihrer geschichtlich bestimmenden Rolle zu tun; sie haben die religiöse Landschaft in Deutschland über Jahrhunderte hinweg geprägt und sind immer noch die mit Abstand wichtigsten Religionsgemeinschaften. Natürlich darf diese Stellung der christlichen Kirchen in keinem Fall zur rechtlichen Diskriminierung anderer religiöser Gruppen führen. Nach dem deutschen Staatskirchenrecht haben solche Gruppen grundsätzlich die gleichen Rechte wie die großen christlichen Kirchen.

Entscheidend ist die Glaubenserfahrung

Was christliche Mystik ausmacht

Vom diffusen, aber weitgestreuten Interesse am „Religiösen" profitiert heute auch das Thema Mystik. Mystische Texte der christlichen Tradition werden ebenso wiederentdeckt wie solche aus anderen Religionen; dem antiinstitutionellen Grundzug gegenwärtiger Religiosität kommt das offenbar alle Religionen im tiefsten verbindende „Mystische" entgegen. Aber läßt sich christliche Mystik einfach in einen Allgemein- oder gar Allerweltsbegriff von Mystik integrieren? Michael Schneider SJ (Frankfurt – Sankt Georgen) zeigt in seiner Standortbestimmung, daß Mystik im Christentum von der christlichen Glaubenserfahrung lebt und immer an sie zurückgebunden sein muß.

Das Unterscheidende christlicher Mystik liegt nicht in irgendeiner Sondererfahrung einer Glaubenselite, sondern in der Grunderfahrung des christlichen Glaubens selber. Auch wenn sich im Vergleich mit außerchristlicher Mystik zahlreiche Gleichheiten in der Struktur aufzeigen lassen, unterscheidet sich die christliche Mystik von jeder anderen dadurch, daß sie immer eine *Christuserfahrung* bleibt. Der damit gegebene Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für die christliche Glaubenserfahrung eigentümlich ist, läßt verständlich werden, warum „Mystik" an sich noch kein genuin christlicher und zur Offenbarung gehöriger Begriff sein kann. An einigen Grundmerkmalen christlicher Glaubenserfahrung soll nun deutlich gemacht werden, was zum Ureigenen und Unterscheidenden christlicher Mystik gehört.

Trotz aller Verwiesenheit auf Welt und Geschichte definiert sich der christliche Glaube nicht von der in ihm möglichen Erfahrung her, denn die Norm christlicher Erfahrung bleibt einzig und allein die Erfahrung, die Christus macht, sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubensweges dar. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, daß er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte faßt, so unterscheidet sich Christus gerade dadurch von ihnen, daß er gewissermaßen nichts zu sagen hat, sondern daß er selbst ist, was er zu sagen hat: Christus ist *die* Erfahrung Gottes. Dies relativiert jede mögliche Erfahrung im Glauben: Der Christ will selber nichts erfahren, sucht er doch Anteil zu bekommen an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist. Auf seine eigene Erfahrung legt der Christ deshalb keinen sonderlichen Wert, weil er sich hineingenommen weiß in eine Erfahrung, die alle Grenzen übersteigt; diese Erfahrung läßt jede andere, besonders die einer rein natürlichen Mystik, weit hinter sich.

Glaubenserfahrung führt in die Bewährung

Weil der christliche Erfahrungsweg christologisch grundgelegt ist, unterscheidet er sich wesentlich von jeder außerchristlichen Mystik. Dies zeigt sich zunächst in der Grundfrage jeder Mystik, ob und wie der endliche Mensch von der Fülle des unendlichen Gottes erfüllt werden kann. Das Lateran-Konzil von 1215 greift diese Frage auf und lehrt: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschlösse" (Nr. 174–176). Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, in die Menschwerdung des Gottessohnes und seine Erniedrigung bis zum Kreuz; ja, er selbst wird insoweit Gott immer ähnlicher, als er eintritt in die Entäußerung, das heißt in die Offenheit gegenüber dem göttlichen Heilswillen und dem Dienst am Nächsten. Hierin zeigt sich, daß der christliche Glaube nichts gemein hat mit einem Weg zu Gott, der den Menschen aufgrund einer natürlichen Ähnlichkeit und Affinität zum Göttlichen hinführt: Allein Gottes Unähnlichkeit schenkt dem Menschen das Gnadengeschenk der Ähnlichkeit mit Gott.

Ferner übersteigt die christliche Glaubenserfahrung jede rein natürliche Mystik insofern, als sie den Menschen in die *Bewährung* und auf den Weg des *Gehorsams* führt (vgl. Röm 5, 3–5; Jak 1, 2 f.). Mit Blick auf die Heilige Schrift fällt auf, daß Gott sich nirgends auf den Anruf oder Wunsch eines Menschen offenbart. „Nicht der

Mensch soll Gott erfahren, sondern Gott will erfahren, will durch *Erprobung* erfahrungshaft feststellen (peirazesthai), ob der beauftragte Mensch auf dem von Gott gewiesenen Weg wandelt. Während nirgends in der Bibel von einer Gotteserfahrung (peira) des Menschen die Rede ist, geht das Thema der Menschenerfahrung Gottes durch Erprobung (peirasmos) durch die ganze Heilsgeschichte hindurch . . ." (vgl. *H. U. von Balthasar,* Gotteserfahrung biblisch und patristisch, in: IKZ 5 [1976] 497–509, hier: 498 f.). Dies gilt für die ganze Heilsgeschichte bis hin zu Christus, der die Urgestalt christlicher Glaubenserfahrung ist: Für ihn, den restlos Gehorsamen, war es nicht entscheidend, eine Erfahrung des Göttlichen ins Wort zu bringen, er hat nichts zu sagen, sondern ist, was er zu sagen hat – und zwar im Gehorsam gegenüber seinem Vater.
Erprobung und Gehorsam werden dort als „Skandalon" empfunden, wo sie über das reine Erkennen hinausgehen und auf den Weg stellen, der ins Kreuz führt. Wer sich hier auf das Mittun, das ein Mit-Erlösen ist, einläßt, erfährt in sich die objektive Ausprägung des objektiven Heilsereignisses im Leidenden, die als Gleichgestaltung mit dem Lebensschicksal Jesu jede rein subjektive Erfahrung übersteigt. Gerade in der „Objektivität" seiner Leiderfahrung weiß der Glaubende auch in der tiefsten Glaubensnacht um die Nähe Gottes; was sich ihm hier als Sicherheit in der Begegnung mit Gott auftut, „kann weder als Tröstung noch als Trockenheit bezeichnet werden, sie ist eine Kontinuität des Fühlens, ein unfehlbarer Kontakt" (*H. U. von Balthasar,* Christliche „Mystik" heute, in: *J. Kotschner* [Hrsg.], Der Weg zum Quell: Teresa von Avila. Düsseldorf 1982, 43), der um die Erfüllung des göttlichen Heilswillens wissen läßt.

Die christologische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges führt zu einem dritten Unterscheidungsmerkmal christlicher Glaubenserfahrung, nämlich ihrer *Verleiblichung.* Diese konkretisiert sich zunächst im Schöpfungsglauben: Weil sich Gott nicht als welt- und geschichtsferner Geist, sondern als Schöpfergott geoffenbart hat, muß die Schöpfung selbst wie ein Buch Gottes gelesen und auf den ganzen Glaubensweg zu Gott mitgenommen werden.

Eine weitere Dimension der Verleiblichung, die zur christologischen Grundlegung des Glaubensweges gehört, zeigt sich darin, daß die christliche Glaubenserfahrung immer eine *vermittelte Erfahrung* ist, und zwar vermittelt durch Hl. Schrift, Sakramente, Tradition. Diese „Vermittlungen" sind nicht ersetzbar und austauschbar, denn allein sie führen den Glaubenden „in die ‚Sache' hinein, ohne ihm doch schon die volle Gewährung der Schau und des Wissens dessen, was er glaubt, zu vermitteln" (*A. M. Haas,* Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik. Fribourg 1979, 140, Anm. 10). Würde der Glaubende diese Vermittlungen ablehnen, ginge er auf seinem Erfahrungsweg fehl, denn ihnen allein kommt es zu, den Glaubenden unmittelbar in die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zu führen: Wer die Schrift liest, informiert sich nicht nur über das vergangene Leben Jesu, und wer die Sakramente feiert, weiß um sein gegenwärtiges Leben in der Kirche. So weisen die Heilige Schrift und die Sakramente weiter auf die Kirche, auf die hin jede christliche Erfahrung rückbezogen bleibt. Nicht die Einzelseele ist Braut des Herrn, sondern die Kirche (2 Kor 11, 2), und der einzelne kann nur insoweit „Braut Christi" sein, als er eine „anima ecclesiastica" ist, die nichts anderes sein und darstellen will als die Kirche.

Eine weitere Vermittlung, die zum Spezifikum der christlichen Glaubenserfahrung gehört, zeigt sich schließlich darin, daß das Wort „Fleisch" annehmen will im Leben der *Nachfolge:* Erfahrung allein genügt nicht, hinzukommen muß das Tun des Glaubens! Der Weg der Nachfolge erschöpft sich aber nicht in Gebet und Meditation, sondern zielt, wie die evangelischen Räte zeigen, zunächst und vor allem auf die „Leiblichkeit" des Menschen: „Der Leib ist das Ende aller Wege Gottes" (E. Peterson). Während auf dem östlich-asiatischen Erfahrungsweg das Ich wie auch die Leiblichkeit des Menschen in den Hintergrund treten, um der Erleuchtung willen, bedarf der christliche Glaube – wie schon die frühen Mönchsväter betonen – gerade der Konkretheit der Leiblichkeit, um auf dem Weg zu Gott voranzuschreiten. Es bedeutet eine (neuplatonische) Versuchung, zu meinen, Ziel christlichen Lebens sei ein entleiblichter und entsinnlichter Geist (nous, intelligentia). Gewiß müssen die Sinne geläutert und von jeder egoistischen Begierlichkeit gereinigt werden, doch den geläuterten „Sinnen" allein kommt es dann zu, den menschgewordenen Gott zu erspüren: „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen . . . und mit unseren Händen betastet haben vom Wort des Lebens" (1 Joh 1, 1 f).

Die Dimension der Verleiblichung, die sich als etwas Unterscheidendes in der Grundlegung christlicher Glaubenserfahrung erweist, gilt in gleicher Weise für die Bestimmung der christlichen Mystik. „Christliche" Mystik verdankt sich dem „mysterion", das als die gegenwärtige und zugleich verhüllte Wirklichkeit Christi von der Heiligen Schrift verkündet und von der Kirche in ihren Sakramenten gefeiert wird. Kein christlicher Mystiker kann anderes oder mehr erfahren, als das Wort der Schrift und die Feier der Sakramente enthalten. Weil aber die ganze christliche Erfahrung in der Heiligen Schrift und in den Sakramenten ihren Ausdruck findet, kann die mystische Erfahrung im Christentum keine nur wenigen Menschen vorbehaltene Erfahrung sein. Dies gilt besonders mit Blick auf die *Taufe,* die der Beginn und Ursprung des christlichen Erfahrungsweges ist, der durch keine, auch keine noch so große mystische Erfahrung überholt werden kann: Da aber das Gnadengeschenk, das der Christ mit der Taufe als objektives Mysterium empfängt, für jeden subjektiv einholbar bleibt, ist jeder Getaufte auch zum Mystiker berufen, und selbst wenn ein christlicher Mystiker mit einem besonderen Charisma und damit einem besonderen Auftrag für die kirchliche Gemeinschaft ausgestattet ist, wird der „darüberhinausliegende

Weg" (1 Kor 12, 31) für alle derselbe sein, nämlich die Liebe.

Kein christliches Leben ohne Askese

Die Frage nach der Verleiblichung christlicher Glaubenserfahrung führt zur Frage nach der Formgestalt, in die die Erfahrung eingekleidet ist. Der Christ erfährt Gott als den nahen wie auch als den fernen; erst beides, Gottes „Nähe" und Gottes „Ferne", gibt dem christlichen Leben seine „Gestalt".

Was sich hier als Grundgestalt jeder christlichen Glaubenserfahrung auftut, hat auch seine spezifische christliche Begründung. Bernhard von Clairvaux führt hierzu aus: Gottes Gegenwart gleicht einem Antlitz, das keine Gestalt hat, aber Gestalt gibt (Cant. 31, 6 [PL 183, 943 C]). Gott prägt sich im Menschen so aus, daß er ihn zu seinen Brüdern sendet. Gott erfahren bedeutet mehr als ihn sehen, es heißt, ihn versichtbaren und sehbar machen, also das werden, was erfahrbar ist. „Der Mitmensch, zu dem ich entsendet bin, ist also nicht eine Ergänzung meiner Gotteserfahrung, er ist ebensowenig ein Ersatz dafür. Die Sendung zu ihm hin ist die Erfahrung Gottes, wenn es sich wirklich um eine Sendung handelt und nicht um bloße Sympathie oder menschliche Begierde, um eine Sendung, die in uns die Sendung des Sohnes vom Vater weg wiederholt" (*R. Brague*, Was heißt christliche Erfahrung?, in: IKZ 5 [1976] 495 f.). So bedarf die christologische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges ihrer inkarnatorischen Ausweitung im Dienst am Bruder, die in gleicher Weise auch die Erfahrung des Mystikers bestimmt: Was immer er erfährt, hat dem Bruder und dem „Aufbau" der Gemeinde zu dienen. Doch dieser Dienst verliert sich nicht auf der Horizontalen, bleibt er doch rückgebunden an den, der allen Menschen gleich geworden ist.

Die Rede von der Mystik – was immer man jeweils darunter verstehen mag – erlebt heute eine unerwartete Aufwertung, dabei ist jedoch eine *wesentliche Verkürzung* nicht zu übersehen. Mit Blick auf die heutige geistliche Literatur und die verschiedenen Meditations- und Versenkungstechniken schreibt H. Bacht: „Daß dabei in praxi die entsprechenden Bemühungen oft nur kurzlebiges Strohfeuer sind, liegt daran, daß zumeist eine der grundlegenden Einsichten im Umgang mit den höheren Weisen des religiösen Erlebens, d. h. der Mystik, nicht ‚realisiert' wird – nämlich die, daß es nirgend in der Welt echte mystische Erfahrung gibt ohne eine vorgängige ernsthafte und mühsame asketische Anstrengung" (*H. Bacht*, Euagrios Pontikos, in: *G. Ruhbach / J. Sudbrack* [Hrsg.], Große Mystiker. Leben und Wirken. München 1984, 42). Für den Christen kann es, wie Evagrios betont, keine „Beschauung" ohne vorherige „Praktiké" geben.

Was hier von der Mystik gesagt ist, gilt zunächst grundlegend für jedes christliche Leben: ohne Askese wird es kaum überzeugend gelingen. Die Hervorhebung der Askese plädiert für keine bloße Selbstabtötung bzw. masochistische Unterdrückung der eigenen Triebwelt, vielmehr geht es um die theologische Grundhaltung der Entsagung, die ihren markantesten Ausdruck findet in den *evangelischen Räten*. Die theologische Deutung der Räte als Grundform christlicher Entsagung hat sich im Lauf der Glaubensgeschichte wesentlich gewandelt: Bis zum Zweiten Vatikanum wurden die Räte vor allem unter monastischen Vorzeichen interpretiert, nämlich als Mittel zur persönlichen Vollkommenheit. Hauptzweck des Räteversprechens war der bessere Weg zur Vollkommenheit, und diese Vollkommenheit wurde primär in der Gottesliebe und Kontemplation gesehen und sekundär in Nächstenliebe und Aktion.

Nur eine einzige Berufung

Gegen zähen Widerspruch hat das Konzil hier korrigiert und Klarheit geschaffen: Die Räte sind nicht nur ein Weg zu persönlicher Vervollkommnung, sondern auch eine Berufung für andere, eine Gabe zum Dienst. Ferner fällt besonders die Tatsache ins Gewicht, daß die evangelischen Räte im V. Kapitel von „Lumen gentium" behandelt werden („Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche") und nicht erst im VI. Kapitel, in dem sich das Konzil der Theologie des Ordenslebens zuwendet. Das bedeutet für die beiden Wege der „Gebote" und der „Räte", daß sie nicht so voneinander zu scheiden sind, daß der zweite Weg der vollkommenere ist (vgl. LG 41). Es gibt nur eine einzige Berufung, der alle Glaubenden – auch der Mystiker – zu entsprechen haben. Innerhalb dieser Berufung bilden die evangelischen Räte ein unaufgebbares Wesensmoment christlichen Lebens: Benennt der Begriff „Gebot" eher die inhaltlich verbindliche Forderung, so der Begriff „Rat" mehr den Geist, in dem sich Leben nach dem Evangelium gestaltet. Mit Blick auf Gottes werbende Liebe und die Freiheit, die Gott dem Menschen läßt, könnten alle Gebote auch Rat genannt werden; und im Blick auf die Ernsthaftigkeit und Heilsbedeutung müßten alle Räte auch Gebote heißen. Indem die Räte die Grundform christlicher Entsagung und darin Maßstab christlichen Lebens sind, bleiben sie es auch für den Weg christlicher Mystik: Keine christliche Mystik ohne Entsagung.

Wenn gefragt wird, warum Gott will, daß die Liebe durch Entsagung zum Ausdruck kommt, findet sich eine Antwort im Hinweis auf den *eschatologischen Aspekt* jeder christlichen Entsagung. Die quasi-sakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des göttlichen Heils in der Welt ist die Kirche; ihr ist aufgetragen, die eschatologische Transzendenz der Liebe, die das innerliche Leben der Welt ausmacht, auf wahrnehmbare Weise kundzutun. Sakramental geschieht das vor allem in der Taufe und Eucharistie, existentiell hingegen in der christlichen Entsagung: In den „evangelischen Räten" wird die Entsagung zur expliziten und dauernden Lebensform der Kirche.

Die Allgemeingültigkeit der Räte als Ausdrucksform christlicher Entsagung gilt auch für die *Jungfräulichkeit*,

die ein Grundexistential christlicher Glaubenserfahrung darstellt. Unter „Jungfräulichkeit" ist jene eschatologische Grundhaltung zu verstehen, die sich „unbefleckt" hält von dieser Welt; das Leben der Jungfräulichkeit fällt darin mit der Nachfolge Christi und ihren Grundvollzügen (Trauern, Fasten, ohne Zufluchtsstätte sein) zusammen. Mit einem Wort: die ganze spezifische Situation des Christen kristallisiert sich im Begriff der Jungfräulichkeit. Über die Jungfräulichkeit als Grundexistential christlichen Lebens ist noch mehr zu sagen, wenn der Bericht über die Taufe Jesu herangezogen wird, wo es heißt: „Du bist mein geliebter Sohn." Gegenüber Josef, der auf Adam zurückgeführt wird, ist Jesus unmittelbar zu Gott und unmittelbar von Gott. In gleicher Weise definiert sich auch der Glaubende nicht mehr durch seinen Vater: „Alle, die ihn aufnahmen, sind Kinder Gottes: nicht aus dem Fleisch, sondern von Gott geboren" (Joh 1, 12 ff.). Für die Heilige Schrift stellt Jungfräulichkeit keine genitale und geschlechtliche Kategorie dar, sie drückt vielmehr die Unmittelbarkeit des einzelnen zu Gott aus, die als solche vor allem in den *Sakramenten,* aber auch in den evangelischen Räten vollzogen wird. Deshalb wird der Weg mystischer Glaubenserfahrung künftig alle rein in der Innerlichkeit versinkenden Dimensionen ablegen und seine sakramentalen Grunddimensionen darin zurückgewinnen, daß das, was in den Sakramenten vollzogen wird, seinen konkreten Ausdruck findet in einem Leben nach den evangelischen Räten.

Gebet und Arbeit als Brennpunkte einer Ellipse

In der mehrere hundert Bände umfassenden Patrologie Mignes, die fast alle Werke der bedeutenden christlichen Autoren bis ins 13. Jahrhundert umfaßt, findet der Leser keine Hinweise auf bestimmte *Meditationstechniken,* wie sie im asiatischen Raum im Zen, beim Yoga oder in der Transzendentalen Meditation gang und gäbe sind. Es fällt auf, daß die christliche Tradition des ersten Jahrtausends kaum an bestimmten Gebetsanleitungen und Entspannungsübungen interessiert ist; auch der Hinweis auf genügend Muße und Stille bleibt eher am Rande christlicher Hinführung zu Gebet und Kontemplation. Nicht Entspannung und Versenkung sind für die geistlichen Autoren des ersten Jahrtausends die unerläßliche Voraussetzung für ein Leben in der Gegenwart Gottes, sondern – ein wenig pointiert gesagt – daß man genügend arbeitet! Gerade der Mönchstradition kommt es besonders darauf an, daß der, der ein geistliches Leben führen will, sich hinreichend der Arbeit hingibt; denn selbst die Arbeit soll für ihn ein Weg zum Gebet werden. Die Arbeit ist kein äußeres Tun, das mit dem geistlichen Leben nichts zu tun hat, sondern ein inneres Tun, das zu Gott hinführt. Dieser Ansicht sind nicht nur die frühen Mönchsväter, in gleicher Weise heißt es in der Regel von Taizé: „Damit dein Gebet wahrhaftig sei, mußt du in harter Arbeit stehen. Begnügtest du dich mit dilettantischer Lässigkeit, so wärest du unfähig, wirklich Fürbitte zu tun. Dein Gebet findet zur Ganzheit, wenn es eins ist mit deiner Arbeit" (*R. Schutz,* Die Regel von Taizé. Gütersloh 1963, 31).

Im christlichen Leben geht es in Gebet und Arbeit nicht um zwei Pole, die unvermittelt nebeneinanderstehen. Sie durchdringen sich vielmehr gegenseitig und stellen die beiden Brennpunkte der einen Ellipse dar. Aktion und Kontemplation durchdringen sich gegenseitig insoweit, als sie den ganzen Weg christlicher Glaubenserfahrung umfassen. Franziskus betont dies dadurch, daß für ihn die Zelle kein räumlicher Ort ist, sondern ein Lebensprinzip: Überall muß der Mensch seine Zelle mit sich herumtragen und bei sich haben, sonst findet er sie auch im Kloster nicht. Damit ändert Franziskus die traditionelle geistliche Praxis (speziell der Dominikaner) in einem wesentlichen Punkt: Er will nicht das Betrachtete den anderen weitergeben („contemplata aliis tradere"), sondern betrachtend sich selbst hingeben („contemplando se tradere"); die kontemplative Hingabe an Gott führt in die kontemplative Hingabe an die Menschen. So wächst die Sendung in die Welt gleich der kontemplativen Kraft eines Menschen, und beides geht verloren, wenn eines vernachlässigt wird: Christentum ist nicht „kontemplativ", sondern missionarisch, nicht Innerlichkeit, sondern Praxis. Deshalb geht es auf dem künftigen Weg christlicher Mystik nicht bloß um persönliche Selbstheiligung, sondern um die Sendung in die Welt.

Eine entscheidende Wende innerhalb der Theologiegeschichte ergab sich mit der Trennung von sitzender und kniender Theologie. Während die wissenschaftliche Theologie im Laufe der christlichen Glaubensgeschichte immer gebetsfremder und abstrakter wurde, verfiel die „spirituelle Theologie" zunehmend salbungsvoller Frömmigkeit. Nicht nur die Erfahrungen der Heiligen, auch die der Mystiker erscheinen für die Theologie nicht mehr als relevant: Man läßt sie zwar schildern, auf welche Weise sie Gott erfahren, aber über Gottes Wesen urteilt der Fachmann für Dogmatik. Zugleich lebt der Mystiker in einer Art Entfremdung zur offiziellen Theologie, er weiß nicht nur mehr, wie er sie befruchten kann, er kann auch seine eigene Erfahrung kaum noch aus theologischem Erkennen und Wissen nähren.

Dies war in der Frühzeit der Kirche anders (vgl. z. B. Gregor von Nyssa oder Pseudo-Dionysios) und blieb bis auf den heutigen Tag in den Kirchen und Theologien des Ostens erhalten. Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Metropolit Philaret von Moskau sagt: „Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen" (Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret, II. Teil. Moskau 1844, 87). Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß vom Glaubenden durch einen inneren Prozeß so erlebt werden, daß er nicht das Mysterium

seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung erfährt, die ihn zur mystischen Erfahrung befähigt. Es entspricht daher dem Charakter der Dogmen, daß der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben ihrer Wahrheit anpaßt, und nicht umgekehrt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen versucht. Die Dogmen der Kirche haben einen eminent praktischen Sinn, insofern sie dem Menschen auf seinen Weg zur Gottesvereinigung verhelfen. Deswegen kennt die orthodoxe Kirche keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Eine Neubesinnung auf die mystische Erfahrungsdimension christlichen Glaubens müßte künftig davon ausgehen, daß es keine christliche Mystik ohne Theologie gibt, schließlich auch keine wahre Theologie ohne Mystik.

Solidarität des Glaubenden mit dem Unglauben

Mit dem Ausgang des Mittelalters verlor sich die christliche Frömmigkeit zunehmend in den Bereich privater Innerlichkeit: Gott und die Seele, allein das schien zu genügen. Und wenn heute das Wort Meditation gebraucht wird, ist darunter meist ein Tun von einzelnen verstanden; tun mehrere es gemeinsam, bleibt es doch so, daß mehrere einzelne zusammen meditieren; schließlich gibt es Gruppen, die sich um der Gemeinschaft willen treffen, ohne dabei überhaupt zu meditieren.
Es gehört jedoch zum unterscheidenden Spezifikum christlicher Meditation, daß sie vor allem „liturgisch" geprägt ist, also eine Meditation im Wir ist und „nur" sekundär als Ich; als „liturgische"Meditation vollzieht sie sich nicht in der Privatkammer des einzelnen, sondern in der Gemeinschaft der Kirche und im Mitvollzug ihrer Sakramente. Dieser Mitvollzug wird nur dann – wie die Kirchenväter und ihre (mystagogischen) Weisungen zeigen – wieder zu einem mystagogischen Weg, wenn die Sakramente nicht primär verstanden werden als sinnbildliche Medien, die die göttliche Gnade vermitteln, sondern vor allem als Handlungen der Kirche, die die Gläubigen zur Teilnahme am göttlichen Leben führen; in der Mitfeier der Sakramente vollzieht sich die eucharistische Realisation der Kirche im Leben der einzelnen Gläubigen.
Was zur ältesten Tradition der Kirche gehört und heute noch für alle drei großen Kirchen des Ostens gilt, nämlich für die Assyrer, die Altorientalen und die Orthodoxen, sollte auch die westliche Mystik künftig stärker bestimmen: Der mystische Erfahrungsweg müßte neu seine sakramentalen Dimensionen wiedergewinnen; dies setzt voraus, daß künftig die Liturgie auch „meditativ" gefeiert wird.

Mit Beginn der Neuzeit kommt immer deutlicher ein unterscheidend christlicher Wesenszug zum Vorschein, der unverlierbar auch für den künftigen Weg christlicher Mystik bezeichnend sein wird. Es fällt nämlich auf, daß gerade der neuzeitliche Mystiker nicht mehr als einer erscheint, der aufgrund besonderer Begnadigung durch Gott aller Glaubensnöte vieler Zeitgenossen enthoben ist, sondern gerade in Solidarität mit ihnen auch ihre Erfahrungen und Glaubenszweifel durchmacht. Dies wird im Leben zahlreicher Glaubenszeugen der Neuzeit deutlich. Vor allem bei *Therese von Lisieux,* die auf ihrem eigenen Glaubensweg die größten Versuchungen der Atheisten ihrer Zeit erfährt; ihnen schenkte sie ihre Nacht, damit für sie „die Fackel des Glaubens" aufleuchten kann. Weiterhin *Simone Weil:* Aus Solidarität mit ihrer Zeit, in der ein großer Teil der Menschheit im Materialismus versunken ist, bleibt sie außerhalb der Kirche, denn es ist ihr unmöglich, „mich von der ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen zu trennen" (*S. Weil,* Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Olten-Freiburg 1976, 89). Nicht anders *Reinhold Schneider,* der sich ausdrücklich auf Simone Weil beruft: Wer die Ungläubigen nicht so liebt, wie sie sind, dem sind nicht sie es, die er liebt, und seine Liebe ist nicht wahrhaftig; doch die Anfechtung des Glaubenden geschieht für Reinhold Schneider nicht mehr außerhalb der Kirchenmauern, sondern in der Kirche selber, da sich Gottes Gegenwart und die Gestalt seiner Liebe verdunkelt haben und untergegangen sind im Sturz der Kirche. Der Glaube des Christen scheitert an der Welt, er überwindet sie nicht mehr, vielmehr wird der Christ, nach dem Vorbild Christi, als ein „Sterbender" in der Welt untergehen. Das Dunkel der Welt bleibt: Gott hat sich endgültig verborgen, als „deus semper minor".

Was diese neuzeitlichen Glaubenszeugnisse klar erkennen lassen, ist die Solidarität des Glaubenden mit dem Unglauben seiner Zeit. Darin wird ein unterscheidend christlicher Grundzug mystischer Glaubenserfahrung deutlich: Wer den Weg des Glaubens betritt, geht ihn nicht allein, in persönlicher Versenkung auf dem Meditationshocker, sondern findet sein Heil einzig auf Gemeinschaft hin. Dies ist ein Grundgesetz der ganzen Heilsgeschichte, in der sich jedes Heilshandeln Gottes verbindet mit der Erwählung bestimmter Menschen. Adam und Eva, Abraham, Noah, Mose, David, Propheten, Maria – sie alle bezeugen, daß Gott in seinem Tun einzelne beruft, um durch sie und in ihnen den Menschen sein Heil zu erschließen. Dies gilt im gleichen Maß für die Kirche, die auf das Fundament der Apostel gegründet ist, wie auch beispielsweise für die Orden, deren Gründung aufs engste eins ist mit dem Leben und Wirken ihrer Gründer: Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius von Loyola u. a. m. Keiner findet allein sein Heil.

In der Gemeinschaft des Glaubens gilt sogar das Gesetz, daß einer aus den Gütern und Vollkommenheiten des anderen nehmen und für sich in Anspruch nehmen darf, wie ein Wort Martin Luthers aus dem Jahr 1520 bezeugt: „Meine Last tragen somit andere, ihre Kraft ist die meine. Der Glaube der Kirche kommt meinem Bangen zu Hilfe, die Keuschheit anderer erträgt das Versuchtwerden meiner Lüsternheit, anderer Fasten wird mir zum Gewinn,

eines andern Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue."

Hoffnung auf das Heil aller

Der Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10, 35–45; Lk 13, 6–9; 23, 34; Joh 14, 14 f; 15, 16; 16, 23 f.26 f) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1, 9 f; Phil 1, 3–5), so hat auch jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: „Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaubt jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? – Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Gebets" (*A. St. Chomjakov,* Gesammelte Werke, in: Östliches Christentum. Hrsg. von *H. Ehrenberg,* Bd. II [1925], 18 ff.).

Die hier angesprochene Grunddimension christlicher Glaubenserfahrung besagt, daß der Mystiker von morgen seinen (ungläubigen) Schwestern und Brüdern helfen wird, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier bleibt jedes Leben in Christo für alle gültig vor Gott. Die Glaubenshaltung der Solidarität gilt bis zur Hoffnung auf das Heil am Ende aller Zeiten: Der Christ hofft auf das Heil aller Menschen, „und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich"[1] (*J. Daniélou,* Essai sur le mystère de l'histoire. Paris 1953, 340).

Gerade das Wissen um die Solidarität im Glauben wird die christliche Mystik künftig vor aller privatistischen Heilssuche bewahren: Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird sein Dienst am Heil aller sein. *Michael Schneider*

Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese?

Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen

Um den Ruf der wissenschaftlichen Theologie steht es derzeit nicht zum besten. Vielfach gilt sie als überspezialisiert und abgehoben von den Glaubens- und Orientierungsproblemen heutiger Christen. Gerade deshalb ist es wichtig, daß Fachtheologen einem breiteren Publikum verständlich machen, was sie tun und welchen unverzichtbaren, aber auch begrenzten Stellenwert ihre Arbeit für Glauben und Kirche hat. Wir möchten in einer Reihe von Beiträgen zum gegenwärtigen Stand verschiedener theologischer Disziplinen dabei mithelfen, die Kluft zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben bzw. religiöser Interessenlage zu überbrücken. Den Anfang macht ein Beitrag über die neutestamentliche Exegese. Thomas Söding, Anfang des Jahres in Münster mit einer Arbeit über das Liebesgebot bei Paulus im Fach NT habilitiert, ist derzeit Dozent für Exegese am Priesterseminar in Hildesheim.

Das Bild, das die historisch-kritische Exegese derzeit im theologischen und kirchlichen Panorama abgibt, ist widersprüchlich. Der Wissenschaftsbetrieb floriert. Die Flut der Publikationen steigt unaufhaltsam an. Immer neue Kommentare zu den biblischen Schriften, Einzelwerke und ganze Reihen erblicken das Licht der Welt und finden offenbar ihr Publikum. Die internationale Monopolstellung, die sich die historisch-kritische Exegese an den Universitäten erarbeitet hat, ist unangefochten; sie wird eher noch weiter ausgebaut. Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen stehen die lauten Klagen über die Exegese: Sie sei nicht in der Lage, die Botschaft des Neuen Testaments für die heutigen Menschen zu erschließen; sie sei viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um Augen für das zu haben, was sich gegenwärtig in der Kirche und der Gesellschaft ereigne; sie verschließe sich vor neuen methodischen Ansätzen und neuen Fragestellungen; sie sei allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz nach wie vor einem rationalistischen und positivistischen Wissenschaftsbegriff hingegeben, der sie theologisch unfruchtbar und folgenlos mache.

Die Aufmerksamkeit nicht nur der Medien, sondern auch vieler Praktiker ziehen *alternative Formen der Bibellektüre* auf sich, die das etablierte Methodenkonzept und Erkenntnisinteresse einer saturierten Universitätsexegese in Zweifel ziehen. An erster Stelle stehen die verschiedenen Versuche einer tiefenpsychologischen Schriftinterpretation und einer feministischen Exegese. Sie sind unkonventionell; sie eröffnen neue Perspektiven; sie scheinen näher an den Fragen der heutigen Menschen. Demgegenüber wirkt die historische Kritik schwerfällig und steril. Das Versprechen, die Bibel jetzt „richtig" verstehen zu lassen, hat in den Jahren um das Zweite Vatikanische Konzil viele fasziniert; in der letzten Zeit mehren sich die Stimmen, daß es die historisch-kritische Exegese nicht wirklich eingelöst habe. Die scharfe Kritik, die *Joseph Kardinal Ratzinger* zugleich als Dogmatiker und als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation jüngst an der historisch-kritischen Exegese geübt hat (in: ders. [Hg.], Schriftauslegung im Widerstreit [QD 117], 1989), gibt eine tiefe Skepsis zu erkennen, ob die historisch-kri-

tische Exegese, wie sie sich gegenwärtig präsentiere, innerhalb der katholischen Theologie eine konstruktive Arbeit zu leisten vermöge.

Geschichtliches Verstehen als Aufgabe der Exegese

Die Pfeile der Kritik richten sich vor allem auf die Exegese des Neuen Testaments. Von ihr wird erwartet, daß sie einen Zugang zum „Anfang des Evangeliums Jesu Christi" (vgl. Mk 1, 1) erschließt – und es wird kritisiert, daß ihr dies nur unzureichend gelinge. An diesem Punkt muß die Diskussion ansetzen. Einerseits dürfen die großen theologischen Chancen nicht verspielt werden, die eine historisch-kritische Schriftauslegung bietet; andererseits ist das zwiespältige Echo, das sie auslöst, Anlaß zur Gewissenserforschung. Die neutestamentliche Exegese hat die Pflicht, vor der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit über ihre Arbeit Rechenschaft abzulegen – selbstkritisch, aber auch selbstbewußt, eingedenk ihrer genuinen theologischen Kompetenz, aber auch ihrer Grenzen. Worin liegen die Aufgaben der Exegese? Welche Methodik ist ihr adäquat? Worin besteht ihre theologische Verantwortung? Wo liegen die Schwerpunkte ihrer Arbeit? Welche Problemstellungen und Interessen dominieren?
Diese Fragen sollen im folgenden kurz gestreift werden: Kein Literaturbericht ist beabsichtigt, keine Sammelrezension neuester Forschungsarbeiten, auch keine kritische Darstellung des aktuellen Diskussionsstandes, nur eine kurze Momentaufnahme vom gegenwärtigen Selbstverständnis und Arbeitsinteresse der neutestamentlichen Exegese.

Über die Exegese läßt sich nur dann sinnvoll streiten, wenn deutlich ist, welche Aufgabe sie innerhalb der Theologie zu erfüllen hat. Nach ziemlich einhelliger Auffassung obliegt es ihr, das historische Geschehen zu rekonstruieren, das sich in den biblischen Texten spiegelt, vor allem aber die theologischen Aussagen zu erheben, die sie *ursprünglich* treffen sollten. So formuliert es auch „*Dei Verbum*" 12. Das Interesse der Exegese muß es sein, die heutigen Leserinnen und Leser der Schrift in die Lage zu versetzen, das zu erkennen und nachzuvollziehen, was die neutestamentlichen Texte ursprünglich, zur Zeit ihrer Entstehung bedeutet haben. Das Ziel der Exegese heißt geschichtliches Verstehen: *Verstehen,* weil es nicht nur um Informationen über die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen der neutestamentlichen Texte geht, sondern um die Auseinandersetzung mit ihrer Botschaft; *geschichtliches* Verstehen, weil die Texte in all ihren Dimensionen geprägt sind durch die Zeit ihrer Entstehung, vor allem durch die Menschen, von denen und für die sie geschrieben worden sind; geschichtliches Verstehen aber auch deshalb, weil der große zeitliche Abstand, der zwischen der Zeit des Neuen Testaments und der Gegenwart liegt, nicht negiert werden kann, sondern als Problem *und* als Chance der Auslegung wahrgenommen werden muß. Die Aufgabe eines geschichtlichen Verstehens folgt zwingend aus der für die neuere Theologie schlechthin signifikanten Einsicht, daß Offenbarung und Geschichte, Selbsterschließung Gottes und menschliche Vermittlungen, Inspiration und personales Glaubenszeugnis nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern einen Wesenszusammenhang bilden, der sich am deutlichsten in den Texten der Heiligen Schrift zeigt. An dieser Einsicht scheitert der Fundamentalismus, aber auch ein doktrinalistischer Umgang mit der Schrift, der ihre Wahrheit auf Katechismuswissen reduziert.

Das Interesse am geschichtlichen Sinn der Texte unterscheidet die Exegese von der Homiletik. Historisch-kritische Exegese ist nicht Anwendungswissenschaft, sondern *Grundlagenforschung.* Ein Großteil der Kritik an der Bibelwissenschaft zielt ins Leere, weil dieser Unterschied nicht hinreichend beachtet wird. Umgekehrt ist aber die Exegese nicht einfach von der Verantwortung für die Verkündigung dispensiert. Wenn sie sich zu Recht gegen eine Verwechslung von Auslegung und Applikation wehrt, erkennt sie gleichzeitig an, daß es einen homiletischen und katechetischen Umgang mit der Schrift gibt, der sich nicht mit dem historisch-kritischen deckt, so wenig er sich von ihm isolieren dürfte. Dann aber muß die Exegese darauf achten, so zu arbeiten, daß sie zur Kommunikation mit der praktischen Theologie fähig wird. Das erfordert konkrete Dienstleistungen in Gestalt von Predigthilfen und Kurzexegesen der Sonntagslesungen, wie sie auch in einem nie gekannten Ausmaß angeboten werden (vgl. nur *K. Baumgartner – O. Knoch* [Hg.], Unsere Hoffnung – Gottes Wort, 3 Bde., 1987–1989); es fordert aber auch eine starke Konzentration sowohl auf die „Sache", die Botschaft der Texte als auch auf ihren Erfahrungsbezug, damit den Mut, theologische Linien herauszustreichen und ihre Vernetzung mit den Lebensvollzügen der urchristlichen Gemeinden sichtbar zu machen. In dem Maße, wie dies gelingt, dürften sich auch die Beziehungen zur Dogmatik und Moraltheologie verbessern.

Differenzierung der Methodik

Schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte zeigt, daß die historisch-kritische Exegese *kein starres Schema von Methoden* kennt. Vielmehr hat sie sich im Laufe der Zeit ein immer präziseres Instrumentarium der Textanalyse und -interpretation geschaffen, das eine Vielzahl komplementärer Einzelschritte verbindet und deshalb eine flexible Anpassung an den Untersuchungstext erlaubt. Dieser Prozeß einer inneren Differenzierung der Methodik ist regelmäßig so vonstatten gegangen, daß neue Ansätze, die ursprünglich mit dem Anspruch aufgetreten sind, die gesamte Arbeit der Exegese auf eine neue Basis zu stellen, und damit der Forschung auch tatsächlich Auftrieb gegeben haben, nach einiger Zeit auf ihre Grenzen gestoßen und dann als Teilschritte in ein umfassenderes Methodenkonzept integriert worden sind. So ist es möglich gewor-

den, ihren positiven Impetus weiter aufzunehmen, ihre Schlagseiten aber besser auszutarieren. Daß dieser Erneuerungsprozeß der historisch-kritischen Methodik in der Gegenwart zum Abschluß gekommen wäre, ist alles andere als wahrscheinlich. Welche Richtung die Entwicklung nehmen wird, ist freilich noch nicht abzusehen.

Das Erfolgsrezept bei der Integration neuer Ansätze liegt darin, ihre Kompatibilität und Komplementarität mit den bereits erprobten und bewährten Methoden zu prüfen. Daß die gesamte wissenschaftliche Exegese gegenwärtig noch einmal neu erfunden werden müßte, ist ebenso unmöglich wie unnötig; daß sie sich weiter reformieren muß, ist jedoch ebenso möglich wie nötig. Die jüngsten Beispiele bieten soziologische Fragestellungen (vgl. *G. Theißen,* Studien zur Soziologie des Urchristentums, [1]1979.[2]1983), linguistische Untersuchungen und rhetorische Analysen (vgl. *H. D. Betz,* Der Galaterbrief, 1988 [amerik. 1979]). Alles drei gehört inzwischen zum Standard exegetischer Forschung. Das eine hilft, den geschichtlichen Bezug der Texte präziser zu beschreiben, das andere, das Gewebe der neutestamentlichen Schriften besser zu erkennen, das dritte, die kalkulierte Wirkung von Argumenten genauer abzuschätzen. Freilich gilt auch hier, daß neue Ansätze in dem Maße ihre Einseitigkeiten verlieren und ihre innovative Kraft entwickeln, wie sie in ein umfassendes Exegese-Konzept integriert und konsequent für die historische Rekonstruktion wie für die theologische Interpretation ausgewertet werden.

Die prinzipielle Offenheit und geschichtlich erwiesene Wandlungsfähigkeit der historisch-kritischen Exegese schließt harte Kontroversen über alternative Konzepte nicht aus. Konnte in den 70er Jahren eine *materialistische Exegese* Furore machen, die sich einem neomarxistischen Geschichtsbegriff und einer strukturalistischen Linguistik verschrieben hat, so hat sich ihre ideologische Erstarrung inzwischen deutlich gezeigt. Anders sieht es mit psychologischen Methoden der Schriftauslegung aus. Die öffentliche Diskussion steht im Bann der Kontroverse um *Eugen Drewermann* (Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde. 1984.1985). Er versucht, vor allem von *Carl Gustav Jung* inspiriert, die biblischen Texte dadurch theologisch zu interpretieren und existentiell zu vergegenwärtigen, daß er sie als Darstellungen zeitloser archetypischer Urbilder deutet, die im kollektiven Unbewußten angesiedelt sind (vgl. *G. Fehrenbacher,* Eugen Drewermann verstehen, 1991).
Die universitäre Exegese hat sich diesem Ansatz gegenüber äußerst reserviert gezeigt, lange vor dem Streit um den Entzug der Lehrbefugnis Drewermanns. Der Anspruch, historisch-kritische durch tiefenpsychologische Schriftauslegung zu ersetzen, wird einhellig abgelehnt. Der Haupteinwand lautet, daß die Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes und der biblischen Glaubenszeugnisse zu kurz komme (vgl. *A. Görres – W. Kasper* [Hg.], Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? [QD 113], 1988). Tatsächlich dürften Drewermanns Auslegungen ihrer Gattung nach eher zur Predigtliteratur und zur therapeutischen Lebenshilfe als zur wissenschaftlichen Erschließung des neutestamentlichen Ursprungsgeschehens gehören – was indes nicht ausgeschlossen hat, daß seine Sammlung von Homilien zum Markusevangelium als Kommentar firmiert (Bilder von Erlösung, 2 Bde., 1987.1988).
Die berechtigte Kritik darf aber nicht verkennen lassen, daß die neutestamentlichen Schriften an zahlreichen Stellen archetypische Urbilder aufnehmen, die nicht einfach schon durch eine konsequente Entmythologisierung erklärt sind, sondern eine erfahrungsorientierte und theozentrische Interpretation erfordern, die eine intensive Auseinandersetzung vor allem mit der philosophischen und der religionswissenschaftlichen Symbol- und Mythosforschung voraussetzt (vgl. *K. Kertelge* [Hg.], Metaphorik und Mythos im Neuen Testament [QD 126], 1990). In welchem Maße sich tiefenpsychologische Ansätze in die historisch-kritische Exegese einbauen lassen, ist gegenwärtig eine offene Frage. Einerseits stellt sich auch im Rahmen der Schriftauslegung die Aufgabe, Theologie und Tiefenpsychologie ins Gespräch miteinander zu bringen. Andererseits ist eine fundierte Kritik tiefenpsychologischer Theoreme nach wie vor ein theologisches und hermeneutisches Desiderat (vgl. allerdings *P. Ricoeur,* Hermeneutik und Psychoanalyse, 1974 [frz. 1969]).

Die Diskussion über die Jungsche Archetypenlehre und ihre Varianten darf nicht übersehen lassen, daß andere psychologische Theorien und Methoden viel näher beim Ansatz historisch-kritischer Exegese liegen und vermutlich leichter integriert werden können: Lernpsychologische, sozialpsychologische und verhaltenspsychologische Studien können eine große Hilfe werden, etwa das Zusammenleben urchristlicher Gemeinden oder das Verhältnis zwischen dem Autor eines Textes und seinen Adressaten zu beschreiben. Erste Ansätze, die jedoch noch kritischer Weiterführungen bedürfen, liegen zu Paulus (vgl. *G. Theißen,* Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983) und Johannes (vgl. *W. Rebell,* Gemeinde als Gegenwelt, 1987) vor.

Die *feministische Exegese* signalisiert weniger ein neues Methodenkonzept als vielmehr ein neues *Interesse* an der Bibelauslegung: das Interesse von Frauen an frauenspezifischen Themen, die von den männlichen Exegeten vernachlässigt oder einseitig behandelt worden seien: insbesondere am patriarchalisch geprägten Gottes„bild" auch der neutestamentlichen Schriften und an der Rolle, die Frauen in der Geschichte des Urchristentums gespielt haben (vgl. *E. Schüssler-Fiorenza,* Zu ihrem Gedächtnis, 1988 [amerik. 1983].) Emanzipative Verve und kirchenpolitische Reformabsichten führen gelegentlich zu manieristischen Übersteigerungen, in Einzelfällen auch zu einer Fundamentalopposition gegen das angeblich typisch männliche Erkenntnisideal einer wissenschaftlichen Schriftauslegung, verbinden sich aber in vielen Fällen mit strenger methodischer Disziplin und führen dann zu einem erheblichen Fortschritt der Forschung, weil falsche Plausibilitäten erfolgreich hinterfragt werden. Daß kei-

neswegs alle Exegetinnen feministisch engagiert sind und offenbar auch Männer Frauenthemen konstruktiv – und „progressiv" – behandeln können (vgl. *G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller* [Hg.], Die Frau im Urchristentum [QD 95], 1983), steht auf einem anderen Blatt.

Historisch-kritische Interpretation und Rezeptionsästhetik

Das Interesse der Exegese gilt traditionell den *Autoren* der biblischen Texte. Die Frage, was die Verfasser, die Tradenten und Redaktoren ihren Adressaten mitzuteilen haben, bleibt die wichtigste Frage der Exegese: welche Einsichten sie ihnen eröffnen, welches Verhalten sie ihnen nahelegen, welche Erfahrungen sie ihnen ermöglichen wollten.

Das Interesse der Exegese richtet sich aber in der letzten Zeit immer stärker auch auf die *Adressaten und ihr Verständnis der Texte* (vgl. *H. Frankemölle,* Biblische Handlungsanweisungen, 1983). Dies geschieht aus einem doppelten Grund. Zum einen sind auch die neutestamentlichen Schriften „Literatur für Leser" *(H. Weinrich);* wen sie anreden, welche Fragen, Auffassungen, Verhaltensweisen sie bei den Adressaten voraussetzen, ist von großer Bedeutung für Form und Inhalt der biblischen Texte.

Zum anderen ist jedes Lesen nicht allein die passive Zurkenntnisnahme eines vom Autor intendierten Sinns, sondern ein kreativer Akt, der im Prozeß der Lektüre den Sinn eines Textes erst entstehen läßt – entweder so, wie der Autor es gewollt hat, oder aber anders, als von ihm intendiert. Im ersten Fall ist die Kommunikation geglückt; im zweiten öffnet sich ein weites Feld zwischen offener Ablehnung und versteckten Vorbehalten, zwischen grotesken Verzerrungen und produktiven Mißverständnissen, zwischen Überfremdungen und sachgerechtem Weiterdenken. Auch wenn die neutestamentlichen Schriften nur selten die Gelegenheit zu einer direkten Auswertung geben, ist die Ergänzung der Perspektive auf den Autor durch die Perspektive auf den Leser eine Bereicherung der exegetischen Forschung.

Rezeptionsästhetische Überlegungen können einerseits helfen, innerbiblische Traditions- und Redaktionsprozesse besser zu verstehen. Nach wie vor liegt hier ein Schwerpunkt der exegetischen Arbeit, insbesondere bei den Evangelien. Von der Hypothesenvielfalt literarkritischer Quellentheorien abgestoßen und von der linguistischen Parole eines Primats der Synchronie vor der Diachronie fasziniert, richtet sich das Interesse der Forschung nicht mehr in erster Linie auf den ältesten Kernbestand, sondern auf die (kanonisierte) *Endgestalt* der neutestamentlichen Schriften. Darin liegt die große Chance, auch die Redaktoren, insbesondere die Synoptiker als Theologen zu entdecken. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß die Evangelien traditionsabhängige Literatur sind. Erforderlich ist also eine neue Balance synchronischer und diachronischer, traditionsgeschichtlicher und redaktionstheologischer Untersuchungen.

Rezeptionsästhetische Überlegungen können aber andererseits auch helfen, das von *Hans Georg Gadamer* eingeforderte „wirkungsgeschichtliche Problembewußtsein" der Auslegung zu schärfen. Das setzt jedoch voraus, das exegetische Interesse nicht an den Grenzen des Kanons enden zu lassen, sondern auch die nachbiblische Zeit ins Auge fassen. Einzelne Arbeiten zur Auslegungsgeschichte hat es immer gegeben. Den Weg einer konsequenten Integration in das exegetische Fragenraster beschreitet allerdings erst der „Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament", der seit 1974 erscheint. Freilich finden sich einschlägige Ausführungen unter dem mißverständlichen Titel „Wirkungsgeschichte" und zumeist nur als Anhang zur Auslegung, zuweilen nicht ohne eine gewisse Zufälligkeit in der Auswahl der Positionen und Autoren. Wie die kritische Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte den Blick der Exegese für die Texte schärfen kann, demonstriert jedoch an ausgewählten Perikopen der Matthäus-Kommentar von *Ulrich Luz* (Bd. 1: Mt 1–7, 1985; Bd. 2: Mt 8–17, 1990).

Evangelisch-katholische Zusammenarbeit – Verhältnis zum Judentum

Vermutlich gibt es keine andere theologische Disziplin, in der die Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken so intensiv ist wie in der neutestamentlichen Exegese. Es erscheinen gegenwärtig gleich zwei Kommentarreihen, die sich programmatisch der innerchristlichen Ökumene verschrieben haben (auch wenn sich der Erfolg nicht mit jedem Band einstellt): neben dem Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament (hg. v. *J. Blank* †, *N. Brox, R. Schnackenburg, E. Schweizer* und *U. Wilckens)* auch der „Ökumenische Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament" (hg. v. *E. Gräßer* und *K. Kertelge,* 1977 ff.). Aus den kontroverstheologischen Schützengräben ist die neutestamentliche Exegese längst herausgekommen. Nachdem die katholischen Exegeten zunächst, um ihren großen Nachholbedarf zu befriedigen, in die methodische und hermeneutische Schule der Protestanten gehen mußten, darf, ohne unbescheiden zu sein, inzwischen von einer engen Kooperation zweier gleichberechtigter Partner gesprochen werden. Erste Früchte beginnen sich zu zeigen.

Eine der wichtigsten ökumenischen Initiativen der letzten Jahre, die wechselseitige Überprüfung der Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit, verdankt sich nicht allein solider kirchengeschichtlicher, sondern auch gemeinsamer exegetischer Arbeit, vor allem zur neutestamentlichen Rechtfertigungslehre, aber auch zur urchristlichen Amts- und Sakramententheologie *(K. Lehmann – W. Pannenberg* [Hg.], Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 3 Bde., [Dialog der Kirchen 4–6], 1986.1989.1990). Auch die seinerzeit durch *Ernst Käsemann* angestoßene und durch *Siegfried Schulz* (Die Mitte der Schrift, 1976) forcierte Diskussion um den „Frühkatholizismus" der neutestamentlichen Spätschriften, die von der Höhe des paulinischen Rechtfertigungsevangeliums in die Niede-

rungen des Verdienstlichkeitsdenkens hinabgestiegen seien und den Geist der paulinischen Freiheit durch die Installation einer kirchlichen Hierarchie ausgetrieben hätten, ist inzwischen in ruhige Bahnen gelenkt worden, die ein nüchternes Urteil jenseits konfessioneller Empfindlichkeiten erlauben.

Die Anstrengungen der innerchristlichen Ökumene werden gegenwärtig überlagert von den ebenso notwendigen wie schwierigen Versuchen eines *jüdisch-christlichen Gesprächs.* Sie sind auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese besonders kompliziert, weil mit der Gestalt Jesu von Nazaret und dem nachösterlichen Christusbekenntnis sowohl das Zentrum des kirchlichen Glaubens wie auch die Wurzel der Trennung christlicher Gemeinden vom Judentum vor Augen kommt. Die christliche Exegese des Neuen Testaments hat an einer schweren geschichtlichen Last zu tragen, weil sie – auch dort, wo sie antisemitischen Versuchungen widerstanden hat – doch immer wieder das spezifisch Jesuanische und Christliche auf Kosten des „Spät"-Judentums profiliert hat (vgl. *K. Müller,* Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament, 1983). Lange Zeit herrschte das geschichtstheologische Bild vor, daß die jesuanische und christliche Verkündigung über die Niederungen der nachexilischen Theologie und Frömmigkeit hinweg direkt an die Hoch-Zeit der klassischen Prophetie angeknüpft und insofern das legitime Erbe Israels angetreten habe.

Dieses Bild bedarf nicht nur einzelner Retuschen, sondern einer gründlichen Korrektur. Besondere Verdienste hat sich *Franz Mußner* mit seinem *„tractatus pro judaeis"* erworben (Traktat über die Juden, 1979). Eine wesentliche Voraussetzung für die Überwindung verhängnisvoller Vorurteile ist eine genauere Kenntnis des Frühjudentums (vgl. *J. Maier,* Zwischen den Testamenten, 1990). Sie führt zu dem Ergebnis, daß es von einer weit größeren Tiefe und Breite der theologischen Gedanken gewesen ist, als dies nach wie vor in erheblichen Teilen der kirchlichen, auch der theologischen Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Daß die Sprache und das Denken sowohl der Reich-Gottes-Predigt Jesu als auch der neutestamentlichen Christusverkündigung alttestamentlich und frühjüdisch geprägt sind und zwar nicht nur aus zeitbedingten Zufälligkeiten, sondern aus theo-logischer Notwendigkeit, ist inzwischen eine exegetische Binsenweisheit.

Die Herausforderung der neutestamentlichen Bibelwissenschaft ist eine doppelte: Sie muß zum einen die *„interpretatio christiana"* des Alten (nach Hebr 9, 15: des ersten) Testaments mit der theologischen Ermöglichung des neutestamentlichen Kerygmas durch die alttestamentliche und frühjüdische Gottesrede korrelieren; das wäre womöglich die zentrale, freilich noch kaum konsequent verfolgte Aufgabe einer Biblischen Theologie, die sich nicht gegen die Dogmatik profiliert, sondern sich der Suche nach der Einheit, nach Konvergenzen und Verweisungszusammenhängen der einen Bibel zweier Testamente verschreibt (vgl. Jahrbuch für biblische Theologie, 1986 ff; *H. Hübner,* Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, 1990). Zum anderen muß sie das *„Proprium Jesuanum"* und das *„Proprium Christianum"* so zu beschreiben versuchen, daß sie nicht nur die Diskontinuität, die Differenz, sondern auch die Kontinuität und Konvergenz mit den alttestamentlichen und den frühjüdischen Theologien als signifikant ansieht. So wenig um des Dialoges mit dem Judentum willen „theologischer Besitzverzicht" *(P. v. d. Osten-Sacken)* angezeigt ist (vgl. *E. Gräßer,* Der Alte Bund im Neuen, 1985), um so viel weniger ein Auftrumpfen authentischer Christusfrömmigkeit gegen ein angeblich typisch jüdisches Verdienstlichkeitsdenken.

Freilich darf die richtige These, daß die Legitimität neutestamentlicher Christologien an der prinzipiellen Kontinuität zur alttestamentlichen Theologie hängt, nicht zu neuen Einseitigkeiten des Urteils verführen. Ein nicht unerheblicher Teil der neutestamentlichen Christologie und Anthropologie, Soteriologie und Ethik speist sich nicht allein aus biblischen Quellen, sondern verdankt sich einem ebenso unbefangenen wie selbstbewußten und kritischen Eingehen auf die Ideen, Erfahrungen, Motive und Themen hellenistischer Philosophie und Religiosität. Die zukunftsweisende Maxime formuliert Paulus, wenn er die Losung ausgibt: „Prüft alles, behaltet das Gute!" (1 Thess 5, 21). Mit einem Verrat genuin biblischer Gedanken an den Geist der griechischen Philosophie hat das gar nicht zu tun, sehr viel aber mit dem Wissen um den universalen Anspruch des Einen Gottes. Diese Überzeugung hat jenseits von Synkretismus und Rigorismus die glaubwürdige Bezeugung des Evangeliums bei Juden und Heiden erst möglich gemacht. Die oft wiederholte These, zwischen biblischer Theologie und griechischem Denken bestehe ein prinzipieller Gegensatz, ist eine Chimäre. Bereits die Anverwandlung hellenistischer Gedanken durch das Diasporajudentum weist nachdrücklich auf das Gegenteil hin. Neutestamentlich reichen die Beispiele einer geglückten Inkulturation bis in die Eucharistietheologie hinein (vgl. *H. J. Klauck,* Herrenmahl und hellenistischer Kult, 1982). Dogmatisch gesprochen: Eine exegetische Theologie, die *„Nostra Aetate"* erst nehmen will, darf nicht wegen der singulären Kontakte mit dem Judentum die Beziehungen zu den anderen Religionen vernachlässigen.

Das neue Interesse an Jesus

Ein Brennpunkt der methodischen, ökumenischen und theologischen Diskussion innerhalb der neutestamentlichen Exegese ist die historische Jesus-Forschung. Die „neue Frage" nach Jesus, die *Ernst Käsemann* 1954 gestellt hat, ist von größerer Aktualität denn je. Gegenwärtig bestimmen zwei durchaus gegenläufige Trends die Szene. Auf der einen Seite soll ein neues Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung begründet werden. Insbesondere die Tübinger *Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher* (Das Evangelium und die Evangelien, 1983) setzen zusammen mit vielen Schülern ihren Ehrgeiz darein, den jesuanischen Ursprung möglichst vieler Logien und Erzählungen, selbst zentraler Hoheitstitel,

aufzuweisen. So sehr das Interesse an einer konstruktiven Rückfrage zu begrüßen ist, fragt sich aber doch, ob hier nicht gelegentlich des Guten zuviel getan wird. Wesentlich zurückhaltender ist jedenfalls die neue Monographie von *Joachim Gnilka* (Jesus von Nazareth, 1990), die immer noch recht optimistisch die Authentizität der synoptischen Jesus-Tradition einschätzt.

Ein zweiter Trend der Forschung geht dahin, Jesus als Juden zu sehen, dem es nicht um die Stiftung einer neuen Religion, sondern um die Reform des Judentums gegangen sei. Mit dem Hinweis auf das Jude-Sein Jesu ist tatsächlich ein schlechthin zentrales Moment seiner Person und seiner Wirksamkeit genannt, das neu entdeckt zu werden verdient. Freilich fragt sich, ob er sich selbst als den großen Reformator des Judentums gesehen hat. So gewiß er sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Mt 10, 5; 15, 24) gesandt wußte – seine Botschaft besteht doch vor allem darin, das Nahekommen der Herrschaft Gottes zu verkünden (Mk 1, 15), und zwar als ein *eschatologisches* Heilsgeschehen, das sich der absolut freien Initiative Gottes verdankt und eine vollkommen neue Situation schafft, in der Umkehr und Glaube gefordert sind (vgl. *H. Merklein,* Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, [1]1983. [3]1989). Es käme vor allem darauf hin, die Eschatologie Jesu als genuine Form seiner Theologie zu betrachten und das Jude-Sein Jesu mit der keimhaften Christologie zu vermitteln, die durch die personale Verifizierung und Verdichtung seiner Botschaft begründet ist – und letztlich noch sein Sterben trägt (vgl. *H. Schürmann,* Gottes Reich – Jesu Geschick, 1983).

Diskussion um Paulus

Neben Jesus steht *Paulus* im Zentrum des Interesses. Der Streit dreht sich vor allem um die Rechtfertigungstheologie. Auf der einen Seite fordert man ihre Relativierung *(P. v. d. Osten-Sacken,* Evangelium und Tora, 1987) und Entmythologisierung (*P. Fiedler,* in: *K. Kertelge,* [Hg.], Das Gesetz im Neuen Testament [QD 108], 1986), weil ihr eine völlige Verzeichnung jüdischer (und jesuanischer) Gesetzesfrömmigkeit zugrunde liege. Auf der anderen Seite sieht man in ihr nach wie vor den radikalsten Ausdruck neutestamentlicher Soteriologie, fragt allerdings neu nach ihrer theologischen und pragmatischen Pointe. Die von *Rudolf Bultmann* ausgearbeitete und breit rezipierte These, die anthropologische Spitze der Rechtfertigungstheologie sei die Destruktion des Leistungsstolzes, stößt zunehmend auf Kritik. Ein neuer Konsens zeichnet sich freilich noch nicht ab. In der anglo-amerikanischen Forschung befürwortet man religionssoziologische Erklärungen: Die Gesetzesfreiheit ist die Bedingung der Möglichkeit für die universale Evangeliumsverkündigung. In der deutschsprachigen Forschung hat die Position viele Fürsprecher gefunden, die *Ulrich Wilckens* in seinem großen Römerbrief-Kommentar bezogen hat (3 Bde., [EKK 6], 1978–1982): Theoretisch sehe Paulus durchaus eine Möglichkeit der Rechtfertigung durch das Gesetz, faktisch aber wegen der Übermacht der Sünde nicht, weshalb der Kreuzestod Jesu denen die Möglichkeit der eschatologischen Rettung verschaffe, die durch Gesetzesübertretungen als Sünder ausgewiesen seien. Beide Thesen würden Paulus vom Vorwurf einer Verzerrung frühjüdischer Religiosität weitgehend entlasten; ob sie sich verifizieren lassen, wird indes kontrovers zu diskutieren sein.

Die Forschung könnte dadurch neue Impulse erhalten, daß sich die Aufmerksamkeit stärker auf mögliche Entwicklungen der paulinischen Theologie richtet, die sich noch in den Briefen spiegelt, weil sie im Gespräch des Apostels mit seinen Gemeinden begründet sind (vgl. *U. Schnelle,* Wandlungen im paulinischen Denken, 1989). *Jürgen Becker* hat den groß angelegten Versuch einer Gesamtdarstellung unternommen, der durch die konsequente Verbindung von Biographie und Theologie gekennzeichnet ist (Paulus – Der Apostel der Völker, 1989). Wie immer man die Ergebnisse im einzelnen einschätzt: Der neue Ansatz eröffnet die Möglichkeit, den dialogischen Charakter der paulinischen Theologie ernst zu nehmen und die Korrelation zwischen geschichtlicher Erfahrung, missionarischer Wirksamkeit und theologischer Reflexion zu erkennen.

Theologische Verantwortung der Exegese

Die Aufgabe, die Schrift des Neuen Testaments so auszulegen, daß in der Gegenwart ein geschichtliches Verständnis vom Ursprungsgeschehen des Christlichen wachsen kann, stellt die Exegese in eine eminente theologische Verantwortung. Sie muß vor allem den neutestamentlichen Texten und Autoren gerecht werden; ihnen muß sie die Möglichkeit verschaffen, mit dem, was ihr ureigene Intention gewesen ist, im theologischen Gespräch der Gegenwart Gehör zu finden. Sie muß aber auch den heutigen Leserinnen und Lesern der Schrift – innerhalb und außerhalb der Ekklesia – gerecht werden; ihnen muß sie die Möglichkeit verschaffen, die Stimme der neutestamentlichen Glaubenszeugen so zu hören, wie sie ursprünglich geklungen haben.

Dieser theologischen Verantwortung kann die Exegese nur dann gerecht werden, wenn sie mit strenger methodischer Disziplin auf hohem wissenschaftlichen Niveau arbeitet. So wichtig die Anregungen durch Außenseiterpositionen und Alternativen sind – der Fortschritt der Forschung wird entscheidend durch die große Zahl derer getragen, die ihre Arbeitskraft, ihre Sprachkenntnisse, ihren Fleiß, ihre Neugier, ihre philologische Handwerkskunst und ihre theologische Inspiration in den Dienst der wissenschaftlichen Schriftauslegung stellen. Daß immer neue Fragen sich stellen, immer neue Probleme gesehen werden, immer neue Themen sich anbieten, kann nicht überraschen. Das Neue Testament ist unerschöpflich. Es ist, mit dem Alten Testament zusammen, die Ur-kunde des christlichen Glaubens. *Thomas Söding*

Kein bloßes Traditionsgut

Zur Situation der Kirchenmusik heute

Kirchenmusik ist eine wichtige Schnittstelle zwischen Kirche und Kultur. Sie erreicht vielfach auch Menschen, die sonst keine Verbindung zu Glauben und Kirche haben. Im 20. Jahrhundert ist sie aus dem historischen Getto wieder herausgetreten und hat Anschluß an die musikalische Avantgarde gefunden. Um den Platz der Kirchenmusik im durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums erneuerten katholischen Gottesdienstes wird allerdings immer noch gerungen. Hans Maier, früherer bayerischer Kultusminister und heute Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie in München, hat sich immer wieder aus eigener Erfahrung zum Thema Kirchenmusik geäußert. Der folgende Text geht auf zwei Vorträge zurück, die er beim Internationalen Karl-Richter-Orgelwettbewerb in Berlin und bei der Feier zum 125jährigen Bestehen des Mainzer Domchors gehalten hat.

Schwierig war die Lage der Kirchenmusik eigentlich immer. Das gilt für die evangelische und für die katholische Seite gleichermaßen. Die *Reformation* hatte keine einheitliche Vorstellung von Musik und entwickelte kein einheitliches Vorgehen: während Luthers Musikalität und Schöpferkraft der kirchlichen Musikübung zugutekam, geriet die Kirchenmusik in den Kirchen Calvins und Zwinglis unter den Druck puristischer Strömungen. Gerade im reformierten Bereich brachen Liturgie und Kunstmusik früh auseinander – man denke an Sweelincks Konzerte in Amsterdam, die außerhalb des calvinistischen Gottesdienstes stattfinden mußten, der keine Orgel zuließ. Aber auch im *katholischen* Europa blieb der Spielraum der Kirchenmusik relativ eng begrenzt, man band die Musik streng an liturgische Zwecke: Textverständlichkeit war die wichtigste Forderung, der sich alles Ästhetische unterzuordnen hatte. Wenn auch die Erzählungen von der dramatischen „Rettung" der Kirchenmusik auf dem Trienter Konzil den Geist des 19. Jahrhunderts, des Geniezeitalters, des romantischen Künstlertums atmen (noch in Pfitzners Palestrina klingt von dieser Legende etwas nach!), so zeigen die verbindlich vorgetragenen liturgischen Imperative eben doch, daß das kirchliche Amt die Musik nicht nur als Schmuck und Veredlung des Gottesdienstes empfand, sondern auch als ein möglicherweise störendes, sorgsam in Schranken zu haltendes Element.

Zwischen liturgischer Funktion und Kunstwert

Im 17. Jahrhundert blühte die Kirchenmusik im evangelischen wie katholischen Europa mächtig auf – geriet aber auch, wie spätere Kritiker tadelnd anmerkten, in den Strudel des Höfischen und Weltlichen. Später rückte ihr die *Aufklärung* mit ihren Forderungen zu Leibe, drängte sie ab in ein didaktisches Winkeldasein, und im 19. Jahrhundert hatte sie sich – nun schon zum Reservat geworden – der Konkurrenz des bürgerlichen Konzertsaals und des Musiktheaters zu erwehren. Geht es ihr im 20. Jahrhundert besser? Ein wenig schon – aber nun ist sie in heftige Diskussionen über ihr Selbstverständnis verstrickt: In welchem Verhältnis steht sie zur Musik, in welchem Verhältnis steht sie zur Kirche? Hat „dienende Musik", Musik im Dienst der Kirche, überhaupt einen Platz im modernen Kunstverständnis, das von der Autonomie, der Eigengesetzlichkeit der Künste geprägt ist? Ist das „kirchenräumliche Beisammensein von Kult und Kunst" *(Hans Heinrich Eggebrecht)* – in älteren Zeiten selbstverständlich – einfach in die Gegenwart zurückzuholen? Umgekehrt: erreichen die oft esoterischen Spiele moderner Einbildungskraft noch die Gemeinden? Muß das Artifizielle nicht erst übersetzt werden in eine Grammatik der Gemeinverständlichkeit? Wie verschränken sich liturgische Funktion und Kunstwert? Fragen über Fragen, die keineswegs mit raschen Formeln zu beschwichtigen sind. Kein Wunder, daß sich da Gelassenheit, Behagen oder gar Aufbruchstimmung nicht verbreiten will, daß viele Kirchenmusiker wenn nicht Trauer so doch Bedenklichkeit tragen. Sie könnten in der Tat erlöster aussehen, wüßten sie genau, wozu sie in der Kirche da sind und gebraucht werden.

Nun sind Musiker sensible Menschen – und vielleicht macht die Nähe zum geistlichen Bereich Kirchenmusiker noch sensibler. Auch ein Stück Besonderung, Trotz oder Selbstquälerei, die begabten Menschen oft eigen ist, wird man abziehen dürfen. Aber ein Dilemma bleibt doch. Man kann es so formulieren: Kirchenmusiker sollen Gott loben mit ihrer Kunst – mit musikalischen Mitteln also. Sie *können* es aber nur, wenn sie gute Musiker sind. *Ob* sie es sind, darüber entscheidet jedoch nicht nur die spezielle Zunft der Kirchenmusiker, sondern der musikalische Areopag im ganzen. Mit anderen Worten: der Kirchenmusiker wirkt im Raum der Kirche; er bringt aber sein Selbstverständnis, sein Selbstbewußtsein – auch seine künstlerische Ausbildung – von „draußen" mit. Mit dem draußen Erworbenen und Gewonnenen tritt er ein in den Raum der Kirche – und spürt sogleich, daß dieser Raum *enger,* oder sagen wir besser *spezifischer* ist als der Raum der Musik im ganzen.

Die Kirchenmusiker können in der Kirche nicht alles an die Leute bringen, was sie gelernt haben und können. Sie möchten es freilich gern. Daraus ergeben sich die üblichen Reibungen: Chöre stehen nicht beliebig zu Proben zur Verfügung; Gottesdienste haben eine bestimmte Zeit der Einteilung; die Gewohnheiten der Kirchenbesucher sind zu berücksichtigen; Absprachen mit dem Pfarrer, mit dem Gemeinderat sind nötig – und vor allem: im Gottesdienst können nicht nur die Fachleute der Musik das Sagen haben, auch die Laien müssen zu Wort kommen, die

Alten, die Kinder, die Jugend, die Erwachsenen, alle ... So wird Kirchenmusik oft auf die Linie des geringsten Widerstands gedrängt, und mancher Kirchenmusiker zieht sich resigniert, betroffen oder zornig in seine Kunst-Nische zurück – nicht unähnlich jenem Herrn Pfühl in Thomas Manns „Buddenbrooks", der sonntags in Sankt Marien in Lübeck den Organistendienst versieht: „Er hatte eine ‚rückgängige Imitation' angefertigt, eine Melodie komponiert, welche vorwärts und rückwärts gelesen gleich war, und hierauf eine ganze ‚krebsgängig' zu spielende Fuge gegründet. Als er fertig war, legte er mit trübem Gesichtsausdruck die Hände in den Schoß. ‚Es merkt es niemand', sagte er mit hoffnungslosem Kopfschütteln."

Bach und Mozart ging es nicht anders

Reibungen und Resignation können aber durchaus wechselseitig sein. Ich wähle ein katholisches Beispiel, da hier das Gegenüber von Liturgie und Musik, ihre Spannung vielleicht noch deutlicher wird als im evangelischen Raum, wo erprobte und geläufige Symbiosen von Gottesdienst und Musik vorhanden sind. *Johann Schäfer* hat vor einigen Jahren idealtypisch die Vorwürfe aufgezählt, die zwischen Pfarrern und Kirchenmusikern hin- und herwandern. Auf der einen Seite beklagen sich die Pfarrer über eigenwillige und undialogische Organisten: „Unser Kirchenmusiker spielt nur sein Programm ab; er holt kurz vor dem Gottesdienst seinen Zettel und kümmert sich sonst um nichts. – Der hat da oben immer etwas zu tun und feiert den Gottesdienst gar nicht recht mit. – Der hat immer Sonderwünsche, mal will er Psalmen oder Kantorengesänge, mal neue Lieder. – Der hat kein Verständnis für pastorale Anliegen: daß man auch mal Kinderlieder oder Neue Geistliche Lieder, jugendgemäße oder altengemäße Lieder will, da streikt er. – Der kommt nicht, wenn man ihn braucht; z. B. Seelenamt am Nachmittag, Rorate in der Frühe. – Der geht nicht auf die Gemeinde ein, mal spielt er zu schnell, dann wieder so langsam, und kein Mensch weiß, warum das so sein muß; man kann schlecht mitsingen. – Der hat kein Verständnis für den Zeitdruck, unter dem der Priester steht, der singt oder spielt und denkt nicht daran, daß ich um ... Uhr schon in ... sein muß."

Auf der anderen Seite, bei Kirchenmusikern, hört man manchmal ähnliche Töne: „Der Pfarrer redet nicht mit mir, er schickt nur einen Zettel. – Der Zettel kurz vor dem Gottesdienst erlaubt keine rechte Vorbereitung. – Der Priester kommt viel zu spät vor dem Gottesdienst, so daß Absprachen kaum möglich sind. – Ich möchte nicht nur Befehlsempfänger sein, ich hätte ganz gern auch Einfluß auf die Gestaltung und Planung von Gottesdiensten, aber das macht unser Pfarrer alles allein. Auf meine Wünsche und Vorstellungen geht unser Pfarrer nicht ein. – Die liturgischen Regeln und Vorschriften sind ja vielleicht gut, aber unser Pfarrer macht alles ganz anders, bei meinem Pfarrer geht das so nicht ... Wir üben so lange mit dem Chor, und wenn wir im Gottesdienst singen wollen, dann hat der Pfarrer sicher was anderes vor, – der hat was gegen uns. – Es gibt gerade für Advent und Fastenzeit so schöne Orgelliteratur. Ich übe stundenlang und möchte der Gemeinde eine Freude machen, aber der Pfarrer sagt, in der Advents- und Fastenzeit schweigt die Orgel oder begleitet nur. – Unser Pfarrer singt nicht mit. Er könnte den Gemeindegesang führen. – Unser Pfarrer singt immer so laut über die Mikrophonanlage mit. Da kannst du an der Orgel machen, was du willst, die Gemeinde singt, wie sie will, der Pfarrer übertönt alles." (Die Zitate aus: *Johann Schäfer*, Liturgie und Kirchenmusik in der Gemeinde – Erwartungen von pastoraler Seite, in: Kirchenmusikalische Mitteilungen für die Erzdiözese Freiburg, Heft 22, Nov. 1987, S. 41 ff. [42 f.]).

Man glaube nicht, so etwas sei eben das alltäglich-übliche Ping-Pong-Spiel von heute – und die großen Zeiten der Kirchenmusik hätten derartige Töne nicht gekannt. Das Gegenteil ist der Fall. Wie zäh, wie penetrant und letzten Endes wie erfolglos hat Johann Sebastian Bach mit dem Rat der Stadt Leipzig um die „höchstnöthigen subjecta" für eine „wohlbestallte Kirchen Musik" gefeilscht; wie hat er um jeden einzelnen Vocalisten, Concertisten, Ripienisten, Instrumentalisten gekämpft; wie dringlich hat er darauf hingewiesen, „daß bey ceßirenden beneficiis mir die Kräffte benommen werden, die Music in beßeren Stand zu setzen" (Bach-Dokumente, hg. vom Bach-Archiv Leipzig, Bd. I, 1963, S. 60 ff.). Das war 1730; ein knappes halbes Jahrhundert später beklagt sich Mozart über den obrigkeitlich verordneten Zwang zur Kürze in der Kirchenmusik, der nur noch die Missa Brevis dulde und nicht mehr ein ausladendes Hochamt wie in Italien. „La nostra Musica di Chiesa è aßai differente di quella d'Italia", schreibt er 1776 an Padre Martini in Bologna – ein Hochamt dürfe in Salzburg nur noch eine Dreiviertelstunde dauern (Mozart, Briefe und Aufzeichnungen, Bd. I: 1755–1776, 1963, S. 532 f.). Später meint er gar, die „Veränderung des gusto sei so weit vorangeschritten, daß man „die wahre kirchenMusic – unter dem Dache – und fast von würmern gefressen – findet" (an seinen Vater, 12. April 1783; op.cit.Bd. III: 1780–1786, 1963, S. 264 f.).

Nebenbei gesagt: Mozart stieß mit seiner geistlichen Obrigkeit erst dann zusammen, als diese sich in aufklärerischem Eifer der Reform der Liturgie verschrieb. Es war der Erzbischof Colloredo, von dem sich der junge Mann im Frühjahr 1781 „ganz voll der Galle" trennte; mit seinem Vorgänger, einem von Aufklärungsideen gänzlich unberührten, liturgisch sorglosen Mann hatte die Familie Mozart in relativem Frieden gelebt. Übrigens gehört es zu den Paradoxien in der Geschichte der Kirchenmusik, daß jene Liturgiereform des Erzbischofs Colloredo – der ein entschiedener Aufklärer war – uns mehrere „Kleine Messen" Mozarts beschert und bis heute erhalten hat (worauf kürzlich *Andreas Schröder* hingewiesen hat): sie passen gar nicht schlecht in die heutige, wiederum vom Postulat der „Verständlichkeit" beherrschte liturgisch-musikalische Situation! So kann Ärger sich nach einiger Zeit auch einmal auszahlen. Freilich, welcher Kirchenmusiker will schon 200 Jahre auf Anerkennung warten?

Dem Pfarrer wie dem Kirchenmusiker, der Kirche wie der Kunst schaut die jeweilige Zeit über die Schulter. Nicht nur der „gusto", der musikalische Geschmack wandelt sich – es wandeln sich auch Gottesdienst und Kirchenbild. Mag die Musik sich rascher wandeln, mögen die Veränderungen in der Liturgie seltener, dafür aber tiefer sein – statische Größen sind jedenfalls weder die Kirchenmusik noch die Liturgie. Daher müssen beide ihr Verhältnis zueinander immer wieder neu bestimmen. Und dabei kann der Verzicht auf allzu absolute Festlegungen, die Einsicht, daß auf beiden Seiten manches doch recht zeitgebunden war und ist, schon der Anfang der Weisheit sein.

Die Kirchenmusik braucht kein Getto mehr zu verteidigen

So hat die „Sperrigkeit" neuerer Kirchenmusiker – von Bachs Trotz über Mozarts Unmut bis zum elegischen Rückzug des von Thomas Mann erfundenen Lübecker Organisten in den musikalischen Krebsgang – ihren Grund gewiß auch in einem Isolationsgefühl: immer mehr erschien der Gang der Kirchenmusik in neueren Jahrhunderten als ein Seitenweg, ja als eine Sackgasse der Musikentwicklung. Schon Bach, in der erwähnten Eingabe an den Leipziger Rat, äußerte Zweifel daran, ob die Kirchenmusik – ohne Stützung durch eine „erkleckliche Beyhülffe" – „den itzigen muscalischen gustum assequiren, die neuen Arthen der Music bestreiten, mithin im Stande seyn können, dem Compositori und deßen Arbeit satisfaction zu geben" (aaO S. 63). Bei Mozart ist dann die Kirchenmusik schon ein älterer Bestand der Musik, der Zeit enthoben, ins Archaische eingetaucht: „Wahre kirchenMusic" sollte gerade dem sich ständig ändernden Gusto *nicht* folgen – weshalb der Meister seinen Vater bittet, doch „unter dem dache" nach alten Noten zu suchen; man darf ergänzen: nach einer Kirchenmusik, die sich nicht einschließt in das aufklärerisch-didaktische Schul- und Kleinformat (aaO S. 264).

Das deutet voraus auf das 19. Jahrhundert, in dem die Kirchenmusik – zumindest in den deutschsprachigen Ländern – sich in einen Schonraum abseits der allgemeinen musikalischen Entwicklung zurückzieht. Jetzt erst entsteht, mit forderndem Anspruch, eine Musica Sacra, die sich abkehrt von der zeitgenössischen Unruhe, die in einem weiten Rückgriff hinter die Wiener Klassik, ja hinter Bach zurückwill, die sich bewußt an Idealen der „Reinheit", „Einfachheit", „Ruhe" und „Erbaulichkeit" orientiert, deren neue Fixpunkte Choral und Palestrina-Stil heißen. Die historisierende Rückwendung bestimmt für ein Jahrhundert die Signatur der Kirchenmusik; ihre Ausläufer – Orgelbewegung, Jugendmusikbewegung – reichen noch ins 20. Jahrhundert hinein. Nicht daß es in dieser Zeit an Werken großen Stils fehlte – man denke an Beethoven, Mendelssohn, Berlioz, Liszt, Brahms, Bruckner; aber sie fallen, nach dem Urteil von Carl Dahlhaus, „aus der Geschichte der Kirchenmusik im 19. Jahrhundert eher heraus . . . , als daß sie sie konstituieren" *(Carl Dahlhaus,* Die Musik des 19. Jahrhunderts, 1980, S. 153).

Vertieft man sich heute in die Anfänge des kirchenmusikalischen Historismus, so ist der Eindruck *zwiespältig.* Auf der einen Seite eine gewaltige und beeindruckende Anspannung der organisatorischen Kräfte, eine Reinigung und Konzentration, eine Hebung der Qualität des Singens und Musizierens, ein neues Bewußtsein der Würde des Gottesdienstes und des engen Zusammenhangs von Musik und Liturgie. Auf der anderen Seite aber auch viel Rechthaberei und Lieblosigkeit, viel Drohgebärde und Denunziantentum, viel herrisches Auftrumpfen und ein heute kaum mehr vorstellbares Maß an Intoleranz – auf katholischer Seite fast noch mehr als in der stärker zersplitterten protestantischen Szenerie. Gewiß, der Kampf der Puristen um die „Reinheit der Tonkunst" war erfolgreich: vieles Primitive und Seichte verschwand, ältere Schichten der Kirchenmusik wurden neu erschlossen, die Frühklassik gewann ihr Leben zurück, der Gregorianische Choral – den freilich schon die Mönche von Solesmes wiedererweckt hatten – zog neuerlich in die deutschen katholischen Kirchen ein. Viele Kirchenchöre wurden neugegründet. Das alles sind unzweifelhafte Verdienste.
Aber, so fragt man sich heute, mußte das alles damit erkauft werden, daß man z. B. im Cäcilianismus nur *eine* Richtung gelten ließ, daß man die Kirchenmusik der Wiener Klassik als „Musik der Hure Babylon" aus den Gottesdiensten wies, daß man einem Meister wie Joseph Haydn „bierselige Heiterkeit" vorwarf und ihm nachsagte, er spiele mit Würfel- und Becherklang? Man schämt sich fast darüber, wie Franz Xaver Witt einen so viel Größeren wie Josef Rheinberger zurechtgewiesen hat – nicht zu reden von den Belehrungen, die Anton Bruckner von ihm wegen eines chromatischen Vorhalts erfuhr. Das Kunstrichtertum der frühen Führer des Allgemeinen Cäcilien-Vereins mag uns heute belustigend anmuten – zu seiner Zeit hat es doch Gräben aufgerissen und Wunden hinterlassen.
Glücklicherweise sind wir, ein Jahrhundert später, von jener Verbissenheit, jenem repristinierenden Eifer, jener rückwärtsgewandten Sicht weit genug entfernt, um gelassener urteilen zu können. Auch ist das allgemeine Bild der Musik am Ende des 20. Jahrhunderts ein anderes als vor hundert Jahren. So braucht auch die Kirchenmusik heute nicht mehr ein Getto zu verteidigen und sich hinter Barrikaden zu verschanzen. Sie darf manches leichter nehmen, darf sich manchen Zeittendenzen stärker öffnen, ohne daß sich gleich der Verdacht regt, hier würden Prinzipien aufgegeben.

Die „Kunstreligion" ist verblaßt

Worin nun unterscheidet sich die Lage der Kirchenmusik heute von der Situation zu Ende des 19. Jahrhunderts? Vielleicht am deutlichsten darin, daß sich ihr Sonderweg abseits der allgemeinen Entwicklung der Musik *nicht* fortgesetzt hat. Heutige Kirchenmusik grenzt sich nicht mehr mit dem Ausdruck des Bedauerns, des Trotzes oder der

Resignation von der „anderen" Musik ab. Sie verwendet keine Zeit (oder nur noch wenig Zeit) auf Verselbständigungsstrategien. Sie will keine Geheimdisziplin für Insider sein. Und tatsächlich ist es ihr (in Maßen) gelungen, ihr Getto zu öffnen und in der zeitgenössischen Musik präsent zu sein – Orgelkonzerte, Kirchenkonzerte, die keineswegs nur Gläubige anlocken, beweisen es. Herr Pfühl im Lübecker Mariendom hätte heute durchaus die Chance, daß ihm einige zuhören, daß einige vielleicht sogar seine Fugen-Künste zu würdigen wissen. Das müßten nicht unbedingt „normale" Gottesdienstbesucher sein. Es könnten sogar ungläubige Kirchenbesucher sein. Das Neue wäre, daß sogar Ungläubige dann und wann die Kirchen besuchen – um der Musik, aber eben *um der geistlichen* Musik willen. Das ist neu gegenüber dem 19. Jahrhundert, wo die säkulare Welt sich allenfalls im Konzertsaal geistlich erbaute (man denke an Brahms' Deutsches Requiem!) und wo die Kirchenbesucher auf Künste im Kircheninneren keinen Wert legten (daher die Isolation des Herrn Pfühl).

Damit hängt, parallel, ein Zweites zusammen: das Verblassen der Formen von „Kunstreligion" im allgemeinen Musik- und Konzertbetrieb von heute. Auch hier ist der Unterschied zum 19. Jahrhundert frappierend, jener Zeit, in der einem kirchlichen Schonraum geistlicher Musik (mit langsam schrumpfender Tendenz) eine sich ausweitende Sphäre von Gefühls- und Naturreligion im weltlichen Bereich gegenüberstand. Spätestens bis zu Furtwängler, in abgeschwächter Form bis zu Karajan sind Beethoven-Sinfonien, Lisztsche Tondichtungen, Musik wie Wagners Walkürenritt *auch* als Ausdruck von Religion interpretiert worden. Bekenntnismusik für den Konzertsaal war ein eingeführtes und anerkanntes Genre. Das geht heute zu Ende: die Säkularisierung hat längst auch die bürgerliche Gefühlsreligion erreicht. Mit *Günter Wands* Bruckner-Interpretationen hat sie sogar den größten katholischen Kirchenmusiker des 19. Jahrhunderts zu „entzaubern" begonnen – nicht zu seinem Schaden, wie ich meine; denn Bruckner kann auf „die Weihe der Kunst" gut verzichten, seine archaische Größe, seine religiöse Unmittelbarkeit treten dann nur noch mit größerer Deutlichkeit hervor.

Ein Drittes: Die evangelische wie die katholische Kirchenmusik hat im 20. Jahrhundert wieder Anschluß an die *musikalische Avantgarde* gefunden – nicht auf breiter Front, nicht bis in die kleinste Kirche hinein, versteht sich, aber doch auf angebbaren Feldern. Es ist bezeichnend, daß dies am besten dort gelang, wo man nicht versucht hat, einen eigenen religiösen Sprachstil zu entwickeln, sondern sich von Anregungen der deutschen und französischen Orgeltradition und der Sinfonik leiten ließ: bei den Franzosen, insbesondere bei Olivier Messiaen. Aber auch in Polen, in Spanien, in Lateinamerika, in den USA gibt es Ansätze. Umgekehrt ist geistlich-religiöse Musik in der Musik des 20. Jahrhunderts kein Fremdling mehr: man braucht nur an Namen wie Schönberg, Strawinsky, Hindemith, Frank Martin, Ligeti, Kagel, Penderecki, Schnittke zu erinnern.

Am leichtesten gelingt die Verbindung des Alten und des Neuen, so scheint es, in der *Orgelmusik* (sie kann ihre Programme in die Moderne hinein erweitern, weit mehr als ein „normales" Konzertprogramm heute!). Sie tut sich darin leichter als die zeitgenössische Chormusik, die gerade im kirchlichen Raum an Grenzen der technischen Beherrschung (und auch der Hörbereitschaft) stößt. So kann sich in der Orgelmusik Überliefertes und Neues, ja Neustes ohne Bruch und ohne Abstoßung begegnen – und dies keineswegs nur im außerliturgischen Konzert, sondern auch im Gottesdienst.

Die Liturgen müssen musikalischer werden

Aber stehen einer Erholung der Kirchenmusik nicht *innerkirchliche Hemmnisse* entgegen? Haben nicht Konzil und Liturgiereform eine hoffnungsvolle Entwicklung verschüttet? Ist nicht die Kirchenmusik – wie man jüngst von *Harald Schützeichel* hören konnte – das „Stiefkind der Liturgiereform" geblieben? Wir nehmen mit diesen Fragen den Dialog des Anfangs nochmals auf: im Visier steht nun nicht mehr so sehr der Kirchenmusiker, sondern sein Partner, der Geistliche (im weiteren Sinn: die Liturgie, das Amt, die Kirche).

Nehmen wir das Positive vorweg: seit dem Zweiten Vaticanum ist Kirchenmusik vom Rand in die Mitte der Liturgie gerückt. Sie ist nicht mehr nur Dekor und Begleitung der Liturgie – sie ist selbst Liturgie. Der Pfarrer muß nicht mehr leise mitsprechen, um dem, was der Chor singt, zum liturgischen Vollzug zu verhelfen – der Chor selbst, das Volk, wenn es singt, *vollziehen Liturgie.* Das gibt der Kirchenmusik eine fast bestürzende Zentralität. Musik kann zum Ort existentieller Begegnung mit dem Wort Gottes werden. Das gilt für neue, nachkonziliare Musik ebenso wie für die Auffassung und Aufführung der alten. Ich meine, daß diese Herausforderung des Zweiten Vaticanums bis heute nicht wirklich angenommen worden ist.

Nun war die Verwirklichung der Liturgiekonstitution in Ländern alter Musiktradition, hoher musikalischer Standards und eingelebter Gewohnheiten natürlich schwieriger als anderswo. Während sich zum Beispiel in Indien und Afrika (wo es bis zur Liturgiereform fast nur gesprochene, gelesene Messen gab) ein neues Singen in Formen einheimischer Musik entwickelte (man erinnere sich an Frühformen geistlichen Gesangs im Abendland!), stießen diese Anregungen bei uns auf den gewaltigen Bestand des schon Vorhandenen (vom Choral über die Klassik bis zur Moderne) – den „Thesaurus" überlieferter geistlicher Musik. Was sollte mit ihm geschehen? Manche Kirchenmusiker, von Angst erfüllt, er könnte verschwinden oder vernachlässigt werden, suchten ihn durch verbindliche Repertoire-Vorgaben kirchlicherseits zu retten. Doch die Zuwendung zur Volkssprache drängte überall die alten lateinischen Formen zurück. Man kann dafür das Konzil nicht unmittelbar verantwortlich machen, das ja dem Lateinischen keineswegs den Abschied gegeben hatte.

Freilich lag es in der Dynamik des plötzlich erlaubten Neuen, daß es sich fast monopolartig befestigte – und mit ihm improvisierte neue sprachliche und musikalische Formen, die ästhetisch unerprobt waren.
So verband sich unter dem Stichwort der „actuosa participatio", der Beteiligung, *liturgischer Funktionalismus* mit Erweckungsliedern, geistlichen Folksongs, alten und neuen Kirchenliedern, rhythmischer Musik und neuen Instrumentationsformen von Xylophon und Klampfe bis zur Jazzband. Solcher Wirbel war geeignet, die Liturgiereform musikalisch zu diskreditieren und die Verwalter der musikalischen Traditionen in die Rolle von Märtyrern eines plötzlich ausgebrochenen kirchlichen Vandalismus zu drängen. So entstanden in den sechziger und siebziger Jahren an vielen Stellen Zerrformen der actuosa participatio – funktionale Gottesdienste, oft von deutscher Zackigkeit, die, wie allzulanges Exerzieren, am Ende heftige Sehnsucht nach Ruhe hinterließen. Zum Schluß sehnte man sich nach den Wiener Klassikern zurück.
Nun, Sie werden sagen, diese Kämpfe liegen doch längst hinter uns. Haben wir nicht inzwischen eine neue Generation, die mit dem „Gotteslob" aufgewachsen ist? Hat sich die Musik der Wiener Klassik nicht endgültig durchgesetzt – entgegen dem vor kurzem noch verbreiteten Empfinden musikalischer Hagestolze, die sich rühmten, niemals eine Mozart-Messe dirigiert zu haben? Ist nicht sogar die Romantik wieder dabei, entdeckt zu werden (für die Organisten ist sie längst fester Besitz!)? Und zeigen nicht die vielen Veranstaltungen zum 150. Geburtstag Josef Rheinbergers, daß man heute auch Alternativen zum frühen, heftigen, abweisenden Cäcilianismus diskutiert, selbstverständlich auch im ACV selbst?
Gewiß, gewiß. Und doch sind die mit Konzil und Liturgiereform angesagten Auseinandersetzungen eher vertagt als ausgetragen. Nochmals, die Kirchenmusik hat die Zumutung, Liturgie zu *sein* (und nicht nur Liturgie zu begleiten), noch nicht aufgenommen, jedenfalls noch nicht genügend aufgenommen. Dabei könnte eine solche Herausforderung auch im ästhetischen Sinne fruchtbar sein, wie alles, was vom Künstler absolute Form fordert. Sah nicht Nietzsche in dieser unbedingten Bindung, in diesem „In-Ketten-Tanzen" das Merkmal großer Kunst? Aber nicht nur die Musiker müssen liturgischer, auch die Liturgen müssen musikalischer werden. Manche müssen überhaupt erst einmal musikalisch werden. Woran liegt es denn, daß die liturgische Bewegung bei uns zu allen Künsten – Dichtung, bildende Kunst, sogar Theater – enge Beziehungen entwickelt hat, zur Musik aber nicht? Selbst der große Romano Guardini war leider auf diesem Ohr buchstäblich taub. Sollte es vielleicht auch *damit* zusammenhängen, daß ein produktives Gespräch zwischen Liturgikern und Musikern bisher noch aussteht, daß sich die Liturgik wohl an Bild und Sprache orientiert, Tanz und Musik aber als dionysische Versuchung aus ihren Gedanken ferngehalten hat? Kann man es doch heute noch erleben, daß ein harmloser Tanz bei einem Katholikentags-Gottesdienst Denunziationen von übereifrigen Beobachtern bei römischen Behörden auslöst.

In dieser Lage der Kirchenmusik wie der Liturgie plädiere ich für *Geduld, Großzügigkeit* und *Dialogbereitschaft.* Dies gilt auch für das Reizwort Kirchenkonzerte. Eine Kirche sollte offen sein für sie – wie sie offen sein sollte für alle, die noch nicht glauben, aber suchen. Aber ebenso wären wohl Kirchengebäude, in denen *nur* noch konzertiert wird, nicht das Richtige – die Wahrheit liegt wie immer in der Mitte. Und diese Mitte zu finden, zu umschreiben ist noch immer die vornehmste Aufgabe des bischöflichen Amtes in der Kirche.

Ein Synkretismus vieler Stile kündigt sich an

Für die Kirchenmusik war immer kennzeichnend, daß sie – ungeachtet der Entwicklung eigener Kirchenstile – prinzipiell die gesamte zeitgenössische Musik in die Kirche hineinholte und, wo immer möglich, in liturgische Musik umformte. Warum sollte das nicht eines Tages unter heutigen Bedingungen wiederum geschehen? Ohnehin sind im musikalischen Geschehen von heute Bewegungen des Ausgleichs unübersehbar: vieles taucht ineinander, was bisher getrennt war; ein Synkretismus – keine Synthese! – vieler Stile kündigt sich an. 200 Jahre noch Mozarts Tod stellt sich die Musikkultur der Welt als eine Einheit aus Gegensätzen dar. Ihr zeitlicher und räumlicher Aufbau wird überblickbar: von der abendländischen Musik, welche die Volksmusik zu höherer Kunst entwickelt und den Grundstock der Welt-Musikliteratur schafft *(Walter Wiora),* bis hin zu den heutigen Formen einer pluralistischen Musikkultur, in der europäische, asiatische, indische, afrikanische, lateinamerikanische Kulturelemente nebeneinander wirksam sind und in der, neben dem Europäisch-Zerebralen, sich vieles andere über die ganze Erde ausgebreitet hat – der Jazz, das Varieté, die südamerikanischen Tänze, Blues, Rock und Pop, Rumba und Reggae (man könnte die Reihe ins Endlose erweitern).
In dieser Landschaft sollte Platz sein auch für eine künftige Kirchenmusik, deren Gestalt wir noch nicht kennen – und in ihr für Chöre und Orgeln, Sänger und Spieler. Kirchenmusik ist ja kein bloßes Traditionsgut. Sie ist etwas Neues, Glühendes, eine Musik – wie Messiaen gesagt hat, „die sich wiegt, die singt . . ., die ein neues Blut ist, eine sprechende Gebärde, ein unbekannter Duft, ein Vogel ohne Schlaf". Wer ihr folgt, muß den Durchbruch zum Jenseitigen, Unsichtbaren und Unsagbaren wagen, hinein in die – wiederum Messiaen – „ekstatischen Wirbel, Feuerschwerter und Lavaströme der Schöpfung". Das kann nicht immer in jedem Augenblick des Alltags gegenwärtig sein. Der Dienst der Kirchenmusiker kennt auch Enttäuschungen, Krisen und Flauten. Doch ich wünsche allen, die hier versammelt sind, daß sie manchmal die verwandelnde Kraft der Musik erfahren, daß sie von ihr mitgerissen werden in eine neue Wirklichkeit hinein. Das Glück, und vor solchem Glück muß aller Streit – auch der zwischen Reformern und Traditionalisten, Liturgikern und Musikern – zu nichts zerfallen. *Hans Maier*

Kurzinformationen

Neuwahl der Kommissionen bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Als Folge ihrer personellen Vergrößerung durch die Aufnahme der Mitglieder der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz hat die Deutsche Bischofskonferenz bei der fälligen Neuwahl ihrer Kommissionen auf der Herbstvollversammlung vom 23. bis 26. September in Fulda die Zahl der Kommissionen um drei erhöht. Neu wurden die Kommissionen „Ehe und Familie" (Vorsitz: Kardinal *Georg Sterzinsky,* Bischof von Berlin), „Jugend" (Vorsitzender: Bischof *Leo Nowak,* Apostolischer Administrator in Magdeburg) und „Caritative Fragen" (Vorsitz: Bischof *Theo Hubrich,* Apostol. Administrator in Schwerin) geschaffen. Neuer Vorsitzender der Kommission für weltkirchliche Aufgaben wurde als Nachfolger des verstorbenen Essener Bischofs, Kardinal *Franz Hengsbach,* der Rottenburg-Stuttgarter Bischof *Walter Kasper.* Der traditionelle Studientag der Herbstvollversammlung galt diesmal dem Thema *Europa,* wobei die Auswirkung der Neugestaltung Europas auf die geistig-kulturelle und pastorale Situation sowie auf die kirchlichen Institutionen, ökumenische Perspektiven im künftigen Europa, die soziale Dimension Europas, die Auswirkung der europäischen Einigung auf die Situation in den mittel- und osteuropäischen Ländern, das Staat-Kirche-Verhältnis im künftigen Europa sowie Bildung und Erziehung in Europa in Arbeitsgruppen diskutiert wurden. Das Eröffnungsreferat des Konferenzvorsitzenden, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), war dem Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als christlichem und humanem Auftrag gewidmet. Lehmann betonte dabei, auch wenn sich das Abtreibungsverbot christlichen Motiven verdanke, habe es in einem wirklich humanen Gesellschaftswesen eine mit den Mitteln der menschlichen Vernunft einsehbare Evidenz. Wer die so gewonnene Humanität verhindern wolle, drehe das Rad der Geschichte zurück. Der Mainzer Bischof erwähnte auch die schwere Hypothek aus der Geschichte, die bei einer Neuorientierung in der Frage der Abtreibung auf der Gesellschaft und auch auf der Kirche laste: Die „Heiligkeit" des Lebens sei mit zum Teil auch schauerlichen Strafen eingefordert worden. Lehmann betonte, letztlich fehle es in der Abtreibungsdebatte an überzeugender geistiger Orientierung. Die Kirche müsse überlegen, wie sie dem Lebensschutz des ungeborenen Kindes auch durch eine neue Argumentation und eine andere Sprache gerecht werden könne.

„Leben mit der Bibel" als Hauptthema der diesjährigen Tagung der VELKD-Generalsynode

Im Vorblick auf das *Bibeljahr,* das die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik für 1992 ausgerufen haben, befaßte sich die Generalsynode der Vereinigten-Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands bei ihrer diesjährigen Tagung vom 13. bis 16. Oktober in Königslutter bei Braunschweig mit dem Thema „Leben mit der Bibel". Zur Einführung in das Schwerpunktthema wies der Jenaer Theologe *Peter Hertzsch* darauf hin, daß der Sinnkrise der heutigen Zeit, die sich oft nur als „schleichendes Unbehagen" äußere, nur mit der Bibel begegnet werden könne. Viele Menschen lebten heute mit der Bibel, ohne es zu wissen, da die Bibel die gesamte Alltags- und Hochkultur geprägt habe. Trotzdem sei die Motivation zum Bibellesen heute für die Kirche zu einem Grundproblem geworden. Das Interesse an biblischen Texten könne nicht durch lehrhafte Erklärungen, sondern nur durch die eigene Erfahrung geweckt werden und verwies dabei auf die Friedensgebete zur Zeit der Wende in der DDR. Die Tagung der VELKD-Generalsynode war die erste, an der wieder Vertreter der lutherischen Landeskirchen von *Thüringen* und *Sachsen* teilnahmen. Sie gehören der VELKD seit dem 1. Oktober wieder an, während die früher ebenfalls der Vereinigten Kirche zugehörige mecklenburgische Kirche mit dem Beitritt bislang noch zögert. Der sächsische Synodalpräses *Rolf Böttcher* sagte in Königslutter, die Kirchen in den neuen Bundesländern stünden vor einer großen missionarischen Chance, die sie jedoch wegen des erheblichen Mangels an Mitarbeitern und Geld nur begrenzt wahrnehmen könnten. Für wichtige Aufgaben wie die Übernahme von Kindergärten und Sozialstationen sowie den Aufbau des kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt würden dringend Fachleute gebraucht. Die Mitgliederzahl der evangelischen Kirchen in Ostdeutschland schrumpfe weiter; viele Gemeindemitglieder wanderten wegen anhaltender Arbeitslosigkeit in den Westen ab. Finanziell bewegten sich die Kirchengemeinden permanent an der Grenze der Liquidität. Zwar seien die Kollekten konstant geblieben und die Kirchensteuereinnahmen „bisher erfreulich", doch seien die Kosten wegen der vielfältigen neuen Aufgaben enorm gestiegen.

ZdK veröffentlicht Erklärung über den Schutz für Minderheiten in Europa

Das Problem der vielen Volksgruppen in Europa, denen eine kulturelle und politische Selbstbestimmung verwehrt ist und die als Minderheiten erheblich benachteiligt sind, tritt derzeit offen zutage. Ein rechtlich und faktisch geregelter und garantierter Schutz für diese sprachlichen oder ethnischen Minderheiten mit eigener kultureller Identität ist unverzichtbare Bedingung für Freiheit, Frieden und Demokratie in Europa. Dies betont das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einer unlängst veröffentlichten Erklärung mit dem Titel: „Die Volksgruppen in einem vereinten Europa". Mit diesem Papier will die Kommission „Europa" im ZdK zugleich eine Arbeitshilfe für den bevorstehenden 91. Katholikentag mit dem Thema „Europa" geben. Die Erklärung stellt fest, die eigene

Sprache, historisch-kulturelle Gemeinsamkeiten und territoriale Verbundenheit bestimmten die Identität von Volksgruppen und Minderheiten und müßten daher rechtlich und politisch abgesichert werden. Nur so könne eine soziale und ökonomische Diskriminierung ausgeschlossen werden. Dabei verweist die Erklärung auf gleichlautende Forderungen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, besonders in deren Kopenhagener Dokument vom Juni 1990, aufgegriffen und bekräftigt in der „Charta von Paris für ein neues Europa" im November des gleichen Jahres. Die Kirche kann, so das ZdK-Papier, in Fragen des Minderheitenschutzes eine wichtige Rolle spielen, „da Grundsätze der christlichen Soziallehre wie Solidarität und Subsidiarität gefordert sind". Immer wieder hätten sich die Päpste dieses Jahrhunderts für die Rechte der Minderheiten eingesetzt, in vielen Fällen habe die Kirche Entscheidendes für die Erhaltung der Kultur und Sprache von Volksgruppen geleistet. Selbstkritisch wird jedoch an diesem Punkt angemerkt, daß auch einzelne Teilkirchen einer nationalistischen Versuchung erlegen seien, indem sie die Zugehörigkeit zu einer allumfassend katholischen Weltkirche verdrängt hätten. Gescheitert seien die Versuche des 19. und 20. Jahrhunderts, das Zusammenleben der Völker durch nationalstaatliche Organisationen zu regeln. An deren Stelle müßten verstärkte Kooperation und Integration zwischen den Staaten und zwischen den gesellschaftlichen Gruppen innerhalb der Länder treten, damit Konflikte vermieden werden können, ohne gewachsene historisch-kulturelle Identitäten zu verleugnen. Für einen wichtigen ersten Schritt setzt das ZdK dabei auf Information und Kommunikation. Darüber hinaus fordert das ZdK ein internationales Rahmenwerk, das die Grundsätze enthalten solle, die schon jetzt in allen funktionierenden Minderheitenregelungen enthalten sind.

Die französische Bischofskonferenz legte eine Stellungnahme zum Umgang mit Sterbenden und zur Euthanasie vor

Der Ständige Rat der französischen Bischofskonferenz gab am 23. September 1991 eine Erklärung zu verschiedenen, den Umgang mit Sterbenden betreffenden ethischen Fragestellungen unter dem Titel „Achtung vor dem Menschen, dessen Tod nahe bevorsteht" heraus (vollständiger Wortlaut in: Les grands textes de la Documentation catholique, No. 78). Ohne direkten Bezug auf konkrete Gesetzesvorhaben, aber nicht ohne einen zeitlichen Zusammenhang zu entsprechenden Diskussionen in Frankreich wie auch im Europäischen Parlament bezeichnen die französischen Bischöfe in ihrer Erklärung jede Form der gesetzlichen Legalisierung der *Euthanasie* als inakzeptabel. Niemand könne sich das Recht nehmen, über das Leben eines anderen Menschen zu verfügen oder anderen dieses Recht zu verschaffen, ohne damit das Fundament der rechtlichen Ordnung in Frage zu stellen. Der französischen Gesellschaft bescheinigen die Bischöfe die allgemeine Tendenz, den Tod nicht wahrhaben zu wollen und die *Alten, Schwerstkranken und Sterbenden zu marginalisieren.* Veränderungen seien hier nur möglich, wenn jeder einzelne dem Gedanken an seinen eigenen Tod einen Platz einräume. Die Beziehung einer Gesellschaft zu ihren ältesten Mitgliedern bezeichnen die Bischöfe geradezu als ein „Zeichen für ihren Zivilisationsgrad". Entgegen früheren Vorbehalten unter Katholiken bejahen die französischen Bischöfe die Anwendung und Entwicklung von Mitteln der *Schmerztherapie.* Die inzwischen verstärkten Bemühungen um eine *Sterbebegleitung* werten sie als eine „legitime und notwendige Form der Humanisierung des Sterbens". Gegenüber der Anwendung von Mitteln, die eine Art künstlichen Schlafes bzw. eine Bewußtlosigkeit herbeiführen, verweisen die Bischöfe auf traditionelle kirchliche Vorbehalte, zeigen jedoch Verständnis, wenn diese Methode aus Gründen der sonst unerträglichen Schmerzen als angebracht erachtet und nicht unweigerlich der Tod hervorgerufen werde.

Studiendokument „Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Das Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi und das Bemühen um ein gemeinsames christliches Engagement für eine Erneuerung der Welt sind wechselseitig aufeinander bezogen und können nicht als voneinander getrennt und verschieden betrachtet werden. Diese Überzeugung bildete für die *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* im Ökumenischen Rat der Kirche den Ausgangspunkt für die 1982 in Lima angeregte Studie über die „Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Die Wechselbeziehung dieser zwei ökumenischen Grundanliegen – des Strebens nach Einheit und des Strebens nach gemeinsamem Dienst und Zeugnis – zu untersuchen und zu bekräftigen, hatte das Studienprogramm zur Aufgabe. Das Ziel bestand in einem ekklesiologischen Ansatz, in dem *Wesen und Sendung* als integrale, aufeinander bezogene Elemente der einen Wirklichkeit Kirche gesehen werden und damit die gegenseitige Verwiesenheit von Kirche und Menschheit eine theologische Begründung erfährt. Ein erstes Ergebnis des Programms – es soll in den kommenden Jahren fortgeführt werden – stellt das jetzt vorliegende Studiendokument „Kirche und Welt" (erschienen im Verlag Lembeck, Frankfurt 1991) dar. Von 1984 bis 1989 wurden sieben internationale Konsultationen zu jeweils verschiedenen Aspekten von Einheit und Erneuerung abgehalten: Kirche als prophetisches Zeichen für die Menschheit, die Gemeinschaft von Männern und Frauen, das kirchliche Engagement für Gerechtigkeit und die Situation der afroamerikanischen Kirchen. Die Erkenntnisse und Überlegungen dieser Konsultationen und die Beiträge örtlicher Studiengruppen und Berater führten nach mehreren redaktionellen Zwischenschritten zu einem Text, der, so die Herausgeber im Vorwort, den unterschiedlichen kulturellen Kontexten und verschiedenen theologischen Per-

spektiven, die im Verlauf des gemeinsamen Studienprozesses zusammentrafen, Rechnung trägt. In einem grundlegenden ersten Teil werden verschiedene ekklesiologische Bilder untersucht und dargestellt, die das Ineinander des Wesens der Kirche, ihrer Einheit, ihrer Verkündigung und ihrer Sendung in die Welt zum Ausdruck bringen. Das Dokument favorisiert dabei das Verständnis der Kirche als „Mysterium" und als „prophetisches Zeichen", um die Interrelation zwischen Kirche und Menschheit zu verdeutlichen. Diese Interrelation konkretisiert ein zweiter Teil des Textes am kirchlichen Engagement in zwei sozialen Problembereichen, die besonders der Erneuerung bedürfen: der *Gemeinschaft von Mann und Frau* und dem Anliegen der *Gerechtigkeit.* Die Studie versteht sich selbst als Ausdruck einer „ökumenischen Konvergenz im Verständnis der Kirche und ihrer Beziehung zur umfassenderen menschlichen Gemeinschaft", die den Kirchen helfen will, ihrerseits „gemeinsame und konvergierende Perspektiven in ihrem Verständnis der Kirche in ihrer Beziehung zu Einheit und Erneuerung zu erkennen".

Bücher

TRUTZ RENDTORFF, **Vielspältiges.** Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1991. 303 S. 68,– DM.

Der Münchner evangelische Systematiker zitiert mehrmals in seinen gesammelten Aufsätzen und Vorträgen die Formulierung von Ernst Troeltsch, wonach die Kirche nicht mehr und nicht weniger als ethische „Begleitgedanken" zu den Fragen und Problemen des gesellschaftlich-kulturellen Lebens liefern müsse. Solche „Begleitgedanken" sind in Rendtorffs protestantischen Beiträgen zur ethischen Kultur enthalten: Der thematische Bogen spannt sich von Überlegungen zum Grundansatz evangelischer Sozialethik über einzelne Themenfelder wie Marktwirtschaft, Frieden, Schöpfungsbewahrung und Demokratie bis zum Selbstverständnis der evangelischen Kirche als Volkskirche und zu Problemen der Einheit Deutschlands. Rendtorff formuliert und argumentiert immer unaufgeregt und klar, plädiert für eine unbefangene und den Extremen abholde Wahrnehmung der neuzeitlichen Freiheit und ihrer institutioneller Ausgestaltung durch die Kirche und wehrt sich gegen übertriebenes Schwarzsehen im Blick auf die kulturell-gesellschaftliche Bedeutung von Glaube und Kirche. Ihm geht es darum, daß kirchliche Stellungnahmen sich keine falschen Kompetenzen anmaßen, ihre „Begleitgedanken" in einer grundlegenden, wenn auch nie unkritischen Solidarität mit der gegenwärtigen politisch-sozialen Kultur vorbringen. Er setzt auf die Phase neuer Nachdenklichkeit, in die er das Bewußtsein der Moderne von sich inzwischen eingetreten sieht und auf das Ineinander von christlichem, vor allem auch reformatorischem Erbe und den Grundimpulsen der Aufklärung als prägenden Kräften für das heutige und zukünftige Europa. Die Welt der vor uns liegenden Jahre brauche „Christenmenschen mit einem am Evangelium geprüften Gewissen, damit Gewissensfreiheit nicht zu einer leeren Hülse wird"; sie brauche christlich besonnene Kräfte der Vernunft, damit eine in ihrer Verantwortung verunsicherte Wissenschaft ihren Dienst an der Menschheit fortführen könne, und „Christenmenschen, die in freier Selbstbestimmung ihres individuellen Lebens zum Dienst am Nächsten bereit sind" (S. 247). Rendtorffs Überlegungen sind meist nur skizzenhaft und knapp formuliert; sie geben aber insgesamt eine Richtung an, die weiterzuverfolgen sich beim Bemühen um das christliche Zeugnis in unseren Verhältnissen lohnt. *U. R.*

DIETMAR MIETH, IRENE MIETH, **Schwangerschaftsabbruch.** Die Herausforderung und die Alternativen. Verlag Herder, Freiburg 1991. 176 S. 15,80 DM.

Über weite Strecken wird die Diskussion über die strafrechtliche Seite des Schwangerschaftsabbruchs mit recht holzschnittartigen argumentativen Alternativen geführt: Wer auf die uneingeschränkte Solidarität mit dem ungeborenen Leben pocht, gilt leicht als Verächter der legitimen Autonomieansprüche von Frauen; wer diese Autonomieansprüche zur Basis seiner Argumentation macht, dem wird vorgehalten, er halte das grundgesetzlich garantierte „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit" für teilbar, es mangele ihm an der nötigen Solidarität mit dem ungeborenen Kind. Das Autorenehepaar dieses Buches, *er* Moraltheologe an der Universität Tübingen, *sie* Gymnasiallehrerin, versucht demgegenüber etwas, was es nach den eingefahrenen Alternativen der seit Jahren öffentlich geführten Debatte angeblich gar nicht geben kann, nämlich die Ansprüche der Frauen auf *Autonomie* ebenso ernst zu nehmen wie die gebotene *Solidarität* mit dem ungeborenen Leben. Den Autoren geht es nicht darum darzustellen, was „für den einzelnen richtig ist und was im Strafrecht richtig oder falsch ist" – diese Diskussion berühre nicht den Kern der Sache: „Dieser Kern ist unsere gemeinsame soziale Verantwortung für die Weitergabe des Lebens, für den Lebensraum der Kinder, für die Bereitschaft, Mutter und Vater zu werden." Damit ist auch wiederum nicht in erster Linie das gemeint, was in der öffentlichen Debatte gerne „flankierende Maßnahmen" genannt wird und sich in Heller und Pfennig berechnen läßt; um die Verantwortung des Mannes geht es ebenso wie um die Haltung der katholischen Kirche zur Empfängnisregelung, um verbesserte Institutionen und

institutionalisierte Hilfen innerhalb einer solidarischen Gesellschaft, um veränderte Einstellungen zum sogenannten „unerwünschten Kind", um verschiedene Spielarten einer allgemeinen Vergleichgültigung gegenüber Fragen dieser Art und um die abnehmende Bereitschaft, sich von „unerwünschtem" und „eingeschränktem" Leben in seinen Lebensplänen stören zu lassen. In diesem Buch wird das Thema auf ein argumentatives Niveau gebracht, das es verdient hat, aber leider nur selten erreicht wird. *K. N.*

PETER WALTER, **Theologie aus dem Geist der Rhetorik.** Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991. 316 S., DM 42,– (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 1).

Daß Theologie ursprünglich und wesentlich Auslegung der Heiligen Schrift ist, gerät heute oft genug in den Hintergrund. Kein Wunder, schlägt doch der Streit um Recht und Grenzen der historisch-kritischen Methode und die Möglichkeiten einer wirklich biblischen Theologie noch immer hohe Wogen. Angesichts solch blinder Flecken und aktueller Problemstellungen kann der Blick in die Vergangenheit hilfreich sein. Dies zeigt diese bei Walter Kasper in Tübingen angefertigte Habilitationsschrift des jetzigen Freiburger Dogmatikers Peter Walter eindrucksvoll. Mit akribischer Sorgfalt und profunder Kenntnis der Quellen wie der weitverzweigten Sekundärliteratur untersucht sie die Gestalt, den hermeneutischen Horizont, die geistes- und theologiegeschichtlichen Einflüsse und die wegweisende Bedeutung der Schriftauslegung des bedeutenden humanistischen Gelehrten Erasmus von Rotterdam. Deren eigentliche Quellen liegen weniger im platonischen Denken als in der unverstellten Relecture der Kirchenväter und einer kongenialen Rezeption der antiken Rhetorik. Daraus ergibt sich ein wacher Sinn für Geschichte und Gegenwärtigkeit wie eine gewinnende, auf den Menschen zugehende und ihn mit dem sich offenbarenden Gott ins Gespräch bringende Gestalt der Theologie. Das für Erasmus bezeichnende philologische Bemühen erweist ihn als Theologen mit hoher Kompetenz, der ebensolchen Wert legt auf solide Kenntnis der Quellen wie auf eine Interpretation, die sich dem (außertheologischen) historisch-kritischen Anspruch getrost stellen kann. In Übernahme der aus der heidnischen Antike bekannten Allegorese stellt Erasmus neben dieses philologisch fundierte ein ganzheitliches Schriftverständnis. Dessen Ort ist die kirchliche Gemeinschaft, denn „Verständigung setzt ganz allgemein wenigstens eine Verständlichkeit des benutzten Mediums sowie ein gewisses Einverständnis und eine gemeinsame sachliche Basis voraus" (253). Dabei setzt Erasmus auf die grundsätzliche Ansprechbarkeit des Menschen für das im Wort der Schrift sich bezeugende Christusereignis. Diese Anthropozentrik verbindet sich mit einer Christozentrik, die Christus allerdings nicht als „Reduktionsprinzip", sondern als eine Art „Konzentrationsprinzip" (254) betrachtet, in dem sich die Vielfalt von Kirche und Welt bündelt, ohne beschnitten oder gar zurückgenommen zu werden. Die damit angedeuteten ekklesiologischen Konsequenzen dieser Bibelhermeneutik verweisen unverkennbar auf die heute neu zur Geltung kommende „Communio"-Ekklesiologie. Diese Aktualität der erasmischen Bibelauslegung kommt am Ende der vorliegenden Studie vielleicht zuwenig zur Sprache. Doch historisch vorbildlich gearbeitete Studien wie die vorliegende sind aktuell in ihrer Rezeption und aktualisierenden Fortschreibung. *A. S.*

WOLFGANG PALAVER, **Politik und Religion bei Thomas Hobbes.** Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards (Innsbrucker theologische Studien 33). Verlag Tyrolia, Innsbruck 1991. 387 S. 56,– DM.

Der englische Staatsphilosoph Thomas Hobbes (1588–1679) ist aktueller denn je. Sein Name ist mit friedens- und demokratiepolitischen Debatten und Fragen der 80er Jahre verbunden: Ist ziviler Ungehorsam mit einer rechtsstaatlich-demokratischen Verfassung vereinbar? Bedarf es angesichts der ökologischen und atomaren Bedrohung der Welt eines Weltstaates im Sinne eines absoluten „Leviathan"? Ist die neue politische Theologie ein verhängnisvoller Rückfall hinter die Position von Hobbes, oder ist sie die notwendige Opposition gegen alle Formen der „Zivilreligion", zu der auch Hobbes' eigene politische Theologie zu zählen wäre? Auf einer grundsätzlichen Ebene versucht W. Palaver auf diese Fragen Antwort zu geben, indem er mittels der Theorie des französischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers René Girard das Verhältnis von Religion und Politik bei Hobbes untersucht. In zwei Teilen geht er diesem in der bisherigen Hobbes-Forschung weitgehend ausgeklammerten Problem nach. Im ersten Teil wird Hobbes' politische Philosophie mit der Theorie Girards verglichen. Als Ergebnis wird bei Hobbes eine Abhängigkeit seiner politischen Philosophie von jenen archaisch-mythischen Ursprüngen festgehalten, die nach Girard dem Sündenbockmechanismus entstammen. Der zweite Teil des Buches ist der Kritik der biblischen Theologie von Hobbes gewidmet. Diese ist im mythischen Denken verwurzelt, überwindet aber auch teilweise den Mythos. Im Schlußteil gibt Palaver unter dem Stichwort „Säkularisierung" eine Antwort zum Verhältnis Politik und Religion bei Hobbes. Da bei Hobbes tatsächlich deutliche Parallelen zwischen biblischer Theologie, Theologie allgemein und politischer Philosophie vorliegen, wird von Säkularisierung gesprochen. Allerdings erreicht Hobbes keineswegs die Einsichten der Evangelien in ihrer Überwindung des mythischen Denkens, sondern bleibt in zahlreichen Punkten hinter ihnen zurück. Grundsätzliche bibeltheologische Überlegungen, Einsichten zum Thema Gewaltlosigkeit und Gewalt, die Problematik der religiösen Legitimierung von Politik und weiterführende Gedanken im Zusammenhang mit der Theorie Girards machen dieses Buch für verschiedene Disziplinen interessant. *H. B.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

SECKLER, MAX. **„Philosophia ancilla theologiae".** Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 171 Heft 3 (1991) S. 161–187.

Der Tübinger Fundamentaltheologe zeigt im Rückblick auf den mittelalterlichen Kontext der Formel von der Philosophie als „Magd der Theologie" und dessen antike Vorgeschichte, daß der zunächst anstößig wirkende Spruch aus Optionen herausgewachsen ist, die „eine bleibende und heute sogar besonders beachtenswerte Herausforderung darstellen". Als innertheologische Maxime für das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Sinn einer notwendigen Angewiesenheit der Theologie für ihren eigenen Hausgebrauch auf das „Organon der Vernunft und der Vernunftwissenschaft" ist für Seckler die Formel auch heute zumindest grundsätzlich gut vertretbar. In einer weiteren Hinsicht sieht er die Formel als Probierstein „weltoffener Katholizität"; sie verweist auf die Aufgabe, das Zuordnungsverhältnis zwischen dem biblischen und dem außerbiblischen Logos zu bestimmen: „Hier entscheidet sich, ob man sich als weltoffene, rezeptionsfähige und integrative Kraft begreifen will." Schließlich sei der Spruch ein Hinweis darauf, daß es auch unter den Bedingungen einer pluralistischen Welt, in der keine einzelne Disziplin, auch nicht die Theologie, einen absoluten Weisheits- und Führungsanspruch einnehmen kann, weisheitliche Funktionen geben muß. Der funktionale Sinn der Formel liege darin, „der Not und dem Gebot übergreifender Daseinsorientierung überhaupt ihren Rang und ihre Würde zu geben".

VAN HARSKAMP, ANTON. **Behoefte aan religie of verlangen naar God?** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 31 Heft 3 (Juli–September 1991) S. 223–245.

Beide Grundtypen, in denen gegenwärtig von Soziologen und Kulturtheoretikern der Religion ein unverzichtbarer Platz in der modernen Gesellschaft zugewiesen wird – in der Nachfolge Durkheims bei der Gesellschaft und ihrem Zusammenhalt oder in der Nachfolge Max Webers beim Individuum und seinem Sinnbedürfnis ansetzend –, machen die christliche Rede von Gott letztlich unmöglich, sosehr sie von ihr selbstkritisch wahrgenommen und verarbeitet werden müssen. Diese These entfaltet Harskamp in seinem anregenden Aufsatz. Von der christlichen Gottesrede aus gesehen, besteht das Grundproblem der neueren Theorien über die Notwendigkeit von Religion in der Moderne darin, daß sie die „Leerstelle Gott" zur Erfüllung individueller und gesellschaftlicher Bedürfnisse in Beschlag nehmen. Diese Strategie biete keine Möglichkeit, bei der Suche nach Gott unterbrochen zu werden, im konkreten Denken und Handeln durch das Andere unterbrochen zu werden. Zwar biete der Glaube tatsächlich „Sinn" an; aber die biblisch-christliche Tradition vermittle Sinn nur in der Konfrontation mit Leiden und Unrecht: „Gerade wenn wir Gott in verfügbaren transzendentalen Tiefen ansiedeln, wird uns die Chance entzogen, die Spuren Gottes durch praktisches und konkretes Handeln zu erkennen."

Kultur und Gesellschaft

GUGGENBERGER, BERND. **Die neue Endlichkeit.** Von der Allgegenwart der „Entropie". In: Universitas Jhg. 46 Heft 9 (September 1991) S. 851–860.

Der Autor wendet den „zweiten Hauptsatz der Thermodynamik", das sogenannte „Entropiegesetz", auf die Erklärung einer Reihe von aktuellen Umwelt- und Technologiefragen an: „Das Naturgeschehen hat ... eine unumkehrbare Richtung. Es führt aus Strukturen einer aus Ungleichverteilung resultierenden ‚Ordnung' in solche einer ‚Unordnung' der Gleichverteilung". Der Mensch tue im Prinzip nichts anderes, als was die Natur mit allem, was sie macht, unvermeidlich auch tue: er vermehre die Entropie, er vernichte Ordnung und vergrößere die Unordnung. Jede Ordnungsleistung werde mit einem überproportionalen Anwachsen der „Unordnung" bezahlt. Jede bewußte Ordnungsleistung verschlinge einen zusätzlichen Teil des gestaltbaren materiellen und energetischen Formvorrats: „Das Entropiegesetz zerstört die Vorstellung von Geschichte als einem linearen, eindeutigen Fortschrittsgeschehen." Der Mensch vermehre zwar immer auch in einem bestimmten Sinne Ordnung: „um ein Vielfaches der jeweiligen Ordnung aber die regelwidrige, unfreiwillige, tödliche Unordnung". Diese mitproduzierte Unordnung werde mit den Ordnungsleistungen jedoch in keinen Zusammenhang von Ursache und Wirkung gesetzt. Das einzige Hilfsmittel löse zwar nicht wirklich das Problem, schaffe aber immerhin eine willkommene Verzögerung und einen gewünschten Aufschub: das „Lob der Langsamkeit".

KENDE, PIERRE. **Quelle alternative à l'Etat-nation?** In: Esprit No. 175 (Oktober 1991) S. 23–30.

Vor dem Hintergrund der Veränderungen in Mittel- und Osteuropa behandelt dieser Beitrag zum Nationalstaatsgedanken nicht nur eine aktuelle Thematik, sondern er behandelt sie auch auf eine für die gegenwärtige Lage typische Weise: mit zwei Postskripten bemüht sich der Autor, den Kontakt zur Wirklichkeit nicht zu verpassen. Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht der Vorschlag, zwischen *Nation* und *Volk* zu unterscheiden, zwischen der *politischen* und der *ethnisch-kulturellen* Gemeinschaft. Die politische Einheit der Mitglieder einer ethnisch-kulturellen Gemeinschaft sei keine universelle Notwendigkeit. Im Gegensatz zu Westeuropa, wo diese Unterscheidung seit langem akzeptiert werde, sei sie für die Länder Osteuropas neu. Schon die Sackgasse, in die der traditionelle Nationalismus in Osteuropa geraten sei, spreche aber für diese Unterscheidung. In einem der Postskripte nimmt der Autor eine etwas andersgeartete, im deutschen Sprachraum unter dem Stichwort „Verfassungspatriotismus" geläufige Unterscheidung auf, die jedoch in die gleiche Richtung weist: hier wird zwischen dem Staat als dem „Ort des Gesetzes" und der Nation als dem „Ort der Gefühle" unterschieden. Im Gegensatz zu Westeuropa mit seiner „postnationalistischen Identität" befänden sich die Osteuropäer noch in einer Art „Pränationalismus".

Kirche und Ökumene

SCHMITZ, HERIBERT. **Die Jurisdiktionsbezirke der Katholischen Kirche – Region Ost.** In: Münchner Theologische Zeitschrift Jhg. 42 Heft 3 (1991) S. 241–258.

Der Münchner Kirchenrechtler gibt einen instruktiven Überblick zum historischen Hintergrund und der aktuellen Entwicklung der Fragen, die sich aus der Wiedervereinigung für die Diözesanorganisation in Deutschland ergeben. Schmitz referiert im Blick auf die anstehende Neuordnung sowohl die Maximal-Lösung (Neuordnung aller deutschen Diözesen insgesamt) wie die Minimal-Lösung (möglichst schnelle und vollständige Rückgliederung der Jurisdiktionsbezirke in der ehemaligen DDR in ihre westdeutschen „Mutterdiözesen"). Er favorisiert allerdings die „Moderat-Lösung" als Mitte zwischen den beiden Extremen: Demnach sollte das Bischöfliche Amt Schwerin Teil einer neu zu schaffenden norddeutschen Diözese werden; die bischöflichen Ämter Magdeburg und Erfurt–Meiningen sollten als neue Diözesen errichtet werden. Die Apostolische Administration Görlitz sollte aufgelöst und ihr Gebiet den Bistümern Berlin und Dresden-Meißen zugeordnet werden. Für die Neuumschreibung der Kirchenprovinzen müsse ein eigener Plan erarbeitet werden: „Da die Rechtsstellung der Kirchenprovinz aber so gut wie ausgehöhlt ist, kommt dieser Frage keine übermäßige Bedeutung zu."

Notizen

Johannes Paul II. sprach sich erstmals ausdrücklich für die *internationale Anerkennung der Unabhängigkeit bisheriger jugoslawischer Teilrepubliken* aus. In zwei am 18. Oktober veröffentlichten Briefen an die katholischen Bischöfe Kroatiens und den Patriarchen der serbisch-orthodoxen Kirche, Pavle, schrieb der Papst, er hoffe auf einen „internationalen Konsens zugunsten der Anerkennung der Unabhängigkeit Sloweniens, Kroatiens und der anderen nach Unabhängigkeit strebenden Republiken im Einklang mit den Prinzipien der Schlußakte von Helsinki". Die Verantwortlichen der beiden Kirchen rief der Papst auf, sich unermüdlich für Versöhnung und gegenseitiges Verzeihen unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen einzusetzen.

Müßten wir nicht Abschied nehmen von der These, die Bundesrepublik Deutschland sei kein Einwanderungsland?" Diese und andere Fragen stellt ein kürzlich erschienenes *Diskussionspapier der EKD-Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten* über Perspektiven und Aufgaben angesichts der Wanderungsbewegungen in Europa (EKD-Texte, Nr. 40). Der Text fragt, ob das nationalstaatliche Konzept mit seinen Grundsätzen der territorialen Souveränität und der kulturellen Einheit weiterhin das politische und rechtliche Handeln bestimmen dürfe. „Müssen wir nicht angesichts internationaler Verflechtungen und Mobilitäten Abschied nehmen von der Vorstellung, souverän darüber entscheiden zu können, wer auf deutschem Boden lebt. Müssen wir nicht lernen, großräumiger und pluralistischer zu denken und zu handeln?" Der soziale Friede lasse sich am ehesten wahren, wenn durch sachliche Aufklärung und positive Meinungsbildung in der Öffentlichkeit die Bereitschaft der Menschen, Fremde aufzunehmen, gestärkt werde. Die notwendige Integration aller Bevölkerungsgruppen auf dem Boden des Grundgesetzes und vor allem der Grundrechte ziele nicht auf Gleichförmigkeit ab, sondern schaffe Raum für Selbstbestimmung und Entfaltung des einzelnen sowie ethnisch und kulturell eigenständiger Bevölkerungsgruppen.

In einer Stellungnahme aus Anlaß des zehnten Jahrestages der Veröffentlichung des Wortes der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" von 1981 (vgl. HK, Januar 1982, 26 ff.) forderte die *Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge* die deutschen Bischöfe auf, zusammen mit Frauen, Frauengruppen und Frauenverbänden „Anwalt der Frauen" zu sein. Die Aussagen des Bischofswortes von 1981 seien nach wie vor von aktueller Bedeutung. Sie bedürften kaum der Ergänzung, aber in wichtigen Bereichen der *Realisierung*. Im Interesse der Glaubwürdigkeit der Kirche solle die Frage nach dem Weiheamt für Frauen wieder ernsthaft aufgenommen werden. Bei einer Revision der liturgischen Bücher solle eine „frauengerechte Sprache" ein Kriterium der Revision sein. Insgesamt wird zu einem „offeneren und partnerschaftlicheren Dialog" aufgefordert. Begriffe wie „Emanzipation, Feminismus, Frauenbewegung, feministische Theologie u. a." dürften nicht zum Anlaß polarisierender Auseinandersetzung gemacht werden.

Das Lehramt und alle, die darauf Einfluß haben, müßten überlegen, ob der *Stil der Katholischen Soziallehre* hundert Jahre nach ihrem bleibend bedeutsamen und wichtigen Anfang nicht der Reform bedürfe. Diese Auffassung vertrat der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, *Hans F. Zacher,* in seinem Festvortrag „Über einige Schwierigkeiten, das Soziale zu lehren" bei der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft Ende September/Anfang Oktober in Freiburg. Angesichts der zunehmend komplexeren Weltlage gehe es bei allem Beistand des Heiligen Geistes „über die Möglichkeiten des Papstes und seiner handverlesenen Helfer, die Fülle der sozialen Herausforderungen und Antworten, der tatsächlichen Entwicklungen und ihrer Diskussion in Politik und Wissenschaft umfassend, differenziert und aktuell aufzunehmen und auszuwerten". Zacher empfahl als Wege der Reform den stärkeren Rückgriff auf die Kompetenz der nationalen Bischofskonferenzen, die Berücksichtigung der vielfältigen Erfahrungswelten der Laien und die Konzentration auf die Fragen, in denen gerade das Lehramt etwas zu sagen habe.

Im Alter von 77 Jahren verstarb am 12. Oktober der Ökumenische Patriarch *Dimitrios I.* von Konstantinopel. Er hatte dieses Amt, das gleichzeitig den Ehrenvorsitz über alle orthodoxen Kirchen beinhaltet, seit 1972 inne. Damals trat er die Nachfolge von Patriarch *Athenagoras* an, der zusammen mit Paul VI. während des Konzils und in der Nachkonzilszeit die entscheidenden Weichen für den Dialog zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche gestellt hatte. Dimitrios traf 1979 in Istanbul und 1987 in Rom mit Johannes Paul II. zusammen. Während seiner Amtszeit begann der offizielle theologische Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen, der zur Zeit vor allem wegen des Wiedererstehens der „unierten" Kirchen im früheren Ostblock in einer Krise steckt. Zum neuen Ökumenischen Patriarchen wurde am 22. Oktober der bisherige Metropolit von Chalkedon, Bartholomaios, gewählt. Der 1940 geborene Nachfolger Dimitrios' I. absolvierte seine theologischen Studien u. a. in München. In ersten Reaktionen aus anderen christlichen Kirchen wurde die Wahl von Bartholomaios wegen dessen vielfachen ökumenischen Kontakten als „ökumenischer Glücksfall" bezeichnet.

Als letzte Gliedkirche der EKD hat jetzt auch die Evangelisch-Lutherische Landeskirche *Schaumburg-Lippe* den Weg für die *Ordination von Frauen zum Pfarramt* frei gemacht. Am 5. Oktober beschloß die Landessynode mit 23 gegen sechs Stimmen die Aufhebung bisheriger Vorbehalte gegen die Frauenordination. Die Zulassung von Frauen zum Pfarramt war in Schaumburg-Lippe, der kleinsten EKD-Gliedkirche, bislang vor allem an der Ablehnung durch den früheren Landesbischof *Joachim Heubach* gescheitert. Sein seit dem Frühsommer amtierender Nachfolger *Heinrich Herrmanns,* vorher Dekan in Memmingen, ist ein Befürworter der Frauenordination.

Die katholischen Ordensgemeinschaften in Deutschland wollen ein mehrjähriges Forum zur „kritischen Selbstbesinnung" abhalten. Ein ursprünglich hierfür angekündigter Titel „Synode der Orden" wurde zurückgezogen. Damit solle, so der Vorsitzende der Vereinigung Deutscher Ordensoberer, der Münchener Jesuitenprovinzial *Jörg Dantscher,* innerkirchlichen Mißverständnissen aus dem Wege gegangen werden. Das Ordensforum knüpft an ähnliche Projekte in verschiedenen deutschen Bistümern an. Nach Angaben von Dantscher ist an einen langwierigen, *mehrjährigen Prozeß* gedacht. Dabei solle es auch um den Dienst der Orden in der Kirche und das Aufspüren der „Nöte und Zeichen der Zeit" gehen.

Die Auseinandersetzung um die Approbation neuer Konstitutionen der *Unbeschuhten Karmelitinnen* scheint beigelegt zu sein. Zehn Monate nachdem der Papst die Konstitutionen einer Minderheit von Karmelitinnenklöstern approbierte (vgl. HK, Februar 1991, 100), approbierte er nun auch die Konstitutionen der Mehrheit von etwa 760 Klöstern. Dies teilte der Papst der Ordensgemeinschaft in einem Brief vom 1. Oktober mit (Wortlaut: Osservatore Romano, 9. 10. 91). Die Minderheit von vor allem in Spanien angesiedelten Klöstern lehnt innere Reformen des Ordens der Nachkonzilszeit als „progressistisch" ab und nimmt für sich eine größere Treue zur Ordensgründerin Theresia von Avila in Anspruch.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage, je ein Prospekt der Firma Strässer, des Verlages Herder, Freiburg, und von Missio Internationales Katholisches Missionswerk, München, beigefügt.

HERDER KORRESPONDENZ

Heft 12 · 45. Jahrgang · Dezember 1991

Vergeßt die Gastfreundschaft nicht, denn durch sie haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.

Hebr 13, 2

Fremdenhaß in Deutschland?

Anschläge auf Asylantensiedlungen, Brandsätze in Flüchtlingswohnungen, schwerverletzte libanesische Kinder und von Hooligans malträtierte junge Tamilen, Übergriffe vereinzelt auch auf Aussiedler, Rotten von Skinheads, die sich ihrer Gewalttätigkeiten rühmen, Bürger im Osten, die applaudierend zusehen, und Bürger im Westen, die gleichgültig wegsehen, und eine politische Klasse, die zwar starke Worte gebraucht, aber in den entscheidenden Situationen abtaucht, *ist das die neue Befindlichkeit im wiedervereinigten Deutschland?* Ausländer als Freiwild in einem Land, das sich sonst seiner Weltoffenheit oder wenigstens seiner Exportstärke rühmt und das unter zögerlichem, aber beinahe selbstverleugnerischem Beistand aller seiner Nachbarn in Ost und West seine politische Einheit eben erst wiedererlangt hat?

Sollten Ausländer nicht sein?

Die Ausschreitungen in Hoyerswerda und die vielen Trittbrettaktionen gewaltbereiter Jugendlicher in den Wochen danach im Osten und sehr viel zahlreicher, wenn auch weniger spektakulär in den westlichen Bundesländern haben viele aufgeschreckt. *Im Ausland wurde scharf reagiert.* Zeigen erst die Gewaltaktionen gegen Ausländer und die damit unglücklich vermengte Asyldebatte, wie Deutschland wirklich ist? Provinziell, voller Vorurteile, von schmalspuriger Gesinnung, letztlich „völkisch" und nicht weltbürgerlich denkend, ständig von Europa und der zusammenwachsenden Welt redend, aber nicht einmal imstande, mit seinen ausländischen Minderheiten friedlich zusammenzuleben?

Wer nach Anhaltspunkten dafür Ausschau hält, wird sie finden, ohne lange suchen zu müssen. Er wird sie selbst dort entdecken, wo er sie am wenigsten vermutet. Zurück sollten sie in ihre Heimatländer, jedenfalls diejenigen, die aus „fremden" Kulturen kommen, meinte jüngst ein betagter Historiker, der schon wegen des weltbürgerlichen Zuschnitts seiner Persönlichkeit in keiner Weise in Verdacht steht, ein engstirniger Nationalist oder gar ein Ausländerhasser zu sein. Aber *wo hört das Vertraute, Verwandtschaftliche, noch Integrierbare auf, und wo fängt das Fremde an?* Die Griechen als Bewohner eines EG-Mitgliedslandes und als Erben des Ursprungs abendländischer Kultur gehören offenbar noch zu den kulturell „Einheimischen", die Türken trotz des mediterranen Kulturkreises als asiatische Anrainer und wegen ihres unterschiedlich ausgeprägten islamischen Brauchtums aber nicht mehr?

Oder was ist davon zu halten, daß der innenpolitische Chefkommentator der FAZ Ausländern schlicht den Status von Mitbürgern abspricht? Gäste seien sie, nicht Mitbürger, von zeitlich zu begrenzendem Aufenthalt, zur Rückkehr in ihre Herkunftsländer bestimmt. Wenn ein akribisch geschulter Jurist in der journalistischen Zunft so ergreifend schlicht den Bürger als Gesellschaftssubjekt dem Staatsbürger gleichsetzt bzw. letzteren mit ersterem verwechselt, so entsteht wohl nicht ganz zu Unrecht der Verdacht, die semantische Vergewaltigung von Begriffen diene hier der Aufrechterhaltung ethnozentrischen Denkens, wenn nicht gar Fremdenfeindlichkeit rechtfertigender nationaler Überheblichkeit.

Erst recht problematisch wird der verbale Eifer bestimmter Politiker, die meinen, mit den Wölfen heulen zu müssen, um nationalistischen und rechtsradikalen Gruppierungen Wählerstimmen abjagen zu können. Noch ist das Wort von der „durchmischten und durchraßten Gesellschaft" in lebhafter Erinnerung, und trotzdem meinte man jetzt in Bayern höchsten Orts noch eines draufsatteln zu sollen. Das Wort von der „multikriminellen Gesellschaft" wird wohl nicht unterstellen wollen, Monokulturen seien kriminalitätsfrei und in deutschen Gefängnissen säßen neben einigen deutschen Terroristen hauptsächlich Ausländer. Wer die „Internationalisierung des organisierten Verbrechens" auf solche Weise mit dem bunten Ausländerleben in der eigenen Republik vermischt, liefert nationalistischen Spießern das ihnen willkommene Vokabular frei Haus.

Nicht ausländerfreundlicher klingt es, wenn in östlichen

Bundesländern im Zusammenhang mit der Unterbringung von Asylanten selbst Oberkirchenräte von „Zumutungen" sprechen. Bei allem Verständnis für den Umstellungsdruck, dem Menschen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR gegenwärtig ausgesetzt sind: *wer Landesfremde von vornherein als Belastung hinstellt, klärt nicht auf, sondern hilft bei der Tradierung von Vorurteilen.* Die applaudierenden Bürger fühlen sich bestärkt, die schweigenden bestätigt. So gesehen, müßte noch mehr als vor der offenen, vor der kaschierten Fremdenfeindlichkeit gewarnt werden.

Dennoch gilt es einiges auseinanderzuhalten, damit die Details zusammenstimmen. Zunächst einmal: *Fremdenfeindlichkeit ist keine deutsche Spezialität.* Wenn jetzt Italiener Deutschen Rassismus vorwerfen und Franzosen, Niederländer oder Briten sich gelegentlich mehr über rechtsradikale Randerscheinungen in Deutschland als über fremdenfeindliche Aktionen und Positionen im eigenen Lande Gedanken machen, dann messen sie Vorgänge in Deutschland und bei sich selbst mit recht unterschiedlicher Elle.

Es spricht einiges sogar dafür, daß Deutsche zwar immer noch ethnozentrischer denken und sich verhalten als Franzosen und Briten, daß Deutschland in der Breite der Bevölkerung aber eher weniger anfällig für rassistisches Gedankengut ist als viele Ost- und auch manche Westeuropäer. Auch scheint weniger Fremdenfeindlichkeit als solche oder gar Fremdenhaß das Problem zu sein als vielmehr eine tief eingewurzelte Angst vor Überwältigung der eigenen Kultur, der Verfremdung deutscher Lebensart – bei aller Aufgeschlossenheit für das Fremdländische und, damit gepaart, *einem erstaunlich geringen Vertrauen in die Integrationskraft der eigenen Daseinsform.* Eine vergleichbare Ängstlichkeit vor Überfremdung war in den letzten Jahren höchstens in Österreich und in der deutschsprachigen Schweiz zu beobachten, in letzterer aber angesichts des viel höheren Ausländeranteils mit noch einigermaßen nachvollziehbarer Begründung und ohne die Anreicherung durch das Paradox, Fremde seien zu fürchten, aber die Deutschen stürben aus.
Diese gleichsam doppelt geeichte Untergangsstimmung ganz an den Realitäten vorbei kann nur Ausdruck deutscher Selbstzweifel an der eigenen Integrationsfähigkeit sein. Rund 5 Millionen Ausländer unter einem 79-Millionen-Volk sind keine Gefahr für die eigene Lebensart, selbst unter der Voraussetzung nicht, daß diese unbedingt als erhaltenswert zu gelten hat und wir es nicht der Geschichte überlassen dürfen, wie sich Kulturen mischen und verwandeln.
Es muß schon einen sehr schwachen Glauben an die Lebenskraft der eigenen Daseinsform haben, wer von knapp 4 Prozent Ausländern in der Bevölkerung bereits den Untergang des Vaterlandes befürchtet. Kleinmütig ist der deutsche Ethnozentrismus, ganz im Gegensatz zum „republikanischen" Nationalbewußtsein der Franzosen. Dieser Kleinmut findet selbst noch als „positive" Kehrseite seinen unverfälscht deutschen Ausdruck: in der seit Jahren auf vielen Kongressen und Tagungen über und für Ausländer feststellbaren Betulichkeit bei den Integrationsbemühungen: *Man integriert und integriert, damit Ausländer, besonders die aus „ferneren" Kulturen, sich nicht auf ihre eigene Weise integrieren.*

Dies entschuldigt nichts in Deutschland. Im Gegenteil! In mancher Beziehung hat es Deutschland leichter als zumindest seine westeuropäischen Nachbarn. Wenn rassistische Strömungen in Deutschland weniger aufkommen als anderswo, dann sicher auch deswegen, weil Deutschland weniger koloniale Erblasten aufzuarbeiten hat. Wenn anderseits selbst in Deutschland trotz der nationalsozialistischen Vergangenheit bereits wieder gegen Ausländer Gewalt angewandt wird und ihre soziale Ächtung solche Gewaltanwendung nicht von vornherein verhindern kann, dann zeigt dies erst recht, wie tief Vorbehalte gegen Ausländer verwurzelt sein müssen.

Die Zunahme von Gewaltbereitschaft betrifft nicht nur die Ausländer

Doch gilt es gerade deshalb zwei Komplexe auseinanderzuhalten, sosehr sie sich überschneiden: Es läßt sich lange darüber streiten, ob Überfälle auf Asylanten nach einem Fußballspiel nur eine bestimmte Form gewalttätiger Entladung hochgeputschter Stimmungen sind und Asylanten je nach Situation nur das zufällige Opfer eines solchen Ausbruchs wurden oder ob gezielt Asylanten angegriffen wurden. Sicher ist aber: *Es gibt eine Gewaltbereitschaft, für die deren Objekte mehr oder weniger auswechselbar sind;* einmal trifft es Sachen, ein andermal Personen; heute Ausländer, morgen wieder andere. Es gibt in freien Gesellschaften auch eine Randale um der Randale willen. Es gibt ideologische Motivationen, darunter auch politisch rechtsradikal eingefärbte. Aber oft wirken auch diese nur aufgesetzt. *Das primäre Problem ist also nicht die Fremdenfeindlichkeit, sondern die zunehmende Gewaltbereitschaft.* Dies dürfte trotz der in Fremdenfeindlichkeit umschlagenden Folgen der jahrzehntelangen Isolierung der Bevölkerung gerade für die gegenwärtige Umbruchsituation in Ostdeutschland gelten.
Totalitäre Herrschaft wirkt über ihr Ende hinaus. Sie hinterläßt ein Autoritätsvakuum; in dieses hinein entlädt sich Gewalt. Sie sucht sich ihre Ziele dort, wo sie sie bei geringstem Widerstand findet; am ehesten dort, wo sie mit öffentlicher Tolerierung rechnen kann, wo der psychologische Widerstand in der Bevölkerung am geringsten ist. So tobt sie sich gegen Minderheiten aus, die von der Gesamtbevölkerung ohnehin schlecht gelitten sind. Insofern ist die Tolerierung fremdenfeindlicher Aktionen durch randalierende oder ideologisch leicht verführbare jugendliche „Überfallkommandos" moralisch und politisch das größere Problem, als es die Aktionen selbst sind. Deswegen ist jedes politische Nachgeben solchen Haltungen gegenüber politisch besonders falsch. Zugleich muß mit der Ausländerfeindlichkeit in der Bevölkerung die Gewaltbereitschaft derer angegangen werden, die die

Ausländer zur Zielscheibe ihrer Gewaltakte machen. *Nicht um die Überfälle auf Ausländer allein geht es, sondern um die Zunahme von Gewaltbereitschaft überhaupt.* Auseinanderzuhalten und zugleich im Zusammenhang zu sehen sind auch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das *Asylrecht* und die Ausbrüche von Fremdenfeindlichkeit. Der Zusammenhang aus der Sicht der Bevölkerungskreise, die Ausländern insgesamt ablehnend begegnen, ist klar: Die Zahl der Asylbewerber nimmt zu; damit jener Ausländeranteil, der aus ihrer Sicht am meisten im Verdacht steht, unrechtmäßig hier und überdies besonders integrationsschwierig zu sein. Gegen sie richtet sich die Ablehnung zuerst. Je mehr deshalb das Asylantenproblem drückt, um so mehr wendet sich das Unbehagen gegen „die Ausländer" insgesamt. Sozialneid, speziell bei der älteren Generation, tut ein übriges. Daß die Ausländer den Wohlstand der Einheimischen wesentlich miterarbeiten, wird so gar nicht mehr bewußt. Ein solches, sonst auch dem einfachsten Verstande zugängliches Argument dringt durch die festgezimmerten Vorurteile nicht mehr durch. *Politiker, die hierzu sprachlich und argumentativ nicht Distanz halten oder gar in suggestiver Form Defizite oder Fehlentwicklungen in der Gesellschaft Asylbewerbern anlasten, tragen selbst zur Verstärkung von Fremdenfeindlichkeit bei.*

Auseinandergehalten werden müssen Asylantenfrage und Fremdenfeindlichkeit aber auch andersherum. Wer für eine Verschärfung des Asylrechts mit oder ohne Grundgesetzänderung ist, darf nicht schon allein deswegen als ein Fremdenfeind verdächtigt werden. So falsch das Argument ist, es gelte den Zuzug von Flüchtlingen und von Ausländern zu begrenzen, weil sonst in einem Maße Fremdenfeindlichkeit aufkomme, daß sie politisch nicht mehr zu steuern ist, so unabweisbar ist die Feststellung, daß die Probleme der Armutswanderung nicht durch Zuwanderung nach Deutschland oder in die anderen westlichen Industrieländer, sondern durch *Hilfe zur Selbsthilfe in den Herkunftsländern* gelöst werden. Die Meinung, alle Flüchtlinge, auch die politisch nicht verfolgten, die in den westlichen Industrieländern ein Aus- und Fortkommen suchen, müßten, da Benachteiligte, dort auch aufgenommen werden, ist unter karitativen Gesichtspunkten ehrenwert, aber politisch und moralisch falsch und im Blick auf die Entwicklung im Osten und im Süden geradezu kontraproduktiv.

Nicht wenige der Zuwanderer werden für den Wiederaufbau oder die Entwicklung in ihren Ursprungsländern dringend gebraucht. Allerdings wäre das Argument, Armutsprobleme seien mit Hilfe der Industrieländer nicht durch Zuwanderung in die Industrieländer, sondern dort zu lösen, wo sie mit und ohne Schuld der Industrieländer bestehen, plausibler, würden sich die Industrieländer – voran die EG – weniger protektionistisch abschotten und hätte man in Deutschland nicht lange eine Politik betrieben, die jeden Aussiedler als humanitären Gewinn und jeden Asylbewerber als nationale Belastung verbucht. Bei allen Verpflichtungen gegenüber Deutschen im Sinne des Art. 116 GG gilt der Grundsatz, die Lebensverhältnisse mit deutscher Hilfe und deutschem Druck so zu verbessern, daß sie in erster Linie dort eine Zukunft finden, wo sie bislang lebten, nicht nur für potentielle Armuts- und politische Flüchtlinge aus dem Osten oder aus Ländern der Dritten Welt, sondern auch für deutsche Minderheiten in der Sowjetunion, in Rumänien und erst recht in Polen. *Hier hatte deutsche Menschenrechtspolitik immer eine ethnozentrische Schlagseite.* Im übrigen täte man gut daran, nicht über die gegenwärtigen Asylantenströme so sehr zu jammern, sie sind eine vergleichsweise noch bewältigbare Aufgabe. Die *zu erwartenden Wanderungsströme sind das Problem, nicht die gegenwärtigen.*

Politische Führung muß Marksteine setzen

Jenseits aller gerade wegen der Ereignisse der letzten Wochen notwendigen Unterscheidungen und Präzisierungen von Zusammenhängen politischer und gesellschaftlicher Art gilt aber: Wo Ausländerfeindlichkeit offen durchbricht, ist ihr mit rationalen Argumenten allein nicht beizukommen. Manches an Ablehnung und Vorbehalten gegen Ausländer erklärt sich aus Alltagsproblemen im Umgang mit ihnen: im Wohnbereich, aus der Konkurrenzsituation am Arbeitsplatz, aus dem Umgang mit ihren Kindern in den Schulen. Aber *wo Aversionen sich ein öffentliches Ventil schaffen, reichen die Gründe meist tiefer ins Vor- und Irrationale hinein.* Die Begegnung mit dem „Eigenen" schafft Sicherheit, Beheimatung, kommt Identitätsbedürfnissen entgegen. Das Fremde bedeutet Infragestellung; es verunsichert, schafft Verlustängste. Man begegnet ihm gerne in der Fremde, im eigenen Hause birgt es Gefahren, erfordert zumindest Anpassung nicht nur für den Fremden, der zuwandert, sondern ebenso für den Einheimischen, der mit dem Fremden zu leben hat. *So sind unsere Mentalitäten, zumindest in unseren Breiten, noch beschaffen, aber schon nicht mehr unsere Kulturen.*

Das Ideal einer multikulturellen Gesellschaft, wenn es denn eines ist, liegt noch in weiter Ferne. Doch unsere Gemeinwesen wandeln sich, Europa wächst zusammen, die Welt drängt zusammen, die Völker vermischen sich, unsere Identitäten bedürfen der Überprüfung. Noch bevor die Staaten nachkommen, internationalisieren sich die Gesellschaften. Sehr „binnenländisch" strukturierte Gesellschaften wie die deutsche – großräumig national, kaum ethnische Minderheiten, in seinen „Stämmen" fest verwurzelt – tun sich mit solchen Verwandlungsprozessen besonders schwer. Es geht um eine politische Aufgabe, die eine ganze Generation ausfüllt. Sie erledigt sich nicht von heute auf morgen. Sie kann auch nicht durch Aufklärung allein geleistet werden. Sie bedarf politisch-geistiger Führung, die nicht nur willfährt, auch nicht bloß erklärt, sondern Marksteine setzt: Wir müssen nicht nur miteinander leben, wir können auch – uns gegenseitig bereichernd – miteinander leben, und nur so haben wir alle eine Zukunft. *David Seeber*

Unausweichlich

RU 486 und das Abtreibungsstrafrecht

Daß die Diskussion über die „Abtreibungspille" RU 486 Deutschland ausgerechnet zu einem Zeitpunkt erreicht, an dem die parlamentarische Auseinandersetzung um ein verändertes Abtreibungsstrafrecht in ihre entscheidende Phase tritt, ist kein Zufall. Daß es so gekommen ist, war im Grunde unumgänglich. Wie leicht hätte sonst der Fall eintreten können, daß ein wie immer geartetes neues Abtreibungsstrafrecht zum Zeitpunkt seiner Verabschiedung bereits überholt wäre, weil es grundlegende Veränderungen in den Methoden des Schwangerschaftsabbruchs und deren absehbare Folgen auf das Verhalten vor allem der betroffenen Frauen nicht hinreichend berücksichtigt hätte. Insofern kam das Votum der Gesundheitsminister von Bund und Ländern für eine klinische Erprobung des weltweit umstrittenen Medikaments der französischen Hoechst-Tochter Roussel-Uclaf rechtzeitig.

Neu ist das Thema indessen keineswegs. Seit längerem war absehbar, daß es eines Tages auch auf der bundesdeutschen politischen Tagesordnung landen würde. Proteste in den USA gegen das Mittel hat es ebenso bereits gegeben wie ein makabres Hin und Her um die Markteinführung in Frankreich (vgl. HK, Januar 1989, 15 ff.). Von diesem Herbst an ist RU 486 auch in Großbritannien zugelassen. In Österreich setzt sich z. Z. – gegen mancherlei kirchliche Proteste auch dort – der Gesundheitsminister für die Einführung des Mittels ein.

In Österreich wie in Deutschland ist Hoechst indes dazu gegenwärtig nicht bereit, weil man – so heißt es – die gesellschaftliche Akzeptanz für nicht ausreichend hält. Hoechst-Vorstandsvorsitzender *Wolfgang Hilger* dazu auf der letzten Hauptversammlung seines Konzerns: „Ein Wirtschaftsunternehmen kann sich nur im Rahmen des gesellschaftlichen Konsenses bewegen, der allgemein akzeptierten ethischen Normen . . ." (Der Spiegel, 23. 9. 91).

Hinter einer solchen Aussage dürfte sich jedoch keineswegs nur eine erfreuliche Sensibilität für den ethischen Minimalkonsens der Gesellschaft verbergen, sondern mehr ein knallhartes wirtschaftliches Kalkül: Protestaktionen, Boykottdrohungen und -aktionen, und dies alles über Monate hinweg und obendrein nicht nur in einem Land, sondern weltweit, das glaubt man sich schon des eigenen Firmennamens und -images wegen nicht leisten zu können. Besonders verletzlich ist Hoechst in Auseinandersetzungen dieser Art schon deshalb, weil der Firma bis heute – und hierauf rekurrieren nicht wenige Protestierer gegen RU 486 – der Makel der Verstrickung in die Herstellung von Zyklon B durch die I. G. Farben zur Zeit des Dritten Reichs anhaftet, dem Gas, das bei der Vernichtung von Juden verwendet wurde.

Zur Markteinführung von RU 486 möchte man daher mindestens ausdrücklich gebeten werden, um so den zu erwartenden Protesten argumentativ anders gegenübertreten zu können. In Frankreich wurde Roussel-Uclaf nicht nur gebeten, die Firma wurde – nachdem sie die ursprüngliche Markteinführung kurzfristig wieder rückgängig gemacht hatte – gesetzlich gezwungen, das einmal entwickelte Mittel auch zur Verfügung zu stellen. Über eine entsprechende gesetzliche Handhabe verfügt Bundesgesundheitsministerin *Gerda Hasselfeldt* nicht.

Die in Deutschland derzeit immer wieder gestellte Frage lautet: Wie verändert sich die Strafrechtsdiskussion um den Schwangerschaftsabbruch vor dem Hintergrund der möglichen Einführung von RU 486? Für den Fall, daß das Mittel – ähnlich wie in Frankreich – nur unter strengster ärztlicher Kontrolle und auch nur für die Anwendung in eigens dazu beauftragten und legitimierten Kliniken abgegeben würde, wäre das Abtreibungsstrafrecht im Grunde nicht tangiert: In diesem Fall würde bei einem straffrei gestellten Abbruch lediglich eine Methode durch eine – nach allem, was dazu aus Frankreich zu hören und zu lesen ist – von den betroffenen Frauen als für sie weniger belastend eingestufte Methode ersetzt. Schon unter diesen Vorzeichen erschiene es als wenig aussichtsreich, die Einführung auf Dauer verhindern zu wollen. Auch rhetorische Dramatisierungen („Todespille"), wie sie verschiedentlich zu hören sind, helfen nicht weiter. Eine völlige Freigabe für den sich jeder Kontrolle von außen entziehenden individuellen Gebrauch droht allem Anschein nach vorläufig nicht – dazu sind die rein medizinischen Risiken bei unsachgemäßer Anwendung zu groß.

Andererseits – und davon können auch diejenigen nicht absehen, die sich gegenwärtig für die Einführung stark machen: Die Anwendung von RU 486 wird – ganz unabhängig von der Frage, wie kontrolliert sie geschieht – zu einer weiteren *Banalisierung* bzw. *Privatisierung* des Schwangerschaftsabbruchs führen. Allein schon der äußere Eingriff beim Schwangerschaftsabbruch bedeutet auch für die zur Abtreibung fest entschlossene Frau gegenwärtig eine gewisse Hemmschwelle, die überwunden sein will. Diese Hemmschwelle wird sich aufgrund schonenderer Verfahren weiter abbauen.

Ein mit Hilfe von RU 486 vorgenommener Schwangerschaftsabbruch wird sich – für die Frauen subjektiv – *ethisch* und möglicherweise auch irgendwann einmal *psychisch* mehr und mehr darstellen wie eine künstlich und willentlich herbeigeführte *Frühgeburt* – selbst wenn vom ethischen Standpunkt kein Zweifel darüber besteht, daß es sich um Schwangerschaftsabbrüche und nicht um Verfahren der Empfängnis-„verhütung" handelt. Der Druck, den die betroffenen Frauen individuell zu spüren bekommen, mag sich in manchen Fällen verringern – in sehr vielen Fällen wird er sich jedoch erhöhen, da das, was als zunehmend normal und medizinisch unproblematisch gilt, der einzelnen Frau dementsprechend selbstverständlich auch abverlangt werden wird: Je größer jedoch die Risiken, desto größer die Neigung, ihnen aus-

zuweichen; je geringer die Risiken, desto größer aber der Zwang, sich tatsächlich entscheiden zu müssen. Was unter entsprechenden Risiken für viele immer noch keine wirkliche Alternative war, könnte bei geringerem Risiko mit einemmal sehr wohl eine werden.

Eine rechtliche Mißbilligung, aber erst recht ein nur auf Grund bestimmter Indikationen begründeter Verzicht auf Strafe läßt sich immer weniger leicht begründen, wenn Schwangerschaftsabbrüche auf diese Weise eine „ganz normale Sache" werden. Man muß es illusionslos sehen: Dies alles wird, wenn der Eindruck nicht täuscht, die Befürworter einer Fristenlösung – mit oder ohne Pflichtberatung – in ihrer Argumentation weiter stärken und die Befürworter von Indikationsregelungen jedweder Art weiter schwächen. Sosehr auch RU 486 den Tatbestand eines Schwangerschaftsabbruches als solchen nicht verändert, Vorgang und Kontext werden immer weniger dieselben sein. Eine Verhinderung der Markteinführung mag in dieser Entwicklung einen gewissen zeitlichen Aufschub bewirken und kann Zeit zum Nachdenken über die möglichen Konsequenzen schaffen, tatsächlich verunmöglichen wird sie dies alles nicht. Ganz abgesehen davon läßt der bevorstehende europäische Binnenmarkt das Ende solcher nationalen Sonderwege absehbar erscheinen. *nt*

Wechsel

Bischof Engelhardt ist neuer EKD-Ratsvorsitzender

Seit dem 27. Juni dieses Jahres gehören die evangelischen Landeskirchen in den neuen Bundesländern wieder der Evangelischen Kirche in Deutschland an (vgl. HK, August 1991, 378 ff.). Auf ihrer Tagung Anfang November im nordhessischen Bad Wildungen wählte die gesamtdeutsche EKD-Synode jetzt einen neuen Rat und einen neuen Ratsvorsitzenden, den badischen Landesbischof *Klaus Engelhardt.* Als vor sechs Jahren in Trier der West-Berliner Bischof *Martin Kruse* in das höchste Amt der EKD gewählt wurde (vgl. HK, Dezember 1985, 544), war auch in den kühnsten Träumen noch nicht absehbar, welche gewaltigen politischen Veränderungen sich in der zweiten Hälfte von Kruses Amtszeit als Ratsvorsitzender abspielen würden. Kruse übernahm den Ratsvorsitz als Bischof der Westhälfte einer geteilten Kirche und für eine nur aus den bundesrepublikanischen Gliedkirchen bestehenden EKD. Er übergab das Amt seinem Nachfolger jetzt als Bischof der wiedervereinigten Kirche von Berlin-Brandenburg und als Ratsvorsitzender einer gesamtdeutschen EKD mit 24 Gliedkirchen.

Für das heikle Geschäft der kirchlichen Wiedervereinigung des west- und ostdeutschen Protestantismus erwies sich der jetzt aus dem Amt geschiedene Ratsvorsitzende als ausgesprochener Glücksfall. Kruse war durch sein Berliner Bischofsamt mit den Problemen der evangelischen Kirche in der DDR in besonderem Maß vertraut; seine Offenheit, Gesprächsfähigkeit und seine unkomplizierte Menschlichkeit kamen ihm gerade auch bei der Integration der Kirchen der früheren DDR in die EKD zugute. Nachdem die Grundstrukturen des gesamtdeutschen Protestantismus jetzt stehen, wird es eine wichtige Aufgabe des neuen Ratsvorsitzenden sein, den Prozeß des Zusammenwachsens und des Neutarierens der Gewichte in der größer gewordenen EKD mitzugestalten. In einem Interview kurz nach seiner Wahl (epd, 7. 11. 91) drückte Engelhardt die Hoffnung aus, durch das Größerwerden der EKD werde nicht nur das Miteinander besser gestaltet, sondern man werde sich auch um die für die Kirchen im Westen wie im Osten notwendige missionarische Ausstrahlungskraft bemühen.

Im neuen 19köpfigen Rat der EKD (zu den 18 gewählten Mitgliedern kommt der Präses der EKD-Synode) sind die *ostdeutschen Gliedkirchen* mit fünf Repräsentanten vertreten, darunter der SPD-Politiker und Theologieprofessor *Richard Schröder* (seinerzeit SPD-Fraktionsvorsitzender in der frei gewählten DDR-Volkskammer) und die beiden Landesbischöfe *Stier* (Mecklenburg) und *Hempel* (Sachsen). Der Dresdner Landesbischof *Johannes Hempel* wurde mit überwältigender Mehrheit zum Stellvertretenden Ratsvorsitzenden gewählt. Daß die Synode dem westdeutschen Vorsitzenden einen Stellvertreter aus den neuen Gliedkirchen zur Seite stellen würde, war zu erwarten. Insgesamt zeigte sich in Bad Wildungen, daß zumindest auf der Ebene der Synode die Integration der ostdeutschen Landeskirchen in die EKD schon ein gehöriges Stück weit fortgeschritten ist; die Synodalen aus den neuen Bundesländern bilden keine homogene Gruppe in Abhebung von den Westdeutschen, sondern haben sich weitgehend den verschiedenen Fraktionen in der Synode zugeordnet.

In seinem letzten Ratsbericht sprach Bischof Kruse davon, es sei während seiner Amtszeit immer deutlicher ins Bewußtsein gerückt, „daß die missionarische Aufgabe Priorität hat". Die Erfahrungen, die in den östlichen Gliedkirchen unter den Bedingungen der DDR gemacht worden seien, verschärften die missionarischen Fragestellungen. Kruse: „Vieles, was wir tun und experimentieren, scheint auf felsigen Grund gestreut. Es blüht kurz und verblüht. Es treibt keine tiefen Wurzeln." Für den Berliner Bischof war in seiner Zeit als Ratsvorsitzender die auf der Synodaltagung von 1986 so erstmals formulierte Frage: „Wie wird einer Christ? Wie bleibt einer Christ?" ein besonderes Anliegen. Landesbischof Engelhardt kann und wird als Ratsvorsitzender auf diesem schwierigen Feld weiterzubauen versuchen, wobei allerdings die Möglichkeiten der EKD als Dachorganisation von auf ihre Selbständigkeit und auf ihr Eigengewicht bedachten Gliedkirchen und Zusammenschlüssen auch weiterhin begrenzt sind.

In die Amtszeit von Bischof Kruse an der Spitze des Rates der EKD fiel die Wahl des Mainzer Bischofs *Karl Lehmann* zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Nie zuvor gab es so viele gemeinsame Erklärungen der beiden Kirchen wie in der Ära

Lehmann-Kruse, bis hin zur jüngsten Stellungnahme über den Umgang mit dem Enteignungsunrecht in den neuen Bundesländern (vgl. ds. Heft, S. 564 ff.). Der neue Ratsvorsitzende aus dem Badischen kann auch hier an die Initiativen seines Vorgängers anknüpfen. Angesichts mancher Irritationen im katholisch-evangelischen Verhältnis in den neuen Ländern und der Gefahr neuer konfessionalistischer Verhärtungen im veränderten Europa ist ein gutes ökumenisches Klima zwischen den großen Kirchen in der Bundesrepublik von nicht zu unterschätzender Bedeutung. *ru*

Anstöße

Neue Nahrung für die Zölibatsdiskussion

Es hätte die jüngsten Äußerungen des Bischofs von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky,* und des Rottenburg-Stuttgarter Bischofs *Walter Kasper* zum Pflichtzölibat der katholischen Priester nicht gebraucht, um die Diskussion über dieses Thema im Gang zu halten. Die Zölibatsdiskussion ist aus mehreren Gründen ein Dauerbrenner: Immer wieder werden Fälle bekannt, in denen Priester wegen der Beziehung zu einer Frau ihr Amt aufgeben bzw. aufgeben müssen oder sich dazu bekennen, ihr Zölibatsversprechen nicht eingehalten zu haben. Angesichts des Priestermangels vor allem in Ortskirchen der Dritten Welt, aber auch in unseren Breiten und der damit verbundenen Probleme für die Seelsorge läßt sich die Frage nach der Weihe von „viri probati", in Ehe und Beruf bewährten Männern, nicht unterdrücken.

Nicht alles das, was in den ersten Meldungen verbreitet wurde, haben die beiden Bischöfe zum Thema Zölibat wirklich gesagt oder gemeint; dementsprechend schoben beide erläuternde Richtigstellungen oder Dementis nach. Aber dennoch muß man Kardinal Sterzinsky und Bischof Kasper – wie auch dem Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher,* der sich vor einigen Wochen zur Frage der „viri probati" äußerte – für ihre unspektakulären, aber doch höchst notwendigen Anstöße dankbar sein. Sie haben eigentlich nur an einige Selbstverständlichkeiten erinnert: Der Pflichtzölibat für katholische Priester ist kein Bestandteil der Glaubenslehre, sondern eine schlichte *kirchliche Rechtsvorschrift;* wenn es im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte verheiratete Priester gab, warum sollte es sie dann nicht auch im dritten Jahrtausend geben; verheiratete Priester würden in den Klerus eine neue Erfahrungsdimension hineinbringen; jemandem, der den Zölibat in Frage stellt oder in der Praxis der zölibatären Lebensform unsicher geworden ist, wird nicht schon dadurch geholfen, daß das Zölibatsgesetz eingeschärft wird.

Daß solche Selbstverständlichkeiten immer wieder einmal ausgesprochen werden (auch mit dem Risiko, daß in der Öffentlichkeit daraus zu weitreichende Schlüsse gezogen und die Dinge vergröbert dargestellt werden), ist schon deshalb wichtig, weil es in der Kirche – die Bischofssynode vom Herbst 1990 lieferte dafür viel Anschauungsmaterial (vgl. HK, Dezember 1990, 574 ff.) – Tendenzen zu einer *theologisch-spirituellen Überhöhung* und *Tabuisierung* der geltenden Zölibatsregelung gibt, die eine offene und ehrliche Auseinandersetzung mit den anstehenden Problemen blockieren. Bei seiner jüngsten Brasilienreise (vgl. HK, November 1991, 506 ff.) sprach Johannes Paul II. vor Seminaristen in diesem Sinne vom „großen Geschenk des Zölibats", das Gott selber mit ihrer Berufung zum Priestertum habe verbinden wollen (Osservatore Romano, 17. 10. 91). Gleichzeitig erteilte der Papst Überlegungen zu einer Aufhebung des priesterlichen Pflichtzölibats wiederum eine scharfe Absage: Solche Vorstellungen seien illusorisch und bedeuteten ein Armutszeugnis.

Es wäre zweifellos naiv, würde man in einer Lockerung der Zölibatsvorschrift *den* entscheidenden Ausweg aus den vielfältigen Problemen und Krisensituationen der katholischen Kirche im allgemeinen und ihres geweihten Amtes im besonderen sehen, nach dem Motto, wenn erst einmal der Pflichtzölibat falle, kämen die Dinge fast von selbst ins Lot. Es ist auch das gute Recht und teilweise sogar die Pflicht der Kirche, den Zölibat als Institution bzw. ihre Priester gegen ungerechtfertigte Pauschalvorwürfe und Verdächtigungen zu *verteidigen,* wie sie etwa im Klerikerbuch von *Eugen Drewermann* zu finden sind, aber auch in den Medien immer wieder herumspuken. Es geht nicht an, Priester, die gemäß ihrem Zölibatsversprechen leben, generell als unreife, frühkindlich geschädigte und neurotische Persönlichkeiten abzuqualifizieren oder einzelne „Fälle" einfach auf die gesamte Priesterschaft hochzurechnen.

Nur: Jeder Versuch, die wirklich vorhandenen Probleme von Priestern mit der ihnen vorgeschriebenen Lebensform unter den Teppich zu kehren oder ihnen vor allem mit glühenden Bekenntnissen zum Wert und zur Zeichenhaftigkeit der priesterlichen Ehelosigkeit entgegenzutreten, gibt besagten Verdächtigungen und Vorhaltungen fast zwangsläufig neue Nahrung. Es braucht vielmehr sowohl um der Priester wie um der bedrängenden Probleme der Seelsorge willen eine offene Diskussion darüber, wie das Amt der Kirche, das in seiner Geschichte schon sehr viele Wandlungen durchgemacht hat, heute und morgen aussehen soll.

Kardinal Sterzinsky sagte, über alle strittigen Fragen müsse ein ehrlicher Dialog möglich sein. Und der Grazer Bischof *Johann Weber* gab nach der Herbstvollversammlung der Österreichischen Bischöfe, die sich auch mit dem Thema Zölibat befaßte, zu Protokoll: In der Diskussion über die „viri probati" solle niemand wegen einer anderen Meinung gleich als Ketzer betrachtet werden. Auf einer solchen Grundlage könnte und sollte man weiterbauen. Oberstes Gebot für die Kirche kann und darf nicht die Aufrechterhaltung des zölibatären Priestertums gleichsam um jeden Preis und unter Inkaufnahme aller möglichen Notlösungen sein. Entscheidend ist doch vielmehr die „salus animarum", das Wohl der Gesamtkirche bzw. ihrer Gläubigen. *ru*

Ermutigend

Zweite Sitzung des Freiburger Diözesanforums

Von Entschließungen und abschließenden Voten ist von der zweiten Session des Diözesanforums der Erzdiözese Freiburg nicht zu berichten. Im Mittelpunkt der Beratungen – ein halbes Jahr nach der ersten Sitzungsperiode (vgl. HK, Mai 1991, 203; HK, Juli 1991, 340) – standen noch keine Beschlußvorlagen, sondern sieben vorläufige sowie in Zuschnitt und Qualität recht unterschiedliche Zwischenberichte der gegen Ende der ersten Session gebildeten Sachkommissionen. Ihre Themen: Die Zukunft der Gemeinden, Die Verantwortung der Christen in der Welt von heute, Lebenssituation der heutigen Menschen und die Frage nach Gott und nach der Kirche, Gottesdienst, Sakramentenpastoral, Frau-Sein in der Kirche, Lebensprozesse und begleitende Seelsorge.

Daß die Diskussion besonders lebhaft wurde bei den Fragen nach der zukünftigen Entwicklung der *Seelsorgestrukturen* (Vorschlag: Gemeindeleitung durch ein „Leitungsteam"), bei der Pastoral mit *wiederverheirateten Geschiedenen* sowie bei Fragen nach der Stellung der *Frau in der Kirche,* mußte kaum verwundern. Zum Thema der wiederverheirateten Geschiedenen wird der Diözesanpastoralrat Leitlinien für eine stärker vereinheitlichte Pastoral weiterberaten und beschließen. Dazu wurden mit z. T. hoher Stimmenzahl die wichtigsten Anliegen dem Diözesanpastoralrat per Beschlüsse mitgegeben, die allesamt bemüht sind, die von „Familiaris consortio" gezogenen Grenzen zugunsten dieser Personengruppe *extensiv* auszulegen: So sollen sie etwa auch in „ehrenamtliche Dienste und Ämter" gewählt und berufen werden können. Außerdem soll bei arbeitsrechtlichen Fragen und Entscheidungen „die Kirche als Arbeitgeberin die gesamte persönliche Situation" der Betroffenen sowie Qualifikation und Arbeitsfeld berücksichtigen.

Einen besonders entschlossenen Eindruck machten die Forumsdelegierten beim Thema Frau in der Kirche. Mit dem Hinweis, die *Zulassung der Frau zum Diakonat* müsse noch theologisch geprüft werden, will man sich allem Anschein nach nicht länger hinhalten lassen. Mit großer Mehrheit wurde die Zulassung der Frau für dieses kirchliche Amt empfohlen. Eine diözesane Projektgruppe „Frauen in der Kirche" soll eingerichtet werden und vom abschließenden Kommissionspapier erwartet man sich konkrete Vorschläge für eine Sprache in Verkündigung und Liturgie, die die Frauen ausdrücklich einbezieht.
Man könnte es sich ansonsten leicht machen und manchen Schwachstellen des Forums im Detail nachgehen. Teilnehmer selbst sprachen illusionslos davon, daß sich das Interesse am Forum unter den Diözesanen durchaus in Grenzen hält. Das Forum machte verschiedentlich den Eindruck, gar nicht so genau zu wissen, wo seine *Kompetenzen* liegen: wohl nicht zuletzt auch eine Folge der Tatsache, daß man mit der Form des „Forums" einen kirchenrechtlich nicht normierten Weg gegangen ist. Erzbischof Saier hinterließ nicht gerade den Eindruck, als wolle er in den bekannten kontrovers diskutierten oder – genauer – gesamtkirchlich immer noch strittigen Fragen Freiburger Sonderwege gehen. Gespannt wird man sein dürfen, wie die Leitlinien zur Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen des Pastoralrates aussehen werden.

Anlaß zur Verwunderung gab auch immer wieder die Vorsicht, mit der man in der Aula des kirchlichen Ursula-Gymnasiums an Kontroverses heranging: Badische Höflichkeit oder die für Katholiken typische fehlende Streitkultur? Möglicherweise beides. Die mangelnde Vertrautheit mit der neuartigen synodalen Rolle war auch daran zu spüren, wie wenig von der Möglichkeit Gebrauch gemacht wurde, nicht nur Punkt für Punkt an den Vorlagen entlangzudebattieren, sondern das Beratene auch in eine breitere Analyse der kirchlichen (aber auch gesellschaftlichen) Gegenwartssituation hineinzustellen.

Solche kritischen Bemerkungen mögen, aufs Ganze gesehen, nicht unberechtigt sein. Insgesamt jedoch treffen sie nicht den Kern der Lage. Der Ernst, die Selbstverständlichkeit und auch das Selbstbewußtsein, womit sich die Teilnehmer – gerade auch in den Kommissionen – auf das Wagnis „Forum" einließen, waren alles in allem ermutigend. Unzufrieden mit der Arbeit eines solchen Gremiums wird vor allem derjenige sein, der es mit Erwartungen überfrachtet, die es ohnehin nicht erfüllen kann. Das Forum ist eine Etappe auf dem Weg dorthin, das ganze Volk Gottes an der Verantwortung für eine Ortskirche stärker als bisher üblich zu beteiligen – nicht mehr und nicht weniger. Erneuerung von Glauben und Kirche läßt sich nicht per Forumserklärung dekretieren. Hier müssen Gremien und einzelne, Gruppen, Pfarrgemeinden und Gemeinschaften ineinandergreifen. Das Forum kann im Grunde nicht viel besser sein, als es die gesamtkirchliche Lage gegenwärtig zuläßt. Daß sich die Fortschritte, die solche Gremienarbeit zeitigt, eher in Millimetern als in Metern messen lassen, spricht nicht gegen diese Arbeit.

Was man in den Ortskirchen gegenwärtig am allerwenigsten braucht, ist das Denken und Handeln in Alternativen, die keine sind. Kirchliche Veränderung erfordert heute mehr denn je *mühsame kommunikative Arbeit* auf den verschiedensten Ebenen kirchlich-gemeindlichen Lebens. Rückschläge bleiben nicht aus – aber nicht jeder Rückschlag muß bereits ein Drama bedeuten. Die ständige Ausschau nach dem nächsten *Glaubensfrühling* mutet ebenso unreif an wie die Vorstellung, in dieser Kirche gebe es nichts als *tiefsten Winter.* Kirchliche Gemeinschaft lebt spannungsreich mit und zwischen Träumen und Dogmen, mit und zwischen Bewegung und Institution. Etwas davon geschieht gegenwärtig auch auf Diözesan*synoden* und *-foren.* nt

Jugoslawien: der Krieg und die Kirchen

„Seit Monaten tobt in Kroatien ein blutiger Krieg. Tausende von Menschen haben durch ihn ihr Leben verloren, Zehntausende haben Schaden an Körper und Gesundheit erlitten, die Zivilbevölkerung, darunter besonders Frauen, Kinder und alte Menschen, ist den Angriffen wehrlos ausgeliefert" – so der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz in einem am 30. Oktober veröffentlichten Appell zur Solidarität mit den Opfern des Krieges in Kroatien und zur Unterstützung der Arbeit der dortigen kirchlichen Caritas. Bischof *Lehmann* warnte davor, den Skandal des ersten seit 1945 in Europa geführten Krieges aus dem Bewußtsein zu verdrängen und sich durch die Fehlschläge der politischen Bemühungen sowie die uns täglich erreichenden Bilder von Haß, Gewalt und Zerstörung abstumpfen zu lassen. Vom 31. Oktober bis zum 3. November hielt sich der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* in Kroatien auf, wobei er neben der Hauptstadt Zagreb auch das Kriegsgebiet in Slawonien besuchte. Der Limburger Bischof beklagte nach seiner Rückkehr die Haltung der europäischen Politiker, die zu lange die Illusion einer Weiterexistenz Jugoslawiens als Staat gehegt hätten, und forderte die Anerkennung Kroatiens. Als zweiter Schritt sei dann die Lösung der Frage fällig, wie ein Miteinander der Staaten im südslawischen Raum möglich sei.

Der verheerende Krieg gegen Kroatien

Zwei Wochen vor dem Besuch von Bischof Kamphaus hatten sich in Zagreb die katholischen Bischöfe Jugoslawiens zu ihrer Herbstvollversammlung getroffen, wobei allerdings wegen des Krieges in Kroatien nicht alle Bischöfe anwesend sein konnten. In einer vom Konferenzvorsitzenden, dem Zagreber Erzbischof *Franjo Kardinal Kuharić,* unterzeichneten Erklärung vom 16. Oktober hieß es, die Bischöfe verurteilten erneut entschieden die Kriegsverbrechen und unterstützten einen demokratischen Weg zur Lösung der politischen Probleme. Sie forderten die Achtung vor dem Recht der Völker auf Selbstbestimmung, dem Recht der nationalen Minderheiten und der Unantastbarkeit der Grenzen: „Auf der Grundlage der internationalen Deklarationen der Vereinten Nationen, der Dokumente von Helsinki und der Pariser Erklärung begrüßen und akzeptieren wir den Beschluß unserer Völker, die sich durch Referendum, Plebiszit oder auf andere gesetzliche Weise für die Staatlichkeit und Selbständigkeit unserer Republiken ausgesprochen haben."
Als Anlage fügten die Bischöfe ihrer Erklärung eine Zusammenstellung über die „Leiden der Kirche in Kroatien" bei, die die bis zu diesem Zeitpunkt zu beklagenden Kriegsschäden auflistet. Demnach gab es beim damaligen Stand der Kämpfe zwischen der Bundesarmee, serbischen Tschetniks und der kroatischen Nationalgarde in den kroatischen Bistümern Dubrovnik, Djakovo, Križevci, Rijeka-Senj, Split-Makarska, Šibenik, Zadar und Zagreb 170 entvölkerte Kirchengemeinden. Gemeinsam mit ihren Gläubigen hätten über 130 Geistliche ihre Pfarrgemeinden verlassen müssen. Registriert wurden 210 zerstörte oder schwer beschädigte Pfarr- oder Filialkirchen und 22 beschädigte Klöster; die Mehrzahl von ihnen sei bei bewaffneten Angriffen auf einzelne Orte systematisch vernichtet worden.
Ende Oktober wandte sich Kardinal Kuharić in einem Brief an die Außenminister der EG-Staaten, in dem er den in Kroatien geführten Eroberungskrieg gegen die Freiheit und Demokratie als tiefe Wunde für ganz Europa beklagte. Das kroatische Volk wolle „frei auf seiner Scholle leben, in Frieden mit anderen" und wolle die Rechte aller respektieren. Die Kirche trete für Frieden und Versöhnung in Freiheit ein. „Wir wünschen sichere und friedliche Grenzen zwischen souveränen Republiken. Es sollen Grenzen der Begegnung und Freundschaften und nicht des Krieges sein."
In einem Gespräch mit dem kritischen kroatischen Nachrichtenmagazin „Danas" wies der Zagreber Erzbischof Vorwürfe zurück, wonach sich die katholische Kirche in Kroatien im gegenwärtigen Konflikt chauvinistisch verhalte. Die Kirche, so Kuharić, müsse auf der Seite der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Rechts stehen. Wenn Kroatien einen Krieg gegen Serbien auf serbischem Territorium führen und das kroatische Militär mitleidlos Städte, Dörfer, Krankenhäuser, Fabriken und Kirchen in Serbien zerstören würde, dann würde die kroatische Kirche gegen ihre Regierung und gegen den Krieg protestieren. Aber es seien eben die Kroaten, gegen die ein verheerender Krieg geführt würde und es habe nichts mit Nationalismus zu tun, wenn er gegen diesen Krieg aufschreie. Die Kirche sei weder Partei noch politische Organisation und verbinde sich auch nicht mit der Staatsmacht. Das bedeute allerdings nicht, daß sich die Kirche in die Sakristei zurückdrängen lasse. Die kroatische Kirche halte sich bei ihrem politischen Engagement streng an die vom Zweiten Vatikanum vorgegebenen Prinzipien.

Kurskorrekturen in der serbischen Orthodoxie?

Der Zagreber Erzbischof verteidigte in dem „Danas"-Interview auch das Eintreten des Vatikans für eine Anerkennung der Unabhängigkeit Kroatiens. Johannes Paul II. dränge immer wieder auf die Achtung der Menschenrechte, aber auch auf die Achtung der nationalen Rechte der Völker und betone, daß jedes Volk mit seiner eigenen Identität, Geschichte und Kultur das Recht auf Selbstbestimmung habe. Im Blick auf das schwierige Verhältnis zur serbisch-orthodoxen Kirche plädierte Kardinal Kuharić dafür, sich bei Aussagen

über die Geschichte der kroatisch-serbischen Auseinandersetzungen während des Zweiten Weltkriegs an die Wahrheit zu halten und von verallgemeinernden Urteilen Abstand zu nehmen. „Wenn wir uns an die Wahrheit halten, haben wir auch einen leichteren Zugang zu den ökumenischen Gesprächen zwischen der serbisch-orthodoxen und der kroatischen katholischen Kirche." Je mehr man sich vom Einfluß der Propaganda und von der Verbundenheit mit einem politischen System löse, desto eher könne eine wirkliche Annäherung erreicht werden.

Das bislang letzte Treffen zwischen dem Zagreber Erzbischof und dem Patriarchen der serbisch-orthodoxen Kirche hat am 24. August in *Slavonski Brod* stattgefunden. Das Kommuniqué, das nach dieser Begegnung veröffentlicht wurde (es trägt die Überschrift: „Inständiger Schrei zu Gott und den Menschen"), besteht weitgehend aus Bibelzitaten. Am Schluß findet sich die Formulierung: „Wir möchten vor allen demütig bezeugen, daß wir an den Frieden glauben, daß wir an die Gerechtigkeit glauben, daß wir an den Herrn glauben ... Wir kommen nicht als Richter daher. Wir kommen als Zeugen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe Christi und als barmherzige Samariter." Anfang November sprach sich Patriarch Pavle in einem Interview mit der Belgrader Tageszeitung „Politika" für das Selbstbestimmungsrecht aller Völker Jugoslawiens aus. Die Völker Jugoslawiens müßten frei entscheiden, ob sie in einem staatlichen Gemeinwesen zusammenleben oder sich trennen wollten: „Eine Trennung ist besser, als daß wir uns gegenseitig töten."

In der ersten Novemberwoche kam die *Bischofskonferenz* der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad zu einer Sondersitzung zusammen, auf der auch ausführlich über die Situation der orthodoxen Kirche in Kroatien gesprochen wurde. Dort sollen mehr als 60 orthodoxe Gotteshäuser zerstört oder schwer beschädigt sein. Die Bischöfe äußerten auch ihre Besorgnis über die Lage der serbischen Minderheit in Kroatien, die „nicht nur politisch, sondern auch physisch gefährdet" sei. Gleichzeitig brachten sie aber die „absolute Ablehnung aller Eroberungskriege" zum Ausdruck. In einem Appell für die „friedliche und gerechte Lösung des Konflikts" in Jugoslawien hieß es, Frieden und Freiheit der Kroaten und der anderen Völker dürften nicht gefährdet werden. Die serbisch-orthodoxe Kirche könne nur Befreiungs- und Verteidigungskriege, nicht jedoch Eroberungskriege akzeptieren. Ausdrücklich wurde festgehalten, serbische Soldaten dürften keine Verbrechen begehen. Für ihre Republik forderten die Bischöfe statt der herrschenden Einparteienregierung der früheren Kommunisten die Bildung einer Regierung der nationalen Rettung.

Den Frieden wiederherstellen

Ob diese Äußerungen aus der serbisch-orthodoxen Kirche als – vorsichtige – Distanzierung von der offiziellen serbischen Propaganda und vom Zerstörungs- und Eroberungskrieg der serbisch dominierten Bundesarmee gegen Kroatien zu bewerten sind, muß zunächst offen bleiben. Es wäre allerdings sehr zu wünschen, daß sich die serbisch-orthodoxe Kirche auf die Seite derer in ihrer Republik stellen würde, die sich gegen das brutale, durch die Sorge um die serbische Minderheit in Kroatien in keiner Weise zu rechtfertigende Vorgehen der Armee und der serbischen Freischärler wenden und eine andere serbische Politik fordern.

Für die katholische Kirche in Kroatien hat derzeit angesichts der militärischen Aggression gegen ihre Republik verständlicherweise die Hilfe für die Kriegsopfer und die Forderung nach Anerkennung Kroatiens und kirchlicher wie politischer Solidarität Europas Priorität. Kardinal Kuharić in seinem Appell an die EG-Außenminister: „Wir sind der Überzeugung, daß das demokratische Europa im Namen der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit den Frieden in Kroatien und auf dem Balkan herstellen kann." *U. R.*

Justitia et Pax: Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit

Die *Deutsche Kommission Justitia et Pax* (Vorsitzender ist der Limburger Bischof *Franz Kamphaus*) äußerte sich in einem über 80 Seiten starken, Anfang November veröffentlichten Dokument zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit. Der Titel: „Gerechtigkeit für alle". Nach dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* meldet sich damit innerhalb eines Jahres zum zweitenmal ein für die deutsche Kirche repräsentatives Gremium in einer Erklärung ausführlich zu Fragen der Entwicklungspolitik (vgl. HK, Januar 1991, 12 ff.; Februar 1991, 79 ff.). Die Deutsche Kommission Justitia et Pax setzt sich zusammen aus Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sowie den Leitern des Kommissariates der deutschen Bischöfe, der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, der katholischen Friedensbewegung *Pax Christi* und des Hilfswerks *Adveniat, Caritas, Misereor* sowie *Missio* Aachen und München.

Im Gegensatz zur Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken handelt es sich bei diesem Dokument weniger um eine Stellungnahme zur *aktuellen* Situation von Entwicklungspolitik und kirchlicher Entwicklungsarbeit. Das Justitia-et-Pax-Papier ist vielmehr der Versuch, Rechenschaft über das in drei Jahrzehnten Entwicklungspolitik und Entwicklungsarbeit Geleistete zu geben, in historischer Rückschau bis-

herige Erfahrungen zu bewerten und daraus Einsichten für eine zukünftige Entwicklung zu gewinnen.

Die Krise von Entwicklungspolitik und -arbeit

Ausgangspunkt der Erklärung ist die allenthalben diskutierte und beklagte *Krise von Entwicklungspolitik und Entwicklungsarbeit,* wie sie in den letzten Jahren spürbar wurde. Noch mehr als früher drohe die „Internationale Soziale Frage" aus dem Gesichtsfeld der reichen Völker zu geraten. Enttäuschung mache sich breit über „Fehlschläge jahrzehntelanger Anstrengungen". Die Ursache dafür, daß man in diese Situation geraten ist, sieht man darin, daß man die Größe der Probleme und die Dauer des notwendigen Engagements als *zu gering* eingeschätzt habe. Die Gesamtbilanz der zurückliegenden Jahrzehnte wird denn auch als „ernüchternd negativ" beschrieben: „Nachhaltige Wirkungen der Entwicklung sind sehr begrenzt. Es ist nicht gelungen, die Massenarmut zurückzudrängen. Heute lebt über eine Milliarde Menschen auf der Erde, denen das Nötigste fehlt. Tag für Tag sterben vierzigtausend Kinder an Unterernährung oder an Krankheiten, die bei einer gesundheitlichen Grundversorgung nicht tödlich verlaufen müßten."

Die Lage von Entwicklungspolitik und Entwicklungsarbeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Mittel- und Osteuropa wird *eher negativ* eingestuft. Wenn schon die 80er Jahre als für die ärmsten Länder „verlorenes Jahrzehnt" eingeschätzt würden, drohe in den 90er Jahren das „Desinteresse am Schicksal der Länder des Südens noch zu wachsen". Mittel- und langfristig bestünden zwar neue Chancen für eine „gesamteuropäisch koordinierte Entwicklungshilfe". Auch die demokratische Erneuerung in vielen Entwicklungsländern, die bisher mehr oder weniger „im Schlepptau kommunistisch beherrschter Länder liefen", eröffne neue Chancen. Dennoch überwiegt letztlich die skeptische Einschätzung: „Die ‚Dritte Welt' hat strategisch an Bedeutung verloren." Demgegenüber wird eine „erhöhte Bereitschaft sowohl zur verstärkten materiellen Unterstützung als auch zum partnerschaftlichen Dialog über die geistigen und politisch-ethischen Grundlagen von Gesellschaft und Staat in der zusammenwachsenden Einen Welt" als vorrangig nötig bezeichnet.

Für die internationale Entwicklungspolitik wird in dem Dokument zwischen der Phase der „wachstumsorientierten Strategien" von den fünfziger bis in die siebziger Jahre und den „zielgruppenorientierten Strategien" seit dem Beginn der siebziger Jahre unterschieden. Bis in die siebziger Jahre hinein hätten die Entwicklungsländer zwar z. T. durchaus erhebliche Steigerungen der durchschnittlichen Wachstumsraten erzielt: „Aber die Wachstumsgewinne waren nicht zu den unteren Bevölkerungsschichten ‚durchgesickert' " („trickle-down-effect"). Die Eliten seien zwar reicher geworden, die Armen aber arm geblieben. Weltweit habe die Zahl der absolut Armen in jener Zeit sogar zugenommen.

Bei den zielgruppenorientierten Ansätzen seit den siebziger Jahren gehe es demgegenüber darum, die erzielten Wachstumserträge primär und direkt zugunsten der benachteiligten Gruppen zu verteilen. Die Erhöhung der Zahl der Arbeitsplätze wie auch der Arbeitsproduktivität stünden im Vordergrund, schließlich die Deckung der Grundbedürfnisse für bestimmte Zielgruppen. Sowenig diese Konzepte jedoch auch bis heute überholt seien, der entwicklungspolitische Durchbruch sei mit ihnen bisher ausgeblieben. Mißerfolge hingen u. a. damit zusammen, daß die neuen konzeptionellen Ideen in der praktischen Politik nur *zögernd und unzureichend umgesetzt* worden seien. Im übrigen liefen die Machtinteressen der jeweiligen Regierungen in den Ländern der Dritten Welt „häufig den Bestrebungen der Armen nach Emanzipation und Mitsprache zuwider". Als weitere erschwerende Faktoren werden genannt: Bevölkerungswachstum, Korruption, Mißwirtschaft, Ausbeutung, fehlende rechtsstaatliche Strukturen sowie „tragfähige Wertorientierungen und politische Leitmuster für die demokratische Gestaltung von Staat und Gesellschaft".

„Den binnenkirchlichen Raum überschreiten"

Für die kirchliche Entwicklungsarbeit unterscheidet das Dokument im wesentlichen eine Phase der *Grundlegung* (60er Jahre), eine Phase der *Ausgestaltung* (bis Mitte der 80er Jahre). Als *neuere Tendenzen* seit Mitte der 80er Jahre werden drei Veränderungen vorgestellt: erstens mehrten sich die Fälle, in denen Partner nicht die Förderung von Projekten beantragten, sondern „politische Intervention in der Bundesrepublik Deutschland". Eine neue Herausforderung bedeute die Rückkehr vieler Dritte-Welt-Länder zu demokratischen Regierungsformen. Zur Zeit der Militärdiktaturen habe die Kirche z. T. Programme und Projekte übernommen, die unter normalen Bedingungen Sache staatlicher Institutionen oder gesellschaftlicher Organisationen gewesen wären, die jedoch auf diese Weise davor bewahrt worden seien, zerschlagen oder gleichgeschaltet zu werden. Mit der Demokratisierung würden diese Träger ihre Handlungsspielräume zurückgewinnen.

Schließlich wird auch auf eine interessante Akzentverschiebung in der kirchlichen *Öffentlichkeits- und Bildungsarbeit* verwiesen: In dem Maße, wie sich das „katholische Milieu" aufzulösen begonnen habe, könne auch die traditionelle Basis kirchlicher Entwicklungsarbeit schmäler werden. Gleichzeitig nehme das Interesse an kirchlicher Entwicklungsarbeit bei denen zu, die nicht oder nicht mehr eng mit der Kirche verbunden seien. Die Konsequenz für die entwicklungsbezogene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit: „Sie muß den binnenkirchlichen Raum überschreiten."

Auffallend breit widmet sich die Erklärung von Justitia et Pax der *sozialethischen* und *theologischen* Begrün-

dung von kirchlicher Entwicklungsarbeit. Bemerkenswert daran ist, daß die zentrale Kategorie sowohl des sozialethischen als auch theologischen Teils dieselbe ist, nämlich die der *Menschenrechte.* Mit der Schlußbotschaft Pauls VI. von der Bischofssynode 1974 *„Menschenrechte und Versöhnung"* zeigt sich Justitia et Pax „fest davon überzeugt, daß die Förderung der Menschenrechte eine Forderung des Evangeliums ist und daß sie deswegen in ihrem Dienst eine zentrale Stellung einnehmen muß" (vgl. HK, Dezember 1974, 624 f.).

Eine „große Bewegung der Solidarität unter und mit den Armen"

Weit stärker, als in einer Erklärung zu entwicklungspolitischen Fragen unumgänglich, gehen die Autoren des Justitia-et-Pax-Dokuments auf das z.T. schwierige Verhältnis von Menschenrechten und Kirche ein. Die Vorstellung von einer festgefügten Ordnung habe die Dynamik der *christlichen Freiheit* lange Zeit niedergehalten und verdrängt. Die Freiheitsimpulse des Glaubens seien in die „säkulare moderne Freiheitsbewegung" abgewandelt, die sie, oft gegen den Widerstand der Kirche, gesellschaftlich wirksam gemacht habe. Dennoch zeigte sich im Glauben auch die Grenze des Ethos der Menschenrechte: Die Gerechtigkeit, um die es der Ethik der Menschenrechte gehe, bleibe stets hinter der *größeren Gerechtigkeit Gottes* zurück. Beim Versuch, Handlungsperspektiven für die Zukunft zu entwickeln, stützt sich das Dokument in seinem letzten Teil auf einen „Realismus", der einerseits zwar von einer „nüchternen Einschätzung der Hindernisse und Schwierigkeiten" ausgehen will, der aber „Vertrauen auf die Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und Liebe" gleichermaßen als Realismus begreift. Dieser Teil enthält sowohl einen Maßnahmenkatalog für den Süden wie den Norden, mit der ein von der Selbsthilfe der Armen getragenen Entwicklungsprozeß in Gang gesetzt werden soll. Der Bundestagsbeschluß „Armutsbekämpfung in der Dritten Welt durch Hilfe zur Selbsthilfe" von 1989 wird begrüßt und die Bundesregierung aufgefordert, diesen Parlamentsbeschluß zur Grundlage der Entwicklungszusammenarbeit zu machen. Neben den konkreten politischen Forderungen zur Besserung der Lebenssituation der Armen entwickelt Justitia et Pax die Perspektive einer „großen sozialen Bewegung der Solidarität unter und mit den Armen", die man sich als Christen und Kirche verpflichtet mitzutragen, zu ermutigen und zu stärken. Bemerkenswert hieran ist zumindest, daß sich die kirchliche Entwicklungsarbeit damit eingliedert in eine breite soziale Bewegung, anstatt vor allem auf die eigenen Kräfte zu vertrauen. Nicht ohne eine gehörige Portion Selbstkritik wird im übrigen darauf hingewiesen, daß man als Christen und Kirche im Rahmen dieser angestrebten breiten Bewegung nur glaubwürdig sei, wenn man die „vertretene und verkündete vorrangige Option für die Armen auch in unserem eigenen Leben und im Leben der Kirche überzeugend" verkörpere. Man müsse nicht nur seinen eigenen Lebensstil und Konsumverhalten ändern, sondern auch den „Umgang mit Macht und Autorität innerhalb der Kirche" überprüfen.

Vieles in „Gerechtigkeit für alle" ist nicht wirklich neu – kann es auch nicht sein, zumal bei einem Thema, in dem gerade die Kirchen sich zuweilen wie einsame Mahner immer wieder zu Wort melden. Wie begründet im einzelnen die Hoffnung auf die Schaffung einer „breiten sozialen Bewegung zur Solidarität unter und mit den Armen" ist, mag dahingestellt sein. Die Selbstbeschränkung, die man sich in den politischen Forderungen auferlegt hat, indem man fordert, worüber teilweise Konsens besteht, selbst wenn die politische Realisierung aussteht, mag den einen oder anderen in dem Eindruck bestärken, hier lasse es die Kirche an prophetischem Geist mangeln, für das politische Gespräch dürfte es insgesamt eher von Vorteil sein. Ähnliches gilt für die Tatsache, die Menschenrechte zur entscheidenden Begründungsgrundlage kirchlichen Handelns zu machen. Damit schließt sich die Kirche nicht selbst von der Anerkennung des universalen Konsenses über die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens aus, sondern bindet sich ein – ohne damit ununterscheidbar zu werden. Möglicherweise liegt hierin das auf längere Sicht entscheidende Verdienst dieses Dokumentes. *K. N.*

Lehrverurteilungen: offizielle evangelische Stellungnahmen

Es ist schon fast sechs Jahre her, daß die nach dem Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik vom Herbst 1980 ins Leben gerufene Gemeinsame Ökumenische Kommission ihren Schlußbericht vorlegte (vgl. HK, März 1986, 135 ff.). Darin stellte sie vor allem das gewichtigste Ergebnis ihrer Arbeit vor, die in ihrem Auftrag vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen angefertigten Untersuchungen zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, die in beiden Kirchen immer noch gelten. Die Kommission legte die Verwerfungsstudie der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD mit der Bitte vor, das Dokument zu prüfen und konkrete Folgerungen für die Urteile der Kirchen übereinander zu ziehen. Die Leitungen der betroffenen Kirchen wurden gebeten, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte."

Im offiziellen Prozeß der Rezeption des Dokuments über die Lehrverurteilungen liegen auf *evangelischer Seite* jetzt erste Stellungnahmen vor: die Stellungnahme eines Gemeinsamen

Ausschusses der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes vom 13. September (Texte aus der VELKD, Nr. 42) und die Stellungnahme der von der *Arnoldshainer Konferenz* eingesetzten Theologischen Kommission vom 29. September. Beide Texte enthalten eine *Beschlußvorlage* für die Synoden der Glied- bzw. Mitgliedskirchen zum Dokument über die Lehrverurteilungen. Schon vor den Stellungnahmen aus der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz hatte die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Göttingen eine Studie zum Lehrverurteilungsdokument veröffentlicht (Überholte Verurteilungen?, Göttingen 1991).

Empfehlungen nur teilweise angenommen

Die beiden Voten der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz gehen *methodisch* unterschiedlich vor. Der umfangreichere Text des Gemeinsamen Ausschusses von VELKD und Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, nimmt zu jedem einzelnen Canon des Trienter Konzils, in dem die Lehre der Reformatoren verurteilt wird und zu jeder Lehrverurteilung in den reformatorischen Bekenntnisschriften Stellung und geht damit neben allgemeinen Bewertungen der Ergebnisse der Verwerfungsstudie in ihren verschiedenen Teilen (Rechtfertigung, Sakramente, Amt) auch auf die einzelnen Verwerfungssätze ein. Die Stellungnahme aus der Arnoldshainer Konferenz beschränkt sich demgegenüber auf zusammenfassende Bewertungen der Tragfähigkeit der Ergebnisse in der Verwerfungsstudie, ohne detailliert auf Einzelpunkte einzugehen, und konzentriert sich dabei vor allem auf die Frage, ob die in den evangelischen Bekenntnisschriften enthaltenen Lehrverwerfungen die im Dokument als katholisch vorgetragene Lehre treffen. Sie enthält außerdem eine kritische Auseinandersetzung mit Voraussetzungen und Grundsätzen der Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises sowie mit dem Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission. Auch der VELKD-Text beschäftigt sich in seinem Einleitungsteil mit Grundfragen nach dem Verständnis von Lehrverurteilung und Kirchengemeinschaft, die sich im Blick auf das Dokument des ÖAK stellen.

In ihrer zusammenfassenden Einschätzung der Ergebnisse, wie sie jeweils in den *Beschlußvorlagen* für die Synoden formuliert wird, laufen die beiden evangelischen Stellungnahmen parallel. In beiden Texten heißt es, man könne der Bitte der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte", *nur teilweise entsprechen.* In der Arnoldshainer Stellungnahme wird darauf hingewiesen, die Texte zu den Lehrverurteilungen legten noch keinen Lehrkonsens vor. „An verschiedenen Stellen bleibt ein eindeutiger Unterschied, ja Gegensatz in der Lehre." Bei der VELKD stellt man fest, es gebe weiterhin auch Lehrverurteilungen, die noch träfen und eine Reihe von Lehrverurteilungen treffe nur dann nicht mehr, „wenn eine bestimmte Interpretation lehramtlich von römisch-katholischer Seite festgestellt wird".

An drei zentralen Kontroverspunkten sehen beide Stellungnahmen in dem Lehrverurteilungsdokument aus evangelischer Sicht *Fortschritte* auf dem Weg zu mehr evangelisch-katholischer Kirchengemeinschaft erreicht: im Verständnis der Rechtfertigung, der Eucharistie und des Papstamtes. Zum letzten Punkt heißt es in dem VELKD-Text, die Bezeichnung des Papstes als „Antichrist" in den lutherischen Bekenntnisschriften sei trotz bleibender sachlicher Kritik zurückzunehmen, da es heute nicht angemessen sei, diese Kritik in ein „solches endzeitliches definitives Urteil" zu kleiden. Als fundamentalen Fortschritt im katholisch-lutherischen Dialog würdigt die Stellungnahme die im Lehrverurteilungsdokument festgestellte Einigung darin, „daß die Rechtfertigungslehre ihre Bedeutung nicht nur als besondere Teillehre im Ganzen der Glaubenslehre unserer Kirche hat, sondern daß ihr darüber hinaus eine Bedeutung als Maßstab für Lehre und Praxis unserer Kirchen insgesamt zukommt". Zustimmend zur Kenntnis genommen wird auch die Aussage des Dokuments, das Kreuzesopfer Christi könne im Abendmahl weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt werden.

Noch keine verbindlichen Aussagen

In der Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz wird festgehalten, eine Rechtfertigungslehre, die besage, „daß wir Sünder allein aus der vergebenden Liebe Gottes leben, die wir uns nur schenken lassen, aber auch keine Weise, wie abgeschwächt auch immer, ‚verdienen' oder an von uns zu erbringende Vor- und Nachbedingungen binden können" (Zitat aus dem Lehrverurteilungsdokument), werde von den Verwerfungen der Schmalkaldischen Artikel und der Konkordienformel nicht getroffen. Gleiches gilt der Stellungnahme zufolge von den Aussagen zur Messe und zum Papsttum im Dokument. Gleichzeitig heißt es zu den genannten Punkten, es wäre zu begrüßen, wenn das katholische Lehramt feststellte, „daß die Verwerfungssätze von Trient die reformatorische Rechtfertigungslehre (das reformatorische Verständnis des Abendmahls, das reformatorische Verständnis des Amtes) nicht treffen".

Auf *katholischer Seite* liegt bislang noch keine offizielle Stellungnahme zum Dokument über die Lehrverurteilungen vor. Die entsprechende Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz wird vermutlich Anfang nächsten Jahres einen ersten Entwurf für eine Stellungnahme fertigstellen. Auch in Rom beschäftigt sich eine Arbeitsgruppe mit den Aussagen der Verwerfungsstudie (das Einheitssekretariat war in der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vertreten); mit besonderem Nachdruck scheint man aber auch in der Kurie die Sache bislang nicht zu

betreiben. Da von der katholischen Kirche im Konzil von Trient wesentlich mehr Lehrverurteilungen gegenüber den Reformatoren ausgesprochen wurden als umgekehrt von den reformatorischen Bekenntnisschriften gegenüber katholischer Lehre und Praxis und (so die Feststellung der VELKD-Stellungnahme) die Verwerfungssätze in den reformatorischen Bekenntnisschriften und im Trienter Konzil einen unterschiedlichen Rang und unterschiedliche Zielsetzungen haben, dürfte die Rezeption der Verwerfungsstudie bzw. ihrer Ergebnisse auf katholischer Seite eher noch größere Schwierigkeiten bereiten als auf evangelischer.

Die jetzt vorliegenden Stellungnahmen von VELKD und Arnoldshainer Konferenz haben *keinen verbindlichen Charakter,* sondern müssen ihrerseits erst von den jeweiligen Glied- bzw. Mitgliedskirchen durch die Synoden rezipiert werden. Für den VELKD-Bereich soll aufgrund der Voten der Gliedkirchen eine gemeinsame Stellungnahme von Generalsynode und Bischofskonferenz der VELKD und Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes beschlossen werden. Dem soll die Sammlung aller Stellungnahmen aus dem *Lutherischen Weltbund* folgen sowie die Prüfung der Frage, ob sich hieraus eine gemeinsame lutherische Stellungnahme auf Weltebene ergibt. Die Arnoldshainer Konferenz hat ihre Mitgliedskirchen zunächst einmal bis zum 15. März 1992 um Äußerungen zu der Frage gebeten, ob sie die jetzt erarbeitete Stellungnahme mit der Beschlußvorlage ihren Synoden in der vorgeschlagenen Form vorlegen können. Das synodale Verfahren in den einzelnen Kirchen soll erst eröffnet werden, wenn die Vollkonferenz sich im April nächsten Jahres die Stellungnahme aufgrund der Rückäußerungen aus den Konferenzkirchen zu eigen gemacht hat.

Die Arbeit hat sich schon jetzt gelohnt

Schon jetzt ist allerdings unschwer absehbar, daß die großen Erwartungen, die bei der Veröffentlichung der Studie zu den Lehrverurteilungen teilweise geäußert wurden, so kaum in Erfüllung gehen werden. Die beiden evangelischen Stellungnahmen wirken in dieser Hinsicht jedenfalls *ernüchternd.* Viel wird natürlich gerade für die weitere Rezeption der Lehrverurteilungsstudie in den reformatorischen Kirchen von der katholischen Positionsbestimmung abhängen. Nicht umsonst wird in den beiden evangelischen Stellungnahmen immer wieder darauf hingewiesen, daß die eigene Bewertung des Dokuments in vieler Hinsicht davon abhänge, ob und in welcher Weise sich das katholische Lehramt die in der Lehrverurteilungsstudie erarbeitete Deutung der katholischen Lehre über Rechtfertigung, Sakramente und Amt zu eigen machen könne.

Die Lektüre der beiden evangelischen Stellungnahmen zeigt aber auch, daß die Beschäftigung mit dem Ansatz und den Einzelergebnissen der Verwerfungsstudie *wichtige Einsichten und Klärungen für die Methode des Lehrgesprächs* zwischen den reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche erbracht hat bzw. noch erbringen kann. Damit hat sich die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises zu den gegenseitigen Lehrverurteilungen schon jetzt als hilfreich für die mühsame Suche nach größerer und verbindlicherer Gemeinschaft zwischen Rom und den Kirchen der Reformation erwiesen, zumal es sich ja nicht nur um ein deutsches Projekt handelt. Die Vorstellungen über Gestalt und Bedingungen von Kirchengemeinschaft gehen allerdings nach wie vor auseinander; der offizielle Rezeptionsprozeß der Studie über die Lehrverurteilungen wird dieses Problem eher aufs neue sichtbar machen als lösen können. Das nimmt *Teilergebnissen,* wie sie in diesem Prozeß hoffentlich zu erreichen sein werden, nichts von ihrem Wert. *U. R.*

Eine mißglückte Premiere

Die ersten freien Parlamentswahlen in Polen

Nicht weniger als 29 Parteien oder Listenverbindungen sind nach den Parlamentswahlen vom 27. Oktober in den Sejm, die erste Kammer des polnischen Parlaments, eingezogen. Zu den ersten freien Parlamentswahlen in Polen äußerte sich der Episkopat mehrfach: zunächst in zwei Stellungnahmen, die keine direkten Wahlempfehlungen enthielten, dann schließlich in einer konkreten Empfehlung für fünf Parteien und Listenverbindungen. Auf sie entfielen am Wahlsonntag bei einer Beteiligung von 43 Prozent insgesamt 25 Prozent der abgegebenen Stimmen.

Am 27. Oktober 1991 fanden in der Republik Polen zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg freie Wahlen zur ersten Kammer des Parlaments, dem Sejm, statt. Gleichzeitig wurde der Senat, die 1989 nach fünfzigjähriger Pause wiedereingerichtete zweite Kammer, bereits zum zweiten Mal nach einem demokratischen Mehrheitswahlrecht gewählt. Die Sejmwahlen am 4. Juni und die Nachwahlen am 18. Juni 1989 waren entsprechend den Vereinbarungen am Runden Tisch noch nicht wirklich demokratisch gewesen. 65 Prozent der Parlamentssitze waren nach der Wahlordnung vom 7. April 1989 der damals noch existenten Koalition aus Polnischer Vereinigter Arbeiterpartei (PZPR), Bauernpartei (ZSL), Demokratischer Partei (SD) und regierungsnahen katholischen Gruppierungen (PAX, PZKS, ChSS/UChS) zugesprochen worden. Das daraufhin entstandene „Kontraktparlament" geriet von Monat zu Monat mehr zu einem *Anachronismus in Mittel- und*

Südosteuropa. Polen hatte sich im Juni 1989 mit Recht als Vorreiter des Systemwechsels dargestellt. Zwischenzeitlich hielten jedoch alle nunmehr postkommunistischen Länder (einschließlich Albanien) formell freie Wahlen ab – die Republik Bulgarien am 13. Oktober 1991 sogar schon zum zweiten Mal.

Eine überfällige Wahl

Die Verantwortung für das lange Überleben des „Kontraktparlaments" war den unterschiedlichen Interessen und Kalkulationen von Politikern und politischen Gruppierungen zuzuschreiben und die „Schuld" daran schwerlich einer Person oder Partei vorzuwerfen. Institutionen und Personen der Exekutive und Legislative trugen zu der Situation bei: die Regierung *Mazowiecki,* die sich im vergangenen Jahr mehr Zeit gab, als sie hatte; der jetzige Präsident *Wałęsa,* indem er die Präsidentenwahl 1990 zum Hauptthema der Demokratisierung machte; ehrgeizige Politiker der Zentrumsallianz in der Präsidialkanzlei, die mehr an ihre eigene Karriere als an das Gemeinwohl und die Aufgaben eines überparteilichen Präsidenten dachten; vor allem aber die Nachfolgeparteien des ancien régime und Splittergruppen am rechten Rand der ehemaligen „Solidarność"-Fraktion (Bürgerkomitee/OKP), allen voran die Christlich-Nationale Vereinigung (ZChN) des bisherigen Justizministers *Wiesław Chrzanowski.* Am wenigsten war die Regierung Bielecki für die Verzögerungen verantwortlich zu machen. Diese regierte seit ihrem Amtsantritt im Januar 1991 ohne eine parlamentarische Mehrheit, da sie offiziell keine Koalitionsregierung war. Seine Mehrheit mußte der Regierungschef für jedes Gesetzesvorhaben suchen. Vor der parlamentarischen Sommerpause ist ihm das meistens gelungen – ungeachtet der fortgeschrittenen Fragmentierung des Sejm als Folge des Auseinanderbrechens der Abgeordnetenklubs der aufgelösten Arbeiterpartei, der Bauernpartei, der Demokratischen Partei und des Solidarność-Bürgerkomitees.
In den letzten Monaten der Kadenz des „Kontrakt"-Sejm nahmen jedoch die Desorientierung und die Unberechenbarkeit des Entscheidungsverhaltens der Parlamentarier zu. Dementsprechend ging das Ansehen des Sejm in der Bevölkerung im Verlauf der letzten zwei Jahre zurück. Auf die Frage, ob die Abgeordneten die Interessen der Gesellschaft vertreten, antworteten im November 1989 fast 90 Prozent mit Ja, am Ende der verkürzten Legislaturperiode (Juli 1991) waren es gerade noch 27 Prozent der befragten Polen (Rzeczpospolita, 31. 8./1. 9. 1991).

Die Abgeordneten des ancien régime, von denen kaum einer mit einer Aufstellung bei den nächsten Wahlen rechnen konnte, waren hin- und hergerissen zwischen persönlichen Interessen und Gefühl für gesamtstaatliche Verantwortung: Angst um baldigen Mandatsverlust bei früh angesetzten Neuwahlen versus Wissen um die mangelnde Legitimation des Sejm im Unterschied zum machtbewußten Präsidenten, der vom Volk gewählt worden war; Interesse an einem rein proportionalen Wahlrecht ohne Sperrklausel, das den Politikern und Nachfolgeparteien des alten Systems und Splittergruppen jeglicher Couleur eine politische Überlebenschance bot, versus Furcht vor „Weimarer Verhältnissen", die parlamentarisches Regieren erschweren und automatisch dem Präsidenten neue Macht zuführen würden.

So wurde ein weiterer „Krieg" – geführt vom Präsidenten bis zu den Abgeordneten im Sejm – zu einer der Hauptursachen für die Verzögerung von freien Sejmwahlen. Erstmals war im Frühjahr 1990 von Danzig, dem damaligen Solidarność-Vorsitzenden Wałęsa und seinen politischen Mitstreitern (Zentrumsallianz), ein „Krieg an der Spitze" mit der Regierung Mazowiecki entfacht worden. Nach den vorgezogenen Präsidentenwahlen im November/Dezember 1990, die den Demokratisierungsfahrplan durcheinanderbrachten, begann der „Krieg" um das Wahlrecht, unter dem die Parteien zu den Sejmwahlen antreten sollten. Die Wahlordnung für die Senatswahlen vom 10. Mai 1991 war dagegen weitgehend unstrittig und richtete sich nach dem demokratischen Mehrheitswahlrecht für die ersten Senatswahlen im Juni 1989.

Das komplizierte Wahlgesetz

Das schließlich am 28. Juni 1991 verabschiedete Wahlrecht entpuppte sich als eines der kompliziertesten der demokratischen Welt. Nach proportionalem Wahlrecht mit Merkmalen eines Persönlichkeitswahlrechts (Hare-Niemayer-Verfahren) wurden 460 Abgeordnete gewählt, davon 391 in Mehrmandate-Wahlkreisen und 69 Abgeordnete von einer Landesliste von Kandidaten, die aus den Wahlkreislisten hervorgingen. Dies erlaubte den Parteien, unbeliebte Kandidaten über die Landesliste doch noch ins Parlament zu hieven, auch wenn sie in den Wahlkreisen durchgefallen waren. Die Verteilung der Mandate auf die einzelnen Landeslisten der Parteien oder Listenverbindungen erfolgte nach den Wahlen durch die Staatliche Wahlkommission entsprechend den Ergebnissen für die einzelnen Listen in den 37 Wahlkreisen, in die das Land für die Sejmwahlen eingeteilt wurde. Die Verteilung war also eine rein mathematische Aufgabe.
Mit der Bestimmung, daß das passive Wahlrecht polnischen Staatsbürgern über 21 Jahre zusteht, die mindestens fünf Jahre ihren festen Wohnsitz in Polen haben, sollte eine Wiederholung des Faktors *Tymiński* ausgeschlossen werden. Tymiński warf im vergangenen Jahr nach über zwanzig Jahren Auslandsaufenthalt als völlig Unbekannter den Präsidentschaftskandidaten Mazowiecki aus dem Rennen und konnte im ersten Wahlgang sogar für Wałęsa gefährlich werden.
Die Wahlkreisliste einer Partei oder Listenverbindung mußte von mindestens 5000 Wahlberechtigten in dem betreffenden Wahlkreis durch Unterschriften unterstützt werden, um von der Wahlkommission anerkannt zu werden. Bei einer Gesamtzahl von mehr als 50 000 Unterschriften für Wahlkreislisten eines Wahlkomitees (Partei oder Listenverbindung) oder bei Registrierung von Wahlkreislisten in mindestens fünf Wahlkreisen genügte für die Registrierung in den übrigen Wahlkreisen die Bestätigung

durch die Wahlkommission. An dieser Hürde scheiterte schließlich Tymińskis Partei „X", da ihr in einem von fünf Wahlkreisen die Fälschung von Unterschriften nachgewiesen wurde. Somit konnte sich die Partei „X" statt landesweit nur in vier Wahlkreisen zur Wahl stellen.

Abweichend von der allgemeinen Regelung genügten für die landesweite Registrierung von Wahllisten der nationalen Minderheiten 5000 Unterschriften in zwei Wahlkreisen oder 20 000 Unterschriften in einem Wahlkreis. Allein für die Landesliste galt eine Fünf-Prozent-Klausel. Die Wahllisten der Parteien oder Listenverbindungen mußten landesweit mindestens fünf Prozent der Stimmen erhalten oder in mindestens fünf Wahlkreisen Mandate errungen haben, um auf der Landesliste der 69 zu verteilenden Sitze berücksichtigt zu werden.
Das Verhältniswahlrecht wurde für die Sejmwahlen am 27. Oktober 1991 angeblich eingeführt, um eine höchstmögliche Repräsentativität der neuen Volksvertretung zu garantieren. Auch kleine und Kleinstparteien sollten ihr Recht erhalten. Der Modus für die Stimmverteilung und die Gewichtung der Stimmen war aber kompliziert und führte im Endergebnis zu Verzerrungen und Absurditäten bei der Mandatsverteilung, so daß von wirklicher Proportionalität bei der Sitzverteilung im neuen Sejm keine Rede sein konnte.

Zwei Stellungnahmen der Bischöfe

Die *katholische Kirche,* nach deren Einfluß auf die Parlamentswahlen zu fragen angesichts ihres Platzes im gesellschaftlichen und politischen Leben der jungen polnischen Demokratie selbstverständlich ist, interessierte weniger die konkrete Ausgestaltung des Wahlrechts als die Repräsentanz ihr genehmer politischer Parteien und Persönlichkeiten im neuen Sejm. Dabei stand die Hierarchie vor dem von ihr nicht gelösten Problem, einerseits dem Vorwurf einer direkten Werbung für bestimmte Parteien entgehen zu wollen, andererseits ihre Wahlkriterien so zu formulieren, daß ihre Präferenzen für jeden Katholiken einsichtig waren.
In den letzten zwei Monaten vor den Wahlen konnte man eine sich beschleunigende *Verengung der Perspektive* der katholischen Kirche unter dem Gesichtspunkt einer direkten Einmischung in den Wahlkampf feststellen. Die erste offizielle Stellungnahme ließ diese Gefahr für die Kirche noch nicht erkennen. Der „Standpunkt des polnischen Episkopats zu den Parlamentswahlen", der am 27. August 1991 verabschiedet wurde (Tygodnik Powszechny, 8. 9. 1991), war ein beachtliches Dokument, das Festigkeit in der Sache mit parteipolitischer Zurückhaltung und Vertrauen in die Mündigkeit des Christenmenschen und Staatsbürgers verband.

Die Stellungnahme der Bischöfe nimmt ausführlich Bezug auf die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils, in der einerseits die gegenseitige Unabhängigkeit und Autonomie von Kirche und Staat beschrieben wird, es andererseits aber auch heißt, daß der jeweilige Dienst von Staat und Kirche am bonum commune sich am besten bei einer gesunden Zusammenarbeit zwischen beiden unter Berücksichtigung der Umstände und der Zeit entwickelt. Das bedeutet, daß die Kirche dazu aufgefordert ist zu erklären, welche Verpflichtungen für einen Angehörigen der katholischen Kirche vom Standpunkt des christlichen Glaubens bindend sind und welche Folgen dies für den Wahlakt hat. Eindeutig enthielten sich die Bischöfe hier jedoch der Unterstützung einer konkreten Partei und gaben keine Wahlempfehlungen. Klar heißt es: „Wir verpflichten die Seelsorger, in Kirchen und Kapellen keinen Wahlkampf und keine Agitation für irgend jemanden zu führen oder zu erlauben."

Vielmehr verweisen die Bischöfe auf das Gewissen und die christlichen Werte. Sie betonten unter Hinweis auf eine Predigt des Papstes in Lubaczów am 3. Juni 1991 die negative Einstellung der Kirche zu jeglichem Totalitarismus, aber auch zu einem System, das unter dem Vorwand der weltanschaulichen Neutralität Gott aus seinen Strukturen tilgt. Damit spreche sich die Kirche nicht für einen Weltanschauungsstaat aus. Sie setze sich vielmehr für Bekenntnis- und Religionsfreiheit für alle Bekenntnisse ein. Ungeachtet dieser Freiheiten habe der Christ das Recht, in der demokratischen Ordnung die Verwirklichung der Menschenrechte zu verlangen, an deren erster Stelle das Recht auf Leben von seinem Beginn bis zum natürlichen Tod und das Recht auf Religionsfreiheit stünden. Nochmals betonten die Bischöfe, daß ein Christ kein System wählen dürfe, das Gott aus dem öffentlichen Leben verbannen wolle. Sie forderten die Gläubigen auf, unter diesen Gesichtspunkten die Parteiprogramme gründlich zu vergleichen und gewissenhaft einzuordnen „entsprechend den objektiven Grundsätzen der christlichen Ethik".
Zuletzt beschrieben die Bischöfe in ihrem „Standpunkt" noch besondere charakterliche Merkmale, über die ein wählbarer Kandidat verfügen sollte, wie Reife und Redlichkeit, Kompetenz, Anerkennung der Priorität ethischer Werte und Einsatz für den Vorrang des Gemeinwohls vor den persönlichen Ambitionen. Unwählbar seien Egoisten, Karrieristen, Anhänger des Machtkultes, Korrupte, Amoralische, Unredliche, Demagogen und Lügner. Es bleibt festzuhalten, daß die Bischöfe in ihrem „Standpunkt" vom 27. August neben den formalen Kriterien für Kirchentreue die persönliche Qualifikation jedes einzelnen Kandidaten bei der Gewissensentscheidung eines Christen für eine Partei und einen Kandidaten als Bewertungsmaßstab einforderten.

Das „Hirtenwort der polnischen Bischöfe zu den Aufgaben der Katholiken bei den Parlamentswahlen" (Tygodnik Powszechny, 29. 9. 1991), das – bereits am 26. August von der Bischofskonferenz verabschiedet – vier Wochen vor den Wahlen am 29. September von allen Kanzeln verlesen wurde, bedient sich einer deutlicheren, ja bisweilen scharfen oder polemischen Sprache und entbehrt nicht einer *betont patriotischen Diktion.* Es unterstreicht nochmals, daß die Bischöfe keine konkreten Wahl-

empfehlungen geben. Sie sehen es aber nicht als ihr Recht, sondern auch als ihre Pflicht an, die Gläubigen vor Kandidaten zu warnen, „die das Recht auf Abtreibung oder Euthanasie" postulierten. Als weiteres Wahlkriterium stellten die Bischöfe den Patriotismus heraus. Der Patriotismus gehöre zum Menschen und sei theologisch voll und ganz untermauert. Die Beziehung zum Vaterland sei ein weiteres Merkmal, das das Gewissen der Gläubigen gestalte, die entsprechend diesem Merkmal ihre Stimme abgeben sollten. „So sollten wir alle an den Wahlen teilnehmen und die unterstützen, die die Erhaltung der Identität der Nation und ihrer christlichen Werte garantieren."

Den eigenen Vorgaben untreu geworden

Sprache und Geist des Hirtenbriefes zeigten ebenso wie der am 15. September 1991 verlesene Hirtenbrief aus Anlaß des Sonntags der Massenmedien mit seinen Pauschalangriffen auf die Medien, der auch auf entschiedenen Widerspruch katholischer Theologen stieß, die in Massenmedien tätig sind (z. B. *Adam Boniecki* und der stellv. Chefredakteur des „Przegląd Powszechny", *Gregorz Schmidt*, in: Rzeczpospolita, 12. 9. 1991), daß die katholische Amtskirche letztendlich nicht die fatale Situation vermied, sich tief in die innenpolitischen Händel und parteipolitischen Auseinandersetzungen zu verstricken. Wenn sich der Bischof von Landsberg/Warthe (Gorzów Wielkopolski), *Józef Michalik*, in einer Predigt zu der Forderung verstand: „Ein Katholik hat die Pflicht, für einen Katholiken zu stimmen, ein Christ für einen Christen, ein Muslim für einen Muslimen, ein Jude für einen Juden, ein Freimaurer für einen Freimaurer, jeder Kommunist für einen Kommunisten . . .", dann konnte allzu leicht der Eindruck entstehen, daß die polnische Amtskirche in den letzten Wochen vor den Wahlen in eine Art Verfolgungswahn vor einem drohenden Antiklerikalismus verfiel und geradezu in Panik geriet, als sie nämlich kurz vor den Wahlen den Gläubigen tatsächlich *fünf Parteien und Listenverbindungen zur Wahl empfahl.* Damit forderte sie die Priester zu einem Verstoß gegen den „Standpunkt" auf, den sie selbst formuliert hatte. Die Gewissensfreiheit des mündigen Christen, auf die die Amtskirche mit Bezug auf „Gaudium et spes" in ihrem „Standpunkt" vom 27. August noch gesetzt hatte, war von ihr im Laufe des Wahlkampfs so weitgehend außer Kraft gesetzt worden.

Die bekannte katholische Publizistin *Stanisława Grabska* konnte im Klerus mit ihrer Überzeugung vermutlich nur wenige offene Anhänger finden. Sie meinte, daß im Zweifelsfalle Agnostiker wie der vor kurzem verstorbene Politiker und Menschenrechtler *Jan Józef Lipski* oder *Jacek Kuroń* eher nach den ursprünglichen bischöflichen Wahlkriterien gehandelt hätten oder handelten und deshalb aus christlicher Sicht eher unterstützenswert seien als ein Fanatiker, ein Antisemit oder Chauvinist, der Haß predigt und beispielsweise die Rechte nationaler Minderheiten nicht anerkennt, mag er auch ein frommer Katholik sein und einer sich christlich nennenden Partei angehören (S. G., Wolność sumienia w wyborach do parlamentu [Gewissensfreiheit bei den Parlamentswahlen], in: Tygodnik Powszechny, 20. 10. 1991).
Als wählbar empfahl die Kirche in einer „Instruktion" die Listenverbindung „Bürgerallianz Zentrum", in der sich die konservativ christlich-demokratische Zentrumsallianz mit einem Teil der Bürgerkomitees zusammengetan hatte; die Listenverbindung „Katholische Wahlaktion", in der die im wahrsten Sinne des Wortes reaktionär-katholische, tendenziell nationalistische und fremdenfeindliche Christlich-Nationale Vereinigung den Ton angibt; die „Bauernallianz", eine kleine katholisch-orientierte Bauernpartei, die in ihrem Fernsehwahlspot einen Bischof in einer Wahlveranstaltung vor einem Parteitransparent eine Feldmesse lesen lies; zwei kleinere katholische Parteien, von denen eine aus der PAX-Bewegung hervorging. Die Hauptunterstützung gewährten die Geistlichen im Wahlkampf der Christlich-Nationalen Vereinigung, die praktisch über keinen Parteiapparat verfügte. Diesen ersetzte in vielen Fällen die Kirche mit ihren Räumlichkeiten.

Bemerkenswerterweise und zugleich eigentlich nicht sonderlich überraschend wurden in der „Instruktion" die beiden Stützpfeiler bei der Konstruktion einer zivilen Gesellschaft und einer weltoffenen Marktwirtschaft, die „Demokratische Union" (UD) des Katholiken *Tadeusz Mazowiecki* und der „Liberal-Demokratische Kongreß" (KLD) des bisherigen Ministerpräsidenten *Krzysztof Bielecki*, nicht erwähnt. Die Tatsache, daß Mazowiecki einen nichtklerikalen Katholizismus vertritt und in der Partei mit Nicht-Katholiken und liberal und sozialdemokratisch orientierten Politikern zusammenarbeitet (*Jacek Kuroń, Bronislaw Geremek*), mag hier den Ausschlag gegeben haben. Bei den Liberalen mag es ihre Mischung von europäischer Modernität, ökonomischem Neoliberalismus und unausgesprochener Distanz zur Amtskirche gewesen sein.

Der neue Sejm ist zersplittert

Das Ergebnis der Sejmwahlen vom 27. Oktober konnte grundsätzlich nicht überraschen. Nicht zu erwarten war höchstens das eine oder andere Einzelergebnis. Bereits seit Wochen hatten die Meinungsforschungsinstitute eine Wahlbeteiligung zwischen 35 und 45 Prozent vorausgesagt. Tatsächlich lag die Wahlbeteiligung bei 43,2 Prozent. Sie entsprach ungefähr der Frequenz bei den Kommunalwahlen im Mai 1990, war etwas geringer als beim ersten Wahlgang zu den Präsidentenwahlen im November 1990 und etwas höher als beim zweiten Wahlgang im Dezember 1990, in dem Wałęsa zum Präsidenten gewählt worden war. Schon bei den nach damaligem Warschauer-Pakt-Maßstab sensationell freien Sejmwahlen im Juni 1989 waren nur 62 % der erwachsenen Polen zu den Urnen gegangen.
Gründe für die Wahlabstinenz lassen sich unschwer angeben: Viele Menschen sind enttäuscht von den in ihren

Augen mageren wirtschaftlichen Früchten der Demokratie. Neben den vollen Geschäften existieren die maroden Staatsbetriebe, deren Privatisierung noch bevorsteht, die Arbeitslosigkeit steigt. Mäßig steigenden Löhnen stehen stark steigende Preise für Waren, Energie und Dienstleistungen gegenüber. Politiker, die anscheinend mehr an ihr eigenes als an des Landes Wohl denken, Korruptionsskandale, wie sie in der ersten rauhen Phase der Marktwirtschaft an der Tagesordnung sind, haben das Vertrauen in die Fachkompetenz und die charakterlichen Eigenschaften der neuen Politikergeneration erschüttert. Der Glaube an die Veränderungskraft von Wahlen war unter diesen Vorzeichen nur gering.

Die *Zersplitterung des neuen Sejm* war durch die verrückte Wahlordnung vorprogrammiert. Von den über 60 landesweit, regional oder lokal antretenden Parteien oder Listenverbindungen sind schließlich 29 ins Parlament eingezogen, davon elf Parteien mit nur einem Abgeordneten (Zycie Warszawy, 2./3. 11. 1991).

Ergebnis der polnischen Parlamentswahlen

	Stimmenanteil (in %)	Mandate
Demokratische Union (UD)	12,31	62
Bündnis der Demokratischen Linken (SLD)	11,98	60
Katholische Wahlaktion (WAK)	8,73	49
Polnische Bauernpartei „Programmbündnis“ (PSL-SP)	8,67	48
Konföderation Unabhängiges Polen (KPN)	7,50	46
Bürgerallianz Zentrum (POC)	8,71	44
Liberaldemokratischer Kongreß (KLD)	7,48	37
Bauernbewegung „Bauernallianz“ (RL-PL)	5,46	28
Gewerkschaft „Solidarność“	5,05	27
Polnische Partei der Bierfreunde (PPPP)	3,27	16
Deutsche Minderheit (MN)	1,17	7
Christliche Demokratie (ChD)	2,36	5
Polnischer Westverband (PZZ)	0,23	4
Partei der Christdemokraten (PChD)	1,11	4
„Solidarność Pracy“ (Arbeitersolidarität)	2,05	4
Union der Realpolitik (UPR)	2,25	3
Partei „X“	0,47	3
Bewegung für Schlesische Autonomie	0,35	2
Demokratische Partei (SD)	1,41	1
Demokratisch-Soziale Bewegung (RDS)	0,46	1
Union der Großpolen		1
Bauerneinheit		1
Für Großpolen und Polen		1
Solidarność – 80		1
Bauernwahlallianz „Piast“		1
Orthodoxe		1
Koalition Solidarität mit dem Präsidenten		1
Podhalen-Verband		1
Bündnis der Frauen gegen die Schwierigkeiten des Lebens		1

Zu den kleineren Überraschungen der Sejmwahlen gehört das *schwache Abschneiden der UD*, die mit einem Stimmenanteil von 12 Prozent zwar als „stärkste“ Partei aus den Wahlen hervorging. Ihr waren aber bei den letzten Meinungsumfragen mehr als zwanzig Prozent gegeben worden. Schließlich schnitt die postkommunistische Linke nur wenig schwächer als die größte „Solidarność“-Nachfolgepartei ab. Dem SLD kam offensichtlich zugute, daß die Partei „X“ wegen ihrer Unterschriftenfälschungen nicht landesweit kandidieren durfte und ihre Protestwähler zum größeren Teil zu den Postkommunisten abgewandert sind. Diese haben sich auch bei Präsident Wałęsa für die Wahlhilfe bedankt, die dieser unbeabsichtigt während seines am Mittwoch vor dem Wahlsonntag landesweit gesendeten Fernsehgesprächs mit polnischen Journalisten für sie leistete. Wałęsa redete bei dieser Gelegenheit auf seine Art einer verschärften „Dekommunisierung“ das Wort. Das dürfte die ehemaligen Parteimitglieder aufgeschreckt haben.

Die WAK wurde dank der massiven Wahlhilfe der Kirche drittstärkste Partei. Wenn man die Stimmenanteile der fünf Parteien oder Listen zusammenzählt, die von den Bischöfen als wählbar bezeichnet wurden, kommt man auf gerade 25 Prozent. Die Kirche hatte die Gläubigen aufgerufen, von ihrem Wahlrecht Gebrauch zu machen. Der Aufforderung kam weniger als die Hälfte der über 27 Millionen wahlberechtigten Polen nach. Von diesen wählten wiederum drei Viertel nicht die Parteien, die von der Kirche präferiert wurden. Kann man daraus schließen, daß deren Ansehen bei den Gläubigen dramatisch gefallen ist? Jedenfalls hat sich die Amtskirche völlig unnötigerweise einem Autoritätstest unterzogen, aus dem sie kaum ungeschoren herauskommen konnte.

Enttäuschend verliefen die Wahlen auch für die Partei des amtierenden Premierministers (KLD) und für die Zentrumsallianz (POC), die sich am Anfang der Amtszeit des jetzigen Präsidenten bereits als stärkste Partei im zukünftigen Sejm gesehen hatte. Überraschend gut schnitt die nationalistische, aber klerusferne KPN ab, die wohl auch von ehemaligen Tymiński-Wählern profitierte. Zufrieden kann die deutsche Minderheit (7 Mandate) sein, die im Wahlkreis Oppeln dafür sorgte, daß die Liste der deutschen Minderheit dort mit 26,11 Prozent den größten Stimmenanteil erhielt, den eine Partei oder Listenverbindung in einem Wahlkreis auf sich vereinigen konnte (Rzeczpospolita, 30. 10. 1991).

Sich den wirtschaftlichen Notwendigkeiten stellen

Das Wahlgesetz und das Wahlverhalten der polnischen Bürger sorgten für einen fragmentierten Sejm. Jede Koalitionsbildung erscheint schwierig, die Bildung einer Regierung mit stabiler parlamentarischer Mehrheit schier aussichtlos. Jede Regierung, sei sie eine Mitte-Links-Regierung oder eine Mitte-Rechts-Regierung, wird auf die gute Zusammenarbeit mit dem Präsidenten angewie-

sen sein, der ungeachtet seines bisher unaufhaltsamen Autoritätsverlustes immer noch den stabilsten Faktor im politischen Institutionensystem darstellt. Dies gilt um so mehr, als die Parteien, die in den Sejm gewählt wurden, für sich schon klein genug, teilweise schon den Keim des Zerfalls in sich tragen, da sie bereits Koalitionen unterschiedlicher Orientierung sind, die sich nur für die Parlamentswahlen zusammenschlossen. Jetzt sind Spaltungen sowie neue Koalitionen und Zusammenschlüsse möglich.

Jede neue Regierung in Polen muß sich den wirtschaftlichen Notwendigkeiten stellen. Sie wird das *Wirtschaftsreformprogramm*, das 1989 in die Wege geleitet wurde, mit Abstrichen fortführen müssen. Aufgrund der inneren Heterogenität und Schwäche jeder Regierungskoalition werden aber die Signale, die ihre Vertreter nach innen und an die Außenwelt senden werden, widersprüchlicher werden. Die Situation wird vor allem dann komplizierter für die europäischen Nachbarn, nicht nur für die Deutschen, wenn diese neue Regierung von den Christlich-Nationalen, die nicht nur in der Partei dieses Namens zu finden sind, und der KPN stark geprägt sein sollte. Vielleicht mag jetzt schon die Aussicht beruhigen, daß der neuen polnischen Regierung keine allzu lange Amtszeit beschieden und eine der Hauptaufgaben des Sejm die Verabschiedung eines neuen vernünftigeren Wahlrechts sein wird. Diese kann die innere Schwäche einer demokratischen Ordnung und zivilen Gesellschaft nicht vertuschen, sie erleichtert aber das Regieren.

Wie sehr das Wahlrecht die Parteienstärke beeinflußt, verdeutlichen die Ergebnisse der Senatswahlen. Aus ihnen ging die UD mit 21 von 100 Sitzen als eindeutiger Sieger hervor, gefolgt von der Gewerkschaft „Solidarność" (11 Sitze), der WAK und der POC (je 8 Sitze). Im Senat stellt die postkommunistische Linke nur 4 Abgeordnete.

Dieter Bingen

„Die Preise müssen die ökologische Wahrheit sagen"

Ein Gespräch über Umweltpolitik mit Ernst Ulrich von Weizsäcker

Alle reden von der Umwelt. Aber das bedeutet nicht, daß über die weitere politische und technologische Entwicklung auf diesem Gebiet bereits weithin Konsens herrschen würde. Im Gegenteil. Manchmal kann man den Eindruck haben, daß manches, was sich auf den ersten Blick umweltfreundlich gibt bzw. im Namen der Umwelt unternommen wird, die das persönliche und wirtschaftliche Leben notwendigerweise verändernde Entscheidungen der Zukunft eher verschleiert denn vorbereiten hilft. Wir befragten zu diesem Thema den Biologen Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Direktor des Bonner Instituts für Europäische Umweltpolitik und Präsident des Wuppertal-Instituts für Klima, Umwelt, Energie, einer Einrichtung im Rahmen des Wissenschaftszentrums Nordrhein-Westfalen. Von Weizsäcker gehört zu jenen Wissenschaftlern, die über Ansätze einer bisherigen klassischen Umweltpolitik hinauskommen wollen und Perspektiven für eine „ökologische Realpolitik" der Zukunft entwickeln. Sein Buch „Erdpolitik" (Darmstadt, 2. aktualisierte Auflage 1990) gilt als Standardwerk. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.*

HK: Herr Professor von Weizsäcker, in der umweltpolitischen Literatur hat man die Auswahl: bei den einen Autoren ist es zehn *vor* bzw. fünf vor zwölf, bei anderen ist es bereits zehn *nach* zwölf. Wenn diese allgemeine Charakterisierung überhaupt Sinn macht – wieviel Uhr ist es denn in umweltpolitischer Hinsicht?

von Weizsäcker: Wenn sich die gegenwärtigen Zerstörungstrends fortsetzen und mit der Zunahme der Bevölkerung auch noch verstärken, ist das Raumschiff Erde – wie es manchmal genannt wird – nicht mehr zu retten. Aber es gibt Anzeichen dafür, daß es der Menschheit und den Milliarden Einzelmenschen gelingt, eine Trendumkehr zu erreichen, wobei der Hauptakteur dieser Trendumkehr der Norden sein müßte und nicht – wie wir bequemerweise gerne glauben – der Süden.

HK: Was lange Zeit auf dem Gebiet der Umweltpolitik unerreichbar zu sein schien, ist seit einiger Zeit möglich: Ein Bundesminister für Umwelt ist selbstverständlich. Daß die Marktwirtschaft hierzulande nicht nur sozial, sondern obendrein auch ökologisch verpflichtet sein soll, darüber besteht im Kern Einigkeit – wenn auch nicht darüber, ob diese Bestimmung ins Grundgesetz gehört. Wirtschaftsführer verkünden, daß Ökologie und Ökonomie keineswegs Gegensätze sein müssen. Ein Unternehmen, das sich in seinen Produkten und seinen Herstellungsverfahren als umweltbewußt erweist oder darstellt, kann darauf rechnen, daß ihm dies zum Vorteil gereicht. Reicht das?

von Weizsäcker: Es ist eine äußerst erfreuliche Entwicklung, wenn sich Wirtschaftsführer dazu bekennen, daß Umweltschutz ganz hohe Priorität hat, daß er zur Chefsache geworden ist. Dieser Erkenntnisumschwung hat unter anderem den Grund, daß unsere Volkswirtschaft durch den vermehrten Umweltschutz tatsächlich leistungsfähiger, intelligenter, moderner geworden ist, daß ein Unternehmen, welches sich nicht dem Schutz der Umwelt verschreibt, bei den Endver-

brauchern wie Geschäftspartnern und auch bei den umworbenen Facharbeitern und Führungskräften an Kredit verliert und damit geschäftlich bestraft wird. Aber dieser jetzige Konsens trägt nicht weit genug, denn er basiert auf unserem in den Industrieländern erreichten Wohlstandsmodell, welches dadurch charakterisiert ist, daß wir pro Kopf ungefähr zehnmal so viel Natur verbrauchen wie die Menschen in den Entwicklungsländern. Diese Pro-Kopf-Verbräuche des Nordens lassen sich unter keinen Umständen auf fünf oder sechs Millionen Menschen ausdehnen. Deswegen ist auch die Sorte von Sauberkeit, die wir im Norden erreicht haben, für fünf oder acht Milliarden Menschen gar nicht finanzierbar. Weltweiter Umweltschutz ist aus ökologischen Gründen gar nicht möglich, solange es sich um die Art von sauberkeitsbezogenem Umweltschutz handelt, der heute allein bestimmend ist.

„Umwelt und Weltgerechtigkeit sind unauflösbar miteinander verbunden"

HK: Ist es Zufall, daß Sie so deutlich auf den Nord-Süd-Gegensatz eingehen? Eine Zeitlang sah es doch so aus, als lägen Umwelt- und Dritte-Welt-Bewußtsein weit auseinander. Umwelt- und Dritte-Welt-Bewegung ziehen sich gegenseitig, für die Fragen der jeweils anderen Seite nicht sonderlich sensibel zu sein.

von Weizsäcker: Da hat sich in der Tat ein erheblicher Bewußtseinswandel ergeben. Vor zehn Jahren kümmerten sich die Umweltschützer im wesentlichen um ihre nächstgelegenen Alleebäume, die gute Luft in ihrem Stadtviertel, den Müllberg vor der Haustür oder das Wasser im nahegelegenen Flüßchen. Sie kümmerten sich nicht um die Regenwälder, das Ozonloch, den Treibhauseffekt oder die globalen Umweltzerstörungen insgesamt. Indem man realisiert, daß wir im Norden entscheidend Mitverursacher, wenn nicht gar Hauptverursacher der globalen Umweltzerstörungen sind, fängt es an, ein bißchen lächerlich und bigott zu werden, wenn wir nur an die lokale Umwelt denken, was ja der Hauptgegenstand der klassischen Bürgerinitiativen gewesen ist. Der Brundtland-Bericht – die von den Vereinten Nationen beauftragte Kommission, die ihn erarbeitete, wurde von der norwegischen Ministerpräsidentin *Gro Harlem Brundtland* geleitet –, erschienen 1987, war vielleicht das bedeutendste politische Dokument der 80er Jahre und hat unter dem Titel „Unsere gemeinsame Zukunft" klargemacht, daß Umwelt und Weltgerechtigkeit unauflösbar miteinander verflochten sind.

HK: Einer der klassischen Einwände gegen manche Züge von Umweltengagement und -politik ist der Vorwurf, dabei mogele man sich um die Kontingenz des Lebens und der Welt herum. Man wolle eine von Verunreinigung und zivilisatorischen Nachteilen jedweder Art freie schöne Welt und übersehe dabei, daß es so etwas nie geben werde. Trifft diese Kritik angesichts der gigantischen Herausforderung, denen sich die Umweltpolitik gegenübersieht, noch zu?

von Weizsäcker: Ich finde dies einen ungeheuer wichtigen Einwand. Es gibt selbstverständlich die Kontingenz des Lebens, wie Sie es nennen: Ungerechtigkeiten, momentane Vergiftungen, bei denen eigentlich nachher keine Schuld nachzuweisen ist. Eine völlig leidfreie Welt, eine sogenannte schöne neue Welt im Sinne von *Aldous Huxley* gehört mit zu den schrecklichsten Visionen und liegt ganz in der Nachbarschaft der Ökodiktatur. Hingegen: Daß man die Randbedingungen so verändert, daß diese fluktuierende Ungerechtigkeit, der wir ständig ausgesetzt sind und die wir nicht abschaffen dürfen und wollen, nicht gleichzeitig einen massiven und systematischen, eben nicht mehr kontingenten Zerstörungstrend beinhaltet, das ist eine völlig legitime Aufgabe der Umweltpolitik.

HK: Einerseits besteht heute ein geschärftes Umweltbewußtsein, andererseits soll dies aber langfristig nicht ausreichen. Worin unterscheidet sich die eigentlich notwendige Umweltpolitik von dem, was gegenwärtig bereits auf diesem Feld betrieben wird?

von Weizsäcker: Die „klassische" Umweltpolitik kümmerte sich zunächst um die lokalen Verschmutzungen, den sogenannten Immisionsschutz oder um Qualitätszielsetzungen. Das führte häufig nur zu höheren Schornsteinen. Dann merkte man: Das ist nicht sehr vernünftig, also fing man die Emissionskontrolle gleich vor dem oder am Schornstein an, so daß gar nicht soviel Schmutz in die Atmosphäre oder die Flüsse gelangt. Aber das ist immer noch ein Umweltschutz „at the end of the pipe" – am Ende der Röhre – und bedeutet, daß man zu einer existierenden Fabrik noch eine kleine Reinigungsfabrik dazubaut. Unbefriedigend bleiben auch Umweltverträglichkeitsprüfungen, die im wesentlichen eine Art Verlangsamungs- und Verhinderungspolitik sind, aber nicht eine Politik, welche die ökologisch-technologische Erneuerung besonders stimuliert.

HK: Hat die verpflichtende Einführung des Katalysators z. B. nicht mit dazu beigetragen, daß wir inzwischen bereits wieder mit einem erschreckend guten Gewissen viel und schnell Auto fahren?

von Weizsäcker: Die Entwicklung zum Katalysator ist hoffentlich irreversibel. Ich hoffe nicht, daß wir in fünf oder zehn Jahren, wenn wir noch mehr dazugelernt haben, wieder Autos ohne Katalysator fahren. Das Falsche daran ist in der Tat das gute Gewissen. Denn weiterhin produzieren die Autos Kohlendioxid, was den Treibhauseffekt stärkt. Sie produzieren Reifenabrieb und verbrauchen bei ihrer Herstellung ungeheure Energiemengen sowie eine Menge Material. Der Katalysator löst nur ein ganz bestimmtes chemisches Schadstoffproblem. Die Fixierung der deutschen Umweltpolitik auf Schadstoffbegrenzung ist generell eine Fehlentwicklung, die zugunsten eines weltweiten Umweltschutzes überwun-

den werden muß. Es müssen insgesamt der Energie- und Ressourcenverbrauch, der Beitrag zum Treibhauseffekt, der Wasser- und Landverbrauch pro Kopf sehr stark vermindert werden.

HK: Gegen solche Forderungen wird gerne eingewandt, Radikalkuren jedweder Art zu mehr Askese und Verzicht seien nicht durchsetzbar. Müssen wir uns in Zukunft mit etwas mehr Armut abfinden?

von Weizsäcker: Dieser Einwand ist zwar sehr verbreitet – aber von Armut kann gar keine Rede sein. Ich schlage lediglich vor, daß man Energie, Rohstoffe, Wasser, Landversiegelung Jahr für Jahr ein bißchen teurer macht, meinetwegen fünf Prozent pro Jahr, so daß die Technologieentwicklung in den nächsten fünfzig Jahren sich nicht mehr nur auf die Erhöhung der Arbeitsproduktivität konzentriert, sondern auch endlich auf die Erhöhung der Energieproduktivität, die über anderthalb Jahrhunderte praktisch überhaupt nicht zugenommen hat – mit der kleinen Ausnahme der Jahre 1974 bis 1982. Damals hat die Energieproduktivität zugenommen, weil die Preise für die Energie rapide anstiegen.

HK: Aber jede Verteuerung von zentralen Grundlagen der Industrieproduktion führt zunächst einmal zu einer Verteuerung der Produktionsprozesse und damit zu Nachteilen für Produktion und Handel. Sind diese Nachteile einfach zu vernachlässigen?

von Weizsäcker: Bleiben wir im Energiesektor. Der Einwand, höhere Energiepreise – das hatten wir doch in den siebziger Jahren gesehen – seien ein Nachteil für die Wirtschaft, stimmt so allgemein nicht. In den siebziger oder achtziger Jahren haben diejenigen Länder, die bei sich zu Hause ein hohes Energiepreisniveau gegen den Weltmarkt durchgesetzt haben, insbesondere die Japaner, aber auch die Italiener und einige andere, in gewissem, eingeschränktem Umfang auch wir Deutschen, einen besonders deutlichen wirtschaftlichen Aufschwung erlebt. Die USA, die die Energiepreise nicht beeinflußt haben, so daß diese weitgehend niedrig blieben, sind dagegen wirtschaftlich zurückgefallen. In der Sowjetunion und in Osteuropa wurden die Preise sogar noch hinuntersubventioniert, und gleichzeitig ist die Wirtschaft völlig in die Brüche gegangen. Es gibt also keinen vernünftigen empirischen Hinweis darauf, daß hohe Energiepreise der Wirtschaft schaden. Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Wenn man ein Signal setzt, welches eine Erhöhung der Energie- oder der allgemeinen Ressourcenproduktivität bewirkt, dann sollte man annehmen, daß die Volkswirtschaft dadurch reicher wird und nicht ärmer.

HK: Kommt angesichts der ungeheuren Herausforderung, der man sich umweltpolitisch gegenübersieht, bei Umstrukturierungen dieser Größenordnung die Marktwirtschaft nicht doch an die Grenzen ihrer Möglichkeiten? Immerhin verfügt man ja nicht über gesamtplanerische Institutionen, die hier die Richtung vorgeben könnten . . .

von Weizsäcker: Natürlich nicht. Es ist auch ein großes Mißverständnis zu glauben, daß der Staat alles im Detail planen müsse. Die eigentliche Kraft der Marktwirtschaft liegt darin, daß die Marktentwicklung die Details bestimmt und nicht der Staat. Nur: damit dieses nicht zur Umweltzerstörung führt, muß dafür gesorgt werden, daß die auf dem Markt wirksamen Preise auch die ökologische Wahrheit sagen. Das ist heute nicht der Fall. Deswegen beobachten wir (und denken folglich), daß der Markt die Umwelt zerstöre. Das ist gar nicht naturgesetzlich, sondern gilt nur solange, wie die Preise nicht die ökologische Wahrheit sagen. In dem Moment, in dem sie es tun, verdient derjenige Unternehmer besser, der die Umwelt schont, als derjenige, der sie zerstört. Auch die entsprechende Technologieentwicklung geht dann in Richtung Natur- und Ressourcenschonung und wird auf einmal zum Gewinngeschäft für die Natur.

HK: Das zentrale politische Instrument, mit dem Sie diese wirtschaftliche Umstrukturierung bewerkstelligen wollen, ist eine sogenannte ökologische Steuerreform. Setzen Sie damit nicht doch mehr auf den Staat als auf den Markt?

von Weizsäcker: „Mehr" ist das falsche Wort. Der Staat setzt den Rahmen. Der Markt optimiert die Ergebnisse *in* diesem Rahmen. Die ökologische Steuerreform, wie ich sie mir vorstelle, geht vom Grundansatz aus, daß man den Verbrauch von Natur besteuert und dafür unbedenkliche Dinge, wie menschliche Arbeit, Mehrwerterzeugung und allgemeine Gewerbeaktivität, steuerlich entlastet, so daß die steuerliche Gesamtbelastung überhaupt nicht zunimmt. Wenn dann der Markt die Verschmutzer und Energieverschwender bestraft, kann sich der Staat sogar aus mancher heutigen Regulierung getrost zurückziehen.

„Die ökologische Steuerreform ist der freiheitsförmigste Weg, mit dem ökologischen Imperativ fertig zu werden"

HK: Eine ökologische Steuerreform brächte somit eigentlich eher weniger Staat als mehr . . .

von Weizsäcker: Unbedingt. Der große Unterschied zwischen einer ökologischen Steuerreform und Sonderabgaben besteht genau darin, daß die Sonderabgaben, die sich die Umweltminister gerne ausdenken, wie z. B. die Abfallabgabe, die Abwasserabgabe, die CO_2-Abgabe, allesamt Mechanismen zur Erhöhung der Staatsquote sind. Ich bin trotzdem im großen und ganzen dafür. Nur müßten diejenigen Wirtschaftstheoretiker, die wie die Löwen gegen eine Erhöhung der Staatsquote kämpfen, eigentlich konsequenterweise gegen Sonderabgaben kämpfen, nicht aber gegen die ökologische Steuerreform.

HK: Der große Unterschied zu herkömmlichen Steuern bestünde darin, daß der Ertrag aus ökologischen Steuern – sollten sie denn die erhoffte Wirkung tatsächlich zeigen – auf mittlere und langfristige Sicht abnehmen würde. Für

einen Finanzminister wären das keine rosigen Aussichten. Wie wollen Sie ihn dann dennoch für ein solches Konzept gewinnen?

von Weizsäcker: Der Finanzminister, das ist verständlich, hat lieber Steuern, die automatisch steigen, so daß er alle zehn Jahre verkünden kann, wir machen jetzt eine Steuerentlastung. Das geht bei Umweltsteuern nicht. Wenn uns aber der ökologische Imperativ zu einem ökologischen Steuersystem zwingt, wird auch der Finanzminister dabei ganz gut leben; ich schlage ja eine laufende Erhöhung für wenigstens 20, lieber 30–40 Jahre vor, während derer das Aufkommen zunimmt, so daß Spielraum für die Senkung anderer Steuern bleibt.

HK: Kann sich die Wirtschaft mit einer ökologischen Steuerreform anfreunden?

von Weizsäcker: Diejenigen Branchen, die überdurchschnittlich verlieren, also die schmutzintensiven, die energie- und rohstoffintensiven Branchen, haben ein natürliches Interesse an der Verhinderung einer ökologischen Steuerreform. Es gibt aber auch die intelligenzintensiven Branchen, für die immerhin wirtschaftliche Profite winken. Im übrigen schlage ich einen so langsamen Anstieg vor, fünf Prozent pro Jahr, daß man praktisch alle heute getätigten Investitionen noch regelrecht buchhalterisch abschreiben kann, so daß es keine Investitionsruinen gibt.

HK: Haben Sie angesichts der drängenden Probleme auf dem Umweltsektor nicht sogar ziemlich viel Geduld?

von Weizsäcker: Wenn mir einer einen schnelleren Weg zeigt, bin ich sofort dabei. Aber ich halte die ökologische Steuerreform schon für einen ungeheuren Galoppweg. Wenn Sie sich vorstellen, daß Wirtschaft und Staat ein klares Signal bekommen, daß jede Mark in die existierende Dinosauriertechnologie eine Fehlinvestition ist, daß sich nur noch eine Mark rentieren wird, die in umweltverträgliche Technologie und Produktionen investiert wird, dann werden Sie sehen, wie auf einmal die angesparten Millionen der Zahnärzte und anderer Investoren für die Umwelt eingesetzt werden statt in die Zerstörung der Umwelt. Das Investitionskapital hat eine ungeheure wirtschaftliche Wucht, die weit über das hinausgeht, was die heutige Umweltpolitik auslösen kann.

HK: Finanzwissenschaftler wenden ein: Das gesamte Steuersystem auf ein solches Anliegen hin zu trimmen, wäre – was die Gesamtsystematik der Steuern angeht – ein präzendenzloser Vorgang. Es stünden Umverteilungen von gigantischem Ausmaß ins Haus . . .

von Weizsäcker: Es handelt sich in der Tat um eine großflächige Veränderung, die man sich natürlich sehr gut überlegen muß. Aber die ökologische Steuerreform läßt sich weitgehend verteilungsneutral ausgestalten. Alle anderen Versuche, den Preisen die ökologische Wahrheit aufzuprägen, erfordern so viel mehr Staatseingriffe, daß man dabei ganz nahe an eine Ökodiktatur herankäme. Eine ökologische Steuerreform ist einfach der freiheitsförmigste Weg, um mit dem ökologischen Imperativ fertig zu werden.

HK: Bei der Suche nach neuartigen Steuerungsinstrumenten in der Umweltpolitik wird immer wieder auch die Zertifikatslösung genannt. Auch sie animiert die Wirtschaftskräfte dazu, auf Schädigung des natürlichen Umwelt zu verzichten, anstatt unterhalb des gesetzlich festgelegten Grenzwertes munter weiter zu verschmutzen. Welche Rolle können Zertifikate spielen?

von Weizsäcker: Zunächst einmal haben Zertifikate – handelbare Verschmutzungserlaubnisse – den großen Vorteil gegenüber Grenzwerten, daß sie die Marktkräfte für die Verminderung der Verschmutzung viel stärker einsetzen, so daß alle Umweltökonomen von den Zertifikaten begeistert sind. Das Problem ist nur die praktische Durchführung und Kontrolle. Bei einem Grenzwert haben wir bloß eine Ja-Nein-Entscheidung. Die Werte liegen drüber oder drunter. Bei Zertifikaten müßte man über die ganze Zeit hinweg, Tag für Tag, nicht nur die Ja-Nein-Entscheidung treffen, sondern auch noch sagen: 30 Prozent der Erlaubnis habe ich gerade verbraucht, am nächsten Tag 35 Prozent, dann 45 Prozent usw. Sie müssen unausgesetzt messen und kontrollieren. Der ganze ökonomietheoretische Vorteil löst sich in Luft auf, sobald man in die reale Meßproblematik einsteigt.

„Mit einem Verbotsschilderwald provoziert man naturgemäß die Gegenreaktion"

HK: Ihnen ist nicht nur daran gelegen, ein möglichst freiheitsförmiges Modell zu finden, Sie sprechen in Ihren Veröffentlichungen auch ohne Umschweife von einem „Wohlstandsmodell", so als müsse man in den Industrieländern nicht Abschied von der Wohlstandsorientierung nehmen, sondern sich allenfalls umorientieren in dem, was als Wohlstand empfunden werde. Bestärken Sie damit nicht im Grunde die Menschen genau in dem, was uns in Sachen Umwelt die genannten Schwierigkeiten gebracht hat?

von Weizsäcker: In meinem Buch „Erdpolitik" spreche ich sogar ungeniert von „Luxus" im Jahrhundert der Umwelt, weil ich der Meinung bin, daß durch Predigten von Moralaposteln weder das Wohlstandsbestreben noch die gelegentliche Lust am Luxus ausgerottet werden kann. Das hat die chinesische Revolution ebensowenig geschafft wie die französische und die russische. Ich glaube im übrigen, daß man aus einem Faß Öl fünfmal so viel Wohlstand herausholen kann wie heute, daß man also die Produktivität von Rohöl um einen Faktor fünf vermehren kann. Dann bedeutet eine Fünftelung des Ölverbrauchs überhaupt keinen Verzicht mehr, sondern man hat dann ähnlich viel Lebensfreude und Energiedienstleistungen wie heute. Vermutlich – im Effekt – sogar mehr; Lebensfreude nicht zuletzt im kulturell-geistigen Bereich. Es wäre psychologisch-politisch, aber auch sachlich falsch, so zu tun, als gäbe es nur die Alternative, entweder im Wohlstand zu prassen und die Natur zu ruinieren oder in Sack und Asche zu gehen und die Natur zu schonen.

HK: Wie steht es mit möglichen Abwehrreaktionen der Bevölkerung gegenüber solchen umweltpolitischen Vorgehensweisen und Denkmodellen? Die „Autopartei" in der Schweiz, erst unlängst wieder mit erheblichen Zuwächsen an Abgeordneten in der ersten Kammer des Bundesparlaments bedacht, ist doch ein deutliches Symptom für massive Abwehrreaktionen . . .

von Weizsäcker: Das ist eine gewisse Gefahr. Sie wird umso größer, je mehr man versucht, den ökologischen Imperativ mit autoritären, polizeistaatlichen, bürokratischen Mitteln zu erfüllen. Die Schweizer Umweltgesetzgebung – ähnlich wie die deutsche oder die holländische – ist ein einziger Verbotsschilderwald. Das war zwar in der Vergangenheit nicht unberechtigt. Es gab ja schließlich so viel Zerstörerisches, was noch nicht verboten war. Aber mit einem Verbotsschilderwald provoziert man naturgemäß die Gegenreaktion, die unter Umständen entweder politisch radikal oder gar terroristisch werden kann. Wenn man dagegen mit freiheitsförmigen Eingriffen operiert, die die Lebensqualität weitgehend erhalten, womöglich sogar noch vermehren, bin ich nicht besonders besorgt. Dies ist aber immer – wie überall in der Politik – ein recht schwieriger Optimierungsvorgang, eine Gratwanderung.

HK: So freiheitsförmig sich Ihr Vorgehen zunächst auch ausnimmt, im Ergebnis bedeutet es aber eben doch einen radikalen Eingriff in bestehende Gewohnheiten und vertraute Gegebenheiten. Unterschätzen Sie da möglicherweise nicht doch manche Schwierigkeiten?

von Weizsäcker: Ich glaube nicht. Fünf Prozent pro Jahr Preissteigerung für Energie bedeutet bei einem Energiekostenanteil der Privathaushalte von sechs Prozent – das ist hoch geschätzt – eine Verteuerung der Lebenshaltung um 0,3 Prozent pro Jahr. Das spürt man fast nicht. Außerdem wird sich gleichzeitig die Energieeffizienz des Heizens, Beleuchtens, Autofahrens usw. vermehren, sagen wir um durchschnittlich 2,5 Prozent pro Jahr. Dann bleibt von der Verteuerung nur noch die Hälfte übrig, also 0,15 Prozent. Und dieses wird auch noch überkompensiert durch Verbilligungen an anderer Stelle, etwa durch Senkung der Mehrwertsteuer. Und so erreicht man ohne jeden Wohlstandseinbruch nach 14 Jahren eine Verdoppelung, nach 28 Jahren eine Vervierfachung, nach 42 Jahren eine Verachtfachung der Energiepreise. Eine Rebellion gäbe es nur, wenn man Benzin oder Heizöl schlagartig um 100 Prozent verteuern würde. Wenn die Verteuerung sanft vor sich geht, dann wird der Autokäufer nächstes Mal ein effizienteres Modell kaufen, und haben die öffentlichen Verkehrsbetriebe Zeit, ihr Angebot zu erweitern und komfortabel zu machen. Sie werden auf einmal Fahrräder und Mopeds befördernde Busse und Bahnen fahren lassen und für die langen Strecken Intercity-Züge, in die man unten mit einem kleinen City-Car hineinfahren kann – eine Idee von *Frederic Vester.* Es wird innerhalb von fünf, zehn, dreißig Jahren so viele Innovationen im Verkehr, in der Haustechnik, in der Industrie geben, daß in jedem Jahr Angebot und Preis in einer ganz vernünftigen Relation zueinander stehen.

HK: Umweltpolitik ist in den letzten Jahren immer weniger ausschließlich ein Thema der Innenpolitik, sondern hat begonnen, ein bedeutsames Thema der Außenpolitik zu werden. Der jüngste Besuch von Bundeskanzler *Helmut Kohl* in Brasilien zeigte dies erneut. Hat im vereinten Deutschland die außenpolitische Seite der Umweltpolitik eigentlich schon das Gewicht, das ihr von der Sache her zukommt?

von Weizsäcker: Sicher nicht ausreichend, aber immerhin hat Deutschland in einigen international wichtigen Fragen eine Führungsrolle übernommen, zunächst einmal vor allem in Europa. Da ging es um den Katalysator, die Nordseekonferenz, Alpenschutz und neuerdings die CO_2-Reduktion. Hier hat sich die Bundesregierung große internationale Verdienste erworben. Bei der Nord-Süd-Auseinandersetzung kommen wir aber schnell an den Punkt, wo der Süden sagt: Euer Katalysator, eure Rauchgasentschwefelung, eure extremen Trinkwasserstandards interessieren uns nicht. Das hat überhaupt nichts mit dem Problem Umwelt und Entwicklung zu tun . . .

„Der Norden und der Süden haben eine eingeschränkte Souveränität"

HK: . . . wohl aber mit den völlig andersgearteten politischen Prioritäten der Entwicklungsländer . . .

von Weizsäcker: . . . auch, aber vor allem sagen die uns: Ein Deutscher verbraucht trotz Katalysator zehnmal mehr Natur als ein Ägypter. Wenn ihr mit eurer Sauberkeit ankommt, seid ihr immer noch nicht glaubwürdig. Ihr verbraucht zuviel.

HK: Was bedeutet die globale Umweltproblematik eigentlich langfristig für unsere Vorstellungen von staatlicher Souveränität?

von Weizsäcker: Erst vor wenigen Tagen hörte ich eine bemerkenswerte Äußerung der Leiterin des Grundsatzreferats im Hause Töpfer. Sie sagte, auch als Meinung des Ministers, für partnerschaftliche Verhandlungen zwischen Norden und Süden brauche man die Vorstellung, daß beide Teile eine eingeschränkte Souveränität hätten, nicht nur der Süden. Wir müssen also auch an uns den Vorwurf des Südens heranlassen, daß er aus ökologischen Gründen unser nördliches Wohlstandsmodell nicht akzeptieren kann. Nicht nur wir im Norden können die Vernichtung der Regenwälder nicht akzeptieren. Diese Aussage könnte ich voll unterschreiben. Bundeskanzler Kohl dürfte in dieser Sache schon weiter sein als beispielsweise der französische Staatspräsident Mitterrand, der in Brasilien auf diplomatisch erheblich größere Widerstände stieß, weil er nur von der eingeschränkten Souveränität Brasiliens sprach.

HK: Auch in der Umweltpolitik lassen sich wichtige Entscheidungen schon seit geraumer Zeit nicht mehr im nationalen Alleingang, sondern nur noch über die Europäische Gemeinschaft fällen. Könnte der Binnenmarkt auch in der Umweltpolitik zum Alibi der Verhinderung mancher notwendiger gesetzlicher Verschärfungen werden?

von Weizsäcker: Ich begrüße den Binnenmarkt sehr. Er ist eine konsequente Fortentwicklung der europäischen Einigung. Der Binnenmarkt ist schon im EWG-Vertrag von 1957 angelegt, wurde dann aber lange Zeit verzögert. Es ist vielleicht das politisch bedeutsamste Nachkriegsereignis, daß die Europäer, die sich jahrhundertelang gegenseitig die Köpfe eingeschlagen haben, in dieser Europäischen Gemeinschaft zusammengefunden haben. Das muß konsequent zum Fallen aller Grenzen für Personen, Waren, Dienstleistungen und Kapital führen. Für die Umwelt bedeutet das Fallen der Grenzen andererseits zunächst einmal eine vergrößerte Gefährdung. Mehr Wirtschaftsaktivität, mehr Transport, auch eventuell mehr Transport von Abfällen und die Möglichkeit, daß Regelungen, die meinetwegen in Portugal im Umweltschutz für ausreichend angesehen werden, auf einmal auch bei uns akzeptiert werden müssen – so Artikel 100 b des EWG-Vertrags. Aber eine diese Gefahren für die Umwelt kompensierende EG-Umweltpolitik ist möglich. In dem Maß, wie sich die EG von einer stark bürokratischen Umweltpolitik ab- und einer Umweltpolitik der veränderten Rahmensetzungen durch sogenannte ökonomische Instrumente zuwendet, steigen die Chancen für die Umwelt. Und die EG ist auf dem Wege, über das Fünfte Umweltaktionsprogramm gerade die Betonung ökonomischer Instrumente, einschließlich Umweltsteuern, zu ihrer zentralen Programmatik für die Jahre 1993 ff. zu machen.

HK: Innerhalb der Europäischen Gemeinschaft gibt sich die Bundesrepublik bzw. deren politische Führung gerne als Vorreiter einer geschärften umweltpolitischen Sensibilität. Als Beispiel muß hier immer wieder der Katalysator und dessen schwierige politische Durchsetzung auf europäischer Ebene herhalten. Inwieweit ist dieser Stolz eigentlich berechtigt, und trifft er auch für die neueren umweltpolitischen Konzepte zu? Oder sind die Unterschiede zwischen den EG-Ländern inzwischen gar nicht mehr so groß?

von Weizsäcker: Rechtlich sind die Unterschiede nicht sehr groß, denn es gibt ja die Verabschiedung von Richtlinien der Europäischen Gemeinschaft, die dann für den gesamten Gemeinschaftsbereich gelten. Deswegen bleibt als Hauptunterschied die Durchsetzung des Umweltrechts. Die ist in England, Holland, Deutschland besser als in Italien, Griechenland, Spanien. Das ist für mich einer der wichtigsten Ansatzpunkte gewesen: Das Institut für Europäische Umweltpolitik hat jahrelang systematisch die Umsetzungsgüte für EG-Umweltrichtlinien untersucht und dabei diese Diskrepanzen festgestellt. Dabei hat sich im übrigen gezeigt, daß es auch für Deutschland in bezug auf die Umweltrichtlinien erhebliche Vollzugsdefizite gibt.

HK: Hat dieser Unterschied in der Umsetzungsgüte seine Ursache im Umweltrecht als solchem bzw. in der unterschiedlichen Sensibilität für Umweltfragen in den betreffenden Ländern, oder wirken sich hier lediglich Unterschiede im administrativ-staatlichen Handeln überhaupt aus?

von Weizsäcker: Die EG-Richtlinien atmen preußischen Geist, Polizeirechtlichkeit. In der Rechtskultur des Mittelmeers ist das nun einmal etwas recht Fremdartiges. Man soll sich daher nicht wundern, wenn eine aus preußischem Geist geborene Richtlinie aus Brüssel in Sizilien nicht besonders gut respektiert wird. Wir sollten deshalb eine Umweltpolitik machen, die den realen Gegebenheiten im Mittelmeerraum besser Rechnung trägt, wohlstandsverträglicher ist, weniger Bürokratie und Polizei erfordert und auch der dortigen Mentalität mehr entgegenkommt. In dem Zusammenhang kam ich auf die ökologische Steuerreform. Als ich vor drei oder vier Jahren hier in Deutschland sagte, daß wir das in Europa machen müßten, erwiderten meine deutschen Gesprächspartner immer: Das wird doch die EG-Kommission bzw. die EG genauso verhindern, wie sie versucht hat, den Katalysator zu verhindern. Inzwischen ist absehbar, daß es genau andersherum kommen wird. Italien, aber auch andere Mittelmeerländer werden mit dem Vorschlag von Umweltsteuern zuerst anfangen und Deutschland wird der Bremser sein.

„In Osteuropa unterliegt die Umwelt im Konflikt mit der Wirtschaft"

HK: Welche Chancen geben Sie der ökologischen Steuerreform auf längere Sicht in den Ländern, die gegenwärtig noch zurückhaltend sind, vor allem aber auch in Ländern außerhalb der Europäischen Gemeinschaft?

von Weizsäcker: Inzwischen hat sich das Gedankengut so weit verbreitet, daß ich ganz unbesorgt bin, daß es sich auch in Deutschland nach und nach durchsetzt. Ich habe das Gefühl, daß in wenigen Jahren in der EG in dieser Richtung Einigkeit zu erzielen ist. Schwieriger wird es mit den USA. In Osteuropa hat man den unerläßlichen gigantischen Sprung in den Energiepreisen schon gehabt, so daß man da vielleicht eine gewisse Atempause akzeptieren müßte, bevor man noch weiter geht. Wenn man sich zur Marktwirtschaft bekennt – was ja nun weltweit der Fall ist –, dann muß man dafür sorgen, daß in diesem Markt die Preise die ökologische Wahrheit sagen. Das findet mehr und mehr Konsens.

HK: Wie hat sich in Osteuropa die veränderte Haltung zur Marktwirtschaft im Gefolge des Zusammenbruchs der kommunistischen Regimes auf die Umweltpolitik ausgewirkt? Manche Probleme – wie etwa in der ehemaligen DDR – können erst jetzt mit der nötigen Offenheit angegangen werden. Muß in Zeiten eines wirtschaftlichen Umbruchs nicht fast zwangsläufig die Umweltpolitik leiden?

von Weizsäcker: Insgesamt hat sich in Sachen Umweltbewußtsein – darüber kann für mich gar kein Zweifel bestehen – in jüngster Zeit eine Rückentwicklung ergeben. Vor zwei Jahren konnte man etwa in der DDR noch mutig auf die Straße gehen und für mehr Umweltschutz eintreten – damals war es ja noch das Geld der Kommunisten, das ausgegeben werden sollte. Jetzt ist es auf einmal das eigene Geld, und da ist man doch sehr viel vorsichtiger. Die Prioritätsverschiebung in Ostdeutschland, in Polen, in Rußland, in Ungarn usw., wo die Umweltschützer – früher einmal – die Hauptmotoren des politischen Wandels waren, die Umorientierung auf eine pragmatische, wohlstandsorientierte und automobilintensive Wirtschaftspolitik hin ist beklagenswert, aber andererseits auch nicht weiter verwunderlich.

HK: Vorgedacht und erstritten wurde vieles von dem, was inzwischen aus der Umweltpolitik kaum mehr fortzudenken ist, auch im Westen von einer Ökologiebewegung im vor- und außerpolitischen Raum, die sich nach und nach erst Gehör in der Politik erwerben mußte. Hat diese Bewegung ihre historische Aufgabe im wesentlichen erfüllt und kann von der Bühne abtreten?

von Weizsäcker: Auf keinen Fall. Sie hat getan, was sie konnte. Sie ist heute vielerorts politisch im Abseits. Man muß vom Westen her – auch von den Umweltverbänden – alles tun, um sie am Leben zu erhalten und zu ermutigen. Gleichzeitig muß man alles tun, um wohlstands- und wirtschaftsverträgliche Strategien des Umweltschutzes auch in Osteuropa zum Durchbruch zu bringen. Im Konflikt mit der Wirtschaft unterliegt die Umwelt heute dort.

„Berechtigte Ansprüche zu einem gerechten Ausgleich bringen"

Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zum Umgang mit dem Enteignungsunrecht in der ehemaligen DDR

Am 21. Oktober wurde eine gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zu der schwierigen Frage veröffentlicht, wie mit enteignetem Besitz in der ehemaligen DDR verfahren werden soll. Die beiden kirchlichen Leitungsgremien plädieren in ihrem Diskussionsbeitrag für möglichst gerechte Lösungen, die die Interessen der früheren Eigentümer ebenso berücksichtigen wie die der jetzigen Besitzer bzw. Nutzer und sich am Gemeinwohl orientieren. Wir veröffentlichen die Stellungnahme im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

„Einer aus der Volksmenge bat Jesus: Meister, sag meinem Bruder, er soll das Erbe mit mir teilen. Er erwiderte ihm: Mensch, wer hat mich zum Richter oder Schlichter bei euch gemacht? Dann sagte er zu den Leuten: Gebt acht, hütet euch vor jeder Art von Habgier. Denn der Sinn des Lebens besteht nicht darin, daß ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens im Überfluß lebt" (Lukas 12, 13–15).

„Zum Teil völlig unübersichtliche Verhältnisse"

Nach 1945 ist es zunächst in der Sowjetischen Besatzungszone und dann in der DDR zu umfangreichen Enteignungen gekommen. Die Praxis der Enteignung und Verdrängung aus dem Eigentum war bestimmt von dem politischen Ziel der Beseitigung und Schwächung des Privateigentums an Grundbesitz und an Produktionsmitteln. Sie orientierte sich weitgehend nicht an Gerechtigkeitserwägungen, sondern an ideologischen Vorgaben und erfolgte vielfach in chaotischer Verfahrensweise und unter Ausnutzung fingierter oder absichtlich herbeigeführter Enteignungsgründe. Zugleich aber haben Einzelpersonen wie auch Einrichtungen und Organisationen in der ehemaligen DDR enteignetes, verlassenes oder treuhänderisch verwaltetes Eigentum auf verschiedene Weise erworben oder zur Nutzung übertragen erhalten.

Im Ergebnis haben wir es heute mit ungeordneten, zum Teil völlig unübersichtlichen Verhältnissen zu tun. Dem mißachteten Recht und der Verbitterung der durch Eigentumsentzug Geschädigten und ihrer Rechtsnachfolger stehen das Recht und die existentielle Verunsicherung der jetzigen Eigentümer und Besitzer gegenüber. Daraus ergeben sich Konflikte, deren Schlichtung bei ungünstigem Verlauf lange dauern und womöglich zu einem Ergebnis führen wird, mit dem die Beteiligten aus sehr verständlichen Gründen unzufrieden sind. Das beschwert das Rechtempfinden, es kann zur Belastung für den inneren Frieden werden.

Das Enteignungsunrecht hat zudem eine historische Dimension: Manchen Enteignungen nach 1945 ist die Enteignung jüdischen Eigentums zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft („Arisierung") vorausgegangen.

Das Unrecht, das in der Sowjetischen Besatzungszone und der DDR geschehen ist, geht über den Entzug von Grundeigentum weit hinaus. Viele Menschen büßten ihre Freiheit ein. Lebenschancen wurden auf Jahre, oft für das ganze Leben beeinträchtigt, nicht wenige verloren gar ihr

Leben. Rehabilitierung und Entschädigung der noch lebenden Opfer haben hohe Dringlichkeit. Die Schädigungen, um die es dabei geht, können freilich in keiner Weise wieder aufgehoben werden. Dies ist im Falle des Enteignungsunrechts anders: Die entzogenen Grundstücke und meist auch die Gebäude sind weiterhin vorhanden, ihre Rückerstattung wird von den Geschädigten deshalb auch mit allem Nachdruck gefordert, sie trifft allerdings auf die Rechtsansprüche der gegenwärtigen Eigentümer oder Besitzer. Die Konflikte um entzogenes Eigentum und seine Rückgabe gewinnen von daher eine besondere Schärfe. Dies macht es auch begreiflich, warum gerade dem Enteignungsunrecht eine hervorgehobene Aufmerksamkeit geschenkt wird. Im Bereich von Politik und Rechtsprechung ist es bereits zu ersten Regelungen gekommen, zuletzt im Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 23. April 1991 zu den Enteignungen der Jahre 1945–49.

Die Kirchen können angesichts der unüberschaubaren Vielfalt komplizierter Sachverhalte und schwieriger Rechtsabwägungen keine detaillierten Lösungsvorschläge für einzelne Fälle und Fallgruppen anbieten. Diese zu erarbeiten bleibt Aufgabe des Gesetzgebers, der Behörden und der Gerichte.

„Mit dem Privateigentum sind Pflichten verbunden"

Jesus hat sich im Falle des Erbstreits der beiden Brüder nicht zum Richter oder Schlichter machen lassen. Aber er hat zu dem Konflikt auch nicht geschwiegen, vielmehr an Leitlinien im Umgang mit den Gütern dieser Erde erinnert. Die Kirchen können zu den Auseinandersetzungen um eine Regelung des Enteignungsunrechts ebensowenig schweigen. Es ist ihre Aufgabe, zur Überwindung von Verbitterung und Verfeindung beizutragen und auf den Frieden zwischen den Menschen hinzuwirken, für den die Gerechtigkeit eine grundlegende Voraussetzung ist. Dem sollen die Orientierungspunkte dienen, die im folgenden Abschnitt entfaltet werden.

Sie knüpfen an Überzeugungen zum Verhältnis des Menschen zu den Gütern der Erde und speziell zum Eigentum an, wie sie sich in der christlichen Tradition in großer Übereinstimmung herausgebildet haben:

Die Erde ist mit dem, was sie enthält, für alle Menschen bestimmt, damit sie ihre Bedürfnisse decken, ihre Fähigkeiten entfalten und in solidarischer Verbundenheit mit den Mitmenschen und der gesamten Mitwelt das gemeinsame Wohl befördern. Kein Mensch darf von der Nutzung der Güter der Erde ausgeschlossen werden; alle müssen Zugang zu ihnen haben.

Dies bedeutet nicht, daß im Blick auf die Güter des persönlichen Bedarfs oder auf Produktionsmittel und auf Grund und Boden prinzipiell dem Gemeineigentum der Vorzug vor dem Privateigentum gegeben wird. Das biblische Gebot lautet: „Du sollst nicht stehlen" und schützt damit auch das private Eigentum vor unrechtmäßiger Aneignung. Die Erfahrung lehrt, daß Menschen mit Gütern, die im persönlichen Eigentum stehen, im allgemeinen fleißiger, sorgfältiger und verantwortlicher umgehen als mit Gemeineigentum. Wie Jesus im Falle der beiden in Erbstreitigkeiten liegenden Brüder warnt die Heilige Schrift allerdings an zahlreichen weiteren Stellen vor Habgier und Egoismus.

Selbsterhaltung und Sorge für sich selbst, die das Streben nach persönlichem Eigentum an den Gütern der Erde antreiben, sollen sich, den Impulsen der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit folgend, mit Fürsorge für andere und Rücksicht auf das gemeinsame Leben verbinden. Darum sind mit dem Privateigentum nicht nur Rechte, sondern ebenso Pflichten, und zwar soziale Pflichten, verbunden. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist das Recht auf Eigentum gewährleistet; zugleich ist sein Gebrauch dem Wohl der Allgemeinheit verpflichtet. Die soziale Pflichtigkeit ist verschieden – je nachdem, ob es sich um Bedarfsgüter, um Konsumgüter, um Grund und Boden, um Wohnungen oder um Produktionsmittel handelt. Für den Konsumgüterbereich beispielsweise besteht die Pflicht zum „Mitteilen", wo immer Menschen in Not sind. Der Gebrauch des Eigentums an Grund und Boden muß berücksichtigen, daß dieses Gut nicht vermehrbar ist und alle Menschen zwingend auf es angewiesen sind. So ist das Recht auf Privateigentum ein Freiheitsrecht, das im Zusammenhang mit den übrigen Freiheitsrechten gesehen und dem Gemeinwohl zugeordnet werden muß. In Fällen, in denen das Gemeinwohl anders nicht gewahrt werden kann, ist – in Verbindung mit einer angemessenen Entschädigung – auch die Enteignung möglich und notwendig.

Materielle Güter gewährleisten noch nicht ein gelingendes Leben. Das bedeutet nicht, daß das Streben nach Eigentum – und zwar sowohl das Festhalten an Eigentumsrechten als auch das Bemühen um die Wiedererlangung entzogenen Eigentums – gleichgültig oder nebensächlich wird, aber es verliert seine äußerste, nämlich lebensentscheidende Schärfe. Dem entspricht die Mahnung des Apostels Paulus: Derjenige, der kauft, soll sich so verhalten, „als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht" (1. Korinther 7, 30 f).

„Bemühen um einen gerechten Ausgleich"

Die Bemühungen um die Regelung von Enteignungsunrecht können davon ausgehen, daß nicht in allen Fällen widerstreitende Interessen bestehen und sich für eine Lösung hinderlich auswirken. Wo ein Grundstück weiterhin verfügbar ist, ohne daß anderen an seinem Besitz oder an der weiteren Nutzung gelegen ist, kann die Rückgabe ohne Beeinträchtigung der Belange anderer erfolgen. Allenfalls Verfahrensschwierigkeiten wirken sich hier verzögernd oder hinderlich aus.

In der überwiegenden Zahl der Fälle sieht die Lage freilich anders aus. Eine Konfliktlösung, mit der sich alle Beteiligten ohne weiteres abfinden können, ist hier kaum vorstellbar. Um so notwendiger ist es, Entscheidungen zu

treffen, die wenigstens soweit wie möglich dem Prinzip der Gerechtigkeit entsprechen: Gerechtigkeit unter Menschen herrscht, wenn die Grundrechte der Menschen gesichert und die Angelegenheiten des gemeinsamen Lebens so bestellt sind, daß alle ihnen zustimmen können. Nur so können Verbitterung und Wut in Grenzen gehalten, nur so kann der öffentliche Frieden einigermaßen gewahrt werden. Das Bemühen um einen gerechten Ausgleich kann auch den Verzicht auf Teile oder sogar das Ganze des jeweiligen Anspruchs einschließen. Um der Gerechtigkeit und des Friedens willen ist es unerläßlich, solche Verluste ausschließlich mit den inzwischen eingetretenen schwerwiegenden tatsächlichen Veränderungen zu begründen, nicht aber den Anschein aufkommen zu lassen, als werde der ursprüngliche Eigentumsentzug nachträglich gerechtfertigt. Unrecht muß um der Betroffenen willen gerade auch dann sichtbar und unbezweifelt bleiben, wenn ihm eine wirkliche Wiedergutmachung nicht folgt und nicht folgen kann.

Die folgenden Anregungen sollen Orientierung für die Vermeidung oder Schlichtung von Konfliktfällen bieten:

1. Wo der Rückgabeforderung des Alteigentümers das Interesse eines zwischenzeitlichen Erwerbers und gegenwärtigen Nutzers entgegensteht, sind die *Belange des gegenwärtigen Besitzers besonders ernst zu nehmen.* Für ihn und seine Angehörigen geht es um einen wichtigen Teil ihrer Existenz. Zumeist ist diese Existenz in den Jahren der DDR ohnehin durch Beschränkungen und Benachteiligungen beeinträchtigt worden, von denen im westlichen Deutschland niemand betroffen war. Auch auf seiten der Alteigentümer sind wichtige Belange zu würdigen: Die neue Situation schafft die Möglichkeit, wieder in Besitz zu nehmen, was als Heimat verlorengegangen war und in manchen Fällen mit der Geschichte der Familie aufs engste verbunden ist. Aber kommen die Anspruchsberechtigten auf Rückgabe aus dem Westen Deutschlands, so haben sie – ungeachtet einer früheren Bedrückung und Flucht – in der Regel bereits eine im Vergleich mit DDR-Bürgern günstigere allgemeine Lebenssituation. Sosehr es ihnen auch um die Tilgung des früher erlittenen Unrechts geht – sie nehmen mit dem Erstattungsanspruch Vermögensinteressen an einem Gegenstand wahr, den sie zum Leben bis dahin nicht gebraucht haben und mit dessen Wiedererlangung sie noch vor kurzer Zeit nicht rechnen konnten.

So stehen rechtliche Erwägungen und Gründe von beiden Seiten her gegeneinander. Bei ihrer Abwägung ist zu fragen, wie die Folgen einer Entscheidung aussehen würden, insbesondere, wo der schwerwiegendere Verlust einträte. Vor diesem Hintergrund ist gesetzlicher Schutz des redlichen Erwerbers gegen den Rückgabeanspruch des früheren Eigentümers durchaus angemessen. Der Vorwurf der Unredlichkeit sollte nicht vorschnell erhoben werden. Bei der Beurteilung des Erwerbs müssen die seinerzeitigen Umstände berücksichtigt werden. Wer aus der vollen Aufdeckung der üblichen Praktiken des politischen Systems der DDR nachträglich den Schluß zieht, während der DDR-Zeit sei die Möglichkeit eines redlichen Erwerbs weitgehend nicht gegeben gewesen, wird den damaligen Umständen und den mit ihnen konfrontierten Menschen nicht gerecht. Allerdings gibt es auch Fälle, in denen vom redlichen Erwerb des Eigentums nicht gesprochen werden kann. Bei nachgewiesener Unredlichkeit muß dieses Eigentum zurückgegeben werden.

2. Es gibt Alteigentümer und ihre Rechtsnachfolger, denen ihr Grundbesitz wegen fortbestehender oder neuer öffentlicher Interessen nicht zurückgegeben wird. Ihnen werden Verzichte abverlangt, die andere nicht zu leisten brauchen. Wenn es sich hierbei um *am Gemeinwohl orientierte Entscheidungen* handelt, dann kommt darin die soziale Pflichtigkeit des Eigentums zum Ausdruck. Sie besteht entgegen verbreiteter Ansicht unabhängig davon, ob es sich um ein bescheidenes Grundstück oder größere Ländereien handelt. Eine Unterscheidung von Eigentum an einem kleineren oder größeren Grundstück wäre ebensowenig tauglich wie die Unterscheidung von privatem Eigentum und Eigentum an Produktionsmitteln. Es kommt allein darauf an, ob gerade diese Fläche im öffentlichen Interesse verwendet werden soll, statt in das Eigentum des früher Berechtigten zurückzukehren.

Nur bei einer kleineren Gruppe von Anspruchsberechtigten wird das öffentliche Interesse der Rückgabe entgegenstehen. Daß gerade ihnen der Verzicht darauf zugemutet wird, während andere wieder in ihre Eigentümerrechte eingesetzt werden, wird viele dieser Betroffenen verärgern und verbittern. Auch wenn sie mit der gegen ihr Verlangen getroffenen Entscheidung schwerlich zu versöhnen sein dürften, muß doch alles geschehen, um das Erfordernis solcher Belastungen einsichtig zu machen. Dazu gehört schon, daß die Rückerstattung nur dann abgelehnt wird, wenn die Nutzung des Grundbesitzes im Allgemeininteresse ein ganz erhebliches Gewicht hat. Der Vorrang dieser Belange muß, möglichst auch für den Betroffenen, einsehbar sein. Allgemeine Vermögensinteressen der öffentlichen Hand reichen dafür nicht aus, erst recht nicht die Absicht, staatliche oder kommunale Grundstücke zu schonen und dafür auf die Inanspruchnahme privater Flächen auszuweichen.

Die Tatsache, daß dem Rückerstattungsanspruch in den hier anstehenden Fällen nicht entsprochen wird, bringt weder die Bekräftigung des ursprünglichen Eigentumsentzugs noch die Absicht einer einseitigen Opferzuweisung zum Ausdruck. Der endgültige Eigentumsverlust ist vielmehr das Ergebnis einer Lage, die zu der umfangreichen negativen Hinterlassenschaft der DDR gehört. Ihre Bewältigung macht es unausweichlich, auch vielen, die durch das DDR-System geschädigt wurden, Abstriche von ihren verständlichen Forderungen nach Wiedergutmachung zuzumuten.

3. Das gilt auch dort, wo an die Stelle des verlorenen Rechts ein *Geldanspruch* tritt. Im Blick darauf haben der Gesetzgeber und alle am Einigungswerk Beteiligten von vornherein Begriffe verwendet, die *nicht den vollen Ersatz erlittenen Schadens* erwarten lassen.

Wo eine „Entschädigung" vorgesehen ist, ist weder an

einen Schadensersatz im Wege der Wiederherstellung des alten Zustandes noch an den vollen Ausgleich des Verlusts einschließlich des entgangenen Gewinns gedacht. Vielmehr wird die Entschädigung wie auch sonst – etwa bei der Entschädigung für unschuldig erlittene Haft – eine Minderleistung gegenüber vollem Schadensersatz bedeuten. Eine weitere Abstufung besteht zu den „Ausgleichsleistungen" hin: Diese folgen in Grundlage und Umfang nicht dem Ausmaß rechtsverletzender Eingriffe, sondern sind von der Absicht bestimmt, erlittene Nachteile durch rechts- und sozialstaatlich begründete Hilfen zu mildern. Wenn für das verlorene Eigentum nicht der volle Schadensersatz geleistet wird, so hat dies seinen Grund in der schwierigen wirtschaftlichen und finanziellen Gesamtlage. Wie die fortbestehenden schwerwiegenden wirtschaftlichen und sozialen Nachteile für die Menschen in den östlichen im Vergleich zu den westlichen Bundesländern zeigen, bedarf es weiterhin größter Anstrengungen und Finanzmittel, um mehr Gerechtigkeit zu schaffen und der staatsrechtlichen Einigung Deutschlands eine wenigstens annähernde Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse folgen zu lassen.
Ob die Mittel für die Lösung dieser großen Aufgabe in absehbarer Zeit aufgebracht werden können, ist noch ungewiß. Hinzu kommt, daß deutsche Aufmerksamkeit und Hilfe, auch durch finanzielle Unterstützung, über das eigene Land hinaus verstärkt den östlichen und südöstlichen Nachbarn in Europa gelten muß, und zwar ohne daß deswegen die Leistungen für viele weit ärmere Länder in der Dritten Welt gekürzt werden.

In dieser Lage können Staat und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland gegenüber denjenigen, die aus den besonderen Gründen des Einzelfalls auf die Rückgabe ihres Eigentums im Bereich der ehemaligen DDR verzichten müssen, nur in eingeschränktem Maße für den Verlust aufkommen. Entschädigungen und Ausgleichsleistungen müssen allerdings der Höhe und der Differenzierung nach ein akzeptables Verhältnis zum Verlust erkennen lassen. Darin, daß die Allgemeinheit der gesamten Bundesrepublik Deutschland diese Zahlungen aufbringt, erweist sich die für die wirksame Förderung des Einigungsprozesses unerläßliche Solidarität mit den unmittelbar Betroffenen. An ihr würde es fehlen, wenn man die Last der Entschädigungszahlungen allein den neuen Bundesländern aufbürden würde. Sie wären damit offensichtlich überfordert.
Von großer Bedeutung ist es allerdings, daß die gesetzlichen Regelungen über Entschädigungs- und Ausgleichsleistungen bald getroffen werden. Mögen die vorgesehenen Zahlungen auch vielfach hinter den Erwartungen der früheren Grundeigentümer zurückbleiben, so schafft die gesetzliche Regelung doch Klarheit und kann helfen, den Blick vom endgültig Verlorenen zu wenden und Zukunftsaufgaben in Angriff zu nehmen.

4. Vielfach sind durch Öffnung von Grenzen, durch regionales Wirtschaftswachstum und allgemein durch die Veränderung der politischen Lage die am Markt erzielbaren Preise für Grundstücke in den neuen Bundesländern stark angestiegen, vor allem in Großstädten und ihren Randbereichen. Ein Teil der Grundstückseigentümer wird durch diese Entwicklung begünstigt, nicht wenige gewinnen sogar beträchtlichen Reichtum.

Das verschärft die Frage nach einer gerechten Regelung im Verhältnis zwischen denen, die Grundbesitz haben, behalten oder zurückerhalten können, und jenen anderen, die auf die Rückgabe verzichten oder Grundstücke herausgeben müssen. Die einen müssen sich bestenfalls mit bescheidenen Entschädigungsbeträgen zufriedengeben, die anderen verfügen über sehr wertvolles Eigentum und können bei seinem Verkauf stattliche Erlöse erzielen.
Die so gewonnenen Vermögensvorteile kommen für alle Beteiligten völlig unerwartet und übersteigen weit das Maß dessen, was früher für möglich gehalten wurde. Sie sind alleinige Konsequenz jener politischen Veränderung, die zusammen mit dem großen Gewinn an ideellen Lebenschancen und materiellen Verbesserungen auch erhebliche Lasten mit sich gebracht hat. Diese Lasten müssen über Verzichte und höhere Abgaben von der Gemeinschaft finanziert werden. Insofern kann bei erheblichen Wertsteigerungen von Grundbesitz eine *Lastenausgleichsabgabe der Begünstigten* aus zwei Gründen in Erwägung gezogen werden. Sie würde zu einer gewissen Entlastung der Allgemeinheit bei der Zahlung von Entschädigungen und Ausgleichsbestimmungen führen. Sie würde aber auch besonders große Begünstigungen der in ihren Rechten bestätigten Eigentümer im Vergleich zu denen, die ihr Eigentum nicht zurückerhalten oder bisher besessene Grundstücke herausgeben müssen, mindern.

Der gegen eine solche Ausgleichsabgabe erhobene Einwand, nach jahrzehntelanger politisch bedingter Benachteiligung oder nach ebenso langem Verzicht auf die sinnvolle Nutzung von Grundstücken würden die Berechtigten in den neuen Bundesländern nun zusätzlich belastet, während Eigentümern im Westen Deutschlands alle Vorteile verblieben, ist aus der Sicht der Betroffenen begreiflich. Zu bedenken ist aber, daß die große und bisher ungelöste Aufgabe der Regelung von Eigentumsverhältnissen an Grundstücken sich auf den Bereich der östlichen Bundesländer bezieht. Hier müssen gerechte und erträgliche Verhältnisse geschaffen werden. Hier müssen außerordentlich große Geldsummen auch zur Regelung der Eigentumsverhältnisse, aber erst recht als wirtschaftliche Hilfe eingesetzt werden, die weitgehend von den Bürgern der westlichen Bundesländer aufzubringen sind. Insofern kann man es nicht als abwegig oder von vornherein ungerecht bezeichnen, wenn das Bemühen um einen gewissen Ausgleich zwischen den durch die Wertsteigerungen von Grundstücken Begünstigten und denjenigen Menschen, die auf Entschädigung verwiesen werden, auf den Bereich der östlichen Bundesländer begrenzt wird. Dabei muß darauf geachtet werden, eine Ausgleichsabgabe nur bei besonderen Wertsteigerungen zu erheben und in ihrer Höhe so maßvoll anzusetzen, daß sie beim Zahlungspflichtigen nicht zu Härten führt.

5. Eine erfolgversprechende Regulierung gegensätzlicher Interessen könnte in einer Reihe von Fällen auch darin liegen, daß in dem Streit zwischen früherem Eigentümer und gegenwärtig Berechtigtem nicht eine Entscheidung zugunsten der einen und auf Kosten der anderen Seite herbeigeführt, sondern daß eine *geregelte Nutzung des Eigentums durch beide* zustande gebracht wird. Da müßte es keine Verlierer geben, wenn zwischen dem früheren Eigentümer und dem heutigen Nutzer eines Grundstücks ein Verhältnis rechtswirksam vereinbart werden könnte, das beide Belange zumindest teilweise wahrt. Ob es sich dabei um langfristige Wohnrechte, um Erbbaurechte, um Rechtsgemeinschaften oder anderes handelt, kann hier dahingestellt bleiben.
Entscheidend ist, daß Beteiligte, Behörden und Gerichte die Chance nicht ungenutzt lassen, Gegner zu Partnern zu machen und ihnen lang anhaltenden Streit und Bitternis zu ersparen. Entsprechendes gilt für diejenigen Konfliktfälle, bei denen öffentliche Interessen einer Rückgabe des entzogenen Eigentums im Wege stehen.

„Keine unerfüllbaren Erwartungen"

Bei allem Bemühen um gerechte Regelungen sollte sich niemand der Einsicht verschließen, daß rundum befriedigende Lösungen nicht erreicht werden können. Die Auswirkungen von über vierzig Jahren besonderer politischer Entwicklung lassen sich nicht beseitigen, die eingetretenen Veränderungen nicht ungeschehen machen. Die Suche nach Gerechtigkeit stößt hier an Grenzen, die sich auch mit äußerster Kraft und größter Sorgfalt nicht überwinden lassen.
Alle Beteiligten sollten sich deshalb von vornherein um die Einsicht bemühen, daß ein gewisses Maß nicht nur an empfundenem, sondern auch an wirklichem Unrecht vermeidbar bleiben wird. Sie dürfen darüber nicht verbittern oder daran zerbrechen. Sie mögen bedenken, daß es um die Regelung der Rechtsverhältnisse an materiellen Gütern nach einer notvollen Zeit geht, in der zahllose Menschen ihre beruflichen Chancen, ihre Freiheit, ihre Gesundheit und sogar ihr Leben verloren haben, ohne daß dafür auch nur annähernd ein angemessener Ausgleich denkbar wäre.
Wer vor solchem Hintergrund die Grenzen der Suche nach Gerechtigkeit von vornherein in Betracht zieht, bewahrt sich selbst vor übersteigerten und unerfüllbaren Erwartungen. Er sollte auch zu der Einsicht kommen, daß die gleiche Ungewißheit über künftige Rechtsentscheidungen auf dem lastet, der im konkreten Interessenkonflikt sein Rechtsgegner ist. So sollte Verständnis für die Lage des jeweils anderen, für sein verletztes Rechtsempfinden und seine Zukunftssorgen wachsen und im Konflikt zu einem sachlichen und möglichst auch schonungsvollen Umgang miteinander führen. Wenn dem Verständnis dann auch noch die Verständigung der Gegner folgt, sind Ergebnisse möglich, deren befriedende Wirkung von Entscheidungen behördlicher und gerichtlicher Instanzen allein nicht erreicht werden könnte, und es werden Kräfte frei, sich dem Aufbau des Gemeinwesens zuzuwenden und sich gemeinsam für die Wohlfahrt aller einzusetzen.

Es geht nicht ohne ein ethisches Fundament

Zur Diskussion über das Verhältnis von Ethik und Ökonomie

Wirtschaftsethik ist zur Zeit durchaus en vogue. Aber wie wird der ethische Anspruch wirtschaftlich relevant? Wie lassen sich ökonomische Effizienz und sittliche Verantwortung zusammenbringen? Franz Furger, Professor für Christliche Sozialwissenschaften in Münster, setzt sich im folgenden Beitrag kritisch mit Ansätzen auseinander, die eine Ökonomik-inhärente Wirtschaftsethik vertreten. Für sie ist Ethik in der Wirtschaft nicht eine Frage subjektiver Motivation, sondern der möglichst störungsfreien Entfaltung der Marktkräfte mit den entsprechenden Rahmenbedingungen. Furger setzt dagegen die These, daß die Wirtschaftstheorie vor einer Analyse wirtschaftlicher Prozesse auf ihre optimale Funktionalität die menschliche Person in ihrer Würde als jeder wirtschaftlichen Überlegung vorausliegendes Kriterium annehmen muß.

Der sog. Positivismusstreit u. a. zwischen *Hans Albert* und *Jürgen Habermas* in den 70er Jahren so gut wie am Anfang des Jahrhunderts der Werturteilsstreit besonders zwischen *Max Weber* bzw. *Werner Sombart* und *Heinrich Pesch* hat deutlich werden lassen, daß Humanwissenschaften im allgemeinen und damit auch die Wirtschaftswissenschaften nie im Sinn der physikalischen Naturwissenschaft „wertfrei" sein können. Wert- und Zielvorstellungen gehören zu ihrem eigentlichen Bestand und bestimmen Prioritäten ebenso wie die Zulassung von Voraussetzungen und Folgen. Die zunehmenden internationalen wirtschaftlichen Ungleichgewichte mit dem für den Weltfrieden bedrohlichen, wachsenden Nord-Süd-Gefälle sowie die globale, für die Menschheit existenzgefährdende Umweltbelastung durch die technologisch-industrielle Produktion und Ressourcennutzung liefern dazu die empirischen Belege. Zudem haben die sozialen Menschenrechte, wie sie in der UNO-Charta von 1948 festgelegt wurden und über die europäische Sozialcharta von 1961 für deren Signatarstaaten sogar völkerrechtlich einklagbare Verbindlichkeit erlangten, der freien ökonomischen Tätigkeit des Menschen verpflichtende Rahmen-

bedingungen gesetzt, an welchen auch die Ökonomik als die humanwissenschaftliche Theorie des Wirtschaftens nicht vorbeigehen kann.

Wie wird der ethische Anspruch wirtschaftlich relevant?

Schließlich erweist sich auch in der realen Wirklichkeit ein völlig freier, d. h. „durch ethische Normen nicht gebundener Markt mit seiner Ausnutzung der Interessenkonstellation und Monopollage", dem „in vollem Gegensatz zu allen anderen Vergemeinschaftungen . . . jede Verbrüderung völlig fremd" wäre (so *Max Weber,* Wirtschaft und Gesellschaft [1922], Studienausgabe, Tübingen 1980, 383), als ein *fiktives Konstrukt,* weil der erfolgreiche Wettbewerber stets die Tendenz hat, über Kartellbildungen und Monopole Newcomer vom Wettbewerb fernzuhalten, also den Markt selber aufzuheben. Einmal ganz abgesehen davon, daß ein ethikfreier Markt, wo Werte wie Vertragstreue, Produktehrlichkeit u. ä. nicht gelten und Vertrauen in die Fairneß des Tauschpartners also irrational wäre, die Transaktionskosten für Kontrolle und Sicherung bis zur Sinnlosigkeit erhöhen müßte, stellt sogar der Markt selber einen Wert dar, welcher des Schutzes bedarf, also Ethik voraussetzt.

Selbst wo man wie in einer rein auf die Allokationsoptimierung stets knapper Güter bezogenen Ökonomik den Markt als das beste Modell und damit als vorgegebenen Wert voraussetzt, sonst aber wertfrei die Funktionalität von Tauschmechanismen zu analysieren vorgibt, übersieht man allzuleicht, daß diese Ökonomik konkret in einem *wirtschaftspolitischen Kräftefeld* steht, wo gesellschaftliche Optionen die Optimierungsparameter vorgeben, also Wertprioritäten gesetzt werden und somit ethische Entscheidungen je schon mit im Spiel sind. Das zunehmende Interesse der Wirtschaftswissenschaften an Ethik ist so von den Auswirkungen des Wirtschaftens selber wie von der eigenen wissenschaftskritischen Reflexion her naheliegend und hat in den letzten Jahren denn auch zur Errichtung von eigenen wirtschaftsethischen Lehrstühlen an ökonomischen Fakultäten wie in St. Gallen oder Eichstätt/Ingolstadt geführt.

Damit steht offensichtlich nicht mehr die Frage im Zentrum der Debatte, ob die Ökonomik eine ethische Dimension aufweist. Neuere Forschungen über den „Vater" der freien Wettbewerbs- und Marktwirtschaft, den schottischen Moralphilosophen *Adam Smith,* haben zudem deutlich werden lassen, wie sehr schon er den freien Wettbewerb, der „wie von unsichtbarer Hand gelenkt" der Wohlfahrt der Nation den größten Fortschritt bringe, stets unter ethischen Rahmenbedingungen verstanden hat. Die Frage konzentriert sich also vielmehr darauf, *wie* der ethische Anspruch wirtschaftlich relevant wird. Sind gewisse sittliche Werte als unbedingte Richtgrößen jeder wirtschaftlichen Tätigkeit, wenn sie denn menschlich verantwortet sein soll, *vorgegeben,* oder ergeben sich solche Parameter als ökonomik-inhärente Elemente aus der rationalen ökonomischen Analyse zwangsläufig von selber, so daß sie von der eigenen Nutzenmaximierung als gefordert erscheinen und daher auch durchgesetzt werden können? Unbestritten bleibt dabei auf jeden Fall, daß ethische Forderungen, wenn sie im wirtschaftlichen Kontext sinnvoll (und damit wirksam) sein sollen, keinesfalls von außen den Wirtschaftswissenschaften autoritär vorgegeben werden dürfen, sondern sich auch in deren Systematik als logisch kohärente (wenn auch nicht je schon inhärente) Voraussetzung ausweisen lassen müssen.

Da jede angewandte Ethik mit der entsprechenden Fachkompetenz ausgestattet sein muß, gilt auch für eine christlich-theologische Wirtschaftsethik, daß in ihr „kirchliche Botschaft mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein" muß. Diese Forderung des Ökonomen und Ethikers *Karl Homann* ist ethisch unbestritten (HK, Juli 1991, 311–317). Nur gehört es zu dieser Kompetenz, daß es in der Ökonomik (anders als etwa in der Physik) kein einheitliches Theoriegebäude gibt. Die optionalen Voraussetzungen, welche schon eine unbedingte Wertfreiheit ausschließen, bedingen unterschiedliche „dogmatische" (der gebräuchliche Fachausdruck ist bezeichnend) Konzepte mit der Folge, daß sie wirtschaftswissenschaftlich methodisch inhärent auch ethisch anfragbar sind.

Sosehr sie es sich zu Recht verbitten, daß sie seitens der Ethik mit methodisch unangemessenen apriorischen Parametern bemessen werden, sowenig dürfen die Wirtschaftswissenschaften ihre theoretisch erhobenen Funktionalitäten der Ethik als fest vorgegebene „Gesetze" unhinterfragbar aufdrängen. Beides müßte gleicherweise ideologische Engführungen zeitigen, es sei denn, Ökonomik vermöchte zu zeigen, daß umfassende Menschlichkeit im Sinn der Menschenrechte auch im Wettbewerb des Marktes selbst zu sichern ist. Denn wenn faire Chancengleichheit für wirklich jeden Menschen – als einer mit einer unveräußerlichen Würde ausgestatteten Person (bzw. christlich: als eines Ebenbildes Gottes) – in einem Wettbewerb nicht kohärent gewährleistet ist, kippt dieser um in eine vom Recht des Stärkeren geprägte, also unethische Veranstaltung.

Dem Rahmen der Ökonomie angepaßt

Wo die wirtschaftlichen Abläufe nach dem Grundkonzept des reinen Wirtschaftsliberalismus als von sich aus auf den optimalen Ausgleich tendierend angesehen werden, die ungestörte Funktionalität des Wettbewerbs im Sinn eines utilitaristisch-sozialeudaimonistischen Pragmatismus also von vornherein als gut gilt, ist die Ökonomik-Inhärenz einer solchen Ethik natürlich gewährleistet. Nur stellt sich dann die jeden Pragmatismus betreffende Frage, ob da, wo die bestehenden Funktionsstrukturen auch zu den sein-sollenden werden, überhaupt noch von Ethik gesprochen werden kann. Denn wo für diese Option keine Gründe genannt und keine Folgen bedacht werden, findet der von *David Hume* schon denunzierte, sog. „naturalistische Trugschluß vom Sein zum Sollen" statt, der unbemerkt die beliebige Interessenleitung des Verhaltens unter dem Schein von Sachlichkeit zuläßt und Ethik

damit aufhebt. Das Urteil des neoliberalen Wirtschaftstheoretikers *Friedrich August von Hayek:* „Der Ausdruck soziale Gerechtigkeit gehört nicht in die Kategorie des Irrtums, sondern des Unsinns" (vgl. Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 2, München 1981, 112), bestätigt dann praktisch die Einsicht ethischer Logik: Wirtschaftliche Abläufe unterstehen in ihrer Sachlogik so wenig ethischem Urteil wie physikalische Prozesse; der Mensch als eine Person (und nicht bloß als Agent) kommt in ihnen nicht vor.

Anders stellt sich freilich das Problem der wirtschaftlichen Nutzenmaximierung, wenn dabei erstens die Frage aufgeworfen wird, was denn wem zu welchen Kosten nütze, und zweitens, wo bei einer diesbezüglichen individuell wie sozial relevanten ökonomischen Entscheidung (einer sog. „social choice") die Prioritäten zu setzen seien. Sie spitzt sich noch zu, wenn man festhält, daß für diese Maximierung das „Pareto-Optimum" (d. h., daß es in einer gegebenen Situation einer Gruppe über dieses Optimum hinaus nur noch besser gehen kann, wenn es einer anderen schlechter geht) regulativ wird. Denn selbst wenn neoliberale Schulen der Wirtschaftswissenschaften meinen, dieser Zustand stelle sich bei Beachtung der längerfristigen Eigeninteressen von selber ein (wogegen allerdings falsifizierende Beispiele leicht zu finden wären), sind hier nicht mehr rein ökonomisch funktionale Momente bestimmend. Vielmehr kündigen sich freilich noch sehr „marktnahe" unterste Grenzwerte, also ethische Momente an. Diese werden aber als solche kaum theoretisch thematisiert und vermögen einer fundamentalen Gleichheit aller Menschen (hinsichtlich ihrer personalen Würde) und der damit verbundenen Forderung nach Gerechtigkeit als Chancengleichheit noch kaum Rechnung zu tragen. Die entstehende Chancenungleichheit wird vielmehr – von der ausgeschlossenen reinen Verbesserung auf Kosten anderer abgesehen –, soweit sie der ökonomischen Optimierung dient, hingenommen, obwohl sich damit Ethik dem Maß der Ökonomik angepaßt und dadurch eigentlich aufgehoben hat.

Denn von Ethik im eigentlichen Sinn kann ja erst da die Rede sein, wo Gerechtigkeit als das „stete Bemühen, jedem das Seine als das ihm Zustehende zukommen zu lassen" – so die auf die stoische Ethik der Antike zurückgehende Definition –, Richtwert für das menschliche Handeln des einzelnen wie für den Aufbau und die Organisation der gesellschaftlichen Institutionen ist. Dabei ist allerdings zu beachten, daß so definierte Gerechtigkeit weder eine schlichte Gleichmacherei anstrebt (das „Zustehende" ist nicht einfach das Gleiche) noch einen stabil gesicherten, ein für allemal festlegbaren Zustand beschreibt. Gerechtigkeit im ethischen Sinn meint vielmehr stets jenes *labile Gleichgewicht zwischen Einzel- und Gemeinwohl,* das unter sich laufend verändernden gesellschaftlichen Umständen immer neu gesucht werden muß. Sie beschreibt einen Prozeß der Er-mitt-lung, dessen Bandbreite zwischen der zwar nie völlig exakt in Zahlenwerten angebbaren, aber aller Erfahrung nach doch klar beschreibbaren Ungerechtigkeit völliger Gleichmacherei einerseits und reiner Privilegienwirtschaft andererseits liegen muß.

In dieser Bandbreite aber können gesellschaftliche Prozesse einen nicht vorbestimmten Variabilitätsspielraum nutzen, für den der Zugang dann allerdings allen Menschen gleicherweise, also in Chancengleichheit, offenzustehen hat. Für die konkrete Ermittlung der jeweils rechten Mitte können sich verschiedene Verfahren als brauchbar erweisen. Dabei hat sich für die ökonomischen Belange unter gewissen Schutz-Kautelen für schwächere Partner der Wettbewerb als taugliches Mittel erwiesen.

Ethik nicht auf ein pragmatisches Niveau reduzieren

Wo Ethik von einer anderen Sozial- oder Humanwissenschaft einen geringeren als diesen Gerechtigkeits-Standard, weil angeblich „wissenschaftlich" erwiesen, hinnimmt, gibt sie sich selber auf, wie umgekehrt eine Sozialwissenschaft wie die Ökonomik es sich seitens der Ethik nicht bieten lassen darf, daß diese apriorisch das konkret beste Ermittlungsverfahren im genannten Ermessensspielraum vorschreibt. Die gegenseitig oft in herablassend belehrendem Ton geführten Diskussionen um *gerechte Löhne oder Preise* sind dafür typisch: Während Ethiker unterschiedlichster politischer Position feste apriorische Definitionen glauben vorgeben zu können, bestreiten Ökonomen ohne jede Berücksichtigung realer krasser Ausbeutung nicht weniger fundamentalistisch die Sinnhaftigkeit des Begriffs Gerechtigkeit.
Wenn daher Wirtschaftsethik sich wirksam mit ökonomischen Fehlentwicklungen und ihren Gefahren, wie etwa dem genannten Nord-Süd-Gefälle, der Zunahme „neuer Armut", der Übernutzung der Umwelt usw. befassen will, wird sie bei aller berechtigten Ablehnung vorschnell konkreter, meist fundamentalistisch vorurteilsbedingter moralischer Weisungen gut daran tun, die Ethik nicht auf ein pragmatisches Niveau zu reduzieren. Vielmehr wird sie als Wirtschafts-Ethik den methodologischen Erfordernissen zweier wissenschaftlicher Disziplinen, der Ethik wie der Ökonomik, unparteiisch zu genügen haben. Dafür ist dann meist erst eine erhebliche terminologische Vermittlungsarbeit zu leisten, dank welcher Grenzüberschreitungen auf beiden Seiten auch am ehesten namhaft gemacht werden können.

Insofern moderne und in ihrer wirtschaftlichen Effektivität auch erfolgreiche ökonomische Modelle wie die „Soziale Marktwirtschaft" eines *Alfred Müller-Armack* bzw. *Ludwig Erhard* oder auch die Ordoökonomik eines *J. M. Buchanan* den Wettbewerb am Markt nur in einem vorgegebenen institutionellen Rahmen verstehen, scheinen sich aber zwischen einer am klassischen dynamischen Gerechtigkeitsbegriff orientierten Ethik und einer Ökonomik der Wirtschaftsordnungen Konvergenzen abzuzeichnen, welche die Idee einer (auch) ökonomikinhärenten Begründung der Wirtschaftsethik dennoch als

mögliche Perspektive offenhalten. Die Frage ist, ob sie dazu zu genügen vermögen.

Ausgangspunkt für den Ansatz einer solchen ökonomikinhärenten Begründung von Wirtschaftsethik ist die richtige Beobachtung, daß der bei der arbeitsteilig hoch spezialisierten modernen Produktion notwendige komplexe Güteraustausch, also der Markt, von so vielen Akteuren abhängig ist, daß dessen ethische Qualität nicht mehr von einzelnen Entscheidungsträgern und deren Motiven, sondern von gesellschaftlichen Rahmenordnungen bestimmt wird. Wirtschaftsethik ist daher notwendigerweise *Sozialethik von gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen,* welche deren Zielsetzungen als Gesamtergebnis der einzelnen Handlungen (wirtschaftlich also die Sicherung und Verbesserung des Wohlstandes) beim Einhalten der Regeln von selber eintreten läßt. Gerechtigkeit in wirtschaftlichen Belangen ist daher „Verfahrensgerechtigkeit durch Befolgung der Regeln" *(Karl Homann).* Die wirtschaftsethische Frage bezieht sich auf die Regelfindung, die – so die weitere Überlegung – dann als sittlich gut gelten kann, wenn unabhängig von allen Inhalten alle davon Betroffenen ihr zustimmen. Eine diese Zustimmung von außen beurteilende Instanz ist unnötig, ja sie könnte sie sogar sachfremd verfälschen und so die allein vernünftige Annahme der zielbezogenen optimalen Ordnung verhindern, d. h. der größten gesamtwirtschaftlichen Effizienz im Weg stehen.

Ökonomisch kann dann in Anbetracht der konkreten Erfahrungen eine solche vernünftige Zustimmung nur zugunsten der marktbezogenen Wettbewerbsordnung ausfallen, und zwar mit allen ihren Unsicherheiten eines konstanten Strukturwandels mit seinen Bankrotten, mit Arbeitslosigkeit und Krisen. Allerdings müssen gegen diese Verunsicherungen, soll die Zustimmung erhalten bleiben, geeignete soziale Auffanginstitutionen zwingend vorausgesetzt werden; dieser soziale Rahmen ist nicht ein später eingefügtes Korrektiv zum Markt, sondern eine Bedingung seiner Möglichkeit. Denn erst in einer Regelung der Absicherung kann der Anreiz zum freien Einsatz vernünftig bzw. nicht selbstzerstörerisch aufgegriffen werden.

Zustimmung ohne sittliche Verantwortung?

Dieses Konzept scheint auf den ersten Blick bestechend. Denn insofern es auf „schwachen Voraussetzungen" aufbaut, vermag es einmal weltanschauungsübergreifend in einer profan pluralistischen Gesellschaft Konsens zu erzielen. Zweitens scheint es zugleich den moralischen Appell an den einzelnen, der strukturell doch nichts bewegt und das Versagen der Institutionen nicht zu korrigieren vermag, zu vermeiden und die Gesellschaftsgestaltung auf eine systemische Zustimmung zu einem für alle vorteilhaften Modell zu verlegen. Gerechtigkeit ist dann, entgegen einem statisch rational-naturrechtlichen Verständnis fester Zustände, im Sinn der ursprünglichen antiken Definition „festes und beständiges Bemühen", also als ein Prozeß gefaßt, der wirtschaftlich in seiner funktionalen, am Gewinn objektiv meßbaren Effizienz unabhängig von der persönlichen und sittlichen Motivation der einzelnen beschreibbar ist.

In Anbetracht ungelöster sozialer Konflikte wie der zunehmenden wirtschaftlichen Ungleichgewichte bleiben einem aber dennoch *Zweifel an der inneren Konsistenz* dieses Ansatzes wie an seiner ethischen Gültigkeit. Denn sowenig die spontane Intuition des Wertgefühls (wie etwa des Mitleids mit den Armen) als Kriterium für die soziale Verträglichkeit von Institutionen zu genügen vermag, sosehr ist dies doch ein Indiz für Unstimmigkeiten, die mit dem Hinweis auf den „kontra-intuitiven Charakter" wirtschaftlicher Institutionen nicht einfach zu beheben sind. Denn daß „Wettbewerb solidarischer als Teilen" oder „statt Gefühl Fachkompetenz gefordert" sei, mag dann für die Theoriebildung als solche zutreffen: Die Grundlage für die Menschenwürdigkeit der Theorie selber ist damit noch nicht gewährleistet. Gerade danach – und nicht bloß nach der *Methode* der Theoriebildung – hat Ethik auch als Wirtschaftsethik zu fragen.

Diese ethische Rückfrage muß sich vor allem an die in diesem Prozeß vorausgesetzte *allgemeine Zustimmung* richten: Ist das im Sinn einer gesellschaftlichen Vertragstheorie vorgeschlagene Modell der Zustimmung in seiner Abkoppelung von der sittlichen Verantwortung wirklich allgemein konsensfähig? Ist seine Rationalität von sich aus garantiert, oder hat diese ebenfalls ihre vorausliegenden Voraussetzungen, die dann der Wirtschaftsordnung von außen, etwa durch eine demokratisch soziale Ordnung, vorgegeben werden müßten, oder ist eine grundsätzliche, im wirtschaftlichen Wettbewerb keineswegs selbstverständliche Wertvorgabe anzunehmen? In den beiden letzteren Fällen würde sich damit eine Ökonomik-inhärente Ethik jedoch als unmöglich erweisen. Denn entweder würde sie die ethische Rückfrage hinsichtlich der Vermeidung von Dysfunktionen in den ökonomischen Prozessen einfach auf die allgemeinere politische Ebene der Demokratie verlagern, oder aber sie muß die fundamentale Begründungsfrage nach der Gerechtigkeit des Zustimmungsverfahrens selber aufgreifen und dafür von der rein funktionalen Ebene der Ökonomik auf diejenigen der davon betroffenen Personen zurückgehen.

Da Zustimmung niemals bloß die funktionale Rationalität von Prozessen, sondern stets auch die kommunikative Rationalität unter Menschen betreffe, ist vor allem seitens der kommunikationstheoretischen Ethikansätze, so besonders auch von *Karl Otto Apel* in direkter Auseinandersetzung mit *Karl Homann* (vgl. Diskurs und Verantwortung, Frankfurt/M. 1988, 279–289), für diese Form von Wirtschaftsethik *ethisches Ungenügen* angemahnt worden. Denn offensichtlich hat sich hier die Person (christlich: das Ebenbild Gottes, in dem dem Mitmenschen Gott selber begegnet [vgl. Mt 25]) aus dem ökonomisch funktionalen Prozeß verflüchtigt. D. h., die Ethik hat sich auf eine technokratische Funktionalität so redu-

ziert, daß diese sich als die allein „wissenschaftlich" rationale Regelinstanz diktatorisch zum einzigen Kriterium aufzuschwingen droht. Dies trifft z. B. dort zu, wo die Gewinnmaximierung unkritisch als Maßstab für ökonomische und ethische Richtigkeit angeführt wird.

Person als unbedingtes Kriterium

Da aber Prozesse der Zustimmung unter Menschen, die stets zugleich fundamental wesensgleich und doch auch in vielerlei, gerade auch in wirtschaftlicher Hinsicht ungleich stark sind, niemals bloß funktional rationale Prozesse sein können, die sich in Freiheit selber einpendeln und die zu ihrer Funktion nötigen Regeln aus sich allein hervorbringen, ist auch die genannte Voraussetzung für den freien Wettbewerb, nämlich die existentielle Sicherung für alle, keineswegs von sich aus garantiert. Die Existenzsicherung der wirtschaftlichen „Verlierer" ist, sobald sie zur Notwehr nichts mehr einzusetzen haben, in keiner Weise mehr gewährleistet, weil ihnen gegenüber nicht nur Regeln schadlos übertreten werden können, sondern diese Regeln selber außer Kraft fallen. Zahlreiche Beispiele aus der Wirtschaftsgeschichte liefern immer neu die Belege für diese Tatsache, für die das christliche Menschenbild den fatalen Hang des Menschen zur Sünde, also zu Egoismus und Selbstüberheblichkeit, anführt. Entgegen der Annahme von J.-J. Rousseau, der Mensch sei „von Natur aus gut", lehren Wirklichkeit und Erfahrung, daß gerade im freien Wettbewerb der Mensch stets die Tendenz hat, seine Stärke zu seinen Gunsten immer dann auszuspielen, wenn er vom schwächeren Partner keine Nachteile zu befürchten hat.

Soll dies um der unbedingten Achtung der personalen Würde jedes Menschen willen vermieden werden, dann muß jede Gesellschaftsgestaltung auch das *personale Moment* in den Wirtschaftsbeziehungen berücksichtigen und diese als besondere Form menschlicher Kommunikation betrachten. D. h., die Wirtschaftstheorie muß, bevor sie die wirtschaftlichen Prozesse auf ihre optimale Funktionalität hin analysiert, die menschliche Person als unbedingt, also in jedem einzelnen Individuum in seiner Würde zu achtendes Subjekt, das niemals zugunsten der ökonomischen Optimierung verzweckt werden darf, als ein kategorisches, jeder wirtschaftlichen Überlegung vorausliegendes, also nicht inhärentes Kriterium annehmen. Sonst wäre nämlich die in der wirtschaftlichen Selbstdefinition selber genannte Bedingung der Existenzsicherung nicht mehr als eine bloße Leerformel.

Sosehr in einer säkular pluralen Gesellschaft ethische Voraussetzungen „schwach", also möglichst ohne weltanschauliche Voraussetzungen sein müssen, um Konsens finden zu können, sosehr sind sie in diesem ökonomikinhärenten wirtschaftsethischen Ansatz doch so schwach, daß sich Ethik dabei in bloße Regel-Funktionalität aufhebt. Christliche Sozialethik, die von ihrem Verständnis des Menschen als dem Ebenbild Gottes her personal zu denken verpflichtet ist, wird da nicht folgen können, sondern zumindest die Grundlagen der kommunikationstheoretischen (Apel) bzw. der transzendentalpragmatischen (Habermas) Ansätze als jeder Wirtschaftsethik voausliegende grundlegende ethische Ermöglichungsbedingung annehmen müssen. *Franz Furger*

Neue Heilige – immer zahlreicher und umstrittener

Zur Selig- und Heiligsprechungspraxis unter Johannes Paul II.

Die Selig- und Heiligsprechungspraxis der letzten zehn Jahre ist in verschiedener Hinsicht immer wieder Gegenstand von grundsätzlichen Anfragen und Kritik. Die Verfahren werden nicht nur zahlreicher. Es mehren sich auch die Fälle, die Kritik an der Auswahl der Selig- bzw. Heiliggesprochenen hervorrufen. Dies hat wiederum Rückwirkungen auf den Stellenwert des Verfahrens überhaupt. Der folgende Beitrag geht dieser Diskussion im einzelnen nach und skizziert die Anfragen an Fälle, Verfahren und Gesamtentwicklung.

Wenn etwas den Pontifikat Johannes Pauls II. mehr als vieles andere kennzeichnet, ist es der hohe Stellenwert, den dieser Papst der Heiligenverehrung – und damit zusammenhängend – der Erhebung neuer Seliger bzw. Heiliger „zur Ehre der Altäre" gibt. Kaum eine Papstreise, bei der nicht inzwischen eine feierliche Seligsprechung zu den Höhepunkten des Besuchsprogramms gehört. Kein Besuch des Papstes in einer näher oder ferner gelegenen Ortskirche, bei dem er nicht das besondere Erbe örtlicher Seliger oder Heiliger oder solcher in Erinnerung ruft, die sich auf dem Weg befinden, es zu werden.
Kein Gedenktag – „runde" Geburts- oder Todestage zumeist: Benedikt von Nursia (1980), Agnes von Böhmen und Franz von Assisi (1982), Karl Borromäus (1984), Cyrill und Methodius (1985), Alfons von Liguori (1987), Don Bosco (1988), Johannes vom Kreuz (1991) u. a. – wird vom Papst ausgelassen, um nicht vergangene Zeugnisse der Heiligkeit für die Gegenwart nutzbar zu machen: als Ansporn, Orientierungspunkte und Maßstab, an dem sich gelebtes Christentum heute messen soll. Nur schon die bloße Menge an Anlässen zur Verehrung und

gedenkenden Erinnerung an Selige und Heilige in diesem Pontifikat macht deutlich, daß es für den Papst hierbei um mehr geht als nur um folkloristische Beigaben zum „Eigentlichen" von Glauben und Glaubenspraxis.

Der unwiderstehliche Reiz des Dunklen

Die Vorstellungen des Papstes scheinen sich hierin im übrigen durchaus mit den Bedürfnissen nicht weniger Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb der Kirche zu treffen. Selig- und Heiligsprechungen haben sich allem Anschein nach auch in den säkularisiertesten Gesellschaften einen gewissen *Nimbus des Nicht-Alltäglichen* bewahrt, so daß ihnen ein gewisses Interesse sicher sein darf. So uneinheitlich selbst in kirchlichen Kreisen das Interesse an Heiligen überhaupt, erst recht aber das Verhältnis zu bestimmten Heiligen ist – schon die Tatsache, daß die katholische Kirche ein formelles Verfahren besitzt und praktiziert, an dessen positivem Ende sie konkreten Menschen eine *objektive Heiligkeit* zuspricht und sich darin auf die inkarnatorische Grundstruktur des Christentums beruft, scheint diesem Thema in besonderer Weise die *Aura des Überzeitlichen* zu verleihen. Schon auf Grund ihrer zeitlichen Länge, Kompliziertheit und z. T. wohl auch prozeduralen Undurchsichtigkeit besitzen diese Verfahren im übrigen weiterhin den unwiderstehlichen Reiz des Geheimnisvollen und Dunklen.

Schließlich beweist der bloße Blick in eine einschlägige Buchhandlung mit einer Fachabteilung für Religion, Theologie und Kirche, wie groß offenbar das Interesse an der hagiographischen Bearbeitung gelebten Christentums ist. Hat vielleicht dies einen Verlag wie *C. Bertelsmann* veranlaßt, in diesem Jahr ein 560 Seiten starkes Buch eines *Newsweek*-Journalisten darüber, „wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht" – so der Untertitel – bereits ein Jahr nach dem Erscheinen des amerikanischen Originals herauszubringen *(Kenneth L. Woodward,* Die Helfer Gottes, München 1991)? Ein Buch, das zwar nicht gerade Gütekriterien einer Publikation für Fachleute von Heiligsprechungen erfüllt und auch sonst unter denen, die vom Autor zum Thema ausführlich befragt wurden, Kopfschütteln und Ärger auslöste (vgl. die Buchbesprechung des Generalrelators der vatikanischen Kongregation für die Heiligsprechungen, *Ambrosius Eßer,* in der *Deutschen Tagespost* vom 7. 9. 91); das aber allein schon dadurch, daß es – zumal nicht ohne eine gehörige Portion Sympathie für die Sache geschrieben – zustande gekommen ist, dem Leser Respekt abverlangt. (Einen Überblick über 31 Persönlichkeiten im Rufe der Heiligkeit aus dem deutschen Katholizismus gibt das von *Günter Beaugrand* herausgegebene Buch: Die neuen Heiligen, Augsburg 1991.)

Im Zentrum der innerkirchlichen Diskussion stand in den letzten Jahren vor allem die *Heiligsprechungspraxis im derzeitigen Pontifikat.* Dabei wird – zunächst einmal unabhängig von der Frage, wen die katholische Kirche im einzelnen selig- oder heiligspricht – die *deutliche Zunahme* an Selig- und Heiligsprechungen in einem Fall kritisiert, im anderen gutgeheißen. Es werden Einseitigkeiten bei der Auswahl von möglichen Kandidaten und Kandidatinnen für die Selig- und Heiligsprechung moniert. Auf vermeintliche oder tatsächliche kirchliche und theologische „Hintergedanken", die mit einzelnen Entscheidungen in Verbindung gebracht werden, und auf mögliche negative Konsequenzen von Entscheidungen wird aufmerksam gemacht und der Finger gelegt auf die z. T. auffällig unterschiedliche Geschwindigkeiten bei der Bearbeitung von sogenannten „causae" durch die dafür zuständige vatikanische Kongregation.

Die Zunahme an Selig- und Heiligsprechungen ist – wenn man etwas genauer hinsieht – zunächst einmal nicht nur eine Angelegenheit des gegenwärtigen Pontifikats, wie es manchmal den Anschein hat. Eine statistische Auswertung der Selig- und Heiligsprechungen (*Jean Evenou,* Canonisations, béatifications et confirmations de culte), erschienen in der von der vatikanischen Gottesdienstkongregation herausgegebenen Zeitschrift „Notitiae" (No. 234, S. 41–47), belegt einmal mehr, daß die Zahl der Selig- und Heiligsprechungen schon *seit dem Beginn dieses Jahrhunderts* gegenüber früheren Jahrhunderten deutlich angestiegen ist. Nach der Schaffung des formalisierten und auf Rom zentralisierten Verfahrens wurde im Vergleich zu diesem Jahrhundert über längere Zeiträume nur recht spärlich hiervon Gebrauch gemacht: Im ganzen 17. Jahrhundert fanden demnach nur elf Kanonisierungen statt, im 18. Jahrhundert neun, acht im 19. Jahrhundert. Nach der gleichen Erhebung ergibt sich, daß elf Päpste im Laufe ihres Pontifikates je eine einzige Heiligsprechung vorgenommen haben, zwölf nicht eine einzige. Es gab Zeiten, in denen innerhalb von 30 oder 40 Jahren keine Heiligsprechung stattfand.

Johannes Paul II.: 380 Selige und 262 Heilige

Zurückgegangen ist dagegen die Zahl derjenigen Fälle, die in der Heiligsprechungsstatistik neben den Selig- und den Heiligsprechungen eine dritte Kategorie bilden, die sogenannten „confirmationes cultus". Hierbei handelt es sich um Fälle, bei denen eine kirchenamtliche Verehrung mindestens seit 1534 vorliegen muß – d. h. bereits 100 Jahre vor der Veröffentlichung des für die Vereinheitlichung und Zentralisierung des Heiligsprechungsverfahrens bedeutsamen Apostolischen Schreibens Urbans VIII. „Coelestis Jerusalem" von 1634. Im Gegensatz zu der Voraussetzung bei regulären Verfahren, daß ein öffentlicher Kult noch nicht vorhanden ist, muß in diesen Fällen eine über einen längeren Zeitraum bereits geübte und kirchenamtlich geduldete Verehrung nachgewiesen werden. Während die Zahl der „Konfirmationen" noch im 19. Jahrhundert die Zahl der Selig- und Heiligsprechungen deutlich überstieg, ist ihre Zahl seitdem rückläufig. Zu den letzten Fällen gehörten *Dorothea von Montau* (1347–1394) im Jahre 1976, *Margarita Ebner* (1291–1351)

1979 sowie der mexikanische Laie *Juan Diego* (1474–1548) 1990. Abgeschlossen ist auch der Fall des schottischen Franziskaners und Theologen *Duns Scotus* (1266–1308). Im Supplement von 1989 des von der Heiligsprechungskongregation herausgegebenen „Index ac Status Causarum", dem Verzeichnis aller laufenden Verfahren (die neueste Ausgabe stammt aus dem Jahre 1988; außerdem liegen zwei Ergänzungen aus den Jahren 1989 und 1991 vor), ist inzwischen auch *Hildegard von Bingen* zu finden – ihr Verfahren wurde auf Wunsch der Deutschen Bischofskonferenz in den 80er Jahren wieder aufgenommen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stieg die Zahl der Selig- und Heiligsprechungen deutlich an: Von Beginn dieses Jahrhunderts bis 1985 gab es bereits 77 Heiligsprechungen, also mehr als doppelt so viele wie zwischen 1588 und 1900. Die Päpste mit den längsten Pontifikaten erreichten auch die höchste Zahl an Selig- und Heiligsprechungen: Pius XI. (45 bzw. 17), Pius XII. (52 bzw. 21), Paul VI. (30 bzw. 20). Wobei die Zahl der „neuen" Seligen bzw. Heiligen noch höher liegt: Gerade in diesem Jahrhundert – z. T. aber auch schon vorher – ist die Zahl der Selig- und Heilig*sprechungen* weniger denn je identisch mit der Zahl der Selig- und Heilig*gesprochenen.* Seit dem 17. Jahrhundert wurden immer wieder auch *ganze Gruppen von Märtyrern* selig- oder heiliggesprochen: die ersten waren die 26 Märtyrer von Nagasaki (1627 selig-, 1862 heiliggesprochen); unter Johannes Paul II. schließlich z. B. 103 koreanische Märtyrer (Heiligsprechung am 6. 5. 1984), 99 Revolutions-Opfer aus Westfrankreich („martyrs d'Angers"; Seligsprechung am 19. 2. 1984) sowie 117 vietnamesische Märtyrer (Heiligsprechung 19. 6. 1988).

Der Verweis auf die Entwicklung bei den Selig- und Heiligsprechungen bis zum Pontifikat Pauls VI. einschließlich kann andererseits nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich diese unter Johannes Paul II. noch einmal erheblich verstärkte. Jean Evenou kommt in seiner Erhebung (Stand: Ende 1985) für Johannes Paul II. noch auf sieben Heiligsprechungen bei insgesamt 110 Heiligen und 29 Seligsprechungen mit insgesamt 172 Seligen. Nur wenige Jahre später hatte sich diese Zahl bereits verdoppelt: Nach Angaben des französischsprachigen Osservatore Romano (4. 7. 89; vgl. Documentation Catholique, No. 1990, 3./17. 9. 89, 814) betrug die Zahl der neuen Seligen und Heiligen der ersten zehn Jahre des Pontifikats von Johannes Paul II. (bis einschließlich 1988) 300 bzw. 245. Nach Angaben des Index ac Status Causarum kommt man für die Jahre 1989 bis 1991 auf acht weitere Heilige und 80 Selige; für den Pontifikat insgesamt bedeutet das eine Gesamtzahl von 380 Seligen und 262 Heiligen. Die Zahl an laufenden Verfahren beläuft sich demnach auf rund 1500 „causae" aus dem Index von 1988 sowie weiteren knapp 170 aus den Ergänzungen der Jahre 1989 und 1991. Dennoch machte man es sich zu einfach, den Grund für die rapide Zunahme von Selig- und Heiligsprechungen ausschließlich beim gegenwärtigen Papst zu suchen. Auch andere Gründe spielen hier hinein – so etwa die *Veränderungen bzw. Erleichterungen im Verfahren.* Die wichtigste rechtliche Grundlage der gegenwärtigen Heiligsprechungspraxis ist die Apostolische Konstitution „Divinus perfectionis Magister" Johannes Pauls II. (vgl. HK, April 1983, 188 f.). Diese Konstitution trägt bezeichnenderweise das gleiche Datum wie das neue Kirchenrecht, nämlich den 25. Januar 1983. Während die rechtlichen Grundlagen für Heiligsprechungen bis dahin im Kodex selbst festgelegt waren, enthält das neue Kirchenrecht nur mehr einen allgemeinen Verweis auf die entsprechende Gesetzgebung (Can. 1403).

Weg von der „prozessualen Gegenrede"

Erst relativ wenige Jahre, nachdem Papst Paul VI. nicht nur die Zuständigkeit für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren aus der ehemaligen Ritenkongregation herauslöste (Apostolische Konstitution „Sacra Rituum Congregatio" vom 8. 5. 69; vgl. HK, Juni 1969, 257), sondern auch das Verfahren neu ordnete (Motu proprio „Sanctitas clarior" vom 19. 3. 69), nahm Johannes Paul II. erneut eine Neuordnung des Heiligsprechungsverfahren vor (vgl. *Winfried Schulz,* Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren, Paderborn 1988, 44 ff.). Die Neuordnung von 1983 führte in manchem fort, was bereits unter Paul VI. eingesetzt hatte, etwa die *Verlagerung der Verantwortung für die erste Phase der Verfahren auf die Ortsbischöfe.*

Zu den bedeutsamsten Veränderungen gehört die Schaffung der Institution des *Relators,* bei dem im Verlauf eines Verfahrens die Fäden zusammenlaufen: Der Relator steht für eine *andere Art der Wahrheitsfindung,* „die nicht in der prozessualen Für- und Gegenrede zwischen den Prozeßparteien besteht" (Schulz, a. a. O., 109). Sie üben eine Mittlerfunktion aus zwischen den Aktoren bzw. Postulatoren einerseits und der Kongregation andererseits. Durch sie soll das Verfahren an rechts-formalistischem Charakter verlieren und an theologischer und historischer Tiefe gewinnen. Von großer Bedeutung für die Dauer der Verfahren – und damit auch für die zunehmende Zahl der Selig- und Heiligsprechungen war die Neuerung, daß Selig- und Heiligsprechungen von Nicht-Märtyrern nur mehr je *ein* Wunder erfordern – manche Selig- und Heiligsprechung scheiterte oder verzögerte sich in der Vergangenheit beträchtlich dadurch, daß es an den nötigen Wundern mangelte. In „Divinus perfectionis Magister" werden Wunder als Voraussetzung für die Heiligsprechung mit keinem Wort erwähnt. Schulz schließt daraus, daß man „offensichtlich geneigt ist, die Frage nach der Rolle der Wunder im Selig- und Heiligsprechungsverfahren neu zu überdenken" (a. a. O., 140).

Ähnliches gilt für die *Unterscheidung von Selig- und Heiligsprechungen:* Weder in „Divinus perfectionis Magister" noch in den entsprechenden Richtlinien der Kongregation wird die „beatificatio" erwähnt. Der Kirchenrechtler *Heinz Maritz* schließt daraus, daß die Seligsprechung mit dem neuen Verfahren „als abgeschafft zu gelten" habe

(Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 845). Schulz nennt diese Einschätzung „voreilig": „Bekanntlicherweise nimmt Papst Johannes Paul II. ständig Seligsprechungen vor. Auch ist eine Vielzahl von Verfahren bei der römischen Kongregation anhängig, die ausdrücklich als ‚causae beatificationis' gekennzeichnet sind. Die gesamte Praxis der Kongregation hat zur Stunde Seligsprechungen und ggf. Heiligsprechungen zum Ziel" (a. a. O., 23).

Wenn also offensichtlich nach altem Recht weiterverfahren wird, obwohl neues Recht eine Änderung nahelegen würde, zeigt dies nur, wie sehr gegenwärtig das Heiligsprechungsverfahren sich *im Fluß befindet,* Änderungen längst überfällig sind. Als kritische Punkte darüber hinaus nannte der bischöfliche Beauftragte für die Heiligsprechungsprozesse im Bistum Trier, *Heinrich Nacken,* auf einem Studientag im Rahmen der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1988: *mangelnde Transparenz* selbst für Personen, die von Amts wegen daran beteiligt sind; die hohen und im einzelnen zu wenig offengelegten *Kosten von Verfahren;* Schwierigkeiten im Zusammenhang mit den für die Prozesse zugelassenen *Sprachen* sowie Fragen des *Heiligkeits- bzw. Wunderverständnisses* (in: Beglaubigtes Zeugnis. Selig- und Heiligsprechungen in der Kirche. Hg. im Auftrag des Liturgischen Instituts, Trier, von *Hans J. Limburg* und *Heinrich Rennings,* Würzburg 1989, 75 ff.).

„Niemand sieht in Eheleuten potentielle Heilige"

Die quantitative Seite der Selig- und Heiligsprechungen wird gegenwärtig jedoch auch noch aus einem anderen Blickwinkel diskutiert. Die Frage nach der tatsächlichen oder vermeintlichen Inflation von Selig- und Heiligsprechungen ist lediglich die äußere Seite der Frage nach den *Auswahlkriterien,* die sowohl in den Ortskirchen und Ordensgemeinschaften sowie in Rom zugrunde gelegt werden. Kein Geringerer als der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* machte 1989 auf das Problem aufmerksam, daß viele, die zur Ehre der Altäre erhoben würden, nur mehr einem *begrenzten Kreis von Personen* überhaupt bekannt seien. Ratzinger empfahl eine strenge Auswahl und ein erneutes Nachdenken über Prioritäten. Es sollten Personen heiliggesprochen werden, die über eine bestimmte Gruppe hinaus eine bestimmte *Botschaft* verkörperten (vgl. HK, April 1989, 192; Trenta Giorni, Mai 1989, S. 20 ff.).

Strittig ist die Auswahl auch noch aus anderen Gründen: Das weiterhin bestehende *Übergewicht an Klerikern und Ordensleuten,* aber auch an *Italienern* kann bereits als Dauerklage gelten. In seiner traditionellen Ansprache an die Mitglieder der Kurie kurz vor Weihnachten ging der Papst 1987 ausführlich auf die Selig- und Heiligsprechungspraxis am Beispiel des Jahres 1987 ein – was er vortrug, liest sich heute noch wie eine *Rechtfertigung der Praxis in seinem Pontifikat,* markiert jedoch auch in manchen kritisierten Punkten das Bemühen des Apostolischen Stuhls um Abhilfe (Wortlaut in: Der Apostolische Stuhl 1987, Köln o. J., 1767 ff., hier: 1772 ff.). Der Papst betonte auffallend die *Vielfalt der Stände,* aus denen die Selig- und Heiliggesprochenen stammten, und unter diesen vor allem die Laien samt deren vielfältiger beruflicher Herkunft. Er hob hervor, daß es sich bei einem guten Teil der neuen Seligen und Heiligen um *Zeitgenossen* handele, die in diesem Jahrhundert gelebt hätten, daß sie *verschiedensten Nationen* angehörten und zählt diese im einzelnen auf: „Die letzten Seligsprechungen und Heiligsprechungen hatten also universale Bedeutung auch vom geographischen Gesichtspunkt aus." Der Papst unterstrich außerdem die besondere Chance, die darin liege, viele der Selig- und Heiligsprechungen im Rahmen seiner Reise dort vorgenommen zu haben, wo die betreffenden Personen gelebt hätten, und erwähnte dabei auch die Feiern von Köln *(Edith Stein)* und München *(Rupert Mayer).*

Vergleicht man die Äußerungen Kardinal Ratzingers und des Papstes, könnte es sich um *zwei durchaus komplementär zu verstehende Formen vom Verständnis der universalen Bedeutung der Heiligen für die Kirche* handeln: Der eine ist besorgt um diese Universalität, da die Beziehung zu dem Heiligen über begrenzte Ortskirchen, Gruppen, Gemeinschaften und Kulturräume nicht hinausreicht; beim anderen ergibt sich die Universalität der Heiligen gewissermaßen additiv aus einer Vielzahl von ethnisch und kulturell sehr unterschiedlichen, möglicherweise aber nur in begrenzten Räumen bekannten Heiligen. Im einen Fall geht es vor allem um die *Exemplarität* der Heiligkeit, im anderen um eine Heiligkeit, die *nicht in allzu große Distanz zum Kirchenvolk* gerät. Im Grunde ist dies eine Unterscheidung, die sich auch für die fällige Neufassung der Unterscheidung von Selig- und Heiligsprechung nutzen ließe.

Die vom Papst in seiner Kurienansprache erwähnte schwierige Situation bei den *Laien,* vor allem bei den *Verheirateten* unter ihnen, wird im übrigen auch von Kongregationsmitarbeitern gar nicht zu leugnen versucht. Woodward zitiert in seinem Buch den bereits genannten Relator Gumpel mit der Bemerkung: „Wir alle bedauern, daß wir nicht mehr Kandidaten haben, die verheiratet sind. Aber Sie wissen ja, daß die Verfahren vom Ruf der Heiligkeit abhängig sind, und solange die Ehe von katholischen Laien nicht voll und ganz als möglicher Weg zur Heiligkeit begriffen wird, sieht kein Mensch in Eheleuten potentielle Heilige. Solange sich das nicht ändert, gibt es keine *fama sanctitatis* für Verheiratete, und folglich landen auch keine entsprechenden Verfahren hier in Rom auf dem Tisch" (Woodward, a. a. O., 431).

Wirklich umstritten ist das Thema Heiligsprechungen jedoch gegenwärtig vor allem wegen zahlreicher Verfahren, die auf die eine oder andere Weise zu Kritik an den Selig- bzw. Heiliggesprochenen oder den auf dem Weg dorthin Befindlichen herausfordern – indirekt wohl auch dies eine Folge der steigenden Zahl an Verfahren. *Mißverständnisse* darüber, worin denn nun die Heiligkeit der entsprechenden neuen Heiligen besteht, traten auf. *Wider-*

sprüche zu anderen Anliegen der katholischen Kirche riefen Kritiker auf den Plan. Z. T. gelang es, Verfahren vorläufig „auf Eis" zu legen oder möglicherweise ganz zu verhindern, z. T. wurden Verfahren trotz und gegen mancherlei Einwände im wesentlichen unbeeindruckt durchgezogen.

Zu den umstrittensten Verfahren der letzten Jahre gehörten bezeichnenderweise zwei, die beide auf ihre Weise das Verhältnis der katholischen Kirche zum *Judentum* berührten. Die Seligsprechung von Edith Stein führte auf jüdischer Seite zum Einwand, diese Karmelitin habe den Tod in Auschwitz nicht als Katholikin, sondern auf Grund der Tatsache erlitten, daß sie jüdischer Abstammung gewesen sei (*James Baaden,* A question of martyrdom, in: The Tablet, 31. 1. 87, 107 ff.). Äußerungen von Edith Stein zum Sühnecharakter ihres Todes „für den Unglauben des jüdischen Volkes" spielten in dem Zusammenhang ebenso eine Rolle wie die Tatsache, daß das dem Verfahren zugrundeliegende Verständnis von Martyrium in diesem Fall offensichtlich an seine Grenzen gelangte.
Entschärft wurde diese Diskussion dadurch, daß gerade in Deutschland prominente Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs dem Vorgang eine eigene Deutung mitgaben, so z. B. *Ernst Ludwig Ehrlich:* Der Tod von Edith Stein habe für Juden und Christen einen Sinn. „Für Juden darin, daß sie sich im Spiegel von Edith Stein in ihrer ganzen Inhaltslosigkeit erkennen ... Für die Christen, zumal die Katholiken, bleibt Edith Stein eines der großen menschlichen Symbole, wie diese Kirche Juden, Menschen aus dem jüdischen Volke, welchen Glauben diese auch immer gehabt haben mögen, weitgehend im Stich gelassen hatte" (in: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, 25. 7. 86).

Jüdisch-katholische Unstimmigkeiten entzündeten sich indes neu, als bekannt wurde, daß die Einleitung eines Verfahrens für *Königin Isabella von Kastilien* („Isabella die Katholische"; 1451–1504) betrieben werde, in deren Regentschaft die Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus fiel. Im Index ac Status Causarum tauchte Isabella bisher nicht auf. Jüdische Kreise vor allem in den USA setzten sich umgehend für die Verhinderung eines möglichen Verfahrens ein (vgl. Israelitisches Wochenblatt, Zürich, 8. 2. 91). Eine Heiligsprechung der Königin käme, so wird argumentiert, einer *Billigung ihrer Taten* (Inquisition, Judenverfolgung) gleich. Unterdessen teilte der Präfekt der Heiligsprechungskongregation, Kardinal *Angelo Felici,* offiziell mit, die Eröffnung des Verfahrens sei „verschoben" worden („suspendu"; Le Monde, 30. 3. 91). Gründe für die Verschiebung teilte Felici nicht mit. Ursprünglich soll beabsichtigt gewesen sein, die Heiligsprechung im Zusammenhang mit dem Besuch des Papstes 1992 in Santo Domingo vorzunehmen.
Damit aber nicht genug. Bereits von Paul VI. waren alle Verfahren gestoppt worden, in denen es um Opfer aus dem *Spanischen Bürgerkrieg* ging. Hingegen kam es 1984 zur Seligsprechung von 99 Märtyrern aus Westfrankreich, die im Zuge der *Französischen Revolution* umkamen – angesichts des ohnehin schwierigen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Französischen Revolution ein mindestens ebenso heikles Unterfangen. Im Umfeld der Seligsprechungsfeierlichkeiten bemühte man sich in Frankreich, ihren *religiösen Charakter* herauszustellen, um so politischen Deutungen möglichst keine Nahrung zu bieten (vgl. Documentation Catholique, No. 1870, 18. 3. 84, 299 ff.).
Andererseits gibt es auch ein Beispiel dafür, wie in einer – in diesem Fall ökumenisch – sensiblen Materie eine Selig- bzw. Heiligsprechung vor möglichen Mißverständnissen geschützt werden kann, indem vor allem offen der Dialog darüber gesucht wird. Am 22. 11. 1987 wurden 85 englische und schottische Märtyrer aus den nachreformatorischen Auseinandersetzungen zwischen Anglikanern und Katholiken seliggesprochen, nachdem bereits Paul VI. 1970 40 Märtyrer aus diesem Kreis heiliggesprochen hatte. Kardinal *Basil Hume* beugte in einer Erklärung möglichen Belastungen des ökumenischen Klimas in Großbritannien mit der Bemerkung vor: Männer und Frauen, die in ihrem Glauben stark seien wie Märtyrer, seien die besten Ökumeniker. Der damalige Primas der Anglikaner, Erzbischof *Robert Runcie,* nahm diese Geste seinerseits auf und zeigte sich „glücklich über die irenische und ökumenische Art und Weise", mit der Hume die Seligsprechung angekündigt habe (Documentation Catholique, No. 1938, 19. 4. 87, 462 f.).

Escrivá de Balaguer – ein beispiellos schnelles Verfahren

Alle bisherigen Auseinandersetzungen um Selig- bzw. Heiligsprechungen in den Schatten stellen wird jedoch voraussichtlich die bevorstehende Seligsprechung des Gründers des „Opus Dei", *Josémaria Escrivá de Balaguer.* Am 16. Oktober teilte das römische Informationsbüro des „Opus Dei" selbst das Datum mit: den 17. Mai 1992. Eröffnet worden war das Verfahren bereits sechs Jahre nach dem Tod von Escrivá im Februar 1981. Das Verfahren wurde mit einer *beispiellosen Schnelligkeit* durchgezogen, die auch innerhalb der zuständigen Kongregation nicht unumstritten ist. Woodward behandelt den Fall Balaguer in seinem Buch – ohne ausdrücklich einen Zusammenhang herzustellen – in auffälliger Nähe von Überlegungen zur *Manipulationsanfälligkeit* der Selig- bzw. Heiligsprechungsverfahren und drückt alles weitere in nur hypothetischer Form aus: „Man stelle sich nur einmal einen Kandidaten vor, dessen Heiligsprechung sowohl vom amtierenden Papst als auch von der Mehrheit der Kardinäle und Bischöfe unterstützt wird. Es handelt sich um den Gründer eines neuen Ordens. Wer dem Orden im einzelnen angehört, bleibt geheim, doch die Mitglieder würden gern ihre Organisation durch die Heiligsprechung des Gründers bestätigt und aufgewertet sehen. Angenommen, auch mehrere hochrangige Kongregationsangehörige machen aus ihrer Sympathie für den Orden und die Kanonisierung seines Gründers keinen Hehl ... Man kann sich vorstellen, was für ein

Druck nun auf dem Relator lastet, von dem eigentlich erwartet wird, daß er sein Urteil unabhängig fällt und sich von außen nicht beeinflussen läßt . . ." (Woodward, a. a. O., 482 f.)

Die Zahl der kritischen Fälle ist damit jedoch noch nicht erschöpft: Warum ein Verfahren für Erzbischof *Oscar Romero* noch nicht eröffnet ist, der doch ein „klarer Fall von Martyrium sein sollte" (*Peter Hebblethwaite,* Wie regiert der Papst? Zürich, Köln 1987, 136), fragt man sich ebenso, wie offensichtlich absehbar ist, daß die bereits eingeleiteten Verfahren für Pius XII. und Johannes XXIII. – beide Verfahren wurden innerhalb von drei Tagen im Dezember 1974 eröffnet – wie ein Paket behandelt werden, um so weder den Anhängern des einen als auch den Anhängern des anderen Platzvorteile zu verschaffen.

Ganz besonders gespannt darf man unterdessen auf den Fortgang der Causa Pius' IX. (1846–1878) sein: Einer Seligsprechung dieses Vertreters des gegenrevolutionären Katholizismus und Gegners der italienischen Einheits- und Freiheitsbewegung sollte im Grunde nichts im Wege stehen – die Untersuchung der Tugenden wurde 1985 abgeschlossen, das Verfahren der Prüfung der Wunder 1986. Woodward will wissen, daß der Papst eine *geheime Kommission* gebildet und mit der Aufgabe betraut habe, ihn über die Opportunität der Seligsprechung Pius' IX. zu beraten. Wie sollte sich die Seligsprechung dieses Papstes etwa neben der Seligsprechung des französischen Politikers *Robert Schuman* (1886–1963) anlassen, dessen Verfahren 1989 eingeleitet wurde? Oder gar neben der Causa Kardinal *John Henry Newman* (1801–1890), einem Verfahren, mit dem man es im übrigen auch – seitdem es denn in Rom liegt – eilig zu haben scheint? Newman tauchte im Index ac Status Causarum erstmalig in einem Dekret der Heiligsprechungskongregation vom 22. 1. 1991 auf – und zwar gleich mit der Bestätigung seiner Verehrungswürdigkeit, also der Nachricht vom Abschluß der Untersuchung der Tugendhaftigkeit.

Setzt man sich so den Untiefen laufender oder geplanter Verfahren aus, mag man möglicherweise die Weisheit derjenigen ermessen, die zwischen dem Tod eines im Ruf der Heiligkeit stehenden und seiner Selig- bzw. Heiligsprechung einige Jahrzehnte, wenn nicht gar Jahrhunderte verstreichen lassen wollen. In einer Kultur, in der all dem ein besonderes Mißtrauen entgegengebracht wird, das nicht annähernd offengelegt wird, werden Selig- und Heiligsprechungsverfahren noch auf lange Sicht Gegenstand solcher Auseinandersetzungen sein, zumal wenn ihre Zahl immer größer und die zeitliche Distanz zum Tod der jeweiligen Persönlichkeiten immer kürzer wird.

Heilige – Symbole einer „Aktualisierung des Christentums"

Auch vor Heiliggesprochenen macht diese Haltung im übrigen nicht halt, wie man an dem Streit um die 1950 von Pius XII. heiliggesprochenen *Maria Goretti* gesehen hat: Ein italienischer Historiker veröffentlichte Mitte der 80er Jahre eine Schrift, in der er Ergebnis und Verfahren der Causa Maria Goretti frontal in Frage stellte – die Heiligsprechungskongregation sah sich genötigt, eine ad-hoc-Kommission zu beauftragen, um der Argumentation des Autors öffentlich entgegenzutreten.

Die Seligen und Heiligen sowie der Weg, wie sie zur kirchenamtlichen Anerkennung als solche kommen, sind insofern ein *getreues Abbild kirchlicher Verhältnisse im allgemeinen.* Die katholische Kirche hat nie beansprucht, alle diejenigen heiligzusprechen, die dies faktisch verdient hätten. Heilige sind aber Symbole „für eine bestimmte Aktualisierung des Christentums". Weil dem so ist, ist es jedoch um so wichtiger, „nicht x-beliebige Menschen heiligzusprechen, deren Causae eher per Zufall oder durch finanzielle Unterstützung in den bürokratischen Ablauf eingebracht werden, sondern solche Menschen vorzustellen, die auf die Fragen und Bedürfnisse unserer Zeit eine Antwort geben" (*Josef Sudbrack,* in: Beglaubigtes Zeugnis, a. a. O., 51 f.). *Klaus Nientiedt*

Auf dem Weg zur Inkulturation

Kirchliche Soziallehre in Lateinamerika

Bis vor nicht allzulanger Zeit war kirchliche Soziallehre in Lateinamerika eine aus Europa importierte Lehrbuchweisheit ohne wirklichen Kontakt mit dem sozial-kulturellen Umfeld. Dann schien es eine Zeitlang so, als wäre allein die Befreiungstheologie die angemessene Art des kirchlichen Zugangs zu den sozialen und politischen Problemen des Subkontinents. Inzwischen beginnt sich so etwas wie eine „inkulturierte" lateinamerikanische Soziallehre zu entwickeln, kommt es auch zum Dialog zwischen der Tradition der kirchlichen Soziallehre und der Befreiungstheologie.

Anläßlich des Gedenkjahres der ersten Sozialenzyklika Leos XIII., „Rerum novarum" (1891), veranstalteten die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" und die Abteilung für Sozialpastoral des CELAM (DEPAS) vom 14. bis 18. Oktober einen ersten lateinamerikanischen Kongreß zur Soziallehre der Kirche in Santiago de Chile. Die lange Vorbereitung und sorgfältige Durchführung des Kongresses waren mehr als Ausdruck eines „Pflichtprogrammes" aus Anlaß des Jubiläums, sie schreiben sich vielmehr ein in den Prozeß eines wachsenden Selbstbewußtseins der lateinamerikanischen Kirche, in die Dynamik ihrer

Selbstfindung in der konkreten Realität Lateinamerikas, die auf den letzten beiden Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla (1979) Gestalt angenommen hat.
Von Puebla und seiner Forderung, eine Soziallehre in Lateinamerika könne nur dann glaubwürdig sein, wenn sie „auf wirksame Weise den schweren Herausforderungen und Problemen, die unsere lateinamerikanische Realität kennzeichnen, gerecht werde" (Puebla 476), ist die Brücke zu Santo Domingo, der nächsten Tagung des gesamtlateinamerikanischen Episkopats, geschlagen: Ziel des Kongresses war es, die unterschiedlichen Arbeiten zur Soziallehre, die in den einzelnen Ländern auf der Ebene des Episkopats, der Sozialpastoral, von Soziallehre-Instituten und katholischen Verbänden, aber auch von der katholischen Soziallehre verbundenen Organisationen – wie katholischen Gewerkschaften und den einzelnen Unternehmerverbänden –, realisiert werden, zusammenzuführen. Über den Austausch sollten Impulse für weitere Arbeiten auf dem Gebiet der Soziallehre vermittelt und Leitlinien für die Pastoral formuliert werden.

Vom Klima des Dialogs geprägt

Die kirchenpolitische Bedeutung, die dem Kongreß zukam, wurde deutlich in der Präsenz von Kardinal *Roger Etchegaray,* dem Präsidenten des päpstlichen Rates „Cor Unum" und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax"; die alte und neue „Spitze" des lateinamerikanischen Bischofsrates (Bischof *Darío Castrillón Hoyos* und Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez*) nahm aktiv teil, die nationalen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen sandten Vertreter. CLAR, die lateinamerikanische Vertretung der Ordensleute, war nicht offiziell vertreten, was sicher Ausdruck für die schwelenden Spannungen zwischen CLAR und CELAM ist. Die 456 Teilnehmer – Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien – kamen aus 22 lateinamerikanischen Ländern, aus den Vereinigten Staaten (4), Kanada (1), Europa (13) und dem Vatikan (6).
Im Zusammenführen der einzelnen Impulse, auch unterschiedlichster nationaler Ausprägung, und der erstmaligen Ausrichtung eines Kongresses zur Soziallehre in Lateinamerika sollte immer mehr ins Bewußtsein rücken, daß die Gestaltfindung der Kirche in Lateinamerika gerade in ihrer prophetischen, vorrangigen und solidarischen Option für die Armen (Puebla 1134) begleitet werden muß von der Ausbildung einer eigenständigen, in der Realität bzw. den Realitäten Lateinamerikas verwurzelten Soziallehre. Dieser Zielsetzung kam die weitgefächerte Themenstellung entgegen, die aktive Mitgestaltung des Kongresses durch Wirtschafts-, Rechts-, Politik- und Sozialwissenschaftler sowie durch Theologen und Philosophen. Die gemeinsame Arbeit von Bischöfen, Priestern und Laien war durch ein *Klima des Dialogs* geprägt; in einer nüchternen Analyse wurden die konkreten wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme angesprochen. Ohne daß sozialer und politischer, aber auch theologischer „Sprengstoff" – wie die Landfrage, die Problematik der Eingeborenenkulturen, die Theologie der Befreiung – ausgeklammert blieben, wurde der Eindruck vermittelt, daß die Zeit der ideologischen Engführungen der 70er und beginnender 80er Jahre überwunden ist und einem realistischen und verantwortungsbewußten Handeln Raum läßt.
Insofern konnte der erste lateinamerikanische Kongreß zur Soziallehre im Gedenkjahr von „Rerum novarum" ein Reflex auf die Ausbildung einer neuen Gestalt von Soziallehre in Lateinamerika sein, Ausdruck der Dynamik der lateinamerikanischen Kirche, und damit auch für eine Soziallehre „auf dem Weg" und „im Dialog". Gleichzeitig gab der Kongreß ein deutliches Zeichen für die „Präsenz" der Kirche in der politischen und wirtschaftlichen Realität Lateinamerikas und ihrer Teilhabe am gesellschaftlichen Wandel der letzten 20 Jahre: Die Kirche war in der Zeit der Diktaturen die einzige moralische Instanz, die aufgrund ihrer Integrität noch das Recht hatte, an die Gewissen zu appellieren; sie hat in dieser Phase Fragen der Menschenrechtsverletzungen einen „Protest" gegen die unterschiedlichsten Formen der Unterdrückung in den Mittelpunkt gestellt. Jetzt hingegen ergibt sich gerade angesichts der vielfältigen gesellschaftlichen Dissoziierungsprozesse der beginnenden 90er-Jahre, der ungelösten wirtschaftlichen und politischen Probleme und des Scheiterns politischer und wirtschaftlicher Modelle, des Vertrauensverlustes in politische Parteien, in Autorität und damit verbunden einer ausgeprägten Individualisierung und Fragmentarisierung der Gesellschaft die Notwendigkeit, Impulse für eine „Konstruktion" der Gesellschaft zu geben.

Ideologische Verengungen der Vergangenheit

Soziallehre war und ist in Lateinamerika *selbstverständlich* – und *unselbstverständlich.* Selbstverständlich, weil päpstliche Enzykliken und römische Dokumente zur Soziallehre der Kirche in offiziellen Dokumenten und theologischen Texten mit einer Selbstverständlichkeit rezipiert und zitiert werden, die auf dem Hintergrund europäischer Erfahrungen fast unverständlich erscheint. Unselbstverständlich ist Soziallehre, weil sie faktisch, vor allem auf Ebene der christlichen Gemeinden, fast unbekannt ist, und sich hier mit der Theologie der Befreiung ein neues Instrumentarium und eine neue Sprache herausgebildet haben, die eigene Realität zu reflektieren und Anstöße für die Praxis zu geben.
Ein Grund für dieses Paradox von Selbstverständlichkeit und Unselbstverständlichkeit liegt sicher in der faktischen Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika. Soziallehre wurde größtenteils als bloße Hermeneutik der päpstlichen Dokumente betrieben; die „dogmatische" – und im Grunde eurozentrische – Interpretation der Texte nahm die konkrete Realität Lateinamerikas nicht wahr. Zur Ausbildung einer christlichen Gesellschaftslehre als einer theologischen Disziplin, die an der Ausgestaltung der Soziallehre im Dialog mit den Gesellschafts- und Wirt-

schaftswissenschaften arbeitet, ist es nicht gekommen. Soziallehre wurde als „Doktrin" verstanden, die dem hierarchischen Modell der „Christenheit" der katholischen Aktion der 20er- und 30er Jahre verhaftet blieb und den einzelnen Christen nicht bewußt zur Mündigkeit führte. Zudem wurde sie von christdemokratischen Parteien vereinnahmt, setzte sich insofern selbst dem Ideologieverdacht aus.
Demgegenüber verstand und versteht sich die Theologie der Befreiung als eine notwendige neue Möglichkeit von Theologie, die bei den konkreten Nöten der einzelnen ansetzt, den jeweiligen anderen, den „Armen", wahrnimmt und der praktisch-politischen Option der einzelnen Christen aus dem Evangelium lebendige Impulse vermitteln will. Aus einer bloßen „Teilhabe" am hierarchischen Apostolat im Sinne der Katholischen Aktion wurde der mündige Einsatz des einzelnen Christen und sein Beitrag zum Befreiungsprozeß und Aufbau einer gerechteren und menschenwürdigen Gesellschaft.

Gerade Ende der 70er Jahre, im Zuge der Zuspitzung der Diskussionen um die Theologie der Befreiung, wurden Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche verstärkt *gegeneinander ausgespielt;* die Gefahr einer Ideologisierung von links wie von rechts bahnte sich an: Auf der einen Seite wurde die Theologie der Befreiung für die Soziallehre vereinnahmt, als bloßer Ausdruck einer lateinamerikanischen sozialen Bewegung verstanden, und auf der anderen Seite verstand sich die Theologie der Befreiung selbst als „die" lateinamerikanische Form der Sozial„lehre", die dem neuen, vom 2. Vatikanum ausgearbeiteten Kirchenverständnis mehr entsprechen könne als traditionelle Formen von Soziallehre. Verteidigungsschriften der Soziallehre wie *R. Vekemans* und *J. Lepeleys* 1980 vom CEDIAL in Bogotá herausgegebene „Doctrina Social de la Iglesia hoy" verschärften die „Entweder-Oder"-Situation eher, als daß sie zu einer konstruktiven Auseinandersetzung um die Soziallehre führten.

Die faktische Rezeption der Soziallehre in Lateinamerika machte auf zwei Augen blind. Zum einen wurde die geschichtliche Verankerung der Theologie der Befreiung in der Soziallehre selbst übersehen: Der methodische „Bruch" der Theologie der Befreiung, ihr Ansatz bei der konkreten Praxis der Christen, verdankt sich wesentlich dem von *Cardijn* und den Jugendbewegungen der Katholischen Aktion in Frankreich und Belgien, der JOC (Jeunesse ouvrière catholique) und JUC (Jeunesse universitaire catholique), ausgestalteten methodischen Dreischritt des Sehens, Urteilens, Handelns. Zum anderen wurde der geschichtliche und dynamische Charakter der Soziallehre ausgeblendet, sowohl für den Prozeß der Ausgestaltung der Soziallehre als theoretischer Reflex auf die sich im Zuge der Industrialisierungsprozesse herausbildende soziale Frage und die sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, als auch für die Entwicklung, die die Soziallehre und christliche Gesellschaftslehre in Europa seit Ende der 50er Jahre durchlaufen haben.
Während *Pius XII.* und seine deutschen Berater wie Pater Gustav Gundlach noch der neuscholastischen Tradition *Leos XIII.* verhaftet blieben, die sozialen Fragestellungen auf dem Hintergrund eines engen, ungeschichtlich konzipierten Naturrechtsdenkens angegangen wurden, kam es mit *Johannes XXIII.* zu einem methodischen Wandel: Unter dem Einfluß französischer Berater wie Pater Lebret wurde ein Dialog mit den Sozialwissenschaften aufgenommen, induktive Elemente wurden in die Methodik eingeführt, die jeweilige konkrete soziale und politische Situation wurde zum theologischen Ort der Erkenntnis.
Die soziale Frage nahm über „Pacem in terris" (1963), „Gaudium et spes" (1965), „Populorum progressio" (1967) und „Octogesima adveniens" (1971) die Themen von Gerechtigkeit und Frieden auf und gewann einen weltweiten Charakter, der Eurozentrismus wurde aufgebrochen. Soziallehre wird als Prozeß verstanden, sie bildet „kein geschlossenes System", sondern „bleibt stets offen für neue Fragen" und „entwickelt sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte" (Libertatis conscientia, 72).
Um ein solches dynamisches Verständnis von Soziallehre für die Entfaltung der Soziallehre in Lateinamerika fruchtbar zu machen, sind die Arbeiten von *Juan Carlos Scannone* (Buenos Aires) bemüht; er setzt bei Marie-Dominique Chenus' Kritik am „doktrinären" Charakter der Soziallehre sowie Joseph Ratzingers Beobachtung einer Erstarrung der neuscholastischen Soziallehre zu einer „Sozialdogmatik" an und weist, unter Rückbezug auf Wallraffs und von Nell-Breunings Betonung des „Offenen ihrer Strukturen" (Soziallehre als „ Gefüge offener Sätze") auf die der Soziallehre inhärente Geschichtlichkeit hin. In seinem auf dem Kongreß in Santiago de Chile gehaltenen Vortrag zum Thema „Der wissenschaftstheoretische Status der Soziallehre der Kirche und die theologische Entwicklung in Lateinamerika" unterstrich Scannone die Bedeutung dieser „Theologisierung" der Soziallehre, die Notwendigkeit der Erarbeitung einer „doctrina social cristiana" – der akademischen Reflexion auf die Soziallehre der Kirche, sowie die Herausbildung einer Ethik der Institutionen. Da Soziallehre in ihrem Wesen in der christlichen Anthropologie verankert ist, trägt sie wesentlich bei zu einer „Evangelisierung der Kultur". In ähnliche Richtung wiesen die Vorträge von *Pierre Bigo, Gerardo T. Farrell, Fernando Montes, Tony Mifsud.*

Soziallehre und Befreiungstheologie

In den letzten Jahren zeichnen sich Prozesse ab, der Vielschichtigkeit des Verhältnisses von Soziallehre und Theologie der Befreiung gerecht zu werden; zudem wächst die Lernbereitschaft, ein gegenseitiges Verstehen, einen Dialog, für die jeweils spezifische Ausbildung der Soziallehre und der Theologie der Befreiung zu nutzen.
Eigene Vorurteile im Blick auf die Soziallehre überwinden und auf die „wechselseitige Beziehung" von Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche hinweisen wollen die brasilianischen Befreiungstheologen *João Batista*

Libanio und *Maria Clara Bingemer* – und dies nicht zuletzt auf dem Hintergrund der gescheiterten Projekte eines „real existierenden Sozialismus". Ein erster Schritt besteht im Aufweis des jeweiligen, spezifischen wissenschaftstheoretischen Ortes von Theologie der Befreiung bzw. Soziallehre der Kirche; erst wenn die Eigenständigkeit ihrer jeweiligen Sprache und ihres spezifischen Ortes in der Kirche geklärt ist, kann ein für beide „fruchtbarer" Dialog *(J. B. Libanio, C. Galli)* ansetzen. Gerade das reiche Erbe der Soziallehre und das Gespräch, das sie bereits über Jahre mit Politik- und Wirtschaftswissenschaften führt, kann auch der Theologie der Befreiung, die sich aus der Engführung einer rein sozialwissenschaftlich orientierten und der Dependenztheorie verpflichteten Methodik lösen muß, neue Impulse geben. Punkt der Begegnung ist ihre gemeinsame Verankerung in der befreienden Botschaft des Evangeliums, in der Solidarität Jesu Christi mit den Armen (vgl. Puebla 330; 1145).

Während die Theologie der Befreiung, in einer Situation politischer und sozialer Unterdrückung gewachsen, sich vor allem als prophetischer Protest versteht, kann die Soziallehre Motivation für den „Aufbau" einer neuen Gesellschaft, den Aufbau von konkreten Formen der Praxis, von Institutionen auf dem Gebiet von Wirtschaft und Politik geben. Protest und Konstruktion sind aufeinander angewiesen; die Hoffnung auf eine neue Gesellschaft bedarf der Fähigkeit, die einzelnen kleinen Schritte, die konkreten Vorschläge der Verwirklichung mit Sachverstand kritisch begleiten zu können. Auf diesem Hintergrund muß Soziallehre in Lateinamerika auch im Sinn einer christlichen Gesellschaftslehre ausgestaltet werden, die auf dem Boden der allgemeinen Prinzipien von Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und Personalität sowie der Wahrnehmung der konkreten Probleme eine der lateinamerikanischen Situation angemessene Methodik und Orientierungskriterien für die Praxis – auch im Sinne einer befreiungstheologischen „Veränderungspraxis" (G. Kruip) – erarbeitet.

Auch wenn die fehlende Teilnahme eines ausgewiesenen Vertreters der Theologie der Befreiung zu bedauern ist, so wurden auf dem Kongreß in Santiago Zeichen für einen Dialog zwischen Soziallehre der Kirche und Theologie der Befreiung gesetzt: *Juan Carlos Scannone, Pierre Bigo* und *Fernando Montes* wiesen auf den realen Einfluß der Theologie der Befreiung auf die Ausbildung der spezifisch lateinamerikanischen Gestalt von Soziallehre hin. In seinem Vortrag „Beiträge der Theologie der Befreiung für die Soziallehre der Kirche" machte der chilenische Jesuit *Montes* deutlich, daß die neue „kirchliche Sensibilität" für soziale Fragen, die lateinamerikanische Lektüre der Konzilsdokumente – mit den Leitmotiven der (vorrangigen) Option für die Armen und der integralen Befreiung –, sowie der wesentlich pastorale Impuls der Konferenzen von Medellín und Puebla auf den Einfluß der Theologie der Befreiung zurückgeht. Auch konfliktgeladene Themen wie Strukturen der Sünde, die Bedeutung der sozialanalytischen Vermittlung für die theologische Arbeit, die Konfliktivität der Gesellschaft sind auf diesem Weg zu einem Bestandteil der Soziallehre in Lateinamerika geworden, die über das von der Theologie der Befreiung mit aktualisierte Thema der Gerechtigkeit neu an sozialer und politischer Akzeptanz gewinnt.

Dialog heißt dabei gewiß nicht Harmonisierung von Theologie der Befreiung und Soziallehre der Kirche. Reibungsflächen bleiben – vielleicht auch als heilsame Erfahrung für beide – bestehen: Zu den zwei grundsätzlichen, vor allem das Selbstverständnis der Theologie der Befreiung betreffenden Reibungspunkten gehört zum einen die Frage des Konflikts in der Gesellschaft; zum anderen ist das Kirchenverständnis betroffen, die Frage des Lehrens, des Lehramtes. Soziallehre ist in ihrem Selbstverständnis ein Ausdruck des sozialen Lehramtes; die Theologie der Befreiung legt ihren Akzent dagegen auf die „Schule, die Leben heißt" (P. Freire); Erfahrung und Praxis des Volkes nehmen teil am Lehren der Kirche. Inwieweit das soziale Lehramt der Kirche diese Erfahrung in die Ausgestaltung ihrer Soziallehre aufnimmt und insofern auch der Praxis des „Volkes", dem einzelnen Christen, dem Laien, einen Ort in einer solchen – weiter gefaßten – Lehre zuspricht, wird für die Lebendigkeit und Zukunft der Soziallehre sicherlich von großer Bedeutung sein. Von einer „Stunde der Laien" wurde in Santiago gesprochen – und dies nicht nur auf den klassischen Feldern von Politik und Wirtschaft. *Pierre Bigo* betonte, daß die Soziallehre – als Wissen und Praxis – das Gesamt aller Unterscheidungskriterien sei, die im Bewußtsein der Gläubigen verankert sind, und insofern die gesamte Kirche an der Ausgestaltung der Soziallehre beteiligt ist.

Die Präsenz der Soziallehre in Lateinamerika

Das schrittweise Bewußtwerden einer eigenständigen Soziallehre in Lateinamerika spiegelt sich nicht nur auf den vielfältigen Ebenen der *Sozialpastoral* wider (vgl. in Brasilien die „Campanhas de Fraternidade"), in den unterschiedlichen Aktivitäten sozialer Institutionen (vgl. z. B. in Santiago de Chile das ILADES, in Rio das Centro João XXIII., in Buenos Aires das CIAS, in Lima das anthropologische, auf die Amazonasregion und die indianischen Volksgruppen bezogene Forschungsinstitut CAAAP, das Instituto Bartolomé de las Casas) oder z. B. dem Wiederaufleben der „Semanas sociales" in Peru (seit 1987), sondern auch in einer Reihe von Veröffentlichungen in den 80er Jahren mit Lehrbuchcharakter bzw. im Dienst einer pastoral-pädagogischen Arbeit zur Soziallehre. Charakteristisch für diese Lehrbücher zur Soziallehre ist ihr Ansatz bei Medellín und Puebla, ihre Rückkehr zu den Wurzeln und Quellen der Soziallehre in Schrift und Offenbarung und der Tradition der Kirche (und zwar nicht erst seit Leo XIII.), sowie die Bedeutung, die der „sozialen Erfahrung" der Christen zugesprochen wird, ihrem „compromiso social".

In ihrer für die bischöfliche Kommission der „Acción Social" (später die „Pastoral Social") des CELAM zusam-

mengestellten Dokumentation „Fe y compromiso social" (¹1981) zeigen die in Rio de Janeiro bzw. Santiago de Chile an Soziallehre-Instituten tätigen Jesuiten *Fernando Bastos de Avila* und *Pierre Bigo* „Elemente für eine Reflexion auf Lateinamerika im Licht der Soziallehre der Kirche" auf. Dem methodischen Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns entsprechend setzen sie induktiv bei der unterschiedlichster politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller „Aggressionen" ausgesetzten Realität Lateinamerikas an; dargestellt werden die einzelnen in Lateinamerika vorherrschenden Systeme und Ideologien (Kapitalismus, Sozialismus, Marxismus, Doktrin der nationalen Sicherheit, Integrismus und Radikalismus). Folgerungen für das kirchliche Engagement beziehen Avila und Bigo auf Pueblas Optionen für die Armen und die Jugendlichen.

Gerardo T. Farrells 1982 in Buenos Aires veröffentlichtes Lehrbuch zur „Doctrina social de la Iglesia" versteht sich als eine Einführung in die Dokumente des sozialen Magisteriums der Gesamtkirche, des lateinamerikanischen und argentinischen Episkopats. Positiv zu sehen ist vor allem die Vorstellung der Dokumente des argentinischen Episkopats der letzten Jahrzehnte (von großer Bedeutung für die argentinische Kirche ist das 1981 veröffentlichte Dokument „Iglesia y Comunidad nacional"). Auf dem Hintergrund der spezifisch argentinischen Erfahrung eines ausgeprägten Laizismus schreibt Farrell der Soziallehre wesentliche Aufgaben im Dienst der Evangelisierung zu.

Während Farrell sehr stark einer Hermeneutik der lehramtlichen Dokumente verhaftet bleibt, sind andere Theologen um ein Verstehen der Soziallehre von Lateinamerika aus bemüht. Lateinamerika ist für sie der „hervorragende hermeneutische Ort", um die soziale Botschaft aus der Perspektive einer Kirche, die mit den Armen solidarisch ist, zu interpretieren. Schlüsselbegriff eines solchen befreiungstheologischen Paradigmas von Soziallehre ist in verschiedenen Aufsätzen des Peruaners *Ricardo Antoncich*, sowie seiner, zusammen mit *José Miguel Munárriz* herausgegebenen „Soziallehre der Kirche" der Begriff der menschlichen Arbeit. Antoncich folgt zwar einem naturrechtlichen Ansatz; er geht von einzelnen Sozialnormen aus, die sich jedoch auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Realität in einer historisch-kritischen, am Kriterium der „Option für die Armen" orientierten Auslegung bewähren müssen. Die soziale Erfahrung der Gemeinden, vor allem ihre „Kontrasterfahrung", und ihre Mitwirkung am Prozeß einer ganzheitlichen Befreiung erhalten einen wichtigen Stellenwert für Interpretation und Akzeptanz der Soziallehre.

Tony Mifsuds 1987, vom CIDE (Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación) in Santiago de Chile herausgegebene Abhandlung zur Soziallehre geht insofern über die erwähnten Ansätze hinaus, als seine Soziallehre den europäischen Gestalten einer christlichen Gesellschaftslehre am nächsten kommt; die Soziallehre ist letzter Teil (Band 4) einer – „figurativ" und „narrativ" ansetzenden – Morallehre, einer „Moral der Unterscheidung"; sie geht, insofern befreiungstheologisch orientiert, von der konkreten konfliktgeladenen Realität aus, stellt in ihren Mittelpunkt den Gedanken der Gerechtigkeit sowie – sicher auf dem konkreten chilenischen Hintergrund der 80er Jahre und der Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen zur Zeit des Pinochet-Regimes – eine Menschenrechtsethik.

Vieles steckt in den Kinderschuhen

Gerade die Notwendigkeit der Konkretisierung und der Ausgestaltung der einzelnen Gebiete der Soziallehre öffnet heute den engen geschichtlichen Rahmen der 70- und 80er Jahre: Über die Wahrnehmung der „Herausforderungen" der Moderne und den konstruktiven Versuch einer angemessenen Antwort auf diese Herausforderungen ist der Bogen in die, sicher widersprüchliche und konfliktvolle Geschichte der Kirche in Lateinamerika gespannt; der Versuch, auf Fragen Antwort zu geben, wie z. B. politische Prozesse einzuschätzen sind, wie das Verhältnis der Kirche zum Staat zu definieren ist, welche Antworten angesichts der Säkularisierungs- und Modernisierungsprozesse zu geben sind, spiegelt dabei die Spannungen dieser Geschichte wider.

Grundproblem ist dabei vor allem – und dies sowohl auf Seiten eines „Links"- als auch „Rechts"- Katholizismus – die Rezeption der (europäischen) Moderne und die Umschreibung einer *lateinamerikanischen Moderne.* Wenn der Begriff der Kultur seit Puebla verstärkt an Bedeutung gewinnt und im Blick auf Santo Domingo besonders zum Tragen kommt, geht es um eine Auseinandersetzung mit dieser „lateinamerikanischen" Moderne, vor allem um die Überwindung des Gegensatzpaares Gesellschaft – Kultur.

Die Kirche hatte, gerade weil die Ausbildung der Nationalstaaten mit einem ausgeprägten Antikatholizismus, mit der Übernahme positivistischen und liberalistischen Gedankengutes übereinging, keinen „Frieden" mit der „Moderne", mit Aufklärung und Demokratie, dem neuzeitlichen Freiheits- und Menschenrechtsethos, gefunden und war noch stärker als in Europa ultramontan geprägt.

Auf Seiten der Basisbewegungen wurde Moderne bzw. Modernisierung mit liberal-bürgerlichen Entwicklungskonzepten in Verbindung gebracht, die den Problemen der lateinamerikanischen Gesellschaft nicht gewachsen waren (vgl. das Scheitern der „Allianz für den Fortschritt" Kennedys) und als Ausdruck einer postkolonialen Fremdbestimmung (vor allem durch die USA) angesehen wurden. Auch die nationalstaatlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts wurden, durch ihre starke Ausrichtung an europäischen politischen Systemen, als selbstauferlegter „Kolonialismus" verstanden.

Gegenüber diesen Brüchen und Anfragen an die eigene Identität, den Schwierigkeiten mit einer europäisch verstandenen Moderne, den Ungleichzeitigkeiten und Fragmentarisierungen in der eigenen Gesellschaft, die wesent-

lich mit der Gefahr eines Identitätsverlustes und einer Neigung zu postmoderner Flucht ins Individuelle und Private verbunden sind, wird sich die Kirche durch die Aufarbeitung ihrer sicher sehr widersprüchlichen Geschichte immer mehr bewußt, daß sie „Expertin" in „latinoamericaneidad" ist, Trägerin eines kulturellen Erbes und so wichtige Dialogpartnerin im politischen Diskurs um eine – wie immer gestaltete – lateinamerikanische Identität. Aufgrund ihrer Verwurzelung in der lateinamerikanischen Geschichte ist es Aufgabe der Kirche, an einem „Ethos der Begegnung" zwischen Konquistador und Indio zu arbeiten, die kulturelle Synthese – die lateinamerikanische „mestizaje" – zwischen dem indianischen, afrikanischen und europäischen Element zu vertiefen.

Auf diesem Hintergrund steckt eine Aufarbeitung der einzelnen Teilgebiete der Soziallehre noch in den Kinderschuhen. Wie die Themenstellung des ersten lateinamerikanischen Kongresses zur Soziallehre der Kirche zeigte, versucht die lateinamerikanische Kirche aber, in der Thematik der *Arbeit* einen Bereich auszugestalten, der der geschichtlichen Erfahrung und den konkreten Problemen der Zukunft, sei es wirtschaftlicher oder sozialer Art, gerecht zu werden versucht. Der Mensch und seine Würde stehen im Mittelpunkt einer um den Begriff Arbeit zentrierten Soziallehre; über eine „Kultur der Arbeit" kann konkrete Aufbauarbeit für die Ausbildung einer demokratischen, partizipativen und solidarischen Gesellschaft geleistet werden (vgl. Kommission 1 des Kongresses). In weiteren fünf Kommissionen wurden die Problemkreise Politik, Allgemeinwohl, Menschenrechte (Kommission 2), Entwicklung, Gerechtigkeit und internationaler Frieden (Kommission 3), soziale Teilhabe, Gerechtigkeit und Solidarität (Kommission 4), Land, Ökologie, Umwelt (Kommission 5) und hermeneutische Fragestellungen zur Soziallehre der Kirche in Lateinamerika (Kommission 6) behandelt. Besonders hervorgehoben werden sollen die Fragen des Zusammenlebens der einzelnen Volksgruppen, der Ökologie (die Luftverschmutzung in Ballungszentren, Seuchen, die Zerstörung der Regenwälder usw.), die Problematik von Gewalt, von Rassismus, sowie die gesellschaftlichen Transformationen, die mit dem Anwachsen der Megalopolis (1985: 70 % Stadtbevölkerung in Lateinamerika) und der kulturellen Nivellierung durch den Einfluß der Massenmedien verbunden sind. Konfliktive Themen wie die Landfrage (vgl. den Vortrag von *Augusto Alves Da Rocha*) oder auch die – im Blick auf die Vorbereitungen von Santo Domingo – wichtige Frage der Indios und Afroamerikaner (vgl. Beiträge von *Juan Botazzo,* Ecuador, und *Carlos María Ariz,* Panama) wurden nicht ausgeklammert, sondern mit Engagement vorgetragen und Defizite in der bisherigen Aufarbeitung der Themen von offizieller Seite nicht beschönigt. Deutlich wurde auch, daß die „offizielle" und auf Ebene der Reflexion einzuholende faktische Präsenz der Laien – vor allem der Frau – in der Kirche und ihrer Soziallehre ein noch einzuforderndes Defizit ist (*Patricia Henry Ford,* México).

Wesentliche Aufgabe für die Soziallehre ist die Arbeit an einem gesamtgesellschaftlichen Konsens, die Begleitung eines Prozesses der Integration und der Konstruktion. Konkret wurde dieses Anliegen auf dem Kongreß durch den offenen und interessierten Dialog mit bedeutenden Fachvertretern aus dem Bereich von Politik-, Ökonomie-, Rechts- und Sozialwissenschaften (z. B. *Guillermo Escobar,* Kolumbien; *Humberto Vega,* Chile, *Javier Iguiñez,* Peru, *Pedro Morandé,* Chile, *Ernesto Alayza,* Peru).

Notwendig ist die „integrative Kraft" der Kirche gerade angesichts des Autoritätsverlustes der politischen Parteien und der schwindenden Überzeugungskraft der politischen und wirtschaftlichen Institutionen, einer zunehmenden Fragmentarisierung und Desintegration der Gesellschaft; weite Teile der Bevölkerung haben keinen oder immer weniger Anteil an politischen und wirtschaftlichen Werten und Entscheidungsprozessen. Die Gefahr eines Brückenschlags von einer Vormoderne zur Postmoderne, an den positiven Werten der Moderne, an der Herausbildung demokratisch verfaßter politischer und wirtschaftlicher Institutionen, am Menschenrechtsethos vorbei, besteht: Insofern muß es der Kirche in ihrer Soziallehre, in Wahrung aufklärerischer Rationalität und Nüchternheit, in ihrer „lebendigen Erinnerung" an den Solidaritäts- und Gemeinschaftsgedanken, der verankert ist im Glauben an den mit dem einzelnen solidarischen Christus, wesentlich um die Suche nach einer lateinamerikanisch verstandenen Moderne und ihren eigenen Beitrag zu einer solchen Moderne gehen.

Inkulturation im Dialog mit Europa

Auf dem Hintergrund des Zusammenbruchs der Ideologien und der Demokratisierungsprozesse in Mittel- und Osteuropa ist ein Dialog mit Europa notwendig, sowie eine Auseinandersetzung mit den Diskussionen um die Moderne, die in Europa laufen. Der ehemalige Präsident des CELAM, Bischof *Darío Castrillón Hoyos,* schlug – nicht unbestritten – in seinem, den Weg nach Santo Domingo andeutenden Vortrag zur „Soziallehre und Neuen Evangelisierung in Lateinamerika" diese Brücke, wies dabei aber auch auf die spezifisch lateinamerikanischen Leitmotive hin: Demokratisierung, Gerechtigkeit und Partizipation, die Förderung von Basis- und Volksbewegungen, d. h. einer Demokratie „von unten", die auf in der Kultur verankerten Werten baut. Damit gab er auch einen Interpretationsschlüssel für die Themenstellung der Konferenz von Santo Domingo: „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung und christliche Kultur: Jesus Christus gestern, heute und immer".

Von Europa können vor allem Impulse ausgehen für die Entfaltung der akademischen Disziplin „katholische Soziallehre" an lateinamerikanischen Universitäten, die sich dabei durch eine interdisziplinäre Arbeit auszeichnen sollte, d. h. durch einen Austausch mit den Sozial-, Rechts- oder Wirtschaftswissenschaften, die die latein-

amerikanische Realität interpretieren. Einem solchen Dialog und der Förderung dieser Interdisziplinarität dienen z. B. das der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz zugeordnete Dialogprogramm zur katholischen Soziallehre in Lateinamerika oder die vom Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland organisierten interdisziplinären Seminare zur Begegnung von Theologen und Wirtschaftswissenschaftlern aus Deutschland und den einzelnen Regionen Lateinamerikas.
Umgekehrt kann der langsame Prozeß einer Inkulturation der Soziallehre in Lateinamerika gerade den Wegcharakter von Soziallehre deutlich machen; es geht nicht um den Ausbau eines „Systems", einer „Lehre", verstanden als „Doktrin", nicht um einen „dritten Weg", also einen konkreten Gesellschaftsentwurf. Der Weg der lateinamerikanischen Kirche macht deutlich, daß ihre Soziallehre aus den Wurzeln des Evangeliums kritische und konstruktive Begleiterin bei der Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft ist und darin wesentlicher Bestandteil der Pastoral der Kirche ist. Insofern ist Soziallehre Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche (vgl. Centesimus annus 55), Teil der Glaubensverkündigung (ebd. 54). Es geht um eine „Begegnung" von Evangelium und Kultur, eine Inkarnation – und das heißt um eine immer wieder neue Gegenwart des Evangeliums in der Kultur. Eine solche Begegnung ist verwandelnde und befreiende Begegnung, die – und dies sind die Impulse aus der Befreiungstheologie für die Soziallehre – den Mut hat, prophetisch gegen unterdrückerische Strukturen die Stimme zu erheben, sei es gegen Strukturen außerhalb oder in der Kirche (Puebla 476).
In der Aufarbeitung der einzelnen Kongreßbeiträge von Santiago aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen für die Konferenz von Santo Domingo liegt sicher eine Chance, die Fragen und Probleme der Gegenwart verantwortlich aus pastoralem Interesse anzugehen. Es ist zu wünschen, daß sich das den Kongreß in Santiago auszeichnende offene Gespräch und das Klima des Dialogs zwischen Bischöfen, Priestern und Laien, zwischen „Kirche" und Wissenschaft auch in den nächsten Monaten der Vorbereitung von Santo Domingo fortsetzt. Nur eine dialogfähige Kirche kann im Sinne der Menschengerechtigkeit mit den Anfragen umgehen, die im Zusammenhang der 500-Jahr„feier" der Entdeckung, Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas formuliert werden. Dabei ist vor allem, wie in Santiago immer wieder gefordert wurde, über Proklamationen hinaus ein „verdadero compromiso" gefordert. Die chilenische Kirche und Öffentlichkeit setzten hier – in einer feierlichen Zeremonie in der Kongreßwoche – ein Zeichen durch eine öffentliche Verpflichtung auf die Prinzipien der Soziallehre in der „Alltagsarbeit". Der „Missionsauftrag", der vom Kongreß ausgehen soll, so formulierte Kardinal Etchegaray, lautet: eine Vertiefung, Verbreitung und Anwendung der Soziallehre in den einzelnen Ländern und Regionen Lateinamerikas.

Margit Eckholt

Ein vergessenes Land?

Die politische und kirchliche Lage in Birma

Durch die Verleihung des diesjährigen Friedensnobelpreises an die Führerin der politischen Opposition Birmas, Aung San Suu Kyi, ist ihr asiatisches Heimatland für kurze Zeit ins Blickfeld der Öffentlichkeit geraten. In Birma herrschen seit einem blutigen Staatsstreich im Jahr 1988 die Militärs. Die christlichen Kirchen, die ihre Anhängerschaft in dem stark vom Buddhismus geprägten Land weitgehend aus Angehörigen nationaler Minderheiten rekrutieren, sind an den politischen Auseinandersetzungen nur in bescheidenem Maß beteiligt. Von den Christen in Birma gehört der größere Teil protestantischen Gemeinschaften an; die katholische Kirche zählt etwa eine halbe Million Gläubige.

Die großen Ereignisse der Weltpolitik der letzten Monate haben einige Gebiete und Länder unserer Welt, die schon immer etwas im Windschatten der Geschichte lagen, noch weiter aus dem Blickfeld geraten lassen. Birma – der von den Machthabern eingeführte Name „Myanmar" scheint sich immer noch nicht durchgesetzt zu haben – gehört ohne Zweifel dazu. Die Abschottungspolitik der regierenden Militärjunta gegenüber dem Ausland hat sicher dazu beigetragen, daß über Birma nur sporadisch berichtet wird. Die Verleihung des Friedensnobelpreises für das Jahr 1991 an die Führerin der politischen Opposition des Landes, *Aung San Suu Kyi,* ist deshalb von Beobachtern außerhalb des Landes als politisch bedeutsames Signal interpretiert worden. Wohl nicht zu Unrecht sprechen die Militärgewaltigen in Birma von einer „Einmischung in die inneren Angelegenheiten Myanmars", weil sie die damit verbundene Aufmerksamkeit des Auslands auf die skandalösen politischen, ökonomischen Zustände und die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen zu Recht scheuen. Schon einige Monate vorher hatte Aung San Suu Kyi den Sacharow-Preis für Gedankenfreiheit des Europäischen Parlaments erhalten. Aung San Suu Kyi verdankt ihre politische Rolle der Tatsache, Tochter des birmesischen Nationalhelden und Unabhängigkeitskämpfers General Aung San zu sein. Sie ist mit einem Engländer verheiratet, kam anläßlich eines Besuches bei ihrer kranken Mutter im April 1988 nach Birma zurück und geriet dabei eher zufällig in die Politik.

In einem blutigen Staatsstreich hatten die Militärs im September 1988 die Macht ergriffen und die politische Opposition mit Gewalt unterdrückt. Dabei sollen mehr als 3000 Menschen, vornehmlich Studenten, ihr Leben verloren haben. Menschenrechtsverletzungen sind an der Tagesordnung in diesem Land, „einem geheimen Staat des Terrors", so Amnesty International. Vor zwei Jahren hatten die Militärs überraschend demokratische Wahlen zugelassen, die am 27. Mai 1990 durchgeführt wurden und aus denen die Nationale Liga für Demokratie (NLD) unter der Führung von Aung San Suu Kyi als klare Siegerin hervorging und eigentlich mit der Regierungsbildung hätte beauftragt werden müssen. Die NLD gewann 392 von 485 Parlamentssitzen. Die Militärs hatten sich offensichtlich über den Wahlausgang falsche Vorstellungen gemacht, denn die von ihnen unterstützte Nationale Einheitspartei (NUP) konnte gerade 10 Prozent der Stimmen auf sich vereinigen. Die Militärs fürchteten nicht unbegründet darum, ihre bisherige Machtposition einzubüßen, wenn in Birma demokratische Verhältnisse zum Tragen kommen sollten. Die Entscheidung des Nobelpreiskomitees hat die Berechnungen, Birma auch weiterhin aus den Schlagzeilen zu halten, fürs erste zunichte gemacht. Nach außen zeigen sich die Militärs wenig beeindruckt. Sie haben der neuen Trägerin des Friedensnobelpreises bisher jeden Kontakt mit der Außenwelt verweigert; die vielen Glückwunschschreiben bleiben unzugestellt und ausländischen Besuchern wird der Kontakt verweigert. Aung San Suun Kyi soll seit dem 25. Oktober 1991 in einen Hungerstreik getreten sein, um gegen die Verschärfung ihrer Haftbedingungen zu protestieren. Wieweit Berichte stimmen, daß sie gesundheitlich schwer angeschlagen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

Außenpolitisch isoliert

Die Militärs haben 1990 einen „Rat zur Wiederherstellung von Ordnung und Demokratie" (SLORC) gebildet, der die Macht so lange ausüben soll, bis die Verhältnisse sich beruhigt hätten und eine Änderung wieder möglich erscheine. In der Zwischenzeit haben sie entweder nichts getan oder sich darum bemüht, daß die Notwendigkeit einer Änderung der Machtstruktur sich gar nicht erst stellt. Einer der führenden Generäle sprach erst kürzlich von einer Frist von 5 bis 10 Jahren, die es dauern werde, bis die Militärs sich aus der Politik zurückziehen könnten. Mehr als 20 *Oppositionsgruppen* haben sich in einer Demokratischen Allianz zusammengeschlossen. In Grenzgebieten zu Thailand verfügen sie über schätzungsweise 15 000 Guerilla-Kämpfer, die durch ethnische Gruppen der Karen und andere unterstützt ein militärisches Potential darstellen, das aber gegenwärtig nicht in der Lage erscheint, die Junta ernsthaft militärisch gefährden zu können.

Außenpolitisch ist Birma zwar weitgehend isoliert. Es genießt jedoch die Unterstützung der VR China und in einer seltsamen Allianz auch der in der ASEAN zusammengeschlossenen asiatischen Länder. Noch im Mai 1991 ist es dem amerikanischen Außenminister *James Baker* auf einer Sitzung der ASEAN-Länder in Kuala Lumpur nicht gelungen, Boykottmaßnahmen gegen Birma durchzusetzen. Thailand und Singapur sind die vorrangigen Abnehmer von birmanesischem Teakholz, dessen Gewinnung mit der Abholzung großer Wälder in den Grenzregionen verbunden ist, die damit der Guerilla als Schutzräume nicht mehr zur Verfügung stehen.

Die USA sind wegen der flagranten Menschenrechtsverletzungen, aber auch wegen des steigenden Mohnanbaus zur Herstellung von Opium im sog. „Goldenen Dreieck" beunruhigt. In Birma wird gegenwärtig fast die Hälfte des Opiums der Welt angebaut. Das Militärregime in Rangun hat es verstanden, Teile der ethnischen Minderheiten dadurch zum Stillhalten zu bewegen, daß es ihnen den Handel mit Rauschgift und andere Formen des Schmuggels erlaubte. Dies gilt für die Shan im Vierländereck von Birma, China, Laos und Thailand, aber auch für Gruppen im Nordosten wie die Kachin, Kokang und Wa. Die Hauptlast des militärischen Widerstandes tragen die *Karen* an der Grenze zu Thailand, deren Gebiet für viele Studenten ein Zufluchtsort ist, wenn sie vor der politischen Verfolgung aus Rangun fliehen müssen. Die Karen bezeichnen das von ihnen kontrollierte Gebiet an der thailändischen Grenze als Kawthule (nach der „Thule" genannten Blume: „Land der Thule") mit der Grenzstadt Manerplaw als Verwaltungssitz. In dieser Region leben etwa eine Million der 8 Millionen Karen, die es auf dem Territorium von Birma gibt.

Die Bindung Birmas zu China ist nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa eher stärker geworden. Die erste Auslandsreise des Vorsitzenden von SLORC, General *Saw Maung*, führte denn auch nach Peking. China liefert der Junta Waffen im großen Stil, in einer Größenordnung, die von ausländischen Beobachtern auf 800 Millionen US-Dollar oder noch höher geschätzt wird. Die Waffenlieferungen aus der Bundesrepublik Deutschland – hier ist die Firma Fritz Werner besonders ins Gerede gekommen – sind verglichen mit den chinesischen Lieferungen wohl nicht von entscheidender Bedeutung.

Die Wirtschaft stagniert

Das gesellschaftliche Modell, das als „birmesischer Weg zum Sozialismus" vor nunmehr fast 30 Jahren von General *Ne Win* begonnen wurde, hat aus einem potentiell reichen asiatischen Land ein heruntergewirtschaftetes Armenhaus werden lassen. Die Wirtschaft stagniert, bzw. befindet sich in einer rückläufigen Entwicklung. 1989 sank das Bruttosozialprodukt um 11 Prozent. Das Pro-Kopf-Einkommen ist mit 210 Dollar im Jahr eines der niedrigsten der Welt. General Ne Win hat vor einigen Jahren offiziell die Macht abgetreten, ist aber auch weiterhin trotz seiner mehr als 80 Jahre als graue Eminenz hinter den Kulissen tätig. Birma war lange Jahre die „Kornkammer Asiens", das seinen Überschuß an Reis in viele Länder exportierte. Jetzt reicht der Anbau von Reis nicht ein-

mal mehr aus, um die 40 Millionen Birmesen zu ernähren. Birma gehört heute nach der UN-Statistik zu den zehn ärmsten Ländern der Welt.
Die *politische Opposition* rekrutiert sich aus den Studenten, die sich traditionell für gesellschaftliche Änderungen einsetzen, sich in vielen Demonstrationen mit Leib und Blut exponiert haben und doch immer wieder der nackten Gewalt seitens der Militärs weichen mußten. Unterstützt werden sie von großen Teilen der *buddhistischen Mönche,* die in diesem immer noch tief buddhistischen Land über großen moralischen Einfluß verfügen. Durch viele administrative Maßnahmen, Bestechungsversuche und andere Formen einer psychologischen Kriegsführung hat die regierende Junta versucht, den Einfluß der Mönche zurückzudrängen und ihre moralische Integrität zu untergraben.

Innerhalb Birmas ist die politische Opposition weitgehend zerschlagen und an einer offenen politischen Tätigkeit gehindert. Im September 1990 kam es zur Gründung einer Exilregierung – National Coalition Government of The Union of Burma – im Ausland durch einige in die Grenzgebiete geflohene Abgeordnete. Bisher hat es diese relativ schwache Gruppierung aber nicht geschafft, internationale Anerkennung zu finden, wenn sie auch von einigen der nationalen Minderheiten, vor allem den Karen, unterstützt wird. *Bo Mya,* der Führer der Allianz und zugleich auch Vorsitzender der „Karen Independence Organization", beschrieb die Ziele der Allianz folgendermaßen: „Wir, die Allianz, streben nach einer echten Demokratie durch Einigkeit aller Nationalitäten. Unser Ziel ist nicht durch eine Nationalität oder eine Organisation allein zu erreichen. Wir sind überzeugt, daß nur alle Birmesen gemeinsam den Sieg erringen können" (Aung Tun, in: epd-Dokumentation, nr. 43/91, 25).

Die eigentliche Gewalt in Birma hat nach außen zwar der Chef der Militärjunta, Saw Maung, in Wirklichkeit ist es der Geheimdienstchef, General *Khin Nyunt,* der die Fäden im Hintergrund zieht. Dem Sangha (der buddhistischen Mönchsgemeinschaft) werden bestimmte Auflagen gemacht, was die Zahl der Mönche in den Klöstern angeht. Ausgelöst wurde das harte Vorgehen der Militärs gegen die Mönche durch deren Weigerung, Almosen aus der Hand von Uniformträgern entgegenzunehmen, ein Vorgehen, das gleichbedeutend mit einer Exkommunikation einem christlichen Kontext zu setzen ist. Die Militärs unternahmen Razzien in verschiedenen Klöstern mit dem Schwerpunkt in der Stadt Mandalay. Ihre Behauptungen, Waffen und Rauschgift in den Klöstern gefunden zu haben, finden im Land wenig Glauben, sondern untergraben eher das Ansehen der Militärs noch weiter. Eine andere Form, die Opposition zu bekämpfen und Widerstand zu brechen, besteht darin, daß die Militärregierung ganze Straßenviertel in Rangun und anderen Städten evakuiert hat, um bestehende Nachbarschaftsbeziehungen aufzubrechen und die Menschen durch Umsiedlung in teilweise primitive Unterkünfte am Rande der Städte zu demoralisieren und zu entwurzeln.

In Birma ist der *Buddhismus* immer noch Staatsreligion und mit Abstand stärkste Religionsgemeinschaft. Es gilt bis heute praktisch unverändert der Grundsatz: Birmese sein heißt Buddhist sein. Das *Christentum* hat es so gut wie nicht geschafft, unter der Hauptbevölkerung der Birmesen Anhänger zu gewinnen. Die Christen stellen zwar 4,2 Prozent der Gesamtbevölkerung, rekrutieren sich aber eigentlich nur aus den ethnischen Minderheiten. Etwa drei Viertel der Christen Birmas gehören *protestantischen Gemeinschaften* an. Die „Burma Baptist Convention" ist mit 813 000 Gläubigen die stärkste christliche Gemeinschaft. Ihre Mitglieder kommen hauptsächlich aus der Volksgruppe der Chin im Nordosten des Landes. Mehrere protestantische Kirchen – Anglikaner (55 000), Assemblies of God, Church of Christ, Methodisten, Siebenten-Tages-Adventisten und Pfingstkirchler mit jeweils gut 30 000 Mitgliedern – sind im *birmesischen Kirchenrat* zusammengeschlossen. Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen dem Kirchenrat und der katholischen Kirche hat sich in den letzten Jahren stark verbessert. Spannungen bestehen eher zwischen dem Kirchenrat und einer Reihe von *fundamentalistischen protestantischen* Gruppierungen, die sich zu einer eigenen Organisation, dem Evangelical Christian Council zusammengeschlossen haben.

Wachstum der katholischen Kirche

Die *katholische Kirche* zählt etwa 500 000 Gläubige. 1980 belief sich diese Zahl noch auf 350 000, was einer Steigerung um 30 Prozent im letzten Jahrzehnt entspricht. Die 10 Diözesen werden von 14 Bischöfen und Weihbischöfen geleitet. 95 Prozent der Katholiken stammen aus der Stammesbevölkerung der Kachin, den Karen, den Chin und den Lahu, die gegenüber der Zentralregierung in Rangun eher ablehnend eingestellt sind. Allein daraus wird verständlich, daß das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der Regierung nicht frei von Spannungen ist. Zu den oppositionellen Kräften gehören auch verschiedene christliche Gruppen. Als kleine Minderheiten haben sich die christlichen Kirchen nur in einem sehr bescheidenen Maß in die politischen Auseinandersetzungen verwickeln lassen. Die Kirchenleitungen waren eher vorsichtig und begnügten sich mit allgemeinen Aufrufen zur sozialen Gerechtigkeit.

Seit Jahren ist die katholische Kirche Birmas weitgehend in ihren *Kontakten zum Ausland* eingeschränkt. Eine Mitarbeit in den Gremien der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen ist nur in Ausnahmen möglich. An der letzten Vollversammlung der FABC in Lembang (Indonesien) im Juli 1990 nahm der Weihbischof von Mandalay, *Nicholas Mang Thang,* teil. Auch die Kontakte mit der römischen Zentrale unterliegen Behinderungen. Auslandsstipendien sind von der Regierung mit Steuern belegt, weil im Ausland Studierende als Arbeiter gelten und einen bestimmten Anteil ihres Stipendiums an die Regierung abführen müssen. Andererseits hat sich die

Isolation der birmesischen Katholiken nicht nur negativ ausgewirkt. Nach der Ausweisung der ausländischen Missionare Ende der 60er Jahre waren die birmesischen Katholiken weitgehend auf sich selbst angewiesen.
Die Zahl der Priester beträgt nur 323 (laut statistischen Angaben des Vatikans, vgl. Int. Fidesdienst, 28. 09. 91, 302). Gegenwärtig gibt es mehr als 200 Seminaristen, und die Zahl der Priesterweihen liegt bei ungefähr 20 pro Jahr. Auch wenn die Priesterausbildung in den Seminaren von Rangun (Theologat) und Mandalay (Philosophat) kein sehr hohes akademisches Niveau erreicht und theologische Fachliteratur nur sehr eingeschränkt ins Land gelangen kann, konnte die katholische Kirche in den letzten beiden Jahrzehnten doch ein starkes äußeres und inneres Wachstum verzeichnen. Einheimische Ordensleute, vor allem die mehr als 900 Schwestern und 50 Brüder, 1150 Katechisten und viele ehrenamtliche Mitarbeiter haben das kirchliche Leben lebendiger und authentischer werden lassen. Wie in einer Reihe anderer asiatischer Kirchen wird auch in Birma ein Jahrzehnt der Evangelisierung in Vorbereitung auf das dritte christliche Jahrtausend durchgeführt.

Georg Evers

Kurzinformationen

Asyl, RU 486 und Zölibat als Themen der Herbstvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz

Bei ihrer Herbstvollversammlung vom 5. bis 7. November in Wien hat die Österreichische Bischofskonferenz erneut gegen eine Einführung der „Abtreibungspille" RU 486 ausgesprochen (vgl. ds. Heft, S. 544). In der Presseerklärung nach Abschluß der Vollversammlung heißt es, die Einführung dieses Abtreibungsmittels würde „einen weiteren Abbau des Lebensschutzes und die Gefahr einer Steigerung des Abtreibungsdruckes auf schwangere Frauen in Not" bedeuten. Die Bischofskonferenz bitte daher dringlich, von einer Einführung des Präparates abzusehen. Dringend nötig seien dagegen Überlegungen zu einem besseren Schutz des ungeborenen Lebens wie z. B. die Erleichterung der Adoption. Zur Regierungsvorlage für ein *neues Asylgesetz* stellt die Presseerklärung fest, die Bischöfe teilten die Sorge nicht weniger Menschen in Österreich, daß die Vorlage dem Anspruch der Sicherstellung eines ordnungsgemäßen Verwaltungsverfahrens und eines fairen Umgangs mit den Asylsuchenden nicht ausreichend Rechnung trage. Der Verzicht auf eine sorgfältige Überprüfung von Asylanträgen stehe im Widerspruch zu den menschenrechtlichen Grundsätzen und zum Respekt vor der Würde jedes Menschen. Im Blick auf die in Österreich in den vergangenen Monaten z. T. heftig und mit erheblicher Medienbeteiligung geführte *Zölibatsdiskussion* heißt es in der Presseerklärung der Bischofskonferenz, sie nehme die „große Mehrheit der Priester Österreichs, die in Treue zu ihrer Zölibatsverpflichtung lebt", gegen generelle Verdächtigungen in Schutz. Die Bischöfe wollten selbstverständlich auch allen Priestern, die in Zölibatsproblemen stünden, „brüderliche Hilfe" geben. In der Pressekonferenz nach der Vollversammlung sagte Bischof *Johann Weber* von Graz zu diesem Punkt, die Österreichische Bischofskonferenz bekenne sich zur gegenwärtigen Ordnung der katholischen Kirche des lateinischen Ritus, also der Ehelosigkeit der Priester. Der Zölibat als Verzicht auf die Ehe „um des Himmelreiches willen" sei zweifellos ein biblischer Wert. Allerdings solle man auch über die Frage der „viri probati" offen reden können, besonders im Blick auf priesterarme Gegenden.

Erste Ergebnisse einer neuen Untersuchung über Werte und Religiosität in Europa und Nordamerika

Zehn Jahre nach der internationalen Werteumfrage, die 1981 in westeuropäischen Ländern und den USA durchgeführt wurde (vgl. HK, August 1987, 383 ff.) und deren Länderauswertungen in den Jahren danach erschienen (für die Bundesrepublik: *Elisabeth Noelle-Neumann/ Renate Köcher,* Die verletzte Nation, Stuttgart 1987), wurde unter der Ägide der „Studiengruppe für Werte in Europa" eine vergleichbare Umfrage wiederholt. 1990/91 wurden, koordiniert durch das Allensbacher Meinungsforschungsinstitut, Menschen in elf westeuropäischen Ländern nach ihren Werten befragt; durch andere Institute wurden in der gleichen Zeit ähnliche Umfragen in weiteren europäischen Ländern, den USA, Kanada, Südafrika und Japan durchgeführt. Diesmal waren auch früher kommunistisch regierte Länder in Mittel- und Osteuropa einbezogen. Erste Ergebnisse der vergleichenden Untersuchung liegen inzwischen für die EG-Länder, die skandinavischen Länder, die USA und Kanada vor. Schon erschienen ist die ausführliche Auswertung für *Spanien (F. A. Orizo,* Los nuevos valores de los Españoles). Nach der Umfrage 1990/91 bewegt sich der Anteil der Menschen, die an Gott glauben, zwischen 38 Prozent in Schweden und 96 Prozent in Irland. In der (alten) Bundesrepublik sind es 64, in Frankreich 57, in den USA 93 und in Kanada 86 Prozent. Beim Glauben an ein Leben nach dem Tod reicht die Bandbreite von 31 Prozent in Schweden bis 71 in Irland; Westdeutschland liegt bei 38 Prozent. Auf die Frage, wie oft sie, abgesehen von Hochzeiten und Beerdigungen und Taufen, einen Gottesdienst besuchen, gaben 52 Prozent der Franzosen (höchster Wert) und 4 Prozent der Iren die Antwort „praktisch nie". In Großbritannien ergaben sich 46 Prozent Nichtkirchgänger, in Belgien 44, in der (alten) Bundesrepublik 20. Die Antwort „mindestens einmal pro

Woche" auf die Frage nach dem Gottesdienstbesuch gaben in der Bundesrepublik 19 Prozent, in Italien 40, in den USA 43 und in Irland 65 Prozent. Am niedrigsten lagen die Werte hier mit 2 Prozent in Dänemark und 4 in Schweden. Vertrauen in ihre Kirche haben nach der neuen Werteumfrage 68 Prozent der US-Amerikaner, aber nur 40 Prozent der Westdeutschen; niedriger liegen die Werte nur für Schweden (35) und die Niederlande (32 Prozent).

Die französischen Bischöfe kündigen eine Erklärung zur sozialen Krise in ihrem Land an

Die jüngste Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz in Lourdes wartete nicht mit spektakulären Einzelthemen oder -entscheidungen auf. Es waren diesmal eher die Zwischentöne, die – zusammengenommen – dann doch eine Botschaft ergaben, wenn auch nicht eine von der Art, wie man sie gewohnt ist. Gleich in zwei Fällen entschlossen sich die Bischöfe, Entwürfe von Stellungnahmen später zu veröffentlichen: in einem Fall handelt es sich um eine Erklärung zur *sozialen Lage in Frankreich* aus Anlaß von 100 Jahre Rerum novarum. Der Gegenstand habe sich als komplexer herausgestellt als erwartet, verteidigte man diesen Aufschub. Für Aufschub und Einberufung einer außerordentlichen Vollversammlung für Mai 1992 entschied man sich bei den *neuen Statuten für das kirchliche Unterrichtswesen.* Offiziell sprach man auch hier von der Breite und Vielschichtigkeit des Themas, die eine Verschiebung hätten angezeigt erscheinen lassen. Offensichtlich haben aber auch hier grundlegende Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Bischofskonferenz ein entschlosseneres Handeln zum gegenwärtigen Zeitpunkt verhindert. Der Chronist von Le Monde (31. 10. 91) sprach davon, daß eine neue Generation von Bischöfen offensichtlich eher an den Themen der eigenen Diözese interessiert sei und weniger an den das ganze Land betreffenden Fragen. Im übrigen, verjüngt und in seiner inneren Struktur wie in den persönlichen Einstellungen verändert, wie er nun einmal sei, müsse der französische Episkopat erst noch seine Arbeitsweise finden. Daß es gegenwärtig auch um das Verhältnis der französischen Kirche zum Staat nicht zum besten bestellt ist, belegten indes zwei Themen aus der Eröffnungsansprache des Konferenzvorsitzenden, Erzbischof *Joseph Duval.* Duval zeigte sich enttäuscht darüber, daß in der Frage einer neuen Festlegung der Schulzeiten – und damit indirekt die Frage der für die Katechese reservierten Zeiten – bisher keine befriedigende Lösung gefunden worden sei. Die an der Katechese interessierten Familien hätten ein Recht darauf, in ihrer Freiheit anerkannt zu werden (vgl. HK, Dezember 1988, 504). Schärfen nahm die Rede Duvals erst recht an, als er sich über die gegenwärtige wiederholt festzustellende Verwendung religiöser Symbole und Inhalte in der Werbung beklagte und die französische Regierung aufforderte dafür zu sorgen, daß der Respekt vor den religiösen Überzeugungen im Land gewahrt werde. „Wann versteht man endlich in Frankreich, daß eine gesunde Laizität nicht bedeutet, Religion zu ignorieren, sondern ihre Existenz und ihre Annahme durch die Menschen zu respektieren?"

Die US-Bischöfe äußerten sich zur politischen Verantwortung der Kirche

Am 17. Oktober wurde von den US-amerikanischen katholischen Bischöfen – genauer: vom Geschäftsführenden Ausschuß der Bischofskonferenz – ihre traditionelle Stellungnahme im Blick auf die nächsten Präsidentschaftswahlen veröffentlicht. Anfang 1993 endet das erste vierjährige Mandat von Präsident *George Bush,* und im November kommenden Jahres finden die Präsidentschaftswahlen statt. Das Dokument besteht (Wortlaut in: Origins, 24. 10. 91, 313 ff.) im wesentlichen aus drei Teilen: Im Einleitungsteil kritisieren die Bischöfe in großer Schärfe sowohl das verminderte Interesse der Bürger und Wähler am politischen Leben ihres Landes als auch Tendenzen in der Politik selbst, die z. T. immer inhaltsleerer werde und wirkliche Teilhabe der Bürger erschwere. Diese *Entfremdung zwischen Politikern und Stimmbürgern* stelle einen „gefährlichen Trend" dar, der den Kern der demokratischen Traditionen der Vereinigten Staaten zu untergraben drohe. „Kandidaten und andere berufsmäßig mit Politik Befaßte erwecken den Anschein, als sei ihnen mehr am taktischen Kampf gelegen als an der sachlichen Debatte. Es geht ihnen mehr darum, die Unterstützung für die Gegner zu vermindern, als um Unterstützung für die eigenen Sache zu werben . . ." In Wahlkampagnen gehe es oftmals mehr um „Symbole" und die „lauten Töne". Die Bürger seien immer weniger an den Kandidaten und an Inhalten interessiert. Die USA bräuchten nicht *weniger*, sondern *mehr* politische Teilhabemöglichkeiten für die Bürger. In einem zweiten Teil reklamieren die Bischöfe für sich eine eigene Art der politischen Verantwortung, der es nicht darum gehe, den Bürgern zu sagen, wie sie zu wählen hätten oder die Kandidaten irgendwelchen religiösen Tests zu unterziehen. Eine solche Haltung wäre „pastoral unangemessen, theologisch ungesund und politisch kurzsichtig". Als Bischöfe gehe es ihnen vielmehr darum, die moralische und menschliche Dimension von öffentlich diskutierten Themen für die eigene kirchliche Gemeinschaft wie auch für die Gesamtgesellschaft herauszustellen. Man wolle die Bürger insoweit beeinflussen, daß sie nicht nur auf der Basis eines eng verstandenen Eigeninteresses diese Entscheidungen träfen. In einem abschließenden Teil fassen die Bischöfe ihre aus zahlreichen Äußerungen bekannten Auffassungen zu einer Reihe von Themen zusammen, die die öffentliche Debatte in den USA beherrschen: Abtreibung, Abrüstung und Rüstungskontrolle, Todesstrafe, Rassismus und Diskriminierungen jedweder Art, Wirtschaft, Erziehung, Euthanasie (vgl. ds. Heft, S. 588), Familie, Landwirtschaft und Umwelt, Gesundheitswesen, Wohnungswesen, Menschenrechte, Einwanderer, Massenmedien, Flüchtlingsprobleme, Drogenmißbrauch und verschiedene – aus amerikanischer Sicht – regionale Konfliktherde im Ausland.

Notizen

Gegen eine völlige Offenlegung der Akten des früheren DDR-Staatssicherheitsdienstes sprach sich der Apostolische Administrator in Magdeburg, Bischof *Leo Nowak*, aus. Diese enthielten nicht unbedingt glaubwürdige und im juristischen Sinne stichhaltige Angaben, gab er zu bedenken. Eine Veröffentlichung berge die Gefahr in sich, daß vielen Menschen aufgrund dieser fragwürdigen Akten Unrecht geschehe. Bischof Nowak warnte auch vor einer pauschalen Verurteilung von ehemaligen SED-Parteimitgliedern. Es sei unrealistisch zu meinen, alle früheren Parteimitglieder, die heute noch bestimmte Ämter innehätten, könnten umgehend ausgewechselt werden. Nowak beklagte in dem Zusammenhang, daß Bürger der alten Bundesländer oftmals wenig Einfühlungsvermögen in das Schicksal ehemaliger DDR-Bürger zeigten.

Die sterblichen Überreste des früheren Erzbischofs von Breslau und langjährigen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal *Adolf Bertram* (1859–1945), wurden am 9. November in der Krypta des Breslauer Doms beigesetzt. Gegen Ende des Zweiten Weltkriegs war Kardinal Bertram nach Jauernig in der heutigen ČSFR geflohen und nach seinem Tod dort auch begraben worden. Als Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz nahm an den Feierlichkeiten der Hildesheimer Weihbischof *Heinrich Machens* teil. Bevor Bertram Erzbischof von Breslau wurde, war er Bischof von Hildesheim.

Im Rahmen einer Eucharistiefeier auf dem Petersplatz sprach Johannes Paul II. am 27. Oktober den Kölner Diözesanpriester und Gründer des Internationalen Kolpingwerkes, *Adolph Kolping* (1813 bis 1865), selig. Der Papst würdigte den neuen Seligen als „Wegbereiter und Vorläufer der großen Päpstlichen Sozialenzykliken" von „Rerum novarum" im Jahre 1891 bis hin zu „Centesimus annus" in diesem Jahr. Johannes Paul II. verwies auf das Bemühen Kolpings für eine Erneuerung der Gesellschaft seiner Zeit. Kolping habe versucht, die Christen aus ihrer Trägheit aufzurütteln und sie an ihre Verantwortung für die Welt zu erinnern. Von den rund 50 000 Teilnehmern an der Seligsprechungsfeier kamen allein rund 30 000 aus Deutschland, unter ihnen zahlreiche Bischöfe und Politiker aus Bund und Ländern.

Im März 1992 soll der definitive Entwurf eines *„Katechismus für die Universalkirche"* dem Papst zur Approbation und Promulgation vorgelegt werden. Die Anregung zur Erarbeitung eines „Weltkatechismus" geht auf die Sondervollversammlung der Bischofssynode Ende 1985 zurück; 1989 wurde ein Entwurf zur Begutachtung an alle Bischöfe und Bischofskonferenzen geschickt. Bei dieser Konsultation zeigte sich neben Zustimmung auch viel Gesamt- und Detailkritik am Entwurf, die zur Neufassung ganzer Kapitel führte. Vom 23. bis 25. Oktober tagte jetzt im Vatikan die Kommission für den „Weltkatechismus" zusammen mit dem Redaktionskomitee; den Teilnehmern lag ein siebter Entwurf vor, der dem Kommuniqué zufolge den Ergebnissen der Konsultation des Weltepiskopats Rechnung trägt.

Das Oberhaupt der *äthiopisch-orthodoxen Kirche*, Patriarch *Merkorios*, ist von seinem Amt zurückgetreten und hat sich in ein Kloster zurückgezogen. Dem Patriarchen wurde nach dem Sturz des kommunistischen Regimes unter *Mengistu Haile Mariam* dieses Frühjahr Kollaboration mit dem Regime vorgeworfen. Tausende von Gläubigen forderten in Demonstrationen die Ablösung des diskreditierten Patriarchen; auch im Klerus und bei den Bischöfen wurde der Rücktritt des Kirchenoberhaupts verlangt. Die äthiopische Kirche ist die größte der „altorientalischen" oder „monophysitischen" Kirchen, die nach dem Konzil von Chalkedon (451) einen eigenen Weg gingen.

Gegen die *Legalisierung der Euthanasie* hat sich der Geschäftsführende Ausschuß der US-Bischofskonferenz ausgesprochen (Wortlaut in: Origins, 26. 9. 91, 257 f.). Die Befürworter der Euthanasie versuchten lediglich, die Verwirrung, die Ambivalenz und sogar die Furcht vor dem Gebrauch moderner, das Leben verlängernder Technologien für ihre Ziele zu nutzen. Die Entscheidung, jemandem das Leben zu nehmen oder einem Arzt zu erlauben, einen leidenden Patienten zu töten, stelle jedoch etwas grundlegend anderes dar als die Entscheidung, einem Kranken eine außergewöhnliche und unverhältnismäßig belastende Behandlung zu ersparen. Die christliche Tradition anerkenne durchaus, daß man nicht gehalten sei, alle verfügbaren medizinischen Verfahren unter allen Umständen anzuwenden. Im US-Bundesstaat Washington wurde in einem Volksentscheid am 5. November eine Gesetzesinitiative abgelehnt, die eine ärztliche Sterbehilfe legalisiert hätte.

Der mexikanische Präsident *Carlos Salinas de Gortari* strebt eine Milderung der antiklerikal-laizistischen Verfassungsbestimmungen des Landes an. Seit der mexikanischen Revolution vor 75 Jahren hat die katholische Kirche in Mexiko keinerlei Rechtsstatus, sie darf keine Erziehungseinrichtungen betreiben und keinen Besitz erwerben. Diese offizielle „feindliche" Trennung von Kirche und Staat wird seit langem de facto vielfach unterlaufen, gilt aber de jure nach wie vor. Jetzt forderte Präsident Salinas in seiner Botschaft zur Lage der Nation das Parlament auf, einen neuen rechtlichen Status für die Kirchen zu schaffen, der sich auf Trennung von Staat und Kirche, Achtung der Religions- und Kirchenfreiheit sowie die staatliche Aufsicht über das Erziehungswesen gründen solle. Von der katholischen Kirche Mexikos wurde der Vorstoß des Präsidenten grundsätzlich begrüßt; Kardinal *Corripio Ahumada*, der Erzbischof von Mexico-City, entnahm der Rede des Präsidenten die Hoffnung auf eine Normalisierung der Staat-Kirche-Beziehungen.

Bei einer Pressekonferenz anläßlich seines Treffens mit dem Erzbischof von Canterbury Anfang November erhob der russisch-orthodoxe Patriarch *Aleksij II.* erneut schwere Vorwürfe gegen das Vorgehen der katholischen Kirche in der UdSSR bzw. in Rußland. Der Patriarch von Moskau beklagte zum einen die Wiederherstellung der ukrainisch-katholischen Kirche in der westlichen Ukraine, zum anderen die wachsende katholische Präsenz in Rußland. Er warf dem Vatikan den Bruch einer Vereinbarung mit der russisch-orthodoxen Kirche vor, wonach die beiden Kirchen sich nicht gegenseitig Gläubige abwerben sollten. Außerdem hielt der Patriarch dem Vatikan vor, bei den jüngsten Bischofsernennungen in Rußland (unter anderem der eines Apostolischen Administrators im Rang eines Erzbischofs mit Sitz in Moskau) die russisch-orthodoxe Kirche nicht im Vorfeld informiert zu haben.

Auch der *Deutsche Evangelische Kirchentag* ist jetzt wieder gesamtdeutsch organisiert. Die obersten Gremien der Kirchentagsarbeit in der früheren DDR und des westdeutschen Kirchentags verabschiedeten eine neue Ordnung für den Deutschen Evangelischen Kirchentag. Der nächste Kirchentag (er findet 1993 in München statt) wird wieder gemeinsam vorbereitet und verantwortet. Die neue Ordnung sieht u. a. vor, daß neben den alle zwei Jahre im Wechsel mit den Katholikentagen stattfindenden zentralen Kirchentagen auch *regionale Kirchentage* stattfinden sollen, wie sie bisher in der DDR üblich waren. Dem bis 1995 amtierenden Vorstand des Kirchentags gehört neben den westdeutschen Vertretern *Erika Reihlen* (Westberlin) und *Ernst Benda* (Karlsruhe) *Annemarie Schönherr* (Ostberlin) als Vertreterin der ostdeutschen Kirchentagsarbeit an.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Markgrafen-Verlages, Bad Krozingen, beigefügt.