

N12<503682734 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser

# HERDER KORRESPONDENZ

ISSN 0018-0645 M 3691 E

# HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

1 46. Jahrgang
Januar 1992

## Neuer Mut zum Weltauftrag

## Frankreich
*Umbruchstimmung in Gesellschaft und Politik*

## Orthodoxie
*Selbstverständnis und ökumenische Rolle. Fragen an Metropolit Damaskinos*

## Kirche
*Die christlichen Kirchen im Baltikum*

## Gesellschaft
*Zum Stand der Euthanasiediskussion*

## Lateinamerika
*500 Jahre Christianisierung*

# Inhalt


Neuer Mut zum Weltauftrag (Ulrich Ruh) 1

*Vorgänge*
Aktivismus. Der Apostolische Stuhl und die amerikanischen Bemühungen um Frieden im Nahen Osten (nt) 4
Kein Durchbruch. Offizielle vatikanische Stellungnahme zum anglikanisch-katholischen Dialog (ru) 5
Sackgasse? Kein römisches Einlenken im Fall Haas (we) 6
Denkzettel. Wahlerfolge von Protestparteien in mehreren Ländern Europas (ru) 7
Widerspruch. Über den Unsinn rechtlicher Optimierung von Erziehung (se) 7

*Entwicklungen*
Ökumene in Europa: Wege aus der Krise (U. R.) 9
Verbände: Wie geht die Entwicklung in Ostdeutschland voran? (K. N.) 11
Italien: Die Bischöfe und die politische Krise des Landes (D. S.) 13

*Zeitgeschehen*
Fin de siècle oder Ende einer Präsidentschaft. Umbruchstimmung in Politik, Gesellschaft und Kirche Frankreichs (Klaus Nientiedt) 15

*Interview*
„Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der ungeteilten Kirche treu." Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou 21

*Dokumentation*
„Die wahre Entdeckung Amerikas steht noch in den Anfängen." Überlegungen eines lateinamerikanischen Bischofs zur Fünfhundertjahrfeier 27

*Kirche*
Neue Freiheit nach langer Unterdrückung. Die Kirchen in den baltischen Staaten (Ernst Benz) 33

*Gesellschaftliche Zeitfragen*
Steht ein Dammbruch bevor? Zur gegenwärtigen Diskussion über die Euthanasie (Alexander Foitzik) 39

*Länder*
Vermittler zwischen den Fronten. Die Kirchen und der politische Wandel in Südafrika (Helga Dickow) 43

*Kurzinformationen* 46
Außerordentliche Bischofssynode zum Thema Europa – Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur gesetzlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs – Erste Sitzungsperiode des Pastoralen Forums im Erzbistum München-Freising – US-Bischöfe zur Umweltethik – Ökumenische Konferenz über Kirchenbeziehungen China–Europa

*Bücher* 48
Hans Küng, Das Judentum; Alister E. McGrath, Johann Calvin. Eine Biographie; Edmund Arens / Ottmar John / Peter Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie; „Nimm und lies". Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam, mit Beiträgen von Hans Freiherr von Campenhausen u. a.; Friedhelm Hengsbach, Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte – Perspektiven

*Zeitschriften* 51

*Notizen* 52



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

*Schriftleitung:*
Ulrich Ruh (Chefredakteur)
Klaus Nientiedt
Alexander Foitzik

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

*Anschrift der Redaktion:*
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (07 61) 27 17-3 88
Telefax (07 61) 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 14.50 DM, im Abonnement 13.50 DM (für Studenten 10.20 DM) zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 127.– S, im Abonnement 119.– S.

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

Kündigungstermin: Vier Wochen vor Halbjahresende

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



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



Freiburger Graphische Betriebe
Bestellnummer 00014

Theol

# HERDER KORRESPONDENZ

*46. Jahrgang 1992*

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

# *Inhaltsverzeichnis des 46. Jahrgangs*

## *Leitartikel*


Neuer Mut zum Weltauftrag (Ulrich Ruh) . . . . . 1– 3
Warum der Kommunismus scheiterte (Klaus Nientiedt) 53– 55
Die Kirche und ihre Lehre (Ulrich Ruh) . . . . . 101–103
Vergangenheitsbewältigung (David Seeber) . . . . . 149–151
Wieviel Macht hat die Kirche? (Klaus Nientiedt) . . . . 197–199
Deutscher Katholizismus heute (Ulrich Ruh) . . . . . 245–247
Ein Volk von Egoisten (Alexander Foitzik) . . . . . 297–299
Kommen die Heiden? (Klaus Nientiedt) . . . . . 345–347
Politikverdrossenheit (David Seeber) . . . . . 393–395
30 Jahre nach Konzilsbeginn (Ulrich Ruh) . . . . . 441–443
Beziehungskirche (Klaus Nientiedt) . . . . . 489–491
Weltordnung im Wartestand (Alexander Foitzik) . . . 537–539


## *Vorgänge*


Aktivismus. Der Apostolische Stuhl und die amerikanischen Bemühungen um Frieden im Nahen Osten (nt) 4– 5
Kein Durchbruch. Offizielle vatikanische Stellungnahme zum anglikanisch-katholischen Dialog (ru) . 5
Sackgasse? Kein römisches Einlenken im Fall Haas (we) . . . . . 6– 7
Denkzettel. Wahlerfolge von Protestparteien in mehreren Ländern Europas (ru) . . . . . 7
Widerspruch. Über den Unsinn rechtlicher Optimierung von Erziehung (se) . . . . . 7– 8
Zuspitzung. Der Streit um die künftige evangelische Militärseelsorge (fo) . . . . . 56– 57
Versöhnung? Zur neuen Diskussion um die RAF-Häftlinge (se) . . . . . 57– 58
Unumkehrbar. Frauen drängen vermehrt in die universitäre Theologie (nt) . . . . . 58– 59
Vorsicht. Wir brauchen ein differenziertes Bild der islamischen Welt (ru) . . . . . 59
Wer hat versagt? Zu den Versäumnissen von Theologie und Lehramt im Fall Eugen Drewermann (nt) . . . . 104–105
Zweifel. Europa: wann, wie und wo? (se) . . . . . 105–106
Öffnung. Schweizer Leitlinien zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag (ru) . . . . . 106–107
Subtiler. Wie sich die Werbung religiöser Stilmittel und Inhalte bedient (nt) . . . . . 107
Kein Freibrief. Der neue Streit um die Kirchensteuer (nt) . . . . . 152–153
Klärungsversuch. Ist dem Phänomen Drewermann theologisch überhaupt beizukommen? (se) . . . . . 153–154
Chance verpaßt. Die neue Pastoralinstruktion über soziale Kommunikation (ru) . . . . . 154
Differenzen. Zur aktuellen Diskussion um die Legalisierung von Haschisch (fo) . . . . . 155–156
Los statt Konsens? Die neuesten individualistischen Errungenschaften des deutschen Namensrechts (se) . . 156
Verlegenheiten. Ist das Prinzip „Rückgabe vor Entschädigung" unumstößlich? (se) . . . . . 200–201
Neuer Impuls. Deutsche Bischöfinnenwahl im ökumenischen Kontext (fo) . . . . . 201–202
Normalität. Polens Kirche erhält neue Strukturen für die nachkommunistische Ära (nt) . . . . . 202–203
Klärungsversuch. Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe über Amt und Sakrament (ru) . . . . . 203–204
Neuer § 218 StGB. Entscheiden wird letztlich das Bundesverfassungsgericht (se) . . . . . 248–249
Harmoniebedürfnis. Warum gibt es wieder einen Katholikentag von unten? (fo) . . . . . 249–250
Revision. Was wird sich am Grundgesetz ändern? (se) . 250–251
Durchhalten. Der Freiburger Erzbischof Saier schreibt an seine Priester (nt) . . . . . 251–252
Nicht überraschend. Die „Spiegel"-Umfrage zum Glauben der Deutschen (ru) . . . . . 300
Kommerzialisierung. Religiöse Programme stehen im öffentlich-rechtlichen Fernsehen auf dem Spiel (nt) . 300–301
Gefährdet? Die Diskussion um Feiertagsstreichungen zugunsten der Pflegeversicherung (fo) . . . . . 301–302
Teilbares Lebensrecht? Hinrichtungswelle in den USA (nt) . . . . . 302–303
Ehrlich? Was die Entscheidung über den § 218 verdeckte (se) . . . . . 348–349
Überfällig. Römische Auflagen für das „Engelwerk" (ru) . . . . . 349–350
Ärger. Die Bischöfe und das „C" in der Union (se) . . . 350–351
Unteilbar. Die Diskussion um ein kirchliches Hilfswerk für Osteuropa (fo) . . . . . 351–352
Unsicher. Die evangelische Kirche in den neuen Bundesländern tut sich schwer (ru) . . . . . 352
Trauerspiel. Der Krieg in Bosnien und wir (ru) . . . . . 396–397
Schlagseite. Was am römischen Schreiben über Kirche als Communio auffällt (ru) . . . . . 397
Mißverständlich. Zur Zwischenbilanz des „Jahres mit der Bibel" (nt) . . . . . 397–399
Einschärfen. Glaubenskongregation äußert sich zur Nicht-Diskriminierung von Homosexuellen (nt) . . 399
Neue Normalität? Gewalt, Ausländerfeindlichkeit und Rechtsruck (se) . . . . . 444–445
Gewagtes Spiel. Frankreichs Europareferendum und das plebiszitäre Element (nt) . . . . . 445–446
Entgegenkommen. Vatikanische Richtlinien für die Kirche in Rußland (ru) . . . . . 446
Dilemma. „Eckwerte" zu einem neuen Transplantationsgesetz (fo) . . . . . 446–448
Regelungsbedarf. Die „Aktion Standesamt" homosexueller Paare und die Ehe (nt) . . . . . 448
Nachgeholfen. Deutsche Bischöfe empfehlen Errichtung eines Nordbistums (nt) . . . . . 492–493
Entschärft. Vor einer neuen Phase der Ökumene in Europa? (ru) . . . . . 493–494
Hoffnungszeichen. Die demokratische Amtsenthebung des brasilianischen Präsidenten (fo) . . . . . 494–495
Problemanzeige. Was meint Glaubenssinn des Gottesvolkes heute? (ru) . . . . . 495
350 Jahre danach. Was die Kirche aus dem Fall Galilei lernen könnte (se) . . . . . 540–541
Verstörungen. Die Berliner Demonstration und das öffentliche Echo darauf (se) . . . . . 541–542
Mißtrauen. Gezerre zwischen Rom und regionalen Bischofsversammlungen (nt) . . . . . 542–543
Schubkraft. Die Kirche von England stimmt für die Priesterweihe für Frauen (ru) . . . . . 543


## *Entwicklungen*


Ökumene in Europa: Wege aus der Krise (U. R.) . . . . 9– 10
Verbände: Wie geht die Entwicklung in Ostdeutschland voran? (K. N.) . . . . . 11– 13
Italien: Die Bischöfe und die politische Krise des Landes (D. S.) . . . . . 13– 15
Neue Bundesländer: Die Kirchen und das Stasiproblem (U. R.) . . . . . 60– 61
EKD: Christen und Juden II (K. N.) . . . . . 61– 63




UNIV.BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.4

Faith and Order: den Glauben gemeinsam bekennen (A. F.) . . . . . 63– 65
Frankreich: Kirchliche Vergangenheitsbewältigung (K. N.) . . . . . 108–110
Bundesrepublik: Veränderungen im Wahlverhalten? (A. F.) . . . . . 110–111
Christen/Muslime: Wie kann der Dialog weitergehen? (G. S.) . . . . . 111–113
Bischofskonferenz: Kirchliche Strukturen für die neuen Länder (U. R.) . . . . . 157–158
Hilfswerke: Entwicklung als neuer Name für Mission? (K. N.) . . . . . 158–160
Wirtschaft: Wie sich Mentalitäten auswirken (A. F.) . . 160–162
Johannes Paul II.: Nachsynodales Schreiben zur Priesterausbildung (K. N.) . . . . . 204–206
Orthodoxie: Der Dialog mit Rom soll weitergehen (A. F.) . . . . . 206–208
Theologie in Europa: Ein Kongreß als Signal (U. R.) . 208–210
Opus Dei: Umstrittene Seligsprechung (K. N.) . . . . . 252–254
Fall Stolpe: Die DDR-Kirche auf dem Prüfstand (U. R.) . . . . . 254–255
Österreich: Versöhnliche Worte aus Rom (F. C.) . . . . 256–257
UN-Entwicklungsbericht: Dramatische Kluft zwischen Arm und Reich (A. F.) . . . . . 257–259
UN-Umweltgipfel: Vatikanisches Arbeitspapier (K. N.) . . . . . 304–305
Kirche in den neuen Ländern: Standortbestimmung in Erfurt (U. R.) . . . . . 306–307
Homosexualität: Ein Diskussionsprozeß in der rheinischen Landeskirche (A. F.) . . . . . 308–310
§ 218: nach der parlamentarischen Entscheidung (U. R.) . . . . . 353–354
Irland: Maastricht-Diskussion markiert Wertewandel (A. F.) . . . . . 355–357
Befreiungstheologie: Versuch einer Zwischenbilanz (L. W.) . . . . . 357–359
Lateinamerika: Das Arbeitsdokument für Santo Domingo (U. R.) . . . . . 400–402
Ökumene: Die nächste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (U. R.) . . . . . 402–403
Feministische Theologie: Ein umstrittenes Gutachten (K. N.) . . . . . 404–405
Neue Bundesländer: Wie geht es mit dem Religionsunterricht voran? (K. N.) . . . . . 449–451
Kirchen in Europa: Ein Treffen mit unsicheren Perspektiven (U. R.) . . . . . 451–453
Religion in Deutschland: Umfrage zum Ost-West-Unterschied (A. F.) . . . . . 453–455
Asyldiskussion: Wo stehen die Kirchen? (U. R.) . . . . 496–497
ZdK: Dialog und Dialogverweigerung (K. N.) . . . . . 497–499
Italien: Wege aus der Krise, Mahnungen der Bischöfe (A. D.) . . . . . 499–502
Priesterkrise: Die deutschen Bischöfe suchen nach Auswegen (U. R.) . . . . . 544–545
Freiburger Diözesanforum: Was geschieht mit den Voten? (K. N.) . . . . . 545–548
Medizin/Ethik: Der Erlanger Fall und seine Problematik (A. F.) . . . . . 548–550

## *Zeitgeschehen*

Fin de siècle oder Ende einer Präsidentschaft. Umbruchstimmung in Politik, Gesellschaft und Kirche Frankreichs (Klaus Nientiedt) . . . . . 15– 20
Es wurden keine Türen zugeschlagen. Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (Ulrich Ruh) . . . . . 65– 70
Der „amerikanische" Traum in der Krise. Die Vereinigten Staaten im Jahr der Präsidentschaftswahlen (Klaus Nientiedt) . . . . . 113–118
Gemeinschaftlicher, gefühlsbetonter, kirchlicher. Geistliche Gemeinschaften verändern das Gesicht des französischen Katholizismus (Klaus Nientiedt) . 162–166
Umbruch in der Wählerschaft. Was bedeuten die Signale dieses Frühjahrs? (David Seeber) . . . . . 210–214
Ein kirchlicher Flächenbrand. Im katholischen Österreich hängt der Haussegen schief (Fritz Csoklich) . . 214–217
Der Riese taumelt. Offener und verborgener Rassismus in den Vereinigten Staaten (Hermann Vogt) . . . . . 259–262
Zwischen Ernüchterung und Hoffnung. Der Libanon im zweiten Jahr des Neuanfangs (Andreas Rieck) . . 262–266
Mehr als Protestpartei? Die bisherigen Erfolge und Mißerfolge der Republikaner (David Seeber) . . . . 310–314
Die aufhaltsame Rückkehr der Geister der Vergangenheit. Polen drei Jahre nach dem „Runden Tisch" (Dieter Bingen) . . . . . 359–361
Abgesang des politischen Katholizismus. Kirche und Staat nach den Wahlen in der ČSFR (Peter Musyl) . 361–366
Neue Perspektiven für den Nahen Osten. Israel nach den Parlamentswahlen (Klaus Nientiedt) . . . . . 406–409
Die langen Schatten der Diktatur. Katholische Kirche und Vergangenheitsbewältigung in der ČSFR (Peter Musyl) . . . . . 409–413
Wer macht das Rennen? Der Präsidentschaftswahlkampf in den Vereinigten Staaten (Hermann Vogt) . 455–460
Abschied vom Sonderfall? Die Schweiz vor europapolitischen Entscheidungen (Rolf Weibel) . . . . . 502–505
Ein gutes Stück weitergekommen. EKD-Synode bemühte sich um Vergangenheitsbewältigung (Ulrich Ruh) . . . . . 550–553
„Neuer Kirchenkurs" führt zu politischen Komplikationen. Die österreichische Kirche und die Ausländerdiskussion (Fritz Csoklich) . . . . . 553–556

## *Interviews*

„Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der ungeteilten Kirche treu." Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou . . . . . 21– 27
„Das fundamentale Problem ist nicht der Priestermangel." Ein Gespräch mit dem Bischof von Trier, Hermann Josef Spital, zu den Veränderungen in den Seelsorgestrukturen . . . . . 70– 75
„Armut hat meist ein ganzes Bündel von Ursachen." Ein Gespräch mit Professor Richard Hauser über Armut in der Bundesrepublik . . . . . 118–124
„Religion ist eine fortschrittsresistente Gestalt menschlicher Lebensführung." Fragen zur Lage von Religion und Christentum an den protestantischen Theologen Hermann Timm . . . . . 167–171
„Sehr vieles steckt einfach noch in den Kinderschuhen." Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Miklós Tomka über Religion und Kirche im heutigen Ungarn . . . . . 217–222
„Einwanderung ist ein langer, stufenweiser Prozeß." Ein Gespräch mit dem Migrationsforscher Klaus J. Bade zur neuen Einwanderungssituation in Deutschland . . . . . 266–272
„Mission ist Werbung für den Glauben." Ein Gespräch mit dem Marketing-Fachmann Peter Carlberg über die Frage, ob man für Religion werben kann . . . . . 314–319
„Man sollte die Parteien wieder an ihre vorrangigen Aufgaben erinnern." Ein Gespräch mit der Berliner Politologin Gesine Schwan . . . . . 366–371
„Eine peruanische Kirche ist nie entstanden." Ein Gespräch mit Bischof José Antonio Dammert über die Situation in seinem Land . . . . . 413–418
„Der Religionsunterricht muß sich den gesellschaftlichen Gegebenheiten stellen." Ein Gespräch mit dem evangelischen Theologen Rainer Lachmann . . . . . 460–466
„Die Koedukation ist als pädagogisches Konzept noch gar nicht verwirklicht." Ein Gespräch mit der Erziehungswissenschaftlerin Doris Knab . . . . . 505–510
„Ich hoffe darauf, daß dem Glauben bei uns neue Bedeutung zuwächst." Ein Gespräch mit dem Greifswalder Bischof Eduard Berger . . . . . 557–561

## *Dokumentation*

„Die wahre Entdeckung Amerikas steht noch in den Anfängen." Überlegungen eines lateinamerikanischen Bischofs zur Fünfhundertjahrfeier . . . . . 27– 32
„Theologie muß schöpferische Vermittlung sein." Bi-

schof Karl Lehmann zur Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche . . . . . 125–131
„Die kirchliche Sprachverwirrung in ein Pfingsten verwandeln." Überlegungen namhafter Katholiken zum Vermittlungsproblem in der Kirche . . . . . 172–175
Kirche als Communio. Ein Dokument der Glaubenskongregation . . . . . 319–323

## *Dossier*

Entschieden, aber nicht wirklich bewältigt. Zu Verlauf, Themen und Stand des Falles Eugen Drewermann (Klaus Nientiedt) . . . . . 272–278
Abschotten ist keine Lösung. Die Asyl- und Einwanderungssituation in der Bundesrepublik (Hermann Uihlein) . . . . . 324–329
Auf dem mühsamen Weg zur neuen Stadt. Der 31. Deutsche Katholikentag in Karlsruhe (Klaus Nientiedt) . . . . . 371–375
Keine Botschaft, aber viele Anstöße. Die Themen des Karlsruher Katholikentags (Alexander Foitzik) . . . 375–379

## *Themen und Meinungen*

Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift (Karl-Josef-Kuschel) . . . . . 222–226
Vor allem die Industrieländer sind gefragt. Perspektiven für eine Umwelt- und Entwicklungspolitik nach Rio (Reinhard Hermle) . . . . . 419–424
Viele Reden, richtige Ansätze, aber keine Konzepte. Zur Diskussion um den fälligen Umbau des Sozialstaats (Heinz Schmitz) . . . . . 466–470
Den Gottesdienst neu entdecken. Die Liturgische Bewegung als Erbe und Auftrag (Arno Schilson) . . . . 567–571

## *Kirchliche Zeitfragen*

Neue Freiheit nach langer Unterdrückung. Die Kirchen in den baltischen Staaten (Ernst Benz) . . . . . 33– 38
Zwischen Aufbruch und Überforderung. Die Russische Orthodoxe Kirche heute (Gerd Stricker) . . . . . 87– 93
Steckt die Dritte-Welt-Theologie in der Krise? Die EATWOT-Konferenz von Nairobi (Georg Evers) . 135–138
Werden die Chancen wahrgenommen? Die lateinamerikanische Kirche auf dem Weg nach Santo Domingo (Margit Eckholt) . . . . . 278–284
Mit den Medien verkünden. Probleme und Intentionen evangelischer Publizistik (Udo Hahn) . . . . . 284–287
Eine Kirche im Zwielicht. Die serbische Orthodoxie und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien (Jozsef Bata) . . . . . 430–434
Kolumbus und die Folgen. Wie die lateinamerikanische Kirche ihre Vergangenheit sieht (Margit Eckholt) . . 474–480
Nur wenige Lichtblicke für die Zukunft. Die Situation der kirchlichen Presse in West- und Osteuropa (Ferdinand Oertel) . . . . . 520–524
Kurskorrektur unter römischem Einfluß. Die vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe (Gabriele Burchardt) . . . . . 562–567

## *Gesellschaftliche Zeitfragen*

Steht ein Dammbruch bevor? Zur gegenwärtigen Diskussion über die Euthanasie (Alexander Foitzik) . . 39– 43
Die Chancen werden oft übersehen. Zur Altenproblematik und ihren vielfältigen Herausforderungen (Andreas Kruse) . . . . . 75– 81
Stabilität und Wandel der Familie. Eine Untersuchung des Deutschen Jugendinstituts (Alexander Foitzik) . 131–135
Deutschlands gefährlichste Sekte. Weltbild und Methoden der „Scientology Kirche" (Hans-Ingo von Pollern) . . . . . 379–383
Universalgeschichte als Versuchsballon. Zu Francis Fukuyamas „demokratischem" Ende der Geschichte (David Seeber) . . . . . 470–474
Anlehnungsbedürftige Egozentriker. Eine soziologische Studie zur deutschen Gegenwartskultur (Alexander Foitzik) . . . . . 510–514

## *Theologie*

Es geht ums Ganze. Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft (Christoph Dohmen) . . . 81– 87
Ein neues Bild des Judentums zur Zeit Jesu. Zum gegenwärtigen Stand der Qumran- und Essener-Forschung (Hartmut Stegemann) . . . . . 175–180
Ein ganzes Bündel von Herausforderungen. Wo steht die katholische Dogmatik heute? (Kurt Koch) . . . . 425–430

## *Religion*

Einheit mit Bruchstellen. Die internationalen islamischen Organisationen (Peter Heine) . . . . . 180–183
Wie vernünftig ist der Glaube? Philosophische Antwortversuche auf eine heute oft verdrängte Frage (Michael Bordt) . . . . . 230–233
„Gott kommt früher als der Katechet." Eine religionspädagogische Tagung über Kinder und ihr Gottesbild (Rolf Weibel) . . . . . 233–235
Das verheimlichte religiöse Bedürfnis der modernen Gesellschaft. Zu einer Untersuchung religiöser Einstellungen in der Schweiz (Rolf Weibel) . . . . . 330–334
Ein hohes Maß an Flexibilität. Das islamische Recht und die moderne Welt (Peter Heine) . . . . . 434–436
Als Teil der pluralistischen Gesellschaft begreifen. Muslime in der deutschen Diaspora (Barbara Huber) 571–575

## *Problembericht*

Natur und Naturphilosophie heute. Ein Literaturbericht zu Problemen und Perspektiven (Walter Strolz) 514–520

## *Ökumene*

Selbstvergewisserung im neuen Europa. Die Europäische Evangelische Versammlung in Budapest (Ulrich Ruh) . . . . . 226–230
Unspektakulär, aber doch nützlich. Zum Stand einiger ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche (Ulrich Ruh) . . . . . 334–337
Hoffnung auf eine Renaissance. Der ÖRK-Zentralausschuß wählte einen neuen Generalsekretär (Alexander Foitzik) . . . . . 480–484

## *Länder*

Vermittler zwischen den Fronten. Die Kirchen und der politische Wandel in Südafrika (Helga Dickow) . . . 43– 46
Große Probleme und kleine Hoffnungen. Bulgarien zwei Jahre nach der „Wende" (Wolf Oschlies) . . . . 138–143
Massive Probleme, aber auch Hoffnungsschimmer. Die politische und kirchliche Lage in Rumänien (Dionisie Ghermani) . . . . . 184–188
Wegbereiter für die Demokratie. Die katholische Kirche in Slowenien (Slavko Kessler) . . . . . 189–191
Das Ende der Apartheid. Südafrika nach dem Referendum vom 17. März (Heribert Weiland) . . . . . 236–240
Demokratischer Durchbruch im Armenhaus. Albanien nach der Ablösung der früheren Kommunisten (Jozsef Bata) . . . . . 287–291
Am Beginn einer neuen Ära? Die Philippinen nach den Wahlen (Georg Evers) . . . . . 337–341
Unter den Zwängen der Islamisierung. Pakistan und seine christliche Minderheit (Georg Evers) . . . . . 383–387
Von der Kleptokratie zur Demokratie? Zaire befindet sich im Umbruch (Peter Körner) . . . . . 524–528
Die Partei behält ihren Führungsanspruch. Die Volksrepublik China nach dem 14. Parteikongreß (Georg Evers) . . . . . 575–579

## *Forum*


Fristenregelung und Pflichtberatung. Ein Diskussionsbeitrag zur anstehenden Neuregelung des § 218 (Elisabeth Buschmann) . . . . . 93– 96
Erfahrungen eines Christentumskritikers. Eine Stellungnahme von Franz Buggle zur Diskussion über seine Streitschrift . . . . . 528–530


## *Kurzinformationen*


Außerordentliche Bischofssynode zum Thema Europa 46– 47
Zentralkomitee der deutschen Katholiken zur gesetzlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs . . 47
Erste Sitzungsperiode des Pastoralen Forums im Erzbistum München-Freising . . . . . 47
US-Bischöfe zur Umweltethik . . . . . 47– 48
Ökumenische Konferenz über Kirchenbeziehungen China-Europa . . . . . 48
Eugen Drewermann wurde die Predigtbefugnis entzogen . . . . . 96– 97
Botschaft Johannes Pauls II. zum Weltfriedenstag . . . 97
Die neueste katholische Kirchenstatistik aus den Niederlanden . . . . . 97
Erzdiözese Lyon veröffentlicht Historikerbericht über die Affäre Touvier . . . . . 98
Kritik von Alt-Erzabt Szennay an der ungarischen Kirchenführung . . . . . 98
Stasi-Kontakte kirchlicher Mitarbeiter weiter in der Diskussion . . . . . 143
EKD-Statistik für das Jahr 1989 . . . . . 143–144
Europäische Caritasverbände zur Harmonisierung des Asylrechts . . . . . 144
Serbisch-orthodoxe Kirche und der Konflikt im früheren Jugoslawien . . . . . 144–145
US-Bischöfe zum bischöflichen Lehramt . . . . . 145
Ergebnisse der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 191
Papstreise nach Westafrika . . . . . 191–192
Erste gesamtdeutsche katholische Kirchenstatistik . . . 192
Bischof Wanke zur Diskussion um den Umgang mit der DDR-Vergangenheit . . . . . 192–193
Memorandum des Bensberger Kreises zur kirchlichen Sexualmoral . . . . . 193
Johannes Paul II. und der umstrittene Churer Bischof . 193
Deutsch-polnisches Bischofstreffen in Mainz . . . . . 240
Dokument der Theologenkommission zur Eschatologie . . . . . 241
Übernahme verheirateter tschechischer Untergrundpriester als Diakone . . . . . 241
Memorandum der schweizerischen jüdisch-katholischen Gesprächskommission . . . . . 241–242
Studie zur Religiosität der Spanier . . . . . 242
ZdK fordert kinderfreundliche Gesellschaft . . . . . 291
Caritasarbeit in Ostdeutschland . . . . . 291–292
Russisch-orthodoxe Delegation bei Deutscher Bischofskonferenz . . . . . 292
Dritter Entwurf des Frauenhirtenbriefes der US-Bischöfe . . . . . 292
Afrikanische Bischöfe zur Situation ihrer Länder . . . 292–293
Glaubenskongregation will effektivere Kontrolle katholischer Medien und Verlagshäuser . . . . . 341–342
Papstreise nach Angola . . . . . 342
Caritasstudie zu Wohnraumversorgung und Wohnungspolitik . . . . . 342–343
Der Deutsche Katechetenverein äußert sich zur Situation der Gemeindekatechese . . . . . 343
Erste Synode der ukrainisch-katholischen Kirche in ihrem Heimatland . . . . . 343
Weltkatechismus vom Papst approbiert . . . . . 387
Europaerklärung des ZdK . . . . . 387–388
Schweizer Bischöfe mit Ad-limina-Besuch zufrieden . . 388
Kirchliche Kritik am Weltwirtschaftsgipfel . . . . . 388
KEK/CCEE-Studienprogramm zur Berücksichtigung des Islam . . . . . 389
Katholische Kirche in der Statistik . . . . . 436–437
EKD-Kammer zu Frauenordination und Bischofsamt . 437
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern zur Konsensbildung . . . . . 437
Salzburger Hochschulwochen zur Inkulturationsproblematik . . . . . 437–438
Instanz zur Klärung von theologischen Streitfällen vorgeschlagen . . . . . 438
Internationales Religionstreffen in Brüssel . . . . . 484
Armutsstudie des Caritasverbandes . . . . . 484–485
Deutscher Katechetenverein zur Lage des Religionsunterrichts . . . . . 485
Schweizer Bischofskonferenz zur Entwicklung in Europa . . . . . 485
Verhältnis von Staat und Kirche in Kroatien . . . . . 485–486
Die Situation der Orden in Ungarn . . . . . 486
Christenboykott bei den libanesischen Parlamentswahlen . . . . . 486
Papstbesuch in Santo Domingo . . . . . 531
Deutsche Bischöfe verabschieden Moralkatechismus . 531
Berichte der Kultusministerkonferenz zur Situation des konfessionellen Religionsunterrichts . . . . . 531–532
Bischof Corecco gründet Theologische Fakultät in Lugano . . . . . 532
Vollversammlung der vom Staat anerkannten katholischen Bischöfe Chinas . . . . . 532–533
Ratstagung des Lutherischen Weltbundes . . . . . 533
Weltkatechismus in französischer Sprache vorgestellt . 580
Kardinal Ratzinger wurde Mitglied des Institut de France . . . . . 580
Tagung der VELKD-Generalsynode . . . . . 580–581
Letzte Delegiertenversammlung des Wiener Diözesanforums . . . . . 581
US-Bischöfe verurteilen Gewalt gegen Frauen . . . . . 581


## *Bücher*


Hans Küng, Das Judentum . . . . . 48– 49
Alister E. McGrath, Johann Calvin. Eine Biographie . . 49
Edmund Arens / Ottmar John / Peter Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie . . . . . 49– 50
„Nimm und lies". Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam, mit Beiträgen von Hans Freiherr von Campenhausen u. a. . . . . 50
Friedhelm Hengsbach, Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte – Perspektiven . . . . . 50
Michael Baigent / Richard Leigh, Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum . . . . . 98– 99
Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie . . . . . 99
Jan Assmann in Zusammenarbeit mit Theo Sundermeier (Hg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt . . . . . 99
Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums . . . . . 145
Raul Fornet-Betancourt (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika . . . . . 145–146
Hans Heinrich Eggebrecht, Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart . . . . . 146
Hermann P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Idendität und kirchliches Bekenntnis . . . . . 146
Bernhard Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre . . 194
Eugen Drewermann, Das Matthäusevangelium. Erster Teil: Mt 1, 1–7, 29, Bilder der Erfüllung . . . . . 194
Johannes Müller / Walter Kerber (Hg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der katholischen Soziallehre . . . . . 242–243
Otto Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger . . . . . 243
Nikolaus Werz, Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika . . . . . 243
Jürgen Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen . . . . . 293

Leo Karrer, Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft . . . . . 293–294
Paul Zulehner / Hermann Denz / Martina Beham / Christian Friesi, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" und der „Europäischen Wertestudie – Österreichteil 1990" . . . . . 294
Peter Schäfer, Der verborgene und der offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik . . . . . 294
Ralf Dahrendorf, Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit . . . . . 389
Karl-Josef Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...". Literarisch-theologische Porträts . . . 389–399
Siegfried Widenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie . . . . . 399
Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk . . . . . 399
Josef Wohlmuth, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie . . . . . 438–439
Peter Lösche / Franz Walter, Die SPD: Klassenpartei – Volkspartei – Quotenpartei. Zur Entwicklung der Sozialdemokratie von Weimar bis zur deutschen Vereinigung . . . . . 439
Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz . . . . . 439
Heiner Hastedt, Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik . . . . . 533–543
Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt . . . . . 543
Wörterbuch der Feministischen Theologie, hg. von Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann . . . . . 534
Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie . . . . . 581–582
Hans Tremmel, Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik . . . . . 582
Werner Conze, Ostmitteleuropa. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert . . . . . 582

## *Zeitschriften*

51 147 195 295
391 487 535 583

## *Notizen*

52 100 148 196 244 296
344 392 440 488 536 584

# *Sachregister*


*A*

Abendmahlsgemeinschaft 483
Abtreibung(en) 8 304 348 548 566 572
–, Erklärung deutscher und polnischer Bischöfe zur 240
–, Strafrecht 350 353f.
–, ungarische Bischöfe zur 440
–, Verbot in Irland 355
– und Bevölkerungsentwicklung 305
Action Catholique 166
Ad gentes 323
Adveniat 158f.
Aetatis novae 154
Afrikanischer Nationalkongreß (ANC) 236f. 239
AIDS, Wohn- und Pflegeheim für Kranke in Frankfurt a.M. 244
Alkohol 155
Alleinerziehende in der BRD 122
Altenpflege, -pfleger, -pflegerin 81
Altenproblematik 75ff.
Altes Testament 81ff.
–, gesamtkirchliche Rezeption des 87
–, Gottesvorstellung des 84
Amt/Ämter 403
–, Lima-Dokument 64f. 402
– in der Kirche 336
Amtskirche 251
Amtspriestertum 74 203f.
Androzentrismus in der Kirche 427
Anglikaner 229
Anglikanische Gemeinschaft, Bischöfinnen in der 543
–, Priesterinnen in der 440 543
Anglikanisch-katholische Kommission (ARCIC I) 5 483
–, vatikanische Stellungnahme zum Schlußbericht 5 487 543
Anglikanisch-katholische Kommission (ARCIC UU) 5
Antisemitismus 584
–, Memorandum der Schweizer jüdisch-katholischen Gesprächskommission 241f.
Apostolat, hierarchisches 73
Araber, christliche 408
– und internationale islamische Organisationen 183
Arabische Liga 181
Arbeit als Lebenssinn, -unterhalt 161
Arbeitslose 120f.
Arbeitslosenversicherung 468
Arbeitslosigkeit in Afrika 504
– in Bulgarien 139
– in der USA 113f.
– in der Bundesrepublik Deutschland 119ff.
Arme 137 419 427
– in Lateinamerika 31 357f.
– –, Option für die 400 565
Armut 257f. 305 419 422
– älterer Menschen 79
– in den USA 114f.
– in der Bundesrepublik Deutschland 118ff.
– –, Bekämpfung der 122
Armutsberichte 124
–, UN-Bericht 257ff.
Artenvielfalt 421
Asyl, Recht auf 496 582
(s. auch: Asylrecht)
Asylbewerber 324ff. 444
– in der BRD (Tab.) 324ff.
– in Westeuropa (Tab.) 324
Asyldiskussion und Kirchen 496f.
Asylgesetz in Österreich 52
Asylmißbrauch 327
Asylrecht 496
–, deutsches 325f.
–, Erklärung der Caritasverbände zum 144
Asylsuchende 268
–, Übergriffe auf 541
Asylverfahren 327
–, Gesetz 326f.
Asylverfahrensgesetz 226f.
Ausländer 313
–, Gewalt gegen 444
Ausländerfeindlichkeit 271 444
–, Berliner Demonstration 541
–, Muslime 575
Aussiedler 267 324

*B*

Baptisten 335
– und Katholiken 336
Baptistischer Weltbund 336
Basisgemeinschaft(en) 71 73 401
– in Frankreich 164f.
– in Lateinamerika 566
– in Ungarn 220f.
(s. auch Bewegungen, geistliche; Gemeinschaften, geistliche)
Befreiungsphilosophie, lateinamerikanische 478ff.
Befreiungstheologie 135 357f. 400 478f.
–, lateinamerikanische 427
–, pakistanische 386 566
– in Peru 417
Behinderte 40
Bensberger Kreis, Memorandum zur kirchlichen Sexualmoral 193
Beratungsstelle(en) 94f.
–, katholische 94f. 354 531
–, Schwellenangst vor der 95
Berliner Demonstration 541f.
Bevölkerungsentwicklung 76f. 423
– in China 577
(s. auch: Abtreibung[en]; Schwangerschaftsabbruch)
Bevölkerungspolitik 304
Bewegungen, geistliche 1
– – in Lateinamerika 401
–, ökumenische 9
–, spirituelle in Ungarn 220f.
(s. auch: Basisgemeinschaft[en]; Gemeinschaften, geistliche)
Beziehung 489ff.
Bibel 223 398 439 530
–, christliche 82f.
–, feministische Interpretation der 405
–, Jahr mit der 397f.
–, Verhältnis zur Bibel in der Ex-DDR 454
Bibelkritik 530
Bioethik 517
Biotechnologie 304
Bischof/Bischöfe 321
–, afrikanische zur Lage in ihren Ländern 292f.
–, deutsche, Stellungnahme zur Asyl- und Flüchtlingsproblematik 496
–, Ernennung für Lettland 35
– – für die Sowjetunion 35

– – in Litauen 37
–, französische in der Okkupationszeit 109
–, irische, Hirtenbrief zum Maastricht-Referendum 356
–, italienische zum „Tag des Lebens“ 584
– – zur politischen Krise des Landes 13ff. 501f.
–, katholische der Ex-DDR und Stasiproblematik 61
– – in China 578f.
–, Kollegialität der 52
–, kroatische, Ad-limina-Besuch der 584
–, lateinamerikanische, vierte Generalversammlung in Santo Domingo 278ff. 400ff. 562
–, Lehrzuchtverfahren 438
–, niederländische, Hirtenbrief über Amt und Sakrament 203f.
–, österreichische, Ad-limina-Besuch 256
– – Sozialhirtenbrief 256
–, peruanische, Haltung zur Befreiungstheologie 417
–, Schweizer, Ad-limina-Besuch 388
– –, Hirtenbrief zu Europa 505
–, slowakische, Hirtenbrief zur wirtschaftlichen Lage 410
– –, Wahlhirtenbrief 362f.
– – zur nationalen Selbstbestimmung 52 365 410
–, Sukzession 403
–, Treffen deutscher und polnischer Bischöfe in Mainz 240 392
–, tschechische, Wahlhirtenbrief 362f.
– – für staatliche Einheit 364f.
– – zur Entwicklung im Lande 411
–, ungarische zur Abtreibung 440
–, US-amerikanische, Dokument zum bischöflichen Lehramt 145
– –, Dokumente zur Umweltethik 47f.
– –, Frauenhirtenbrief 292 488 581
– –, Hirtenbrief zur 500-Jahr-Feier der Evangelisierung der beiden Amerika 477
– – gegen Diskriminierung von Homosexuellen 399
– – gegen Hinrichtungen 244
– von Rom 321
(s. auch: Bischofskonferenz[en])
Bischöfin(nen), anglikanische 202 543
–, lutherische 201
Bischofsamt 321
–, Stellungnahme der EKD-Kammer zum 437
Bischofsernennung(en) 252 373 397
– für Lettland 35
– für die Sowjetunion 35
– für Polen 202
– in Litauen 37
Bischofskonferenz(en)
–, chinesische, neues Statut 578
–, Deutsche, Erwachsenenkatechismus 191 531
– –, Mainzer Treffen 392
– –, neue Bistümer in der Ex-DDR 157f.
– –, Stellungnahme zur Organtransplantation 447
– – zu wirtschaftlichen und politischen Problemen in Ostdeutschland 191 200
–, europäische 69 451
(s. auch: Europäische Bischofskonferenzen)
–, französische 20
– –, Marcus-Bericht 164
–, kanadische, Verfassungsdebatte 488
–, mexikanische, Kritik am Freihandelsabkommen 488
–, Österreichische Spannungen in der 216
– –, Mainzer Treffen 392
–, Schweizer, Kommuniqué zu Europa 485
– –, Lage im Bistum Chur 6f. 193 388 485
– –, Mainzer Treffen 392
– –, Ökumenekommission der 106
–, US-amerikanische, Dokumente über Umweltethik 47f.
Bischofsrat, lateinamerikanischer (CELAM) 138 279ff.
–, Eröffnungsansprache des Papstes zur 4. Generalversammlung 542
Bischofssynode(n) 397
–, afrikanische 440 542
–, Europa-Sondersynode 46 65ff. 229 377 451
–, regionale, römische Einwirkungsmöglichkeiten bei 542
Bistum, neues im Norden Deutschlands 492 531
Bistum Chur, Lage im 6f. 193 388 485
–, Papst Johannes Paul II. und 193
Bistum Essen, neuer Bischof 100
Bistum Lugano, Priesterseminar 532
Bistümer, Neuordnung der polnischen 202f. 492
Böse, Herkunft des 520
Bücher, christentumskritische 222f.
Budapester Versammlung 226ff.
Buddhismus 519
Buddhisten in China 579
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 12
Bund Katholischer Unternehmer in Ostdeutschland 12
Bundeswehr, Zukunft der 56
Buße 411 413

## C

Caritasarbeit im geeinten Deutschland 291f.
Caritasverbände, Erklärung zum Asylrecht 144
Centesimus annus 1 100 417
Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung 578
Christen 3 169f.
–, arabische 112
–, chinesische 48 579
–, evangelisch-lutherische in Estland 33
– im Libanon 264f.
– in der Schweiz 331
– in Pakistan 385
– und Juden Studie der EKD 61ff.
– und Muslime 111ff.
– – auf Mindanao 341
Christenlehre 466
Christentum 167ff. 345ff. 462
–, Absolutheitsanspruch des 429
–, Inkulturation in Ländern der Dritten Welt 136
– als Weltreligion 170
– in Europa 9
– und Islam 389
– und Kirche 489
– und Qumranfunde 180
Christianisierung Lateinamerikas 30
Christifideles laici 74 204 323
Christlich-Demokratische Bewegung (KDH), Slowakei 362
Christlich-Demokratische Union (CDU) 311f. 350 367
–, Änderung des § 218 248 353f.
–, Bischöfe über das „C“ 350f.
–, Grundsatzprogramm 196
–, Landtagswahlen 211f.
– und Scientology-Kirche 383
Christlich-Demokratische Volkspartei, ungarische 220
Christlich-Nationale Vereinigung (ZChN), Polen 360
Christlich-Soziale Union (CSU) 311
–, Änderung des § 218 248 353f.
Christologie 425
–, Rolle in der Dritte-Welt-Theologie 137f.
Christsein in Europa 376f.
Christus Dominus 323
Codesa (Convention for a democratic South Africa) 238ff.
Communio 321f. 344 372
–, Kirche als 102 319ff. 397 402 426 442 483
(s. auch: Gemeinschaft)
Communio et Progressio 154 522
Conquista 475ff.
–, Interpretationen der 476
–, Opfer der 476f.

## D

Dei Verbum 82f. 323
Democrazia Cristiana (DC) 14 211f. 500
Demokratie 470ff.
–, liberale 471ff.
–, peruanische 414
Demokratisches Forum, ungarisches 219f.
Deutsche Bistümer, Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern 157f.
Deutsche Volksunion (DVU) 213 310
Deutscher Caritasverband 351
–, Studie „Armut in Deutschland“ 484f.
–, Studie „Wohnraumversorgung und Wohnraumpolitik“ 342
91. Deutscher Katholikentag 371ff. 375

Diakonat der Frau 292 373 499 546
Dialog 453 498
–, angelikanisch-katholischer 5 69 334f. 337 533
–, christlich-islamischer 192 341 335 337 377 386 389 575
–, Haus des 547
–, interreligiöser 138 377 403 428f.
–, jüdisch-christlicher 62
–, katholisch-islamischer 112
–, katholisch-methodistischer 336
–, katholisch-ökumenischer 68 97 100 292 337 377
–, katholisch-orthodoxer 25 68 196 206 208 334 337 343f. 392 493
–, lutherisch-katholischer 296 533
–, reformiert-katholischer 335f.
– und Dialogverweigerung 372f.
Dianetik 379ff.
Diaspora, orthodoxe 23
Dienst, priesterlicher 544
Diözesanforum, Freiburg 545ff.
–, Wien 581
Divino afflante spiritu 82
Dogma/Dogmen 101ff.
Dogmatik, katholische 425ff.
Dritte Welt 442
–, Bevölkerungszuwachs in der 423
–, Einstellung in der BRD zur 358
–, Konferenz von Nairobi 135ff.
–, real existierender Sozialismus in Ländern der 135
Drogen 11 155f.

*E*

EATWOT, Vollversammlung in Nairobi 135ff.
Ecclesia Dei 344
EG-Binnenmarkt 344
Ehe 132ff.
–, Veränderungen in Partnerschaft und 132
–, Vergewaltigung in der 8
– und Elternschaft 133f.
– von Homosexuellen-Paaren 448
Ehescheidungen in der BRD 78
Ehe und Familie 132 448
–, Einstellung zu 134
–, Krise in 132f.
– und Scientology 382
Eigentum 367
Einheit, kirchliche 491
Ein-Personen-Haushalte 79
Einwanderer, Einwanderung in die BRD 267 270f.
Einwanderungspolitik 272
Ekklesiologie 390 425 581
Elternschaft, verantwortete 305
Empfängnisregelung 148 196 373
Empfängnisverhütung 566 572
–, künstliche 540
Engelwerk 349f.
–, Dekret über das 349
Entwicklung 422
–, menschliche 565
– –, UN-Bericht über die 257ff.
–, nachholende 424
– und Empfängnisregelung 196
– und Evangelisierung 159
Entwicklungsarbeit, kirchliche 160
– und Mission/Evangelisierung 160
Entwicklungshilfe 258f.
Entwicklungsländer 257f. 422f. 538
–, Armut in den 257ff.
Entwicklungspolitik nach Rio 419ff.
Erfurt, Philosophisch-Theologisches Studium in 306f.
–, Theologische Woche 306f. 557
Erlanger Baby 548
Erlebnisgesellschaft BRD 514
Erwachsenenkatechismus 191 531
Erwerbsbevölkerung, Mentalität der 160f.
Erziehung 7f.
Eschatologie 241 426
Essener 175ff.
–, Hierarchie der 178
(s. auch: Judentum, Qumran-Forschung)
Ethik 464
–, politische 194
–, praktische Peter Singers 391
–, Religion und 231 461ff.
– als Schulfach 461 463f.
– in der Scientology-Lehre 381
Ethikunterricht 451 461 463
Ethos 429
Eucharistie 74 320f. 323 335 403 483
–, Lima-Dokument 64f. 402
Eucharistiefeier, sonntägliche 106
(s. auch: Gottesdienste am Sonntag, ökumenische)
Europäische Bischofskonferenzen (CCEE), Rat der 9 207
Europäische Evangelische Versammlung, Budapest 226ff. 451
Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 208ff.
Europäische Ökumenische Begegnung in Santiago de Compostela 9 207
Europasynode 46 65ff. 229 377 451
Euthanasie 39 566
–, Diskussion um 40f.
–, Erklärung deutscher und polnischer Bischöfe zur 240
–, Singer-Debatte um 40
– im islamischen Recht 436
Evangelii nuntiandi 279 323
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Budapester Versammlung 227
–, Denkschrift zu Europa 52
–, Diskussion um die Militärseelsorge
–, Erklärung zu „Kirche – Gesellschaft – Staatssicherheit“ 143
–, Friedensdenkschrift von 1981 56f.
–, Medienarbeit in der 284ff.
–, Statistik für das Jahr 1989 143f.
–, Stellungnahme zu Frauenordination und Bischofsamt 437
–, Stellungnahme zur Asyl- und Flüchtlingsproblematik 496f.
–, Stellungnahme zur Organtransplantation 447
–, Studie: Christen und Juden 61ff.
–, Synode zur Vergangenheitsbewältigung 550ff.
– und Fall Stolpe 254f.
Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU, neue Vorsitzende 536
Evangelisierung 9 279f. 442f.
–, Mission 160
–, neue 280 401
– Lateinamerikas 29f. 279 282 376 379 401 418 474 479f.
– und Kultur 283
– in der Schweiz 330
(s. auch: Neuevangelisierung)
Evangelium und Inkulturation 437
– und Kultur 281
Evolution 515
– als Offenbarung 515
Exegese, alttestamentliche 81
–, historisch-kritische 273
–, theologische 83

*F*

Faith and Order 64
Fakultäten, Katholisch-Theologische in den neuen Bundesländern 158
Familie, Krise der 131ff.
– in Westdeutschland 131
Familienname 156
Familienplanung 304
Familienstand 78
Familien-Survey 131
Faschismus 54
Feiertage 301f.
Fernsehen, religiöse Programme im 300f.
Fidei Depositum 580
Flüchtlinge 267 325ff. 496f.
–, Caritasverbände zum Asylrecht 144 329
–, vatikanische Erklärung zur Problematik der 497
– in der BRD 267f.
Frau(en) 68 132 427
–, Bischöfinnen 201f.

–, Diakonat der 292 373 499 546
–, Gewalt gegen, Hirtenbrief der US-Bischöfe 581
–, Gleichberechtigung der 506
–, Priesterweihe von 100 201 203 488 543
– – in der angelikanischen Kirche Südafrikas 440
–, Selbstbestimmungsrecht der 348
–, Situation in der Kirche 499 546
–, Zulassung zum Priesteramt 52 292 546
– als akademische Lehrerinnen an katholisch-theologischen Fakultäten 58f.
(s. auch: Frauenordination)
Frauenordination 208 403 405 499 536 543
–, Stellungnahme der EKD-Kammer zur 437
– in der Kirche von England 52 196 543
(s. auch: Frau[en]; Priesterinnen)
Freie Demokratische Partei (FDP)
–, Änderung des § 218 248 353
–, Beziehungen zu den Kirchen 100
–, Landtagswahlen 211
Freiheitsstrafe, lebenslange 392
Frieden 97
–, Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag 97
Friedensbewegung 392 396
Fristenregelung 47 95 249 348ff. 353f.
Fundamentalismus 55
–, katholischer 252
Fundamentalisten 170

## *G*

Gastarbeiter in der BRD 267
GATT 258
Gaudium et spes 14 351 441 497
Gebet, gemeinsames von Christen und Nichtchristen 148
– für die Toten 241
Gebetstreffen der Weltreligionen, internationales 484
Geburtenkontrolle 403
Gegenwartskultur in der BRD 511f.
Geheimbischöfe in der ehemaligen ČSFR 241
Geheimpriester in der ehemaligen ČSFR 196
–, verheiratete 196 241
Gemeinde, Seelsorge der 544 546
Gemeindekatechese, Dialogpapier des Deutschen Katechetenvereins 343
Gemeindereferent, -referentin 73f.
Gemeinsamer Aktionsausschuß katholischer Christen in der DDR 11
Gemeinschaft 319f.
–, eucharistische 403
– Kirche als 102 319f. 397 402 426 442 483
Gemeinschaften, geistliche 75 206
–, charismatische 164f.
– in Frankreich 162ff.
(s. auch: Basisgemeinschaft[en])
Generationen, Verhältnis zwischen den 77
–, Anteil an der Gesamtbevölkerung (Tab.) 77
Genfer Flüchtlingskonvention 325f. 328f.
Geschichte, Ende der 470ff.
Geschiedene, wiederverheiratete 547
Gesellschaft(en) 102 297ff. 333 369f. 394f. 471 510ff.
–, bundesrepublikanische 512
– –, Altersschichtung der 513
– –, Milieus in der 512ff.
–, Christ in der modernen 70
–, mobile 70f.
–, multikulturelle 269f.
–, neue Religiosität in der 343
–, Rolle der Schweizer Kirchen in der 333f.
–, Strukturwandel der 75ff.
– und Kinder 291
Gesundheitsreformgesetz 467
Gewalt 444
– gegen Frauen, Hirtenbrief der US-Bischöfe 581
Gewissen 172 193 197 228 411
Glaube 2 167 209 230 233 403 454 519
–, apostolischer 63ff. 403
–, christlicher 3 101ff. 169ff. 234 391 428f. 559
– –, Absolutheitsanspruch des 429
– –, Inkulturation des 428
– – im Aufbau Europas 208
– – in der Ex-DDR 307
– – in der Schweiz 330ff.
– – in Ungarn 218ff.
– – und asiatische Reinkarnationen 169
– – und Scientology 382
–, islamischer 181 572
–, Privatisierung des 198
–, religiöser 232
–, tiefenpsychologische Deutung des 104
–, Weitergabe des 67 71 130 209 462
–, Zukunft des 442
– der Deutschen, Umfrage zum 300 345 372
– der Kirche 495
– in der Gegenwart 377
– und Demoskopie 346f.
Glaube und Kirche, Tagung in der Katholischen Akademie in Bayern zu Aussagen bei Eugen Drewermann 153f.
Glaubensaussagen 101ff.
Glaubensbekenntnis 101
–, islamisches 183
– von Nizäa-Konstantinopel 63ff.
Glaubensgemeinschaften, neo-protestantische in Rumänien 188
Gläubige, Beziehung zur Kirche 490
–, Priestertum der 495
Glücksbringer, Glaube an 455
Gnadenlehre 426
Gott 230 233 515f.
– im Alten Testament 84
– in der frühen jüdischen Mystik 294
Gottesbild, christliches 234
–, patriarchales 427
– der Kinder 233ff.
Gottesdienste am Sonntag, ökumenische 106f. 196 547
Gotteslehre 425
Gottesvolk, Glaubenssinn des 495
Grüne 310 312f. 371
Grundgesetz, Änderung des 250f. 329
–, Artikel 16 des 496f.

## *H*

Haschisch, Legalisierung von 155
Heidentum 345f.
–, neues 148
Heilige 320
Heilige Schrift 82
–, Theologie der 82
Heiligenverehrung 320
Heiliger Geist 426
Heiligsprechungen 252f.
Hermeneutik, biblische 83
–, feministische 405
Hilfswerke für Osteuropa, kirchliches 351
Hilfswerke, kirchliche 158f.
Hindus in Pakistan 385
Homosexualität 148 308f. 374 403
–, biblische Aussagen 309
–, kirchenamtliche Haltung zur 399
Homosexuelle 193 308ff.
–, „Aktion Standesamt“ 448
–, Glaubenskongregation zur Nicht-Diskriminierung von 399
– in der Kirche 250
– und Kirche (HuK) 249

## *I*

Identität, katholische 443
Indianer-Missionsrat (CIMI), Charta 244
Indikation, medizinische 94
Indikationsregelung 94ff. 348f. 353f.
Industrienationen, -länder 259f. 421 423
–, Kritik an der „Politischen Erklärung“ der 388
Initiative Kirche von unten 249
Inkulturation des Glaubens 428
– des Evangeliums 437

Interkommunion und Orthodoxe 24
Internationale Theologenkommission, Dokument über Eschatologie 241
Internationaler Währungsfond (IWF) 257f.
Islam 59 112 181 183 378 434ff. 571 575
–, radikaler 59
–, Recht 434ff. 573
– in der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) 59
– in Deutschland 571
– in Europa 389
– in Frankreich 19
– in Pakistan 385
Islamische Partei Deutschlands 575
Islamische Weltliga 180f. 435

*J*

Jesus Christus 102 104 426 442f. 562
–, Glaube an 3 300
– und Priestertum 543ff.
– und Qumranfunde 180
Journalisten, katholische 524
Juden 62f.
–, Einwanderung in Israel 406f.
– im Neuen Testament 295
– und Christen 63
Judenfeindlichkeit 584
Judentum 48 62
– und Katholizismus 165
– zur Zeit Jesu 175ff.
(s. auch: Qumran-Forschung; – Gemeinde; – Handschriften)
Jüdisch-Römisch-Katholische Gesprächsgruppe der Schweiz 242
–, Memorandum zum Antisemitismus 241f.
Jugendliche, gewalttätige 445
–, wachsende Religiosität in China 579
– in Peru 415
Jugendreligionen in Ungarn 220
Jungen 507f.

*K*

Kapitalismus, Sozialismus-Debatte von Nairobi 137
Kasuistik 195
Katecheten, kirchliche Statistik 437
– in Peru 417f.
Katechismus der katholischen Kirche 54 387 580
(s. auch: Erwachsenenkatechismus)
Katholiken, amerikanische 118
–, bulgarische 143
–, Dialog mit Vertretern der Pfingstkirchen 336f.
–, Emnid-Umfrage zum Glauben der 300 345 372
–, kirchliche Statistik 436
–, libanesische 264
– in China 579
– –, Nationalkonferenz 578f.
– in den neuen Bundesländern 157f.
– in der Schweiz 331 333
– in Italien 13f.
– in Österreich 214
– in Pakistan 385
– in Spanien 242
– und Lutheraner 296
– und Reformierte 335
(s. auch: Dialog)
Katholikentag von unten 249 374
Katholische Aktion 73
– in Österreich 256
– –, Neuwaldegger Erklärung 215f.
Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 11
Katholizismus, amerikanischer 118
–, deutscher 245ff.
–, französischer 20 165f.
– –, geistliche Gemeinschaften in 162ff.
–, lateinamerikanischer 283
–, Pluralisierung im 198
–, Schweizer 504
Kimbanguismus 527
Kind(er) 48 133 234f.
–, Einstellung zu 134
–, familiäre Lebensbedingungen von 133
–, Gesellschaft und 291
–, Lebensrecht des 548f.
–, Lebensgemeinschaft mit 235
–, ungeborene 47 348 353f. 548
– –, Schutz des 94 191 348 350 353f.
– und ihr Gottesbild 233f.
Kinderwunsch 134f.
Kinderzahl 134
Kindesmißhandlung 8
Kirche, albanisch-orthodoxe, Oberhaupt 440
Kirche, äthiopisch-orthodoxe, neuer Patriarch 392
Kirche, Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe 90f.
Kirche, Bulgarische orthodoxe 142
Kirche, Evangelisch-Lutherische in Bayern, Positionspapier 437
– – in Estland 33
– – in Lettland 34f.
– – in Litauen 36
Kirche, evangelische
–, DDR-Vergangenheit 192 254f. 552
–, Mitglieder in der Ex-DDR 453
–, Neuregelung des § 218 354
–, VELKD-Generalsynode in Dresden 580
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 561
–, Verkündigung in den Medien 287
– als Institution 560
– als Kirche im Sozialismus 60 150
– in den neuen Bundesländern 352 557ff.
– –, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen 557f.
– und Stasi 552
– –, Kontakte von Mitarbeitern zu 60f. 254f. 551
(s. auch: Staatssicherheit)
Kirche, Evangelisch-Methodistische in den GUS-Staaten, neues Bischofsamt 488
Kirche, griechisch-katholische in der Ukraine 207
– – in Rumänien 187
Kirche, katholische 101 397
–, DDR-Vergangenheit der 150 192 253 306f.
– –, kirchliche Stasi-Mitarbeiter 143
(s. auch: Staatssicherheit)
–, demokratische Kultur in der 373
–, Erwartungen an die 244
–, Fall Galilei 540
–, gesamtdeutsche Statistik 192
–, Glaube der 101 103
–, Glaubwürdigkeit 488
–, Grundprobleme der 442f.
–, Inkulturation der 564
–, irrende 541
–, Katholizität der 51
–, KEK-Vollversammlung in Prag 452
–, Lage in Österreich 214f.
– –, Ausländerproblem 553f.
–, lateinamerikanische 278 563
– –, Bestandsaufnahme 401
– –, Vergangenheit der 474ff.
– – und Papst Johannes Paul II. 400
(s. auch: Evangelisierung)
–, Lehrverkündigung der 172
–, Macht der 197ff.
–, Medienpolitik der 154 522
–, Mitglieder in der Ex-DDR 453
–, Neuregelung des § 218 353f.
–, niederländische, Statistik der 97
–, ökumenische Dialoge der 334ff.
(s. auch: Dialog)
–, peruanische 417f.
– –, Verhältnis zur Regierung 416f.
–, Pluralismus in der 522
–, Richtlinien für Vorgehen in Rußland 446
–, tschechoslowakische Vergangenheitsbewältigung 409ff.
–, Vermittlungsproblem in der 172ff.
–, Werbung für die 317ff.
– als Communio/Gemeinschaft der Glaubenden 102 319f. 397 402 426 442 483

– –, Kritik vom Lutherischen Weltbund 533
– auf den Philippinen 341
– in China, Priesterseminar von Sheshan 578
– in den USA 118
– in der Schweiz 293 332f.
– in Estland 34
– in Frankreich 19f.
– –, Affäre Touvier 98 108f. 296
– in Laos 296
– in Lettland 34f.
– in Litauen 36f.
– in Österreich zum Asylgesetz 52
– in Pakistan 385f.
– in Polen 359f.
– –, Neueinteilung der Diözesen 202f.
– in Rumänien 187
– in Slowenien 189
– in Südafrika 43
– in Ungarn 217ff.
– –, Kritik an der 98
– und Kirchen reformatorischer Tradition 69 335
– und Lehramt 130f.
– und orthodoxe Kirchen, Treffen von Istanbul 206ff.
– und Orthodoxie 25
– und Russisch-Orthodoxe Kirche 93 440 446
– –, Genfer Treffen 196
– und Theologie 129
(s. auch: Theologen; Theologie)
– und Todesstrafe in den USA 302f.
Kirche, Russisch-Orthodoxe 87ff. 91
–, Auslandskirche 91f.
–, Beziehungen zur katholischen 440 446
–, Moskauer Patriarchat 89 91f.
– –, westliche Missionen 92 452
– –, Treffen in Altötting 292
– – in Genf 196
– – in Istanbul 206ff. 451
– als neue Staatskirche 88f.
– in Lettland 36
– und Ökumene 92f.
Kirche, Serbisch-Orthodoxe 430f. 482 486
–, Botschaft an das Volk 432
–, Memorandum 433
–, Treffen in Genf 433 536
– zum Konflikt im früheren Jugoslawien 144
– –, Rolle im 452
Kirche, ukrainisch-katholische 68 493
–, Synode der 343
Kirche, ukrainisch-orthodoxe 493
–, neues Oberhaupt der 344
Kirche(n)
–, Christentum und 167 489
–, christliche, Rolle im neuen Europa 26
–, DDR-Vergangenheit der 192
–, Einheit der 25 208 402f.
–, kimbanguistische 527
–, libanesische 265
–, lutherische 533
–, neuer Konfessionalismus der 9
–, orthodoxe 9 22ff. 26 483
– –, Nationalkirchen 22f.
– –, Proselytismus westlicher 452
– –, Spannungen in den 208
– –, Teilnahme an der Ökumene 21
– –, Treffen in Istanbul 196 206ff. 451
– – in Estland 33
–, orthodoxe-orientalische 322
–, protestantische in den USA, Finanzprobleme 488
– – in Pakistan 385
–, reformierte in der Schweiz 332f.
– – in Rumänien 188
–, religiöser Zusammenhalt der 171
–, Salzburg „Aufbruch-Fest" für eine offene 296
–, Schweizer, Rolle in der Gesellschaft 333f.
–, Werbung für die 317ff.
– als Glaubensgemeinschaft (Koinonia) 72 402f. 481
– im Fernsehprogramm 300f.
– im geteilten Deutschland 551
– im Sozialismus 551
– in den baltischen Staaten, Aufgaben 38
– in der Ex-DDR 453 493
– und Asyldiskussion 496f.
– und Jugoslawienkonflikt 396
– und Stasiproblem 60f.
Kirche von England 229
–, Zulassung von Frauen zum Priesteramt 52 196 543
– –, römische Reaktion auf die 543
Kirchenaustritte in den neuen Bundesländern 192 580
– in Österreich 215 581
Kirchenbesuch 345
Kirchenbindung, Typen in der Schweiz 332
– in der Ex-DDR 453
Kirchengeschichtsschreibung, lateinamerikanische 478f.
Kirchenpresse 520ff.
–, evangelische 285
– in den osteuropäischen Ländern 523
– in Europa 524
Kirchensteuer 197
–, Streit um die 152
– – in der VELKD 580
Kirchliche Hochschulen in West- und Ostberlin 196
Kleinfamilie 135
Klerikalismus 498
Kleriker 251 274
Klima 420f.
Koedukation 505ff.
–, Geschlechterproblematik 508f.
Koinonia 402f. 481 483
(s. auch: Communio)
Kölner Erklärung 209
Kolpingwerk in Ostdeutschland 12
Kommunikation, Pastoralinstruktion über soziale 154
Kommunismus 53ff.
–, Ende des 471 473
– in der Tschechoslowakei 410
Konferenz europäischer Kirchen (KEK) 227 229 290
– in Prag 451f.
– in Santiago de Compostela 9 69 207
– und Jugoslawienkonflikt 396
Konfessionen, Ökumene der christlichen 428
Konfessionslose 345
Kongreß der Islamischen Welt 181
Konzil, panorthodoxes 21
Koran 183
Krankenversicherung 467f. 470
Krankheit, unheilbare 42
Kultur(en), christliche 562 566
–, Evangelisierung der 281
–, indigene 564

## *L*

Laien 2 566
–, hauptamtliche 73
–, Kompetenz der 498
–, Leitungsverantwortung für 546
–, Mitverantwortung der 72
Laienämter 401
Laienapostolat 73
– in Österreich 256
Laienkatecheten in Lateinamerika 30
Laienkatholizismus, deutscher 246f.
Laienkatholizismus, französischer 162ff.
Laienseelsorger 73
Laientheologen, -theologinnen 73 58f.
Landeskirchen, evangelische, Kirchensteuereinnahmen 488
Leben, menschliches 40f. 94
–, Botschaft der italienischen Bischöfe zum Tag für das 13
–, eheloses 74
–, Religion als Paradigma sinnvollen 232
–, Schutz des ungeborenen 94 191 348 350 353f.
–, Tötung unschuldigen menschlichen 240
Lebenserwartung 76ff.
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 78 133
Lebensqualität 41
Lebensverlängerung 40f.
Ledige 134

Lehramt, bischöfliches 145
–, Dissens 130 145
–, Dokumente der US-Bischöfe zum kirchlichen 145
–, Klima zwischen Theologen und 104
–, päpstliches 400 540
–, Theologie und 130f. 209
(s. auch: Theologen)
Lehrbeanstandung 272 274ff.
Lehre 102
Lehrer der Gerechtigkeit 177 179
Lehrerlaubnis, Entzug der 275 438
Lehrhaus, jüdisches 375 377
Lehrverkündigung 172
Lehrzuchtverfahren 438
Leuenberger Konkordie 228f.
Liebe, homosexuelle 308f.
Liga der Islamischen Welt 180ff. 435
Lima-Dokument 64f. 402
Liturgie 567ff.
Liturgische Bewegung 567ff.
Lumen gentium 251 323 495
Lutheraner 227
–, ungarische 218
– und Katholiken 296
Lutherischer Weltbund (LWB), Ratstagung in Madras 533
Laborem exercens 1

*M*

Maastricht 105f. 311f.
–, französisches Referendum 445 488
–, politische Union 106
–, Subsidiaritätsprinzip 378
–, Währungsunion 105f.
Mädchen 507f.
Mädchenschulen 509
Mainzer Treffen 392
Mann und Frau 133
Männer und Frauen, Familienstand älterer 78
Marialis cultus 323
Marktwirtschaft 471
Maroniten im Libanon 264
Medellín, Konferenz von 279 357 400 562
Medien, Umgang der Kirche mit den 154 522
– –, Instruktion der Glaubenskongregation 341f.
– und Kirche in Ungarn 219
Mensch(en) 515ff.
–, ältere 75 79ff.
–, Ort im Universum 517
–, Religion als umfassende Einstellung des 231
–, „thymotischer" 472
–, Verhältnis zur Natur 516
– in der Evolution 515
(s. auch: Leben, menschliches)
Menschenrecht(e) 353 452
– in China 576f.
Menschenrechtsverletzungen
– in Amerika 536
– in China 576
– in Peru 416f.
– in Zaire 528
Menschenwürde 353 382 548f. 584
–, Berliner Demonstration 541
Messe nach tridentinischem Ritus 344
Methodisten 335
–, methodistisch-katholischer Bericht 1986 336
Militärbischof, evangelischer 536
Militärseelsorge, Diskussion in der EKD 56
–, evangelische 56
– –, Neuregelung der 584
–, katholische 57
Misereor 158f. 351
Missio 158f. 351
Mission 158f. 318
– und Entwicklungsarbeit 159f.
– und Russische Orthodoxe Kirche 10 207
(s. auch: Evangelisierung)
Missionare in Lateinamerika 30ff.
Moderne, der Fundamentalismus der 535
Moral, Religion und 230
Moscheen in Deutschland 574
Münchener Pastoralforum 47
Multikulturalismus 270
Muslime 112 181 183 378 575
–, Ausländerfeindlichkeit 575
–, Bewegungen 572
–, deutsche 571f. 575
–, türkische 573
–, Vereine 573
– im Libanon 264f.
– in Deutschland 571 574
– in europäischen Ländern 59 389
– in Pakistan 383ff.
– und Christen auf Mindanao 341
Mystici Corporis 323
Mystik 1
–, Gott in der frühen jüdischen 294
–, islamische 572
Mythos 168f.

*N*

Nachrichtenagenturen, katholische 523
Nahost-Konferenz, Madrid 4
Namensrecht 156
Nationale Konferenz in Rustenburg 43
–, Schuldbekenntnis von Rustenburg 44f.
Nationalismus, aggressiver 313f.
Natur 516ff.
Naturphilosophie 514 518
Naturwissenschaft(en) 471 515f.
Neuevangelisierung 280 442 544
– Europas 10 26 66ff. 148 210 377 493
– Lateinamerikas 280 474 480 531 562f.
(s. auch: Evangelisierung)
Neue Weltordnung 537ff.
Neuwaldegger Erklärung der Katholischen Aktion Österreichs 215f.
New Age 170
Nikotin 155
Nord und Süd 419 539
Nostra aetate 112f.
Notlagenindikation 47

*O*

Offenbarung 515
Ökologie und Entwicklung 48
– und Religion 518
Ökumene 482f.
–, anglikanische Bischöfin 202
–, Dialoge zwischen den Kirchen 334ff.
–, katholische-reformatorische 229
–, lutherische Bischöfin 201
–, Teilnahme der orthodoxen Kirche an der 21
–, Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 402f.
– der Konfessionen, Religionen 428f.
– in Europa 493
Ökumenischer China-Arbeitskreis, deutscher 48
Ökumenischer Patriarch 21
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 290 483
–, Erklärung zum Balkankrieg 481f.
–, Kritik an Ostpolitik des 392
–, neue Organisationsstruktur 480
–, neuer Generalsekretär 480 482
–, orthodoxe Kirchen 23 208
–, Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 402f.
Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT), Dritte Vollversammlung 135
Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 11
Ökumenismus, katholischer 5
Opus Dei 148
–, Seligsprechung des Gründers von 100 252f.
– in Frankreich 163

Orden, geistliche in Ungarn 486
Ordensfrauen, kirchliche Statistik 436
–, Oberinnenkonferenz in den USA 440
Ordensgemeinschaften in Ungarn 221
Ordenspriestertum 205
Organisation der Islamischen Konferenz 180f. 183
Organtransplantation 447
–, Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur 447
Orientalium Ecclesiarium 343
Orientierung, religiöse in der Schweiz 332f.
Orthodoxie 21f. 208
–, gesamtorthodoxes Treffen in Istanbul 206
–, russische 10 207
– – und katholische Kirche 10 207
–, serbische 431
– –, Verlautbarungen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien 432
Ortskirche(n) 175 321ff. 397 543
Ostkirchen, katholische 25 68 207f. 334
–, Uniatismus und Proselytismus 25f.
–, unierte 392

*P*

„Pacem in terris"-Priester 241 412
Palästinenser 407ff.
Papst Johannes Paul II. 4 14
–, achte Afrikareise 191f.
–, Ansprache an die österreichischen Bischöfe 256
–, Appell an die Kirche in Ungarn 98
–, Approbation des Weltkatechismus 387
–, Aufrufe zum Dialog mit dem Islam 113
–, Besuch in der Dominikanischen Republik 531
–, Besuche in Zaire 528
–, Bischofsernennungen für die Sowjetunion und Lettland 35
–, Botschaft zum Weltfriedenstag 97
–, Europasynode, Schlußansprache 69
–, Fazit im Fall Galilei 540
–, neunte Afrikareise 342
–, Neuordnung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in Polen 202
–, Protestschreiben der serbisch-orthodoxen Kirche an 144
–, Reise nach Santo Domingo 1984 28
– an die kroatischen Bischöfe 584
– und Albanien 290
– und Jugoslawienkonflikt 396
– und kirchliche Lage in Österreich 214
– und Lage im Bistum Chur 6
– und lateinamerikanische Kirche 400
– und Libanon 265
Papst Pius XI., Enzyklika: Mit brennender Sorge 109
Paragraph 218 348ff.
–, Neuregelung des 93f. 248 353f.
Parteien in der BRD 366ff. 393ff.
–, Protestparteien 367f.
–, traditionelle 7
Parteienkritik 367
Pastor aeternus 323
Pastoral, kooperative 70
Pastoralassistent, -assistentin 74
Pastoralreferenten in den Niederlanden 97
Pastores dabo vobis 204ff.
Pax Christi 392 584
Petrusamt 321f. 336 397 483
Pfarreien 546
Pfarrer 71f.
Pfingstler, Dialog mit den Katholiken 336f.
Pflege 469
Pflegeversicherung 301f. 469f.
–, Feiertagsstreichungen 301f.
Pflichtberatung 94ff. 248 531
Plebiszite 370
Physik 518
Politik 369 395
–, Verdrossenheit 369 393
Politiker 393 395
Populorum progressio 159
Presse, Apostolat der katholischen 342
(s. auch: Kirchenpresse)
Priester 74 251 274 490
–, Handeln des 544f.
–, kirchliche Statistik 436
–, Stellung in der Gesellschaft 70f.
–, Tradition der Urkirche 543
– in den Niederlanden 97
– in Ungarn 220f.
Priesteramt 204ff. 545
–, Niederlegungen, kirchliche Statistik 436
–, Zulassung von Frauen zum 52 292 405
Priesterausbildung, -weiterbildung 148 204
–, Apostolisches Schreiben „Pastores dabo vobis" 204ff.
– im Bistum Chur 6
Priesterbild 544
–, Überforderung des 206
Priesterinnen, anglikanische 440 543
–, lutherische 201
(s. auch: Frauenordination)
Priestermangel 70 72 401 546
– in Peru 418
Priesternachwuchs 544
Priesterseminar, internationales in Berlin 148
Priestertum, Zugangswege zum 546
– der Getauften 205 292
Priesterweihe, kirchliche Statistik 436
– verheirateter Männer 52
– von Frauen 100 201 203 488 543
– – in der anglikanischen Kirche Südafrikas 440
(s. auch: Priesterinnen)
Priesterwirklichkeit 544
Primat, päpstlicher 321f. 397
Pro Oriente, Stiftung 256
Prophetenforschung, Neuansätze in der 86
Protestanten in China 579
–, Nationalkonferenz 578f.
Protestantismus 560f.
– in Europa 227f.
Protestparteien 7
Providentissimus Deus 82
Psalmenforschung 86
Publizistik, christliche 284
–, evangelische 284ff.
(s. auch: Kirchenpresse)
Puebla, Konferenz von 279 400 562

*Q*

Quantentheorie 519
Quarto abeunte saeculo 283
Qumran, -Forschung 175ff.
Qumran-Gemeinde 179
Qumran-Handschriften 176
– und Christentum 180

*R*

RAF-Häftlinge 57
Rassendiskriminierung in den Vereinigten Staaten 260f.
Rassismus 427
– in den Vereinigten Staaten 259ff.
Rechtsradikalismus 314 444
Rechtsstaatlichkeit 151
Reconquista 475
Redemptoris Mater 232
Reformierte 227
–, reformiert-katholischer Bericht 1990 336
–, ungarische 218
– in der Schweiz 331 333
– und Katholiken 335
Reinkarnationen, asiatische und christlicher Glaube 169 241
Religion(en) 167 218 224 230ff. 234 428ff. 462f. 518 520
–, Ökumene der 428f.
–, Rationalität der 231f.
–, Werbung für 318f.
– als Paradigma sinnvollen Lebens 232
– als umfassende Einstellung des Menschen 231f.

– im Fernsehprogramm 300f.
– in Ungarn 217ff.
– nicht Privatsache 233
– und Moral/Ethik 230f. 461ff.
Religionsfreiheit 378
–, Grundrecht auf 113
– in Kuba 392
Religionsgemeinschaft, islamische 571ff.
Religionsgemeinschaften, neue 379 383
– – in Ungarn 220
Religionsunterricht 460ff.
–, christlicher in Pakistan 385
–, evangelischer 531f. 450f.
–, interkonfessioneller 344
–, islamischer 574
–, katholischer 531f.
–, Plädoyer für den 485
–, schulischer in den neuen Bundesländern 306 449f. 557f.
– an öffentlichen Schulen 460ff.
– –, ökumenischer 465f.
– in Ungarn 218f.
Religiosität 1 167f. 345f.
–, neue in der Gesellschaft 343
– der Deutschen, Umfrage zur 300
– der Schweizer, Umfrage zur 330ff.
– –, Typen der Kirchenbindung 332
– in Deutschland, Umfrage 453f.
– unter Jugendlichen in China 579
Rentenversicherung, -reform 123 468
Republikaner 211f. 310ff. 368
Ressourcen 420
Reue 411 413

## *S*

Sakramentenpastoral 544 547
Säkularisierung 218
Salzburger Hochschulwochen 437
Santiago de Compostela, Weltkonferenz für Glauben und Kirche 402f.
Santo Domingo, 4. Generalversammlung der katholischen Bischöfe 278ff. 397 475 562ff.
–, Arbeitsdokument 400ff. 531
–, Eröffnungsansprache des Papstes 542
–, Evangelisierung Lateinamerikas 480 531
–, Schlußdokument 562ff.
Schöpfungslehre 425
Schöpfung 515
–, Verantwortung für die 481
Schöpfungsglaube 517
Schriftauslegung, kanonische 84
Schule, koedukative 505f.
–, Muslime in der deutschen 574
Schwangerschaft 94
–, Beratung 94ff.
Schwangerschaftsabbruch 47 95 248 353 373f. 403 548
–, Nötigung zum 94
– in Irland 355f.
Schweizerischer Caritasverband, Positionspapier zu Europa 505
„Scientology Kirche" 379ff.
–, Kritiker 381
–, Lehre 380
–, Mitgliedschaft 381f.
Seelsorge 70 73f. 546f.
–, Gemeinde als Subjekt der 544
–, kooperative 100
–, künftige 544 546
Sekten 11 280 383
– in Albanien 291
– in Lateinamerika 531 566
– in Ungarn 220
– und katholische Kirche in Peru 417f.
Selbsthilfe 123
Selbsttötung, Beihilfe zur 41f.
Seligsprechung(en) 252f.
– des Gründers des Opus Dei 252
Sendero Luminoso 414ff.
– und Jugendliche 415
Sexismus 427
Sexualität 547
–, voreheliche 148
Sexualmoral, kirchliche 197
–, Memorandum des Bensberger Kreises zur 193
Singer-Debatte um Euthanasie 40
Sonntag 302
–, Gottesdienstbesucher am 333
–, ökumenische Gottesdienste am 106f. 196
Solidarität 297f. 387
Soteriologie 425
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 311f. 367 439
–, Änderung des § 218 248 353
–, Landtagswahlen 211
Sozialhilfe 121f. 469
Sozialismus 209 433
–, chinesischer 575ff.
–, Dritte-Welt-Theologie und 137
–, Kirche im 150
Soziallehre, kirchliche 400
Sozialstaat, Umbau des 466ff.
Sozialversicherung 468
Spiritualität 1
– in der Dritten Welt 135f.
Sprache 517
Staat, islamischer 182
Staatsbürgerschaftsrecht 440
Staatssicherheit (Stasi) 149ff. 254
–, kirchliche Diskussion 60
–, kirchliche Kontakte zur 60f. 254f. 551
– und die Kirchen 60f. 143 150 254f.
(s. auch: Kirche, evangelische; Kirche, katholische)
Ständige Diakone 73f.
–, kirchliche Statistik 436
– in den Niederlanden 97
(s. auch: Diakonat der Frau)
Sterbehilfe, aktive 39ff. 548
–, indirekte 41
–, passive 41f. 548
Straßenkinder in Brasilien 296
Subsidiarität 373 387
Subsidiaritätsprinzip 373 378 442 470
Sucht 155f.
Synkretismus 170

## *T*

Tagespresse, katholische 523
(s. auch: Kirchenpresse)
Taizé, Treffen in Budapest 100
Taufe 320f. 335 337 403
–, Lima-Dokument 64f. 402
– in den Niederlanden 97
Technik 517
–, Aufklärung und 533
Technologietransfer 304
Teilkirchen 320f. 397
Theodizee 515 518 520
Theologen, asiatische in Nairobi 137f.
–, Lehramt der 145
–, Lehrbeanstandung 272 274ff.
–, Lehrerlaubnis, Entzug der 275
–, Lehrzuchtverfahren 438
– der Befreiung 136
– des Ostens 126f.
(s. auch: Lehramt)
Theologie 273
–, Aufgabe in der gegenwärtigen Kirche 124ff.
–, feministische 58f. 232 374 404f. 427 534
–, interkulturelle 427f.
–, Islam in den Disziplinen der christlichen 389
–, Lehrbeanstandung 272 274ff.
–, natürliche 515 518 520
–, westliche in Ungarn 222
– als Wissenschaft 128f.
– im Osten 126f.
– in der Dritten Welt 135ff.

(s. auch: Befreiungstheologie; Lehramt)
Theologinnen, feministische 58f.
Todesstrafe 303
– in den USA 302f.
– –, US-amerikanische Bischöfe gegen Hinrichtungen 244
Totalitarismus 209
– in Ungarn 218
Tradition 102
–, apostolische 336
Transplantationsgesetz 446f.
Transplantationsmedizin 447 548
Trinität 273
–, Lehre 425
Tübinger Gutachten, feministische Theologie 404
Türkisch-Islamische Union 573

*U*

Übersiedler 268 324
Umwelt 304f. 419ff.
– und Entwicklung 422
Umweltethik, Dokument der US-Bischöfe 47f.
Umweltkonferenz in Rio 419ff.
Umweltpolitik nach Rio 419ff.
Uniatismus 208 483f.
(s. auch: Ostkirchen, katholische)
Unitatis redintegratio 323
UNO, Bedeutung der 538
–, internationale Kooperation 538f.
Untergrundpriester s. Geheimpriester in der ehemaligen ČSFR
Ustaschi, kroatische 430

*V*

Verbände, kirchliche 11
– in Ostdeutschland 11 13
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD)
–, Generalsynode in Dresden 580
Vereinte Nationen, Entwicklungsprogramm der 257f.
Vergangenheitsbewältigung 149 151
Vergebung 411 413
Verhaltensmuster 512
Verkündigung 173
Versöhnung 411
Vertriebene 267
Viri probati 74 100 546
–, Priesterweihe von 52
Völkermord an Indios 476

*W*

Wahlen/Wähler 210ff. 368
Waldkonvention 422f.
Wasser 420
Weltanschauungen, Ökumene der 429
Weltkatechismus, s. Katechismus der katholischen Kirche
Weltkirche 442
–, Indigenisation 428
–, Inkulturation 428
–, Priesterweihen in der 436
Weltklima 420
Weltkommunismus 54 387
Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) 304ff. 379 388 419ff.
–, Agenda 21 421
Weltmarkt 257f. 471
Weltreligion(en) 169
–, Christentum als 170
Weltunion der katholischen Presse (UCIP) 520 524
Weltwirtschaftsgipfel 388
Werbung 107 314ff.
– für Kirche und Religion 317ff.
– und Religion 107
Wirtschaftsethik 50
Wirtschaftspolitik, Studie zur Wirtschaftspolitik in Deutschland 161f.
Wohlfahrtsverbände, freie 124
–, Armutsberichte 124

*Z*

Zeitschriften, kirchliche 522
(s. auch: Kirchenpresse)
Zentralismus, römischer 488 498f.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 11
–, 91. Deutscher Katholikentag 371ff.
–, Dialogpapier 497ff.
–, Erklärung: Für eine kinderfreundliche Gesellschaft 291
–, Europa-Erklärung des 351 387
–, Stellungnahme zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs 47
– und neuer § 218 354
Zweites Vatikanisches Konzil 441
Zölibat 74f. 252 544ff.
–, Angriffe auf den 251
–, Diskussion um den 544f.
– – in Irland 356
–, theologische Begründung des 205

# *Länder*


*A*

Afrika, Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) 584
Ägypten, Beziehungen zu Israel 407
Albanien 287ff.
–, Demokratisierung in 288
–, diplomatische Beziehungen zum Vatikan 290
–, Parlamentswahlen in 289
–, Religionsgemeinschaften in 290f.
Algerien, Islam in 59
Angola, Papst Johannes Paul II. in 342

*B*

Belgien, Kirchenpresse in 521f.
–, Prostestparteien 7
Bosnien-Herzegowina 396
–, diplomatische Beziehungen des Vatikans zu 488
Brasilien 494
–, Amtsenthebung des Präsidenten 494
–, Kindermorde in 296
Bulgarien 186
–, Grundgesetz 141
–, Landwirtschaft in 140
–, Nationalismus in 142
–, Wirtschaft in 139 142
– zwei Jahre nach der Wende 138ff.
Bundesrepublik Deutschland (BRD)
–, ältere Menschen in der (Tabellen) 75ff.
–, Armut in der 118ff.
–, Asyldebatte in der 496ff.
–, Caritasarbeit in den neuen Bundesländern 291f.
–, Diskussion um Sterbehilfe 40ff.
–, Kirchenpresse in der 521ff.
–, kirchliche Entwicklung in Ostdeutschland 11f.
–, Landtagswahlen in der 210ff.
–, ökumenische Situation in der 493
–, Parteien in der 366ff.
–, Scientology Kirche in der 379ff.
–, Studie zur Wirtschaftspolitik 161f.
–, Wahlverhalten in der 110f.
–, Zuwanderung in die 266f. 324ff.
(s. auch: Einwanderer; Einwanderung)
– und Jugoslawienkonflikt 396

*C*

China (VR), Christen in 48
–, Haftentlassung katholischer Priester 344
–, 14. Parteikongreß 575ff.
–, Patriotische Bischofskonferenz, neuer Präsident 532
–, Religionspolitik in 48 296 577ff.
–, Religionsangehörige in 579
–, Wirtschaft 577

*D*

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland

*E*

El Salvador, Erzbischof zum Friedensprozeß in 148
–, Opposition in 357
Estland, evangelisch-lutherische Kirche in 33
–, katholische Kirche in 34
–, orthodoxe Kirche in 33
Europa 53 68 105f.
–, Aufgaben der Theologie im neuen 124ff.
–, Christentum in 9 391
–, Maastricht 105f.
–, Mission und Evangelisierung in 10
–, Ökumene in 9
–, postkommunistisches 67
–, Re-Christianisierung 46
–, Rolle der christlichen Kirchen im neuen 26
–, Rolle der Schweiz im vereinten 502ff.
–, Schweizer Bischofskonferenz, Kommuniqué zu 485
– und 91. Deutscher Katholikentag 372 375ff.
– und Jugoslawienkrise 396
(s. auch: Neuevangelisierung)

*F*

Frankreich, Departementswahlen in 210 212
–, Europareferendum 445 488
–, geistliche Gemeinschaften in 162ff.
–, katholische Kirche in 19f. 108
– –, Affäre Truvier 98 108f. 296
– –, Defizite in der Okkupationszeit 108f.
–, katholisches Pressewesen in 521 523
–, Kommunismus in 54
–, Laienkatholizismus in 162ff.
–, neue Laizität 18f.
–, Renouveau 164
–, Umbruchstimmung in 15ff.
– und der Libanon 266

*G*

Griechenland 141
Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) 53
–, Islam in der 59

*I*

Indien, Muslime in 183
– und die USA 384
Iran, Islam im 59
Irland, Kirchenpresse in 521
–, Maastricht-Referendum 355f.
–, Wertewandel in 356f.
Israel 4 62
–, Beziehungen zu den USA 407f.
–, Friedensgespräche 407
–, Parlamentswahlen in 406f.
–, Parteien in 406f.
–, Siedlungspolitik 408
–, Verhältnis zum Apostolischen Stuhl 408f.
– und der Libanon 263f. 266
Italien, Justitia-et-Pax-Kommission, Pastoralnote der 13f.

–, Kirchenpresse in 521 523
–, Krise in 499f.
– –, Bischöfe zur 13ff. 501f.
–, Parteien in 14 500f.
–, Protestparteien in 7
–, Wahlen in 211f.

*J*

Jugoslawien 539
(s. auch: Bosnien-Herzegowina; Kroatien; Serbien; Slowenien)

*K*

Kaukasus 539
Kolumbien 494
Kroatien, Staat-Kirche-Verhältnis in 485f.
Kuba, Verfassungsrevision 392

*L*

Laos, katholische Kirche in 296
Lateinamerika 32 357
–, Fünfhundertjahrfeier der Entdeckung/Eroberung/Evangelisierung (Christianisierung) von 27ff. 136f. 278ff. 401 418
–, Generalversammlung der katholischen Bischöfe in Santo Domingo 278ff.
–, kirchliche Wirklichkeit in 401
–, Neuevangelisierung in 280 401
(s. auch: Arme)
Lettland, evangelisch-lutherische Kirche in 34f.
–, katholische Kirche in 34f.
–, Russisch-Orthodoxe Kirche in 36
Libanon, Abkommen von Taif 263ff.
–, christlicher Wahlboykott 486
– nach dem Bürgerkrieg 262ff.
Litauen, evangelisch-lutherische Kirche in 36
–, katholische Kirche in 36f.
–, orthodoxe Kirche in 38
Luxemburg, Kirchenpresse in 523

*M*

Makedonien 142
Malawi, Fastenhirtenbrief der katholischen Bischöfe zur Landespolitik 296
Mexiko, Verhältnis von Staat und Kirche 100
Mosambik, Waffenstillstand in 440

*N*

Niederlande, aktive Sterbehilfe 39
–, Kirche im Aufbruch 296
–, Kirchenpresse in den 521f.
–, Kirchentag in den 536
–, Statistik der katholischen Kirche 97

*O*

Österreich, Antrag auf Mitgliedschaft in der EG 556
–, Ausländerproblem 553f.
–, katholische Kirche zum Asylgesetz 52
–, Kirchenpresse in 521ff.
–, kirchliche Lage in 214ff. 256f.
–, Protestparteien in 7

*P*

Pakistan 181 383ff.
–, katholische Kirche in 385
–, Sharia-Gesetzgebung in 384 386f.
– und die religiösen Minderheiten in 383
Peru 494
–, Erklärung der Bischöfe nach dem Staatsstreich 244
–, Menschenrechtsverletzungen in 416f.
–, politische, wirtschaftliche Situation in 413ff.
–, Sendero Luminoso 414ff.
–, sozialistische Bewegung MRTA 416
–, Verhältnis zwischen Kirche und Regierung 416f.
Philippinen 337ff.
–, christlich-islamische Beziehungen 341
–, Präsidentschaftswahlen 337f.
–, Rolle der Kirchen im Wahlkampf 340
Polen 359f.
–, Neuordnung der Diözesen 202f.

*R*

Rumänien 141
–, politische und kirchliche Lage in 184ff.
– –, Opposition in 186 188
Rußland 141 539

*S*

Sambia, Hirtenbrief der katholischen Bischöfe 244
Schweiz, EWR-Referendum 502ff.
–, Juden in der 242
–, Kirchenpresse in der 521 523
–, Platz im neuen Europa 504
–, religiöse Einstellungen in der 330ff.
–, Wahlen in der 7
Serbien, Orthodoxie in 430
– – und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien 430ff.
Slowakei 365
–, Hirtenbrief zu den Wahlen 362 410f.
–, Wahlergebnisse 363
–, wirtschaftliche Lage 410
Slowenien, katholische Kirche in 189
Spanien, Kirchenpresse in 520 523
–, Untersuchung über Religion und Kirchlichkeit in 242
Südafrika 236ff.
–, Ende der Apartheid 236ff.
–, Referendum vom 17. März 236ff.
Südafrika, Kairos-Dokument 44
–, Kirchen in 43ff.
–, Südafrikanischer Kirchenrat 43
–, Vertrag vom 14. September 45
Syrien, im Libanon 263ff.

*T*

Tschechei 365
–, Hirtenbrief zu den Wahlen 362f.
–, Wahlergebnisse 363
Tschechoslowakei 359
–, Einheit, Bischöfe für die 365f.
– –, Haltung des Vatikans 365f.
–, Kirche und Staat nach den Wahlen 361ff.
–, Kirche und Vergangenheitsbewältigung 409ff.
–, neues Religionsgesetz in der 363f.
–, Volkszählung 363
(s. auch: Slowakei; Tschechei)
Türkei 141
–, Islam in der 59 183

*U*

Ukraine, Autokephale-Ukrainisch-Orthodoxe Kirche 90f.
–, unierte katholische Kirche 68 493
–, Votum für die Unabhängigkeit 52
Ungarn, geistliche Orden in 486
–, Kritik der katholischen Kirche in 98
–, Religion und Kirche im heutigen 217ff.

*V*

Vatikan/Apostolischer Stuhl/Heiliger Stuhl, Arbeitspapier zum UN-Umweltgipfel 304ff.
–, diplomatische Anerkennung Kroatiens und Sloweniens 100
–, diplomatische Beziehungen zu Albanien 290
–, diplomatische Beziehungen zu Bosnien-Herzegowina 488
–, orthodoxe Kritik an der Ostpolitik des 206
–, Politik im Libanon 265
–, Verhältnis zu Israel 408f.
– und Einheit der Tschechoslowakei 365f.
– und Jugoslawienkonflikt 396
– und Naher Osten 4
Venezuela 494
Vereinigte Staaten von Amerika (USA), aktive Sterbehilfe in den 39
–, Beziehungen zu Israel 407f.
–, deutsche Einwanderung in die 269
–, Hinrichtungswelle in den 302f.
– –, Bischöfe gegen Hinrichtungen 244
–, katholische Kirche in den 118
–, Präsidentschaftswahlen in den 113ff. 455ff.
– –, Wahlverhalten der Katholiken 584
–, Rassismus in den 259ff.
–, Rolle in der philippinischen Politik 339
–, weltpolitische Rolle der 115f.
–, Zivilreligion unter multireligiösen Verhältnissen in den 117f.
– als Einwandererland 116
– und der Libanon 266
– und Indien 384

*Z*

Zaire, Nationalkonferenz 526f.
–, Papstbesuche in 528
–, politische Situation in 524ff.
–, Rolle der katholischen Kirche in 527

# *Personen*


*A*

**Abele-Brehm,** Andrea 549
**Acosta,** José de 475
**Agolli,** Dritero 288
**Ahmeti,** Vilson 289
**Alberigo,** Giuseppe 210
**Albert,** Hans 224 529
**Alberts,** Louw 45
**Albus,** Michael 372
**Aleksij II.,** russisch-orthodoxer Patriarch 88 440 452
**Al-Gabid,** Hamid 290
**Alia,** Ramiz 288
**Altner,** Günter 517
**Amato,** Giuliano 500
**Ancel,** Alfred 108
**Anchieta,** José de la 29f.
**Andrews,** David 357
**Antoncich,** Ricardo 282
**Antretter,** Robert 378
**Anzenbacher,** Arno 42
**Aoun,** Michel 263 486
**Aquino,** Corazon 337f.
**Arens,** Edmund 49
**Aretin,** Karl Otmar Freiherr von 175
**Arinze,** Francis Kardinal 378 484
**Arnim,** Hans Herbert von 583
**Arnold,** John 9 229
**Arnold,** Walter 482
**Arns,** Paulo Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 542
**Aron,** Raymond 54
**Ascheberg,** Carsten 111
**Asi,** Emmanuel 386
**Assis,** Raymundo Damasceno, Weihbischof in Brasilia 400 565
**Assmann,** Jan 84 99
**Atatürk,** Mustafa Kemal 181
**Audretsch,** J. 518
**Auer,** Alfons 584
**Augstein,** Rudolf 224 445
**Avenarius,** Hermann 344
**Averkamp,** Ludwig, Bischof von Osnabrück 492

*B*

**Bade,** Klaus J. 266ff.
**Baignant,** Michael 98
**Baker,** James 408 457
**Balasuriya,** Tissa 138
**Baláž,** Rudolf, Bischof von Neusohl 67
**Balić,** Smail 571
**Ballin,** Hirsch 536
**Bambarén,** Gastelumendi, Bischof von Chimbote (Peru) 416
**Banda,** Hastings Kamuzu 296
**Barth,** Hermann 549
**Bartholomaios I.,** Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 392
**Bata,** Jozsef 291 435
**Baumgartner,** Hans Michael 230
**Bayer,** Oswald 534
**Bechert,** Heinz 429
**Beck,** Ulrich 489
**Beckwith,** R. 83
**Beham,** Martin 294
**Beier,** Peter 308
**Beierwaltes,** Werner 230
**Beinert,** Wolfgang 51 252 495
**Benavente Motoliniá,** Toribio de 29
**Benda,** Václav 363
**Benz,** Ernst 36 38
**Berg,** K. 82
**Berger,** Eduard 557ff.
**Berger,** Teresa 58
**Berghe,** Paul van den, Bischof von Antwerpen 67
**Berisha,** Ismail-Sali, 290
**Bertram,** Hans 132
**Berzinš,** Jānus 34
**Besier,** Gerhard 60 143 550
**Beyerhaus,** Peter 404
**Beyers Naudé,** C. F. 44
**Bhutto,** Benazir 383
**Bichsel,** Peter 502
**Biedenkopf,** Kurt 378
**Bielecki,** Jan Krzysztof 360f.
**Bigovič,** Radovan 433
**Binder,** Heinz-Georg 56 255 536
**Binding,** Karl 40
**Bingen,** Dieter 361
**Binswanger,** Karl 573 575
**Birnbacher,** Dieter 41
**Birnbaum,** Pierre 18
**Birthler,** Marianne 392 450
**Biser,** Eugen 278 377
**Bitterlich,** Gabriele 349
**Blum,** E. 85
**Blüm,** Norbert 466ff.
**Böckenförde,** Ernst-Wolfgang 175
**Böckenförde,** Werner 535
**Boelte,** Hans Heiner 175 301
**Boesak,** Allan 43
**Boff,** Clodovis 282
**Boff,** Leonardo 135 282 392 427 475 566
**Bondy,** Salazar 478
**Bonino,** Miguel 479
**Borchert,** Wolfgang 372
**Bordt,** Michael 233
**Bossi,** Umberto 7 211 312 500
**Bovay,** Claude 334
**Bovone,** Alberto, Erzbischof 323
**Brakemeier,** Gottfried 335
**Brandenburg,** Ursula 549
**Brandt,** Willy 312
**Breitenbach,** Dieter 531
**Bresch,** Carsten 515
**Breuning,** Wilhelm 273 425
**Broer,** Ingo 295
**Brosseder,** Johannes 195 428
**Brown,** Jerry 303
**Brown,** Peter 145
**Bubner,** R. 516
**Buchanan,** Patrick J. 118
**Bucher,** Anton A. 153 234
**Buffi,** Ylli 288
**Buggle,** Franz 222 530
**Bulis,** Jānis, Bischof von Liepāja 35
**Bullet,** Gabriel, Weihbischof in Lausanne, Genève und Fribourg 6
**Bulović,** Irinej Mirko, serbisch-orthodoxer Bischof von Bačka 433
**Burchardt,** Gabriele 567
**Buschmann,** Elisabeth 96
**Busek,** Erhard 554
**Bush,** Barbara 457
**Bush,** George 4 113 259 303 408 455ff. 584

*C*

**Cachimuel,** José Manuel 564
**Cakuls,** Jānis 35
**Caldéron Polo,** Cipriano, Bischof 565
**Calvez,** Jean-Yves 282
**Campeanu,** Radu 186
**Campenhausen,** Hans, Freiherr von 50
**Campenhausen,** Otto von 553
**Campiche,** Roland J. 330
**Candolfi,** Joseph, Weihbischof in Basel 6
**Capra,** Fritjof 518
**Carey,** George, Erzbischof von Canterbury 196
**Carlberg,** Peter 314ff.
**Carnogursky,** Jan 362
**Caroline,** von Monaco 440
**Carter,** Jimmy 253f. 459
**Carzedda,** Salvatore 341
**Casel,** Odo 568
**Casey,** Eamonn, früherer Bischof von Galway (Irland) 356
**Caso,** Antonio 478
**Cassidy,** Edward Kardinal 207 484
**Castrillón Hoyos,** Darió Kardinal Erzbischof von Pereira (Kolumbien) 280 563
**Castro,** Emilio 392 480 482
**Catta,** Henri 163
**Cayota,** Mario 30
**Ceaușescu,** Nicolae 184
**Cerutti,** Horacio 478
**Chagall,** David 457
**Chaisson,** E. J. 515
**Chamoun,** Camille 265
**Chamoun,** Dany 264
**Champion,** Françoise 165
**Channan,** James 386
**Prinz Charles** 305 580
**Chiappini,** Azzoline 532
**Chikane,** Frank 43 137
**Childs,** B. S. 83
**Chipenda,** Jose 584
**Chirac,** Jacques 17 445
**Chissano,** Joaquim 440
**Ciobotea,** Daniel 188
**Cipriani Thorne,** Juan Luis Weihbischof von Ayacucho (Peru) 416
**Clinton,** Bill 118 303 455ff. 584
**Clinton,** Hillary 457
**Codina,** Victor 358
**Coffy,** Robert Kardinal, Erzbischof von Marseille 163
**Cohen,** Martine 165
**Cojuangco,** Eduardo 338
**Collor de Mello,** Fernando 494
**Comblin,** Joseph 283
**Cone,** James H. 427
**Congar,** Yves 426
**Conway,** Martin 482
**Conze,** Werner 582
**Conzemius,** Viktor 210
**Cordeiro,** Joseph Kardinal, Erzbischof von Karachi 385
**Córdoba,** Pedro de 30
**Corecco,** Eugenio, Bischof von Lugano 532
**Cortés,** Hernán 475
**Cossiga,** Francesco 500
**Cossutta,** Armando 213
**Craxi,** Bettino 211 500
**Cresson,** Edith 16
**Cristiani,** Alfredo 148
**Croatto,** J. Severino 83
**Croissant,** Gérard 163
**Crumley,** James 335
**Csiha,** Kálmán 227
**Csoklich,** Fritz 217 556
**Cullen,** Carlos 478
**Cuomo,** Mario 261
**Czempiel,** Ernst-Otto 487

*D*

**Daecke,** S. M. 515
**Dahm,** Karl Wilhelm 583
**Dahrendorf,** Rolf 389
**Daly,** Cahal Kardinal, Erzbischof von Armagh 356
**Dammert Bellido,** José Antonio, Bischof von Cajamarca (Peru) 413ff.
**Danneels,** Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 69
**Darridou,** R. 163f.
**Däubler-Gmelin,** Herta 378
**Dauth,** Martin 398
**Decourtray,** Albert, Erzbischof von Lyon 98 108 163f. 296 344
**Defois,** Gérard 20
**Degenhardt,** Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 96 272 372 438
**Deissler,** Alfons 225
**Delfieux,** Pierre-Marie 163
**Delgado,** Mariano 283
**Delors,** Jacques 445
**Dembowski,** Hans 518
**Demke,** Christoph, Bischof von Magdeburg 254f. 452
**Demmer,** Klaus 295
**Denffer,** Ahmed von 572
**Deng Xiaoping** 576
**Denz,** Hermann 294
**Deschner,** Karlheinz 222 224
**Dhlakama,** Alfonso 440
**Dias,** Ivan 290
**Dichgans,** Tübingen 175
**Dickow,** Helga 46
**Dimitrova,** Blaga 141
**Ding,** K. H., Bischof 577
**Ditfurth,** Hoimar von 223
**Djokić,** Georgije Djordje serbisch-orthodoxer Bischof der Diözese Budimije-Mileseva 431
**Dohmen,** Christoph 85 87
**Doppelfeld,** Basilius 160
**Doré,** Joseph 166
**Döring,** Heinrich 426
**Dornbach,** Abdullah Halis 573
**Drescher,** Hans-Georg 390
**Drewermann,** Eugen 87 96 101 104 153 194 251 272ff. 372 377 430 437ff.
**Drewes,** Hans Leo, Weihbischof in Paderborn 277
**Drory,** Mordechai 4

**Dubach,** Alfred 330
**Dubiel,** Helmut 535
**Ducke,** Karl-Heinz 255
**Duffy,** Joseph, Bischof von Clogher (Irland) 356
**Duke,** David 259
**Dubrey,** Pierre 10
**Duquaire,** Charles 108
**Duquoc,** Christian 210
**Durand Flórez,** Ricardo, Bischof von Callao (Peru) 244
**Duroux,** Benoît 350
**Durrwell,** F. X. 534
**Dussel,** Enrique 137 282 478
**Düsterfeld,** Peter 285 301
**Duval,** Joseph, Erzbischof von Rouen 20 488
**Dux,** Günter 516
**Dvořák,** Václav 376
**Dyba,** Johannes, Bischof von Fulda 350

*E*

**Eckholt,** Margit 284 480
**Edenhofer,** Ottmar 243
**Eder,** Georg, Erzbischof von Salzburg 216 437
**Edwards,** Edwin W. 259
**Eggebrecht,** Hans Heinrich 146
**Ehrlich,** Ernst Ludwig 242 377
**Eicher,** Peter 274 425
**Eilfort,** Michael 110
**Eimer,** Norbert 8
**El Khalifa,** Ahmed 111
**Ellacuría,** Ignacio 29 475
**Engelhardt,** Klaus, Bischof, Ratsvorsitzender der EKD 196 201 255 354 482 497 551
**Engholm,** Björn 211
**Enrique de Tarancón,** Vicente, Kardinal, Alterzbischof von Madrid 253
**Enzensberger,** Hans Magnus 476
**Erbrich,** Paul 243
**Ernst,** Wilhelm 307 531
**Escrivá de Balaguer y Albás,** José Mariá 100 252
**Ess,** J. van 429
**d'Estaing,** Giscard 445
**Etchegaray,** Roger Kardinal 488
**Evers,** Georg 138 341 387 579
**Eyt,** Pierre, Erzbischof von Bordeaux 69

*F*

**Fabre,** Laurent 163
**Falcke,** Heino 60
**Falcone,** Giovanni 500
**Fan Xueyani,** Peter Joseph, Bischof von Paoting 578
**Fan Xufei,** Bischof von Zhouzhi 578
**Favier,** Pierre 17
**Feiereis,** Konrad 307 377
**Felici,** Angelo Kardinal 253
**Fernandes de Araújo,** Serafim, Erzbischof von Belo Horizonte 402
**Fernandez,** Julio Lois 358
**Ferraris,** Luigi Vittorio de 379
**Ferré,** A. Methol 479
**Field,** G. B. 515
**Filaret,** Metropolit von Kiew 90 292 344
**Filbinger,** Hans Karl 211
**Fink,** Eugen 515
**Fischer,** Jean 69 229 452
**Fischer,** Udo 215
**Fliess,** Barbara A. 116
**Foitzik,** Alexander 43 118ff. 135 266ff. 299 379 413ff. 484 505ff. 514 539
**Forlani,** Arnaldo 500
**Fornet-Betancourt,** Raul 145
**Foucauld,** Charles de 164
**Fraling,** Bernhard 153 159
**Franco,** Antonio, Erzbischof 343
**Franco,** Itamar 494
**Freire,** Paulo 235
**Frey,** Gerhard 213
**Frieling,** Reinhard 493
**Friemel,** Franz Georg 306
**Fries,** Heinrich 428
**Friesl,** Christian 294
**Frings,** Josef Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 100
**Fromme,** Friedrich Karl 311
**Frühwald,** Wolfgang 175
**Fuchs,** Gotthard 51
**Fuchs,** Ottmar 100
**Fujimori,** Alberto 244 413 494
**Fukuyama,** Francis 470
**Furet,** François 55
**Furger,** Franz 146 160
**Fu Tieshan,** Michael, Bischof von Peking 48

*G*

**Gacič,** Pahomije, Serbisch-orthodoxer Bischof von Vranje 431
**Gagarin,** Juri 55
**Gailītis,** Kārlis 34
**Gaillot,** Jacques, Bischof von Evreux 440
**Galeano,** Eduardo 28
**Galilei,** Galileo 540
**Gandhi,** Indira 419
**Ganoczy,** Alexandre 425f.
**Gante,** Pedro de 30
**Gantin,** Bernardin Kardinal 6 280 402
**Garcés,** Julián 29
**Garrone,** Gabriel Kardinal 540
**Garstecki,** Joachim 584
**Gassmann,** Günter 403
**Gauchet,** Marcel 19
**Gaulle,** Charles de 445
**Gaviria,** Cesar 494
**Geagea,** Samir 265
**Gebara,** Ivone 358
**Geisendörfer,** Robert 287
**Geißler,** Heiner 329 350 378
**Genscher,** Hans-Dietrich 538
**Gerlier,** Pierre Kardinal, früherer Erzbischof von Lyon 108
**Ghali,** Boutros 539
**Ghebre-Johannes,** Paulos, Patriarch der äthiopisch-orthodoxen Kirche 392
**Ghermanie,** Dionisie 187f.
**Giesen,** Dieter 42
**Girault,** René 391
**Giscard d'Estaing,** Valéry 16
**Gladigow,** B. 516
**Glemp,** Josef Kardinal, Primas von Polen 240 440
**Glucksmann,** André 55
**Gmelch,** Michael 165
**Gnanadason,** Aruna 201
**Göhner,** Reinahrd 196
**Gonçalves,** Jaime Pedro, Erzbischof von Beira (Mosambik) 440
**González Martiñez,** Héctor, Erzbischof von Oaxaca (Mexiko) 488
**Gorbatschow,** Michail 4
**Gorbunovs,** Anatolijs 36
**Gore,** Al 459
**Görg,** M. 85
**Gorostiaga,** Javier 357
**Görres,** Albert 175 223 276
**Gössmann,** Elisabeth 534
**Gouet,** Julien, Weihbischof in Paris 108
**Goursat,** Pierre 163
**Graf,** Friedrich Wilhelm 487
**Gramm,** Reinhard 56
**Greinacher,** Norbert 100 374
**Greiner,** Sebastian 391
**Greshake,** Gisbert 425f.
**Grindel,** John A. 115
**Groer,** Hermann Kardinal, Erzbischof von Wien 256 554 581 584
**Groß,** W. 87
**Gründel,** Johannes 549
**Guardini,** Romano 568 570
**Guindon,** André **Gumpel,** Kurt Peter 253
**Gutheinz,** Luis 428
**Gutiérrez,** Gustavo 31 137 417 478

*H*

**Haag,** Ernst 84
**Haag,** Herbert 82 225 487
**Haas,** Wolfgang, Bischof von Chur 6 388
**Hahn,** Udo 287
**Haider,** Jörg 7 312 554
**Hainz,** Michael 243
**Halder,** Alois 231
**Hämmerle,** Gerlinde 378
**Hanselmann,** Johannes, bayerischer Landesbischof 284 581
**Harris,** Barbara 202
**Harth,** D. 84
**Hastedt,** Heiner 533
**Hattrup,** Dieter 426
**Haug,** W. 516
**Hauser,** Richard 118ff. 484
**Havel,** Václav 360f. 580
**Hébrard,** Monique 163f.
**Heer,** Friedrich 215
**Hegselmann,** Rainer 40
**Heigert,** Hans 175
**Heine,** Peter 183 436
**Heinz,** Hanspeter 497
**Heinzmann,** Richard 230
**Hekmatyar,** Gulbuddin 383
**Hemels,** Joan 522
**Hemmer,** Hans-Rimbert 159
**Flemminger,** Hansjörg 377
**Hempel,** Johannes, Landesbischof von Dresden 254
**Hengsbach,** Franz Kardinal, früherer Bischof von Essen 100
**Hengsbach,** Friedhelm 50
**Hennessy,** Paul 440
**Henning,** Otfried 211
**Henrich,** Franz 153
**Henrix,** Hans Hermann 62
**Hentig,** Hartmut von 233
**Hentschel,** G. 86
**Herkenrath,** Norbert 351 536
**Hermisson,** Hans-Jürgen 404
**Hermle,** Reinhard 305 424
**Hervieu-Léger,** Danièle 20 163 165
**Herwegen,** Ildefons 568
**Herzog,** Roman 201 311
**Heßler,** Hans-Wolfgang 301
**Hilpert,** Konrad 391
**Hintersberger,** Benedika M. 175
**Hintze,** Peter 536
**Hinz,** Rudolf 44
**Hlond,** August Kardinal, früherer Erzbischof von Gnesen-Posen 202
**Hoche,** Alfred E. 40
**Hoerster,** Norbert 529
**Hoffmann,** Roland 244
**Höffner,** Joseph Kardinal, früher Erzbischof von Köln 475
**Höhn,** Hans-Joachim 159
**Hollerbach,** Alexander 147 175
**Homeyer,** Josef, Bischof von Hildesheim 46 196 376
**Honnefelder,** Ludger 583
**Honosan,** Gringo 339
**Hoppe,** Thomas 160
**Horner,** Franz 554
**Hossfeld,** Frank-Lothar 86
**Hossu,** Iuliu 187
**Hostombe,** Peter 291
**Hoxha,** Enver 289
**Hoxha,** Nexhmija 289
**Hrawi,** Elias 264
**Hubbard,** Lafayette Ronald 380
**Hubert,** Barbara 575
**Hübinger,** Werner 118
**Hubrich,** Theodor, Bischof, Apostolischer Administrator in Schwerin 11
**Hume,** Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 67 69
**Hünermann,** Peter 153 209 278 373 438
**Hussain Ahmed,** Qazi 384
**Huysmans,** Ruud 536

*I, J*

**Iliescu,** Ion 185
**Iltgen,** Erich 12
**Irani,** George Emile 5
**Irarrazaval,** Diego 358
**Jackson,** Jesse 262
**Jäger,** Claus 248 353
**James,** Williams 231
**Jamieson,** Penelope 202
**Janowski,** Hans Norbert 405
**Janssen,** Hermann 160
**Jaschke,** Hans-Jochen, Weihbischof, Bischofsvikar von Hamburg und Schleswig-Holstein 492
**Jens,** Walter 223 541
**Jepsen,** Maria, Bischöfin der Ev.-Luth. Kirche in Hamburg 201
**Jeremiasz,** Orthodoxer Bischof in Polen 452
**Jevtić,** Atanasije Zoran, serbisch-orthodoxer Bischof von Mostar 430
**Jiang Zemin** 576
**Jin Luxian,** Bischof von Shanghai 578
**Johannes Paul II.** 1 5 107 144 191 265 296 342 396
**John,** Ottmar 49
**Jonker,** Willi 45
**Joseph,** John, Bischof von Faisalabad (Pakistan) 386
**Josif,** Archimandrit 207
**Jospin,** Lionel 19
**Joxe,** Pierre 19
**Jung,** Hans-Gernot 244 481
**Jung Mo Sung** 146
**Jüngel,** Eberhard 228 425
**Junot,** Philippe 440

*K*

**Kaczyński,** Jarostan 361
**Kafity,** Samir, anglikanischer Bischof in Jerusalem 409
**Kahl,** Joachim 224
**Kallis,** Anastasios 377
**Kalvanas,** Jonas, Bischof der Litauischen Evangelisch-Lutherischen Kirche 36
**Kamphaus,** Franz, Bischof von Limburg 12 159 196 244 373 377 536
**Kaplani,** Muhamet 290
**Karrer,** Leo 6 100 293
**Kasper,** Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 58 105 276 377 425f. 545
**Käßmann,** Margot 377 482
**Kaufmann,** Franz-Xaver 175 199 209 344 373 488 495 498
**Keddi,** Barbara 133
**Keel,** Othmar 84
**Kegel,** Günter 404
**Kehl,** Medard 397 426 581
**Kennedy,** John F. 459
**Kenny,** Mary 356
**Kepel,** Gilles 19
**Kerber,** Walter 175 242
**Keshishian,** Aram, armenisch-orthodoxer Bischof 392 483
**Kessler,** Hans 425
**Kessler,** Rainer 391
**Kessler,** Slavko 191
**Khamsé Vithavong,** Jean, Bischof, Apostolischer Vikar von Vientiane und Apostolischer

Administrator von Luong Prabang (Laos) 296
**Khan,** Amanullah 384
**Khan,** Ghulam Ishaq 383
**Khan,** Sharyar 384
**Kimmel,** Adolf 18
**Kimminich,** Otto 240
**Kissinger,** Henry 471
**Kjosev,** Sheko 141
**Klaus,** Bernhard 284
**Klaus,** Václav 363
**Kleibrink,** Michael 36
**Klein,** Aloys 274
**Klepsch,** Egon 378
**Klestil,** Thomas 556
**Knab,** Doris 505ff.
**Knitter,** Paul F. 429
**Knuth,** Hans Christian 201
**Koch,** Ed 261
**Koch,** Ernst 584
**Koch,** Kurt 430
**Koch,** Ulrich 160
**Koci,** Hafiz Sabri 288
**Kohl,** Helmut 190f. 200
**Kohlmaier,** Herbert 215
**Kohlwage,** Karl Ludwig 201
**Kojève,** Alexandre 471
**Kolvenbach,** Peter Hans 296
**Kondrusiewicz,** Tadeusz Erzbischof, Apostolischer Administrator in Moskau 207 292
**König,** Franz Kardinal, Alterzbischof von Wien 52 148 214 253 256 554
**Köpf,** Ulrich 404
**Korn,** Alejandro 478
**Körner,** Peter 528
**Kötter,** Herbert 159
**Kovačević,** Lukas, Bischof der serbisch-orthodoxen Diözese in Australien 431
**Kraft,** Friedrich 285
**Krätzl,** Helmut, Weihbischof in Wien 256f. 495
**Kräutler,** Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 216 437 565
**Krawitz,** Birgit 435
**Krčo,** Longin Momir, serbisch-orthodoxer Bischof von Dalmatien 431
**Kredel,** Elmar Maria, Erzbischof von Bamberg 548
**Kreiner,** Armin 295
**Krenn,** Kurt, Bischof von St. Pölten 214f. 554
**Krikščiūnas,** Romuldas, Weihbischof in Kaunas 37
**Krombholz,** Heinz 133
**Krusche,** Werner, Altbischof von Magdeburg 254
**Kruse,** Andreas 81
**Kruse,** Martin, Bischof von Berlin-Brandenburg 227 255
**Kubler,** Michel 452
**Kuharić,** Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 376 433 485 536
**Kunanayakam,** Tamara 147
**Küng,** Hans 48 223 425ff. 503 529
**Kuntner,** Florian, Weihbischof in Wien 52 256 555f.
**Kunzler,** Michael 426
**Kürschner-Pelkmann,** Frank 44
**Kurz,** Paul Konrad 377
**Kuschel,** Karl-Josef 226 389 528f.
**Kutschera,** Franz 231
**Kyrill,** Metropolit von Smolensk 207

*L*

**Laatsi,** Theophil 33
**Lachmann,** Rainer 460f.
**Ladrière,** Jean 209
**Ladrière,** Paul 163
**Lafontaine,** R. 82
**Laghi,** Pio Kardinal 6 158
**Laham Lutfi,** melkitischer Patriarchalvikar in Jerusalem 409
**Lalande,** Bernard 108
**Lalumière,** Catherine 19
**Lancelotti,** Julio 296
**Landsbergis,** Vytautas 37
**Lang,** Bernhard 84f.
**Langa,** Tertulian 187
**La Peña,** Pedro de 30
**Las Casas,** Bartolomé de 29 476
**Laurien,** Hanna-Renate 175 372 378
**Lee,** Spike 261
**Lefebvre,** Marcel 166 344
**Lehmann,** Karl, Bischof von Mainz 46 66 87 104 124 157 209 240 277 353 373 531 546 584
**Leich,** Werner, Altbischof von Thüringen 244 254
**Leigh,** Richard 98
**Leimgruber,** Walter 503
**Lenoir,** Frédéric 164
**Le Pen,** Jean-Marie 17 210 312
**Lettmann,** Reinhard, Bischof von Münster 374
**Levinas,** Emmanuel 231
**Li Jing feng,** Bischof von Fengxiang 578
**Li Peng** 576
**Li Ruihuan** 576
**Li Side,** Joseph, Bischof 578
**Lilienfeld,** Fairy von 9
**Linnemann,** Hans-Martin 452
**Liška,** Antonín, Bischof von Budweis 411
**Liu Guandong,** Peter, Bischof 344 577
**Loayza,** Jéronimo de 30
**Lohfink,** Norbert 83 85
**Lohse,** Eduard, ehemaliger Landesbischof 107
**Loisy,** Alfred 215
**López Rodríguez,** Nicolás de Jesús Kardinal, Erzbischof von Santo Domingo 400 563
**López Trujillo,** Alfonso Kardinal 566
**Lorig,** Wolfgang H. 115
**Lösche,** Peter 439
**Löschnak,** Franz 555
**Löwe,** Hartmut 244 536
**Lubac,** Henri de, Kardinal 108
**Lubatschiwskij,** Myroslaw, Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche 52 343
**Lübbe,** Hermann 535
**Lüder,** Wolfgang 152
**Luneau,** René 163
**Lustiger,** Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 20 163 166
**Luthe,** Hubert, Bischof von Essen 100
**Lütkehaus,** Ludger 529
**Lutz-Bachmann,** Matthias 377

*M*

**Machalet,** Christian 285
**Macierewicz,** Antoni 360
**Madelain,** Henri 166
**Mäder,** Otmar, Bischof von St. Gallen 388
**Mádr,** Oto 411
**Mahn,** Käte 201
**Mahony,** Roger Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 244 303
**Mayer,** Anton Ludwig 569
**Mohraj,** Swami Chidanada 484
**Maier,** Hans 249 373
**Maier,** Johannes 480
**Maire,** Jacques 19
**Malý,** Václav 410
**Mamie,** Pierre, Bischof von Lausanne, Genf, Fribourg 193 388
**Mandela,** Nelson 44
**Marchais,** Georges 213
**Marcos,** Imelda 338
**Marcus,** Emile, Bischof von Nantes 164
**Maritain,** Jacques 109
**Martí,** José 478
**Martin-Roland,** Michel 17
**Martinazzoli,** Mino 500
**Martini,** Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 9 69 452 501 542
**Martino,** Renato Raffaelo, Erzbischof 4 304
**Marx,** Karl 55
**Massud,** Ahmed Sah 383
**Matulaitis,** Juozapas, Bischof von Kaišiadorys 38
**Matus,** Thomas 518
**Mayhew,** Patrick 357
**Mayol,** Pierre 195
**Mazowiecki,** Tadeusz 360
**McDonagh,** Melanie 356
**McGrath,** Alister E. 49
**Mečiar,** Vladimir 362
**Medellín,** Diego de 30
**Medina Estévez,** Jorge Arturo A., Bischof von Rancagua (Chile) 402 565
**Meier-Reutti,** Gerhard 284
**Meïr,** Golda 406
**Meisner,** Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 100 350 387
**Meksi,** Aleksander 290
**Melich,** Anna 503
**Menchú,** Rigoberta 536
**Mendes,** Bonnie 385
**Mendes de Almeida,** Luciano Pedro, Erzbischof von Mariana (Brasilien) 563
**Menke,** Karl-Heinz 99
**Merkel,** Angelika 378 536 549
**Merkel,** Reinhard 40
**Merkorios,** früherer Patriarch der äthiopisch-orthodoxen Kirche 392
**Mesters,** Eriks 34
**Mette,** Norbert 100 235
**Metz,** Joahnn Baptist 358 427
**Meurer,** Siegfried 398
**Meyer,** Hans Joachim 175 377
**Meyer-Wilmes,** Hedwig 232 374
**Michelat,** Guy 19
**Michelevičius,** Vladas, Weihbischof in Kaunas 37 67
**Miegel,** Reinhard 161
**Mikloško,** Josef 363
**Milošević,** Slobodan 433
**Minor,** Rüdiger, evangelisch-methodistischer Bischof in den GUS-Staaten 488
**Mitra,** Ramon 338
**Mitterrand,** François 16 210 445
**Mkhatshwa,** Smangaliso 43
**Mobutu,** Sésé Séko 292 524
**Moczulski,** Leszek 360
**Mogrovejo,** Toribio de 30
**Moltmann,** Jürgen 148 405 425ff. 518
**Moltmann-Wendel,** Elisabeth 404 534
**Mölzer,** Andreas 555
**Monsengwo Pasinya,** Laurent, Erzbischof von Kisangani (Zaire) 527
**Monsod,** Christian 337
**Montalvo,** Gabriel, Erzbischof 100
**Montesino,** Antonio de 29 476
**Montoya,** Ruiz de 30
**Morandé,** Pedro 479
**Moreira Neves,** Lucas Kardinal, Erzbischof von São Salvador de Bahia 494
**Morelli,** Mauro, Bischof von Duque de Caxias (Brasilien) 564
**Morelos,** Carmelo, Bischof von Butuan (Philippinen) 340
**Morsey,** Rudolf 312
**Mrdja,** Nikolaj Gojko, serbisch-orthodoxer Metropolit von Sarajevo 431
**Mugabe,** Robert 440
**Mühlen,** Heribert 277 377 426
**Müller,** Gerhard, Landesbischof 580
**Müller,** Hans Martin 404
**Müller,** Johannes 160 242 536
**Müller,** Manfred, Bischof von Regensburg 546
**Muñoz,** Ronaldo 282f.
**Murswieck,** Axel 115
**Musyl,** Peter 366 413
**Muszyński,** Henryk, Erzbischof von Gnesen 203

*N*

**Nano,** Fatos 288
**Nauck,** Bernhard 133
**Navarro-Valls,** Joacquín 304 408 543
**Nawaz Sharif,** Mian 383
**Neschnyj,** Aleksandr 90
**Neuner,** Peter 252 428
**Neves,** Tancredo 494
**Nguz,** Karl-i-Bond a
**Niclauss,** Karlheinz 583
**Niehr,** H. 84
**Niehuis,** Edith 152
**Niemeyer,** Johannes 244
**Nientiedt,** Klaus 20 55 70ff. 118 166 167ff. 199 278 314ff. 347 375 409 460ff. 491
**Nieuwenhuis,** Jan 235
**Niewiadomski,** Józef 438
**Nixon,** Richard 259f.
**Nóbrega,** Manuel de 29
**Nocke,** Franz-Joseph 426
**Nowak,** Leo, Bischof, Apostolischer Administrator in Magdeburg 11f. 143 450
**Ntumba,** Marcel Tshiamalenga 440
**Nukšs,** Vilhelms 35

*O*

**Oberndörfer,** Dieter 214
**Ochetto,** Achille 213
**Oeming,** M. 83
**Oertel,** Ferdinand 524
**Ollig,** Hans-Ludwig 51
**Olszewski,** Jan 360
**Oré,** Luis Jerónimo de 30
**Orlando,** Leoluca 14 212 501
**Oschlies,** Wolf 143
**Otto,** E. 86
**Oudejans,** Frans 523
**Õunapuu,** Rein 34
**Oz,** Amos 407

*P Q*

**Pajula,** Kuno 33
**Panikkar,** Raimondo 428
**Pannenberg,** Wolfhart 425 429
**Papandreou,** Damaskinos, Metropolit 21
**Pashko,** Gramoz 288
**Pauliny,** Jan 410
**Paus,** A. 429
**Pavle,** serbisch-orthodoxer Patriarch 536
**Pavlovic,** Jovan, Metropolit von Zagreb-Ljubljana 432
**Pawkowicz,** Rainer 555
**Pemsel-Maier,** Sabine 495
**Perez,** Alán García 414
**Pérez,** Carlos Andrés 494
**Perez,** Shimon 406
**Pérez Esquivel,** Adolfo 29
**Perko,** Frank, Erzbischof von Belgrad 376 433
**Perot,** Ross 458 584
**Peterle,** Lojze 190
**Peukert,** Dorothea 451
**Peyrefitte,** Alain 16
**Peyrou,** B. 163f.
**Pfau,** Ruth 385
**Pfetsch,** Frank R. 295
**Philippe,** Marie-Dominique 163

**Phillips,** Kevin 115
**Piaget,** Jean 234
**Pilarczyk,** Daniel, Erzbischof von Cincinnati 399
**Pilla,** Anthony, Bischof von Cleveland 148
**Pingault,** Pascal 164f.
**Pissarek-Hudelist,** Herlinde 534
**Pitirim,** Metropolit von Wolokolamsk 90
**Pizarro,** Francisco 475
**Plāte,** Modris 34
**Podhoretz,** Norman 259
**Pöggeler,** Otto 243
**Poletti,** Ugo Kardinal 253
**Pollern,** Hans-Ingo von 383
**Pompidou,** Georges 98
**Potel,** Julien 19
**Potter,** Philipp 482
**Pottmeyer,** Hermann Joseph 154 175 278 536
**Poupard,** Paul 540
**Prachtl,** Rainer 12
**Praetorius,** Ina 534
**Preikšas,** Juozas, Bischof von Panevežys 38
**Pröpper,** Thomas 425
**Prunskienė,** Kazimiera-Danuté 376
**Pujats,** Jānis, Erzbischof von Riga 35
**Quayle,** Dan 459
**Quevedo,** Orlando, Erzbischof von Nueva Segovia (Philippinen) 340
**Quinn,** John Kardinal, Erzbischof von San Francisco 244 399
**Quiroga,** Vasco de 29

*R*

**Radano,** John A. 484
**Radkov,** Toni 143
**Radkovský,** František, Weihbischof in Prag 364 412
**Rahner,** Karl 223
**Raiser,** Konrad 51 480 482
**Ramos,** Fidel 338
**Ramousse,** Yves-Georges-René, Apostolischer Administrator von Phnom-Penh 440
**Ranke-Heinemann,** Uta 550
**Ratschow,** Carl Heinz 99
**Ratzinger,** Joseph Kardinal 52 82 87 148 256 323 344 387 426 437 580
**Rauber,** Karl-Josef, Kurien-Erzbischof 6 388
**Rawl,** John 533
**Ražnjatović,** Žiljko 432
**Reagan,** Ronald 259 455
**Reeves,** Hubert 516
**Reiher,** Dieter 450
**Reinelt,** Joachim, Bischof von Dresden-Meißen 143
**Reiter,** Johannes 549
**Rémond,** René 19 98 108
**Ren Wuzhi** 577
**Rendtorff,** Rolf 61f. 84
**Rendtorff,** Trutz 391
**Repgen,** Konrad 312
**Restrepo,** Sergio Bernal 146
**Reynolds,** Albert 355
**Ricken,** Friedo 230
**Rieck,** Andreas 266
**Riedel-Spangenberger,** Ilona 58
**Riedlinger,** H. 515
**Rikhof,** Herwi 534
**Rivera Damas,** Arturo, Erzbischof von San Salvador 148
**Robin,** Marthe 164
**Robinson,** Mary 356
**Rocard,** Michel 16
**Rodó,** José 478
**Rodriguez Maradiaga,** Oscar, Weihbischof in Tegucigalpa (Honduras) 27ff.
**Rohrandt,** Rut 201
**Roman,** Peter 186
**Roman,** Walter 186
**Romer,** Franz 152
**Romero,** Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 29 563
**Romiti,** Cesare 502
**Roosevelt,** Franklin D. 459
**Rosiny,** Tonny 383
**Rotter,** Hans 549
**Rottländer,** Peter 49 160 477
**Rovan,** Joseph 195
**Rovida,** Edoardo, Erzbischof 6
**Roy,** Olivier 487
**Rubenis,** Juris 34
**Rucaj,** Gramoz 288
**Ruether,** Rosemary R. 427
**Ruh,** Ulrich 3 21ff. 70 103 118ff. 217ff. 230 247 337 366ff. 443 553 557ff.
**Ruini,** Camillo Kardinal 13 66 501
**Runcie,** Robert, ehemaliger Erzbischof von Canterbury 5
**Rushdie,** Salman 386 571
**Rusterholz,** Heinrich 227
**Rutz,** Peter 6

*S*

**Sabbah,** Michel, Lateinischer Patriarch von Jerusalem 4 409
**Sacharow,** Andrej 580
**Sahagún,** Bernardino de 30 475
**Saier,** Oskar, Erzbischof von Freiburg 251 545
**Salonga,** Eduardo 338
**Salvatierra,** Juan 30
**Samardžić,** Radovan 432
**Sanders,** J. A. 83
**Santer,** Mark, Bischof von Birmingham 69
**Santiago,** Miriam Defensor 338
**Santos,** José Eduardo dos 342
**Santos Atahualpa,** Juan 477
**Sardou,** Joseph Marie, Erzbischof von Monaco 440
**Sarney,** José 494
**Savimbi,** Jonas 342
**Sayer,** Josef 379
**Scalfaro,** Oscar Luigi 500
**Scannone,** Juan Carlos 282 478
**Sears,** John 114
**Sedov,** Leonid 51
**Seeber,** David 151 214 314 395 474
**Seehofer,** Horst 466ff.
**Segnio,** Mario 500
**Segundo,** Juan Luis 358
**Séguy,** Jean 165
**Seibel,** Wolfgang 536
**Seidenspinner,** Gerlinde 133
**Selimoski,** Jakub 536
**Senghor,** Léopold 182
**Seregély,** István, Erzbischof von Eger 67
**Serra,** Juniperi 30
**Sesboué,** Bernard 583
**Sfeir,** Nasrallah, maronitischer Patriarch von Antiochien 4 264 486
**Shaaban,** Saed al-Din al'Alam Ibrahim, Mufti von Jerusalem 409
**Shamir,** Yitzhak 406
**Sheldrak,** Rupert 517
**Shelev,** Shelju 139
**Shen Yifan,** protestantischer Bischof von Shanghai 48
**Shi Chunjie,** Paul, Weihbischof von Paoting 578
**Shmuel,** N. 407
**Shyti,** Hajredin 288
**Sievernich,** Michael 477
**Siller,** Hermann P. 146
**Silva,** Luis da 494
**Silva,** Sergio 477
**Simon,** Dietrich 175
**Simon,** Robert 47
**Sin,** Jaime L. Kardinal, Erzbischof von Manila 340
**Singer,** Peter 40
**Singleton,** John 260
**Sipahioglu,** Fethi 573
**Skubiszewski,** Krzysztof 361
**Sladkevičius,** Vincentas Kardinal, Erzbischof von Kaunas 37
**Soares-Prabhu,** George 138
**Sobrino,** Jon 282 357
**Sodano,** Angelo Kardinal 6 68 158 402 492 562
**Soden-Fraunhofen,** Heinrich von, Weihbischof in München 349
**Söding,** Thomas 147
**Sölle,** Dorothee 223 374
**Solschenizyn,** Alexander 54
**Sontheimer,** Kurt 223
**Sopi,** Marko 290
**Soto,** Domingo de 476
**Späth,** Lothar 212
**Spieckermann,** H. 86
**Spital,** Hermann Josef, Bischof von Trier 70ff. 253 544
**Sprondel,** Gottfried 552
**Suárez,** Franz von 476
**Suchocka,** Hanna 361
**Sudbrack,** Josef 278
**Sullivan,** Francis A. 487
**Sullivan,** Walter Francis, Bischof von Richmond 303
**Sundermeier,** Theo 99
**Süssmuth,** Rita 374
**Šuštar,** Alois, Erzbischof von Laibach 190
**Sutor,** Bernhard 194
**Sutter,** Jacques 19
**Svarinskas,** A. 37
**Sybev,** Christopher 142
**Szarek,** Jan 227
**Szennay,** András, Alt-Erzabt von Pannonhalma 98
**Szeremetiew,** Romuald 360

*Sch*

**Schall von Bell,** Johann Adam 296
**Schätzler,** Wilhelm 496
**Schavan,** Annette 175 498
**Scheele,** Johannes 549
**Scheele,** Paul-Werner, Bischof von Würzburg 335
**Schillebeeckx,** Edward 425
**Schilson,** Arno 426 571
**Schiwy,** Günter 515
**Schlette,** Heinz Robert 428
**Schmalz-Jacobsen,** Cornelia 100 440 548
**Schmidt,** Ansgar 175
**Schmidt,** Helmut 305
**Schmidt,** Ulla 549
**Schmitz,** Heinz 470
**Schmitz,** Heribert 157
**Schmitz,** Philipp 195
**Schmolke,** Michael 523
**Schmude,** Jürgen 354
**Schnackenburg,** Rudolf 153
**Schneider,** Theodor 426
**Schneider-Flume,** Gunda 147 404
**Schockenhoff,** Eberhard 40 42
**Schönborn,** Christoph, Weihbischof in Wien 256
**Schönherr,** Albrecht, Altbischof von Ostberlin 254
**Schönhuber,** Franz 211 310
**Schoppe,** Waltraud 354
**Schottroff,** Luise 404 534
**Schröder,** Richard 551
**Schröer,** Silvia 58 85
**Schüller,** Helmut 555
**Schulze,** Gerhard 511
**Schülzke,** Yahya 571
**Schüngel-Straumann,** Helen 534
**Schutz,** Roger 100 164
**Schwan,** Gesine 175 366ff.
**Schwarz,** F. A. 515
**Schwarzenau,** Paul 234
**Schwarzkopf,** Dietrich 301
**Schwery,** Henri Kardinal, Bischof von Sion (Sitten) 193

*St*

**Staubli,** Th. 84
**Steck,** O. H. 84 86
**Stegemann,** Hartmut 180
**Steindl-Rast,** David 518
**Steinkamp,** Hermann 100
**Steponavičius,** Julijonas, früherer Erzbischof von Vilnius 37f.
**Sterzinsky,** Georg Kardinal, Bischof von Berlin 12 143 148 307 450
**Stietencron,** Heinrich von 429
**Stock,** Klaus 231
**Stojčević,** Pavle Gojko, serbischer Patriarch 432
**Stolič,** Chrisostom, serbisch-orthodoxer Bischof der Diözese Banat 431
**Stoll,** Gerhard E. 285
**Stolpe,** Manfred 61 254 352 450 551
**Stoltenberg,** Gerhard 56 211
**Strahm,** Doris 427
**Straub,** Eberhard 476
**Strauß,** Franz Joseph 310
**Strecker,** Georg 195
**Stres,** Anton 190
**Stricker,** Gerd 93
**Strobel,** Regula 427
**Strolz,** Walter 520
**Strothmann-Hope** 536
**Stuhlmacher,** Peter 404

*T*

**Tamkevičius,** Sigitas 37f.
**Tang,** Edmond 48
**Tanner,** Mary 452
**Tanzmann,** Peter 148
**Tauran,** Jean-Louis, Erzbischof 446
**Teissier,** Henri 295
**Teufel,** Erwin 353 373
**Thierse,** Wolfgang 376
**Thoma,** Clemens 63 242
**Thomas,** Clarence 117
**Thomson,** Erik 33
**Thurian,** Max 536
**Tibi,** Bassam 147
**Tillard,** Jean-Marie 64
**Tillich,** Paul 569
**Timm,** Hermann 167ff.
**Tinker,** Georg 136
**Tischner,** Josef 209
**Todea,** Alexandru 187
**Todorov,** Tzvetan 477
**Todorova,** Mariana 140
**Tökés,** László 188
**Tölke,** Angelika 132
**Tomášek,** František Kardinal, früherer Erzbischof von Prag 409
**Tomka,** Miklós 217ff.
**Töpfer,** Klaus 76 305
**Topitsch,** Ernst 224
**Torres,** Sergio 136
**Touvier,** Paul 98 108 296
**Trautmann,** Catherine 19
**Tremmel,** Hans 582
**Treurnicht,** Andries 45
**Trigo,** Pedro 357
**Troeltsch,** Ernst 2
**Trösken,** Helga 354
**Tshisekedi,** Etienne 525
**Tsongas,** Paul 118
**Tudjman,** Franjo 485
**Tunaitis,** Juozas, Bischof von Vilnius 38
**Túpac Amaru II.** 477
**Tutu,** Desmond 44 584

*U*

**Uhrlau,** Ernst 444
**Uihlein,** Hermann 329
**Ullrich,** Lothar 10 306 493
**Uterwege,** Henrik 16

*V*

**Vaičius,** Antanas, Bischof von Telšiai 37
**Valdivieso,** Antonio 29
**Valle,** Juan del 29
**Vandermeersch,** Edmond 19
**Vanier,** Jean 163
**Vargas Llosa,** Mario 416
**Vasconcelos,** José 478
**Vasto,** Lanza de 164
**Vaz Ferreyra,** Carlos 478
**Vedell,** Michael 12
**Verweyen,** Hansjürgen 232
**Vietinghoff,** Eckhart von 584
**Villot,** Jean, früherer Kardinalstaatssekretär 108
**Villnet,** Jean, Bischof von Lille 69
**Vitoria,** Francisco de 476
**Vlk,** Miloslav, Erzbischof von Prag 66 362 410
**Vogel,** Bernhard 307
**Vogel,** Hans-Jochen 353
**Vogt,** Hermann 262 460
**Volta,** Giovanni, Bischof von Pavia 13
**Vorgrimler,** Herbert 426

*W*

**Wacker,** Marie-Theres 84
**Waechter,** Antoine 17 210
**Wagner,** Herbert 376
**Waldenfels,** Hans 376 428
**Wałesa,** Lech 360
**Walf,** Knut 165
**Walter,** Franz 439
**Walter,** Karl-Heinz 69
**Wang Meng** 577
**Wanke,** Joachim, Apostolischer Administrator in Erfurt und Meiningen 192 255
**Warnier,** Philippe 164
**Waschbüsch,** Rita 373 379
**Wasser,** Hartmut 115
**Weakland,** Rembert, Erzbischof von Milwaukee 52
**Weber,** Johann, Bischof von Graz 216 256 554f.
**Weber,** Max 199
**Weder,** Hans 518
**Weibel,** Rolf 235 334 505
**Weiland,** Heribert 240
**Weippert,** M. 84
**Weiß,** Konrad 306
**Weizsäcker,** Carl-Friedrich von 223 517
**Weizsäcker,** Richard von 190
**Wendebourg,** Dorothea 229
**Werbick,** Jürgen 293 425
**Werbs,** Norbert, Diözesanadministrator in Schwerin, Weihbischof 46 68 449 492
**Werner,** Herbert 248
**Werth,** Josef 376
**Werz,** Nikolaus 243
**Wetter,** Friedrich Kardinal, Erzbischof von München-Freising 47 166 292
**Wickler,** Wolfgang 175
**Wiedenhofer,** Siegfried 390 426
**Wiederkehr,** Dietrich 429 495
**Wieland,** Georg 158
**Wiesel,** Elie 377
**Wilfred,** Felix 159
**Wilkens,** Klaus 481
**Willebrands,** Johannes Kardinal 10
**Wilms,** Klaus 41
**Winkler,** Gabriele 58
**Winter,** Rolf 115
**Winter,** U. 84
**Witte,** Barthold C. 100
**Wladimir,** Metropolit von Rostow und Nowotscherkassk, Oberhaupt der ukrainisch-orthodoxen Kirche 344
**Wohlmuth,** Josef 438
**Wolf,** Hanna 549
**Wolf,** Stephan 60 143 550
**Wolf,** Ursula 40
**Woodward,** Kenneth L. 253
**Wuchterl,** Karl 231
**Wuermeling,** Hans-Bernhard 175 549
**Wyszyński,** Stefan Kardinal, früherer Erzbischof von Gnesen-Posen 202

*X, Y*

**Yamada,** Etai 484
**Yannoulatos,** Anastasios, Oberhaupt der albanisch-orthodoxen Kirche 440
**Yorac,** Haydee 337

*Z*

**Zacher,** Hans F. 175
**Zachert,** Hans-Ludwig 57
**Zahradnik,** Fridolin 296
**Zahrnt,** Heinz 223
**Zan,** Julio de 478
**Zardari,** Asif Ali 383
**Zea,** Leopoldo 478
**Zeller,** Eva 377
**Žemaitis,** Juozas, Bischof von Vilkaviškis 38
**Zenger,** Erich 83f. 86 529
**Zhang Jiashu,** Bischof 578
**Zhong Shengzuo** 577
**Zhao Puchu** 577
**Zhong Huaide,** Bischof von Jinan 578
**Zhu Rongji** 577
**Zia-ul-Haq** 383
**Zia-ur-Rhaman** 384
**Zippert,** Christian 244
**Zogaj,** Prec 291
**Zong Huaide,** Joseph, Bischof von Tsinan und Chowtsun 532
**Zuheide,** Burkhard 305
**Zulehner,** Paul M. 294
**Zumárraga,** Juan de 29f.
**Zyl Slabbert,** Frederik van 240

BS 177.50

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 1 · 46. Jahrgang · Januar 1992

*Die Welt braucht Christenmenschen, die in freier Selbstbestimmung ihres individuellen Lebens zum Dienst am Nächsten bereit sind.*

*Trutz Rendtorff*

# Neuer Mut zum Weltauftrag

Daß Frömmigkeit und Weltverantwortung oder, um es mit einer neueren, wenn auch inzwischen schon wieder einigermaßen abgenutzten Kurzformel zu sagen, Mystik und Politik für den christlichen Glauben untrennbar zusammengehören und auch zusammengehören müssen, ist im Ernst nicht zu bestreiten. Die christliche Botschaft von der Welt als der in ihren Eigenstand freigesetzten Schöpfung Gottes, von der Menschwerdung des Gottessohnes „sub Pontio Pilato" und vom Wirken des Geistes Gottes in Kirche und Welt läßt sich schlechterdings nicht auf die Aufforderung zur mystischen Versenkung, zum elitären Rückzug aus den banalen Alltagsproblemen oder zur Anhäufung frommer Übungen reduzieren. Sie ruft vielmehr zur Nachfolge gerade im Alltag der Welt und zur aktiven, verantwortlichen Mitgestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse im Vorblick auf den neuen Himmel und die neue Erde.

## Ein unverkennbarer Trend zur Spiritualisierung

Es kann ebensowenig Zweifel daran bestehen, daß christliche Weltverantwortung gerade heute auf vielfältige Weise praktiziert oder doch zumindest eingefordert wird. Überall auf der Welt nehmen Kirchen zu aktuellen und grundsätzlichen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens Stellung und bemühen sich dabei, der Komplexität der Probleme ebenso gerecht zu werden wie den Forderungen des Evangeliums. Es gibt vielerorts Parteien, Verbände, Bewegungen und Gruppen, Christen versuchen, ihre Positionen in den politischen Prozeß einzubringen und zur Schaffung bzw. Aufrechterhaltung freiheitlicher, friedlicher und gerechter Verhältnisse beizutragen. Nicht wenige Christen sehen ihre Aufgabe im Beruf bewußt als Teil ihrer gläubigen Existenz.

Dennoch ist in der Verhältnisbestimmung von Frömmigkeit und Weltverantwortung wie im Blick auf Verständnis und Praxis christlicher Weltverantwortung derzeit *einiges nicht im Lot.* Darüber konnte das hohe Lob der kirchlichen Soziallehre, wie es 1991 anläßlich der Hundertjahrfeier von „Rerum novarum" vielfach gesungen wurde, nicht hinwegtäuschen. Bei genauerem Hinsehen kommen *Unsicherheiten, Verlegenheiten* und *problematische Akzentsetzungen* in den Blick, die sich sowohl beim einzelnen Christen wie bei den verschiedenen gesellschaftspolitisch aktiven Gruppen, Vereinigungen und Bewegungen und nicht zuletzt auch in Theologie und Lehrverkündigung der Kirche bemerkbar machen.

Natürlich wird die Notwendigkeit, sich als Christ nicht nur um die eigene Erbauung zu kümmern, sondern auch Zeugnis im profanen Alltag zu geben von niemandem bezweifelt. Nur genießt derzeit alles, was mit Frömmigkeit, Spiritualität, ausdrücklicher Religiosität zu tun hat, in weiten Kreisen der Kirche ein *ausgesprochen hohes Prestige,* während das Bemühen um die Erfüllung des christlichen Weltauftrags demgegenüber leicht als eine eher „ungeistliche", vom Zentrum des Glaubens entfernte Veranstaltung erscheint. Bei Katholikentagen ist man besonders stolz auf das „Geistliche Zentrum"; überdies ziehen religiös-geistliche Vorträge bzw. Themen weit mehr Publikum an als solche über politische oder soziale Sachfragen. Die geistlichen Bewegungen gelten vielfach als *die* wirklich innovativen Gruppen in der Kirche, weil sie Menschen zu einer bewußten Glaubensentscheidung führen und religiöse Gemeinschaftserlebnisse vermitteln. In vielen Pfarreien sind Glaubensseminare, Bibel- und Gebetskreise im Aufwind, wohingegen die Sorge um das gesellschaftliche und politische Umfeld eher stagniert.

Aber auch in der Art und Weise, wie Kirche heute zu den Weltproblemen Stellung nimmt, gibt es deutliche Symptome für den Trend zur Akzentuierung oder sogar Überakzentuierung des Religiös-Spirituellen. Nicht nur an den *Sozialenzykliken Johannes Pauls II.* von „Laborem exercens" bis zu „Centesimus annus" fällt auf, wie sehr und wie schnell sie die jeweiligen Probleme (Arbeit, Entwicklung, Wende im kommunistischen Europa) mit theologisch-heilsgeschichtlichen Kategorien betrachten oder bewerten. In vielen kirchlichen Äußerungen zur Gegenwartssituation hält man sich nicht lange bei den komplexen Einzelfragen auf, sondern bringt sehr schnell die religiösen Wurzeln und Tiefenschichten ins Spiel,

indem man auf die Rückkehr oder den Ausfall des Heiligen, auf die Sehnsucht nach Gott oder die Abwendung von ihm verweist.

Diese Entwicklung ist nicht zufällig, und sie ist auch durchaus verständlich bzw. nachvollziehbar. Schließlich sind *frühere Zuordnungen* von Weltdienst und Heilsdienst, von Frömmigkeit und Weltverantwortung inzwischen weithin *auseinandergebrochen,* haben den veränderten Verhältnissen in Kirche und Gesellschaft nicht standgehalten. Früher konnte der Einsatz von Christen für Politik und Gesellschaft auf der Grundlage eines durch allgemeine oder zumindest milieubedingte Plausibilitäten getragenen Fundaments von Glauben und kirchlicher Bindung erfolgen. Solange die Zugehörigkeit zur Kirche, ein bestimmter Fundus an religiöser Praxis mehr oder weniger selbstverständlich waren, brauchte man sich um diesen Bereich gläubiger Existenz weniger Sorgen zu machen und konnte sich um so nachhaltiger um die christliche Sendung „nach außen" bemühen.
Heute ist bis hinein in den Kernbereich von Glauben und Kirche eigentlich nichts mehr selbstverständlich, kann man kaum mehr etwas ungefragt voraussetzen, sei es Glaubenswissen, religiöse Praxis oder kirchliche Bindung. Das „Alles wackelt", von *Ernst Troeltsch* Anfang des Jahrhunderts als Zeitdiagnose formuliert, gilt heute in verschärftem Maße. In einer solchen Situation ist eine *christlich-kirchliche Selbstvergewisserung,* die sich auf das Wesentliche konzentrieren und die unerläßlichen Fundamente sichern möchte, nicht nur verständlich, sondern schlicht notwendig. Die einzelnen Christen wie die verschiedenen Verbände, Vereinigungen und Gruppen müssen sich neu darüber Rechenschaft geben, was sie glauben, warum sie es tun, was ihre Zugehörigkeit zur Kirche bedeutet, sie müssen ihr religiös-spirituelles Profil in einer „nachchristentümlichen" Zeit und unter den Bedingungen eines religiös-weltanschaulichen Pluralismus und Individualismus neu bestimmen und zur Geltung bringen.

Profil zu gewinnen und zu zeigen fällt nun aber gerade im Bereich christlicher Weltverantwortung besonders schwer. Das zeigt sich ja an vielen kirchlichen Stellungnahmen zu gesellschaftlich-politischen Fragen. Lassen sie sich en detail auf die jeweiligen Probleme ein, sei es etwa der Wirtschafts-, Sozial- oder Entwicklungspolitik, werden sie leicht *ununterscheidbar;* sie spiegeln – wenn auch vielleicht mit dem einen oder anderen spezifischen Akzent – das wider, was in der Öffentlichkeit, von Interessengruppen und Wissenschaftlern zum Thema ohnehin geäußert wird. Bleiben kirchliche Stellungnahmen aber stärker auf der Ebene des Appells oder der Erinnerung an allgemeine Grundprinzipien, sind sie schwer über den kirchlichen Binnenraum hinaus zu vermitteln oder kommen an die konkreten Auseinandersetzungen in der Sache gar nicht wirklich heran. Diese beunruhigende Erfahrung macht nicht nur die Kirche als Institution, sondern auch jeder einzelne Christ, der sich als solcher in Beruf, Gesellschaft und Politik engagieren will.

Schließlich ist auch – notwendigerweise und Gott sei Dank – das klassische Schema ins Wanken geraten, wonach den geweihten Amtsträgern der Heilsdienst, sozusagen das kirchliche Innenleben, den Laien aber vor allem der „ad extra" gerichtete Weltdienst aufgetragen ist. Laien sind heute in der Verkündigung und bei der Glaubensweitergabe, in der theologischen Reflexion über den Glauben wie in der Verantwortung für die Gemeinde vielfach stark engagiert; ihre Mitarbeit ist aus all diesen Bereichen nicht mehr wegzudenken. Sie verlangen mit Recht, in ihren Glaubenserfahrungen, in ihrem Subjektsein als Glieder der Kirche ernst genommen zu werden, und wollen sich nicht einfach in die Außenbezirke des christlichen Zeugnisses abdrängen lassen. Kehrseite der Medaille ist allerdings, daß der ohnehin nicht sehr große Kern „aktiver" Laien vielfach durch das Engagement in der Gemeinde absorbiert wird und sich dementsprechend auch der Horizont verengt, zu Lasten dessen, was einmal als christliche Weltverantwortung praktiziert wurde.

## Der Glaube liefert keine glatten Lösungen

Wer unter diesen Umständen für eine größere Aufmerksamkeit zugunsten christlicher Weltverantwortung plädiert und dementsprechend manche Spiritualisierungs- und Theologisierungstendenzen heute kritisiert, muß zunächst einige naheliegende Mißverständnisse ausräumen. Es kann nicht darum gehen, die vielfach anzutreffende Suche nach Vergewisserung im Glauben, die neue Aufmerksamkeit für Gebet, Meditation und Gemeinschaft (im Grunde gibt es derzeit so etwas wie eine Erweckungsbewegung auf katholisch) generell als Flucht aus der rauhen Wirklichkeit zu verdächtigen. Es kann auch nicht der Sinn eines solchen Plädoyers sein, traditionelle Strukturen und Instrumente christlicher Präsenz im gesellschaftlich-politischen Leben um jeden Preis aufrechterhalten zu wollen. Es darf keine Bestandsgarantie für katholische Verbände und Vereinigungen geben. Auch die theologische Repristinierung einer Art von Zwei-Reiche-Lehre (hier die weltlichen Sachgesetzlichkeiten, dort das Reich Gottes mit seinen ganz anderen Maßstäben) oder einer hierarchischen Oberkompetenz von Kirche und Glaube gegenüber allen weltlichen Sachbereichen ist kein erstrebenswertes Ziel.

Es hat auch keinen Sinn, vor den *Schwierigkeiten* des christlichen Weltauftrags unter den heutigen Bedingungen die Augen zu verschließen. Vielmehr sind sie nüchtern und realistisch zur Kenntnis zu nehmen. Dazu gehört zunächst die Einsicht, daß das Risiko der Ununterscheidbarkeit *grundsätzlich nicht zu vermeiden ist.* Wenn Christen beten, die Schrift lesen, Gottesdienst feiern, sind sie ungeachtet des vielen, was sie mit dem religiösen Erbe der Menschheit an Formen oder Bildern gemeinsam haben, in jedem Fall unterscheidbar. Dem ist aber nicht so und kann es auch nicht sein, wenn sich Christen auf die Gestaltungs- und Überlebensprobleme der modernen Gesell-

schaft und die Bemühung um deren politische Bewältigung einlassen. Vorschläge christlich bzw. kirchlich orientierter oder eingebundener Vereinigungen, Parteien oder Gruppen zur Umwelt-, Sozial- oder Entwicklungspolitik müssen und können sich nicht a priori von denen anderer Gruppen oder Parteien unterscheiden. In ihrem Bemühen um Sachkompetenz, um gründliche und vorurteilsfreie Ausleuchtung eines Problemfelds sollten sich Christen möglichst von niemandem übertreffen lassen.

## Der „Status Confessionis" ist der Ausnahmefall

Der Horizont ihres Glaubens, aus dem heraus Christen sich in den weltlichen Sachbereichen engagieren, garantiert ihnen im übrigen *keine glatten Lösungen* oder gar Patentrezepte. Das ist zwar eine Binsenwahrheit, dennoch muß immer wieder an sie erinnert werden. Die Wahrheit über Gott und den Menschen, die für den Glauben in Jesus Christus aufleuchtet und zu deren Verkündigung die Kirche zuallererst da ist, ist kein Zaubermittel, mit dessen Hilfe Christen gegen die Versuchungen, Problemstaus, Unübersichtlichkeiten und Aporien der gegenwärtigen Weltsituation gefeit wären. Wo sie sich bewußt auf die schwierige gesellschaftliche Gemengelage einlassen, sei es in den fortgeschrittenen Industrie- und Technologiegesellschaften Westeuropas oder in den früher kommunistischen Ländern beim schwierigen Transformationsprozeß zu Demokratie und Marktwirtschaft, sind sie auch allen Hilflosigkeiten, Irrtümern und Unsicherheiten ihrer Zeitgenossen ausgesetzt.

Dennoch haben Christen ungeachtet aller Schwierigkeiten bei der Erfüllung ihres Weltauftrags durchaus Gewichtiges einzubringen, gerade wenn sie nicht um jeden Preis unterscheidbar sein wollen und ihr Bekenntnis mit der gebotenen Umsicht ins Spiel bringen, es also nicht überall und immer demonstrativ vor sich hertragen. Es gibt beispielsweise eine ganze Reihe von *Tugenden,* die nicht spezifisch christlich sind, die aber zur Bewältigung der großen Herausforderungen für unser Zusammenleben dringend vonnöten sind und gleichzeitig den Christen um ihres Glaubens willen ein Anliegen sein müssen. Dazu gehört etwa der Bürgersinn, der sich einem Rückzug ins Private widersetzt und für die aktive Mitgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten. Dazu gehört die Bereitschaft zur selbstkritischen Relativierung von Einzel- und Gruppeninteressen im Interesse des Gemeinwohls ebenso wie die zum Aufbrechen verkrusteter Strukturen in Staat und Gesellschaft. Zu nennen wäre in einem solchen Katalog auch die Fähigkeit, neue Herausforderungen oder Konstellationen wirklich als solche anzunehmen, oder der Mut, sich ohne falsche Aufgeregtheit und modische Attitüde, aber mit der nötigen Entschiedenheit für die Verteidigung Benachteiligter und an den Rand Geschobener einzusetzen.

Ein Zweites: Christen können bei der Erfüllung ihres Weltauftrags mit gutem Gewissen *Koalitionen* eingehen. Solche Koalitionen, sei es von Christen verschiedener Kirchen und Konfessionen untereinander, sei es mit „Menschen guten Willens", sind in einem Europa, in dem Christentum und Kirche keine durchgängig prägenden oder gar dominierenden Faktoren mehr sind, nicht nur unter dem Zwang der Verhältnisse unausweichlich, sondern auch, christlich gesehen, legitim und sinnvoll. Der „status confessionis", bei dem die Kirche ohne Blick nach links und rechts ihren Standpunkt in der Öffentlichkeit vertreten muß, ist – und das wird nur allzu gern übersehen – nicht der Normal-, sondern der Ausnahmefall. Der christliche Glaube bekennt, daß Gott das Heil aller Menschen will und sein Geist auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche wirkt, ohne dadurch die Realität des Bösen zu verharmlosen.

Wo sich Christen als einzelne, in kirchlichen Gruppen und Vereinigungen der verschiedensten Art, im Beruf, in gesellschaftlichen Großorganisationen und Interessengruppen und im politischen Betrieb auf die Weltprobleme einlassen, entfernen sie sich nicht vom Kern und von der Grundintention ihres Glaubens, sondern sind ihm im Gegenteil nahe. Vor einigen Jahrzehnten wurde dieser Sachverhalt in Theologie und Kirche neu ans Licht gehoben; man denke nur an Stichworte wie „Theologie der Arbeit" oder „Christsein im Beruf". Man kann sicher nicht die Argumentation oder Begrifflichkeit von damals einfach wiederaufnehmen. Aber in der seinerzeit angezielten Sache ist unter den veränderten Bedingungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts ein vergleichbarer Durchbruch fällig, gerade weil heute die Versuchung naheliegt, angesichts diverser religiöser „Wellen" und Sehnsüchte die christliche Botschaft einseitig – und sei es als Überbietung oder Erfüllung – in diesem Schema auszulegen.

## Nüchterne Solidarität mit der Welt ist gefragt

Die Christen brauchen heute so etwas wie einen *neuen Mut zur Welt und zum Weltauftrag.* Nicht um diese Welt in einem oberflächlichen oder gar integralistischen Sinn zu christianisieren, sondern weil ihnen unsere Welt mit ihrer Gemengelage aus positiven und deshalb auch verteidigens- und unterstützenswerten Errungenschaften (man denke nur an das Menschenrechtsethos oder den demokratischen Rechtsstaat) und problematischen Gefährdungen schlechterdings nicht gleichgültig sein darf. Die Grundentscheidung dafür ist spätestens mit der Überwindung der gnostischen Versuchung in den ersten Jahrhunderten gefallen. Heute ist bei aller berechtigten Sorge um das ausdrücklich Religiöse am Christentum und das unterscheidend Christliche vor allem nüchterne Solidarität mit der Welt gefragt, auf die sich Gott durch die Schöpfung und die Menschwerdung eingelassen hat und in der er gefunden und gelobt sein will. *Ulrich Ruh*

## *Aktivismus*

*Der Apostolische Stuhl und die amerikanischen Bemühungen um Frieden im Nahen Osten*

In der Zeit vor, während und nach der Madrider Nahost-Konferenz – das war auffällig – entfaltete der Apostolische Stuhl beträchtliche Aktivitäten in Richtung des Nahen und Mittleren Ostens. An die Präsidenten *Bush* und *Gorbatschow* richtete der Papst Botschaften (vgl. Osservatore Romano, 31. 10. 91). Vor allem aber gaben sich Patriarchen, Bischöfe, Nuntien, Präsidenten und Botschafter aus den betreffenden Gegenden im Vatikan die Klinke in die Hand. Am Vorabend der Madrider Konferenz hatte der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah,* eine Privataudienz beim Papst. Einen Monat zuvor trafen sich die lateinischen Bischöfe des Nahen und Mittleren Ostens zu ihrer 41. Jahreskonferenz in Rom, nachdem sich sieben katholische Patriarchen im August zum erstenmal als „Rat der katholischen Patriarchen des Ostens" in einem arabischen Land getroffen hatten, und zwar in der libanesischen Hauptstadt Beirut bzw. am Sitz des maronitischen Patriarchen von Antiochien, *Nasrallah Sfeir.*

Am 8. November, auf der Rückreise von Madrid in die Staaten, machte US-Präsident George Bush in Rom Station und nutzte den Besuch in Italien zu einem Abstecher in den Vatikan. Den israelischen Botschafter in Italien, *Mordechai Drory,* empfing der Papst am 30. Oktober, dem Tag der Eröffnung der Madrider Konferenz. Geplant war das Treffen ursprünglich als Höflichkeitsbesuch aus Anlaß der Rückkehr des Botschafters nach Israel. Die Vorgänge in Madrid verliehen diesem Zusammentreffen ungewollt eine hohe Aktualität.

Etwa zur gleichen Zeit fand im Vatikan eine dreitägige Konferenz der Nuntien der Länder des Nahen Ostens und Nordafrikas statt. Mitte November erläuterte der Ständige Beobachter des Apostolischen Stuhls, Erzbischof *Renato Raffaelo Martino,* vor dem UN-Sonderkomitee für Palästina-Flüchtlinge die vatikanische Haltung zur Jerusalemfrage.

Manches Zusammentreffen mag eher zufälliger Natur gewesen sein. Dennoch: Auch wenn soviel Aktivismus verwunderte, eine wirkliche Überraschung war er nicht. Sieht man einmal vom besonderen Fall Libanon ab – spätestens seit den Tagen des Golfkriegs hat der Nahe Osten im Vatikan oberste Priorität. Die Lage der Christen in Israel, in den von Israel besetzten Gebieten und den übrigen arabischen Ländern der Region, Jerusalem und die heiligen Stätten der drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, nicht zuletzt aber auch die Beziehungen zum Staat Israel und damit indirekt auch immer zum Judentum als ganzem, ohne daß es die von Juden wie Christen vielfach geforderten diplomatischen Beziehungen zwischen dem jüdischen Staat und dem Apostolischen Stuhl gäbe . . . das alles ist dabei im Spiel.

Mit seiner z. T. als geradezu „pazifistisch" eingestuften Haltung zum Golfkrieg hatte sich Johannes Paul II. nicht nur Freunde gemacht. Zeitweise sah es so aus, als wollte man seine scharfe Gegnerschaft gegenüber jeder Anwendung von militärischer Gewalt in diesem Konflikt als mangelnde Sensibilität für die Belange Israels hinstellen (vgl. HK, März 1991, 108). Für eine beträchtliche Abkühlung sorgte seine Haltung jedoch vor allem im Verhältnis zu den Vereinigten Staaten. Wenn Medienbeobachter nun beim Besuch von Präsident Bush im Vatikan ausgemacht haben wollen, das Treffen der beiden sei betont herzlich ausgefallen, könnte dies durchaus das Bemühen beider Seiten widerspiegeln, die Verstimmungen aus der Zeit des Golfkrieges zu vergessen und sich statt dessen dem zuzuwenden, was gegenwärtig ansteht: die Beendigung der Kampfhandlungen in Jugoslawien sowie die erfolgreiche Fortsetzung der Verhandlungen zwischen Israel und seinen Nachbarn. Daß ein amerikanischer Präsident ein Jahr vor den nächsten Präsidentschaftswahlen auch noch andere Absichten mit einem solchen Abstecher in den Vatikan verbindet, darf zwar nicht übersehen werden, macht den Besuch aber andererseits auch nicht gänzlich wertlos.

Eher merkwürdig mutete es da an, daß in Pressemeldungen immer wieder die Frage herumgeisterte, warum der Vatikan in Madrid – weder in den Vorbereitungen noch in der ersten Phase dieser Konferenz – *nicht beteiligt worden sei.* Und wie dies bei Pressemeldungen nicht selten der Fall ist: Der Vatikansprecher wies zwar darauf hin, daß der Apostolische Stuhl eine Beteiligung an der Konferenz weder gesucht habe noch erst recht durch ein Veto einer beteiligten Partei an einer Teilnahme gehindert worden sei. Sosehr also Spekulationen über eine Teilnahme des Vatikans als gegenstandslos zu gelten haben, das Dementi setzte eine Frage aber mehr in die Welt, als daß es sie wirklich aus der Welt schaffte.

Nur schon die Forderung nach Beteiligung des Apostolischen Stuhls kann die Rolle, die dieser in dem Zusammenhang spielen kann, eher verdunkeln denn erhellen. In Zeitschriften aus dem Umfeld der Bewegung „Comunione e liberazione" wird seit den Tagen des Golfkriegs eine scharfe *amerikakritische Linie* verfochten: So wie der Eindruck erweckt wird, der Golfkrieg sei bloß ein abgekartetes Spiel zwischen Bush und Saddam Hussein gewesen, wird die Friedenslösung, um die nun zwischen Israel und seinen Nachbarn unter amerikanischer Vermittlung gerungen wird, schnöde als „Pax americana" abgetan. Die Forderung nach vatikanischer Beteiligung bei den Verhandlungen ist für diese Kreise denn auch letztlich nicht mehr als der Versuch, die konstruktiven Absichten der Amerikaner in Zweifel zu ziehen.

Daß der Vatikan auf freien Zugang zu den heiligen Stätten in Jerusalem für Juden, Christen und Moslems pocht, ist sein gutes Recht – selbst wenn er nicht übersehen kann, daß dieser Zugang noch nie so gesichert war wie seit dem Sieben-Tage-Krieg von 1967, also unter israelischer Herrschaft. Die Zeiten, in denen der Apostolische

Stuhl die Internationalisierung der Heiligen Stätten verlangte, sind längst vorüber (vgl. *George Emile Irani,* Le Saint-Siège et le conflit du Proche-Orient, Paris 1991). Die Statusfrage von Jerusalem, das betonte auch Erzbischof Martino vor dem UN-Komitee, ist für diese Frage von untergeordneter Bedeutung, hier sind verschiedene Lösungen denkbar. Der Apostolische Stuhl ist gut beraten, sich nicht eine Rolle aufdrängen zu lassen, die die Sache nur noch komplizierter machen würde, mit der er aber auch seine eigenen Möglichkeiten überdehnen würde. *nt*

## *Kein Durchbruch*

*Offizielle vatikanische Stellungnahme zum anglikanisch-katholischen Dialog*

Die offizielle vatikanische Stellungnahme zum Schlußbericht der ersten Internationalen anglikanisch-katholischen Kommission (ARCIC I) ließ auch nach römischen Zeitmaßstäben ungewöhnlich lange auf sich warten. Im März 1982 legte die Kommission ihren Schlußbericht vor (vgl. HK, Mai 1982, 214 ff.; Juni 1982, 297 ff.); jetzt wurde am 5. Dezember 1991 die *offizielle katholische Antwort* veröffentlicht.

In der Sache hat sich in dieser Zeitspanne auf vatikanischer Seite aber nichts Entscheidendes bewegt. Schon in einer ersten vorläufigen Stellungnahme zum ARCIC I-Schlußbericht war die Glaubenskongregation 1982 zum Schluß gekommen, das Unternehmen stelle „noch keine substantielle und explizite Übereinkunft bezüglich einiger wesentlicher Elemente des katholischen Glaubens" dar (vgl. den Wortlaut der Stellungnahme: HK, Juni 1982, 288 ff.). Jetzt wird in der definitiven, nach Konsultation der Bischofskonferenzen erstellten und als „Frucht einer engen Zusammenarbeit zwischen der Glaubenskongregation und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen" bezeichneten Antwort festgehalten, zwischen Anglikanern und Katholiken gebe es immer noch wichtige Unterschiede über fundamentale katholische Lehren, die „ernsthafte Probleme" bei der Wiederherstellung der vollen Einheit in Glauben und sakramentalem Leben zwischen beiden Kirchen darstellten.

Daß Rom bei aller positiven Würdigung der Aussagen des anglikanisch-katholischen Dokuments bzw. der in ihm zusammengefaßten Teildokumente über ein gemeinsames Eucharistie- und Amtsverständnis zu einer solchen Gesamtbewertung kommen würde, ist nicht überraschend. Schon bei der römischen Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (vgl. HK, Januar 1988, 27 ff.), die sich um eine differenzierte Würdigung bemühte, diente letztlich die verbindliche katholische Lehre als entscheidenes Urteilskriterium. Auch die Stellungnahme zu ARCIC I sieht jetzt die substantielle Übereinstimmung zwischen Katholiken und Anglikanern deshalb nicht gegeben, weil das Dokument etwa beim Opfercharakter der Messe, bei der Realpräsenz, beim Amts- und Sukzessionsverständnis, in der Mariologie wie beim päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat nicht der definierten katholischen Lehre gerecht wird.

Damit gerät ein, wenn nicht das *Grundproblem des katholischen Ökumenismus* in den Blick. Die katholische Kirche hat nach dem Zweiten Vatikanum offizielle theologische Dialoge mit verschiedenen Kirchen bzw. Gemeinschaften aufgenommen, zum Teil mit der ausdrücklichen Zielsetzung, die volle Einheit mit diesen Kirchen wiederherzustellen. Diese Zielsetzung wurde für den offiziellen anglikanisch-katholischen Dialog letztmals in der *Gemeinsamen Erklärung* von Johannes Paul II. und Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury bei dessen Rombesuch im Herbst 1989 ausdrücklich bekräftigt (vgl. HK, Dezember 1989, 495 f.). Gleichzeitig ist und bleibt aber für das gesamtkirchliche Lehramt das definierte Dogma etwa des Tridentinums oder des Ersten Vatikanums die Bezugsgröße, an der sich ökumenische Konvergenzen oder Konsens messen lassen müssen. Ein Durchbruch wäre demnach eigentlich nur zu erreichen, wenn die andere – in diesem Fall die anglikanische – Seite den verbindlichen katholischen Lehrbestand formell akzeptieren würde – oder es müßte auf katholischer Seite eine anders akzentuierte Dogmen- und Lehramtshermeneutik Raum gewinnen, wofür derzeit wenig spricht.

Die vatikanische Stellungnahme zu ARCIC I schlägt keine Türen zu, sondern ermuntert im Gegenteil nachdrücklich zur Fortsetzung des anglikanisch-katholischen Dialogs. Inzwischen liegen ja auch schon zwei Dokumente der 1982 eingesetzten zweiten Internationalen Kommission (ARCIC II) zum Verständnis von Rechtfertigung und Kirche vor (vgl. HK, Mai 1987, 225 ff.; Juli 1991, 317 ff.). Es kann auch durchaus sinnvoll sein, wenn sich die Kommission unter Berücksichtigung der vatikanischen Stellungnahme wie auch der anglikanischen, die von der Lambeth-Konferenz 1988 verabschiedet wurde, nochmals mit den Themen von ARCIC I befaßt und sich über die von Rom geforderten Klarstellungen Gedanken macht. Nur ist schwer vorzustellen, wie dabei ein beide Seiten befriedigender Konsens gefunden werden kann.

Letztlich sind beim gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs nicht nur, aber gerade auch mit den Anglikanern *innerkatholische theologische wie lehramtlich-strukturelle Klärungen* nötig. Die katholische Kirche müßte nicht ihre Dogmen aufgeben. Wohl aber wäre auf der Grundlage der vom Vatikanum II herausgestellten „Hierarchie der Wahrheiten" und unter Berücksichtigung dessen, was in der Dogmenhermeneutik der letzten Jahrzehnte an Einsichten in die Begrenztheit auch des verbindlich definierten Dogmas erarbeitet worden ist, eine Relecture sowohl des Tridentinums wie des Ersten Vatikanums und der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 in Angriff zu nehmen, nicht einfach um ökumenischer Konsense willen, sondern um der Konsistenz und Glaubwürdigkeit des eigenen Glaubensverständnisses willen. *ru*

# *Sackgasse?*

## *Kein römisches Einlenken im Fall Haas*

Nach der Herbstvollversammlung der Schweizer Bischofskonferenz hatte sich ihr Präsident, Weihbischof *Joseph Candolfi,* sehr zuversichtlich über die Möglichkeit geäußert, daß aufgrund des Informationsbesuches des Päpstlichen Delegierten, Erzbischof *Karl-Josef Rauber,* der Heilige Stuhl wirksame Maßnahmen zur Entspannung der mißlichen Lage im Bistum Chur treffen werde (vgl. HK, Oktober 1991, 487). Um so befremdlicher mußte die Agenturmeldung vom 25. November aus Rom wirken, die gleichentags zur Wintersitzung zusammengetretene Bischofskonferenz habe ein römisches Schreiben mit der Aufforderung erhalten, „sich mit dem Churer Bischof *Wolfgang Haas* stärker solidarisch zu zeigen", und zudem die über die Nuntiatur vermittelte telefonische Mitteilung Johannes Pauls II., die Schweizer Bischöfe „seien jederzeit in Rom willkommen". Gleichentags wurde überdies der Inhalt zweier Briefe von Kardinal *Pio Laghi* an die Bischofskonferenz bekannt, in denen der Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen sein grundsätzliches Einverständnis mit den die Priesterausbildung betreffenden Entscheiden von Bischof Haas erklärte.

Die an die Winterversammlung der Bischofskonferenz anschließende Pressekonferenz brachte dann etwas Licht in die teilweise rätselhaften Vorgänge. Am Morgen des ersten Versammlungstages erhielt die Bischofskonferenz einen von Kardinal *Bernardin Gantin,* Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, und Kardinal *Angelo Sodano,* Staatssekretär, unterzeichneten und wohl mit Johannes Paul II. abgesprochenen Brief, der den Bischöfen indes nichts wirklich Neues sagte. Denn die Kardinäle wiederholen, was die Kurie seit Ausbruch der Krise im Bistum Chur (vgl. HK, Mai 1988, 214 ff.) mit einer unbeirrbaren Stetigkeit erklärt: 1. Wolfgang Haas ist und bleibt Bischof von Chur, und mit einem Amtsverzicht ist nicht zu rechnen. 2. Von der Bischofskonferenz wird deshalb „unzweideutige Unterstützung für Bischof Wolfgang Haas und brüderliche Zusammenarbeit mit ihm" erwartet.

Für alle weiteren Gespräche mit Papst Johannes Paul II. wie mit den zuständigen Kurieninstitutionen ist nach Auskunft des Päpstlichen Nuntius in Bern, Erzbischof *Edoardo Rovida,* von diesem Brief auszugehen. Für Weihbischof *Gabriel Bullet,* der auf der Pressekonferenz den bereits zur Bischofssynode nach Rom abgereisten Präsidenten vertrat, ist ein Lichtblick der Abschnitt des Briefs, in dem von „späteren Etappen" die Rede ist. Den päpstlichen Telefonanruf konnte Weihbischof Bullet in seinem Ablauf, nicht aber in seiner Bedeutung erklären.
Die Bischofskonferenz beauftragte in der Folge ihre drei an der Sonderversammlung der Bischofssynode teilnehmenden Mitglieder, während ihres Romaufenthaltes um eine Audienz nachzusuchen und Johannes Paul II. dabei zu erklären, was der Kardinalsbrief bei den Schweizer Bischöfen ausgelöst hat. Das Gespräch der drei Bischöfe mit dem Papst fand am 13. Dezember statt.

Bei Weihbischof Bullet und bei vielen seiner Mitbrüder, wie er auf der Pressekonferenz erklärte, hat der Brief vor allem *enttäuscht.* Die Bischöfe hätten das Gefühl, der Arbeitsbesuch der Bischofskonferenz vom 29. und 30. April 1991 im Vatikan (vgl. HK, Juni 1991, 249 f.) wie vor allem auch der mehrwöchige Informationsbesuch von Erzbischof Rauber in der Schweiz seien nutzlos gewesen, denn die Lagebeurteilung durch die beiden Kardinäle sei nicht im geringsten differenzierter geworden. Weihbischof Bullet erklärte als sein Gefühl, nicht verstanden worden zu sein, nicht die gleiche Sprache zu sprechen wie die Vorsteher gewisser Kurieninstitutionen; überdies könne er nicht mehr erkennen, wie die Verhaltens- und Verfahrensweisen („le fonctionnement") dieser Institutionen mit dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils verträglich seien. Dazu komme die Einseitigkeit der Erwartungen, insofern der Kardinalsbrief nicht zur Kenntnis nehme, in welchem Maß sich die Schweizer Bischofskonferenz für Bischof Haas eingesetzt und wie sehr sie sich bemüht habe, ihm bei der Meisterung der schwierigen Situation zu helfen. Er habe sich nicht helfen lassen wollen, sondern jeden Vorschlag als Einmischung abgewiesen.

Im *Bistum Chur selber* haben sich die Auseinandersetzungen auf die Frage um die *Priesterausbildung* zugespitzt. Diese waren denn auch Gegenstand eines „Appells" und eines Briefes von 14 der 16 Dekane des Bistums vom 12. bzw. 29. September an die Bischofskonferenz, auf die die Kongregation für das katholische Bildungswesen mit ihren Briefen vom 4. bzw. 23. Oktober an die Bischofskonferenz reagierte. Aktueller Anlaß zu dieser Frage waren mehrere weitreichende Entscheide des Churer Bischofs, namentlich aus der interdiözesanen Trägerschaft des Dritten Bildungsweges, der seit 1975 an der Theologischen Hochschule und am Seminar St. Luzi in Chur durchgeführt wurde, auszutreten; für die künftigen Priesteramtskandidaten ein verpflichtendes Vorbereitungsjahr („Lauretanum") einzurichten, über das nicht weiter informiert, das aber am 25. November 1991 eröffnet wurde; den bisherigen Regens von St. Luzi durch das Opus-Dei-Mitglied *Peter Rutz* zu ersetzen, der sich verpflichtet hat, aus St. Luzi ein Priesterseminar im Sinne des Diözesanbischofs zu machen.
Einspruch gegen diese Entscheide erhoben die Dekane, ähnlich wie der Priesterrat und weit zurückhaltender als der „Rat der gewählten und delegierten Mitglieder des diözesanen Seelsorgerates Chur", nicht grundsätzlich, sondern aus Sorge um die schon erkennbaren Folgen der einsamen und die konkrete Wirklichkeit nicht berücksichtigenden Entscheide des Diözesanbischofs.

Eine dieser Folgen ist eine *Selbsthilfebewegung,* die sogar in der eher konservativen katholischen Zentral-

schweiz Fuß zu fassen beginnt. So hat die Konferenz der katholischen Seelsorger und Seelsorgerinnen der Urschweiz am 27. November 1991 ihre Dekane und Domkapitulare aufgefordert, eine Beratungsstelle für das kirchliche Personal einzurichten; sie soll den Kirchengemeinden „möglichst geeignete Seelsorger und Seelsorgerinnen" vermitteln und Theologiestudierenden beistehen, die „den von Bischof Haas verfügten einseitigen Ausbildungsweg" nicht gehen möchten. Dem aufmerksamen Beobachter fällt in dieser Bistumskrise auf, wie wenig sich die unmittelbar Betroffenen verstanden fühlen, wie sie unter der Not, sich mit ihrem Bischof bzw. mit den Kurieninstitutionen nicht verständigen zu können, leiden. Es fällt aber auch auf, wie wenig differenziert der Bischof bzw. die Kurieninstitutionen die doch sehr komplexe Situation wahrnehmen und auf eine pastorale Not mit Partizipationsverweigerung bzw. rechtlichen Grundsätzen antworten. Anlaß zur Sorge geben muß, daß aus dieser Not heraus eine Bewegung um sich zu greifen beginnt, die in sich die Gefahr einer „schismatischen Selbsthilfe" *(Leo Karrer)* trägt. *we*

## *Denkzettel*

### *Wahlerfolge von Protestparteien in mehreren Ländern Europas*

Die belgischen Parlamentswahlen am letzten Novembersonntag 1991, die am gleichen Tag abgehaltene, in Italien landesweit beachtete Kommunalwahl im lombardischen Brescia, die Landtagswahl in der österreichischen Hauptstadt Wien und die Schweizer Nationalratswahl im Oktober *hatten eines gemeinsam:* In allen Fällen konnten *Protestparteien* unterschiedlicher Herkunft und ideologischer Ausrichtung zum Teil beträchtliche Gewinne erzielen, während die jeweiligen Regierungs- bzw. etablierten Parteien Einbußen hinnehmen mußten. In Belgien waren der rechtsorientierte „Vlaams Blok" im niederländischsprachigen und die Grünen im französischsprachigen Landesteil die großen Wahlgewinner; in Brescia überholte die von Senator *Umberto Bossi* angeführte „Lega Lombarda" die in der Lombardei traditionell führenden Christdemokraten; in Wien wurde die FPÖ *Jörg Haiders* zweitstärkste Partei vor der ÖVP, und in der Schweiz verloren drei der vier Regierungsparteien, während die „Autopartei" gestärkt wurde, die gegen eine ihrer Meinung nach übertriebene Umweltgesetzgebung zuungunsten des Individualverkehrs zu Felde zieht.

Für diese Wahlresultate gibt es sicher unterschiedliche Gründe. Teilweise profitieren die jeweiligen Gewinner (so der „Vlaams Blok" in Belgien und die FPÖ in Wien) davon, daß sie sich zum Sprecher verbreiteter Ressentiments und Befürchtungen gegenüber *wachsenden Ausländerzahlen* in den einzelnen Ländern bzw. Regionen machten. Es wäre allerdings voreilig, daraus einen westeuropäischen „Ruck nach rechts" abzuleiten. Auf der Hand liegt vor allem eine Ursache: In allen Fällen reagierte das Wahlvolk bei seiner Stimmabgabe auf *Verkrustungen und Defizite im herkömmlichen Parteiensystem bzw. der jeweiligen Regierungspolitik.* In Brescia waren der Abfuhr für die etablierten Parteien Monate kommunalpolitischer Querelen vorausgegangen, in Österreich zeigen die beiden großen Parteien seit Jahren erhebliche Schwächen, in Belgien litt das Ansehen der Regierungsparteien unter etlichen Skandalen.

Wahlsignale wie die der letzten Wochen und Monaten müssen keinesfalls eine massive Existenzkrise der traditionellen Parteien in den verschiedenen Ländern ankündigen. Wohl aber sind sie ein deutliches Zeichen dafür, daß auch in den europäischen Ländern, die durch ein relativ festes, an früheren ideologisch-weltanschaulichen Mustern orientiertes Parteiengefüge geprägt sind, *Parteibindungen lockerer werden* und deshalb die Neigung zu „Denkzettelwahlen", zur Stimmabgabe für eine Protestpartei gleich welcher Couleur und Seriosität bis hinein in Stammwählerschichten größer wird. Von der Schwäche bzw. Akzeptanzkrise des traditionellen Parteiengefüges sind sozialistische Parteien ebenso betroffen wie *christdemokratische* (die Democrazia Cristiana in Italien, die Schweizer CVP, die flämischen Christdemokraten und die österreichische ÖVP).

Die betroffenen Parteien sind gut beraten, angesichts der Gewinne von Protestgruppierungen nicht den bequemen Weg der Wählerschelte einzuschlagen. Sie sollten auch der Versuchung widerstehen, sich zumindest rhetorisch manchen radikalen, zugkräftigen Parolen von Protestparteien anzunähern; im Wettbewerb mit solchen Gruppierungen, die sich teilweise ganz auf die Artikulation von Ressentiments beschränken, können sie ohnehin nicht gewinnen. Notwendig ist demgegenüber vor allem die *kritische Selbstprüfung* der jeweiligen Traditionsparteien. Sie müssen sich fragen, ob sie in ihrer Programmatik wie in ihrer praktischen Politik die wirklichen Herausforderungen aufnehmen, inwieweit ihre Strukturen einer offenen Diskussion und dem Kontakt mit den Fragen und Anliegen der Bevölkerung im Wege stehen.

Die europäische Entwicklung der nächsten Jahre dürfte vermutlich genügend Anlaß für Entstehen und Erfolge von Einpunktparteien und Protestbewegungen liefern. Um so wichtiger, daß die großen Parteien der westeuropäischen Länder ihre Verantwortung wahrnehmen. Das gilt nicht nur für die Länder, in denen einschlägige Wahlresultate der letzten Zeit für Schlagzeilen gesorgt haben, sondern natürlich auch für die *Bundesrepublik,* die gegenüber solchen Versuchungen keineswegs gefeit ist.

*ru*

## *Widerspruch*

### *Über den Unsinn rechtlicher Optimierung von Erziehung*

*Zwei Grundsätze sind aller zeitgenössischen Rechtspolitik heilig:* 1. Keine Leitbilder ethischer oder gesellschaft-

licher Natur vorschreiben, nach welcher Façon jemand leben will oder beispielsweise sein Familienleben zu gestalten hat. 2. Den privaten Lebensraum insgesamt als persönliches Dispositionsfeld vor äußeren Eingriffen schützen und deshalb, soweit denkbar und möglich, entrechtlichen.

Man kann über die schlechthinnige Tauglichkeit der beiden Grundsätze streiten. Sie dienen ja nicht immer nur dem Schutz der Freiheitsrechte. Sie können auch einem *individualistischen Ethos* vorarbeiten, das völlig zu Lasten der Mitmenschlichkeit und der Solidaritätspflichten gegenüber der Allgemeinheit geht. Jede Medaille hat eben auch ihre Kehrseite. Wir begegnen dieser gegenwärtig im konkreten Fall reichlich oft in Gestalt gescheiterter Ehen oder verwahrloster Jugendlicher, weil eine allzu individualistische Emanzipation die Bindekräfte schwächt oder menschliche Beziehungen ohne Vorgaben von außen den täglichen Belastungen nicht standhalten. Und wir begegnen dieser Kehrseite in Form einer extrem *privatistischen Lebensführung,* der der Sinn für Mitverantwortung für das, was die persönlichen Interessen oder den eigenen unmittelbaren Lebenskreis übersteigt, abhanden kommt.
Die prinzipielle Richtigkeit der beiden Grundsätze ist dennoch nicht zu bestreiten. Auch ihr Wechselverhältnis erscheint logisch. Das eine bedingt das andere: Wer die persönlichen Freiheitsrechte schützen will, darf keine Leitbilder für die private Lebensgestaltung verordnen. Und wer keine Leitbilder verordnet, muß um so mehr den privaten Lebensraum von gesetzlicher Reglementierung freihalten.

*Es scheint sich aber allmählich eine seltsame Dialektik quer zu solcher Logik zu entwickeln.* Erstes auffallendes Beispiel: *Im Falle der Abtreibung* gilt „Entkriminalisierung" als das durchzusetzende humane Ziel schlechthin, nicht nur um Strafe von der Frau abzuwenden, sondern mit dem Argument, eine verantwortliche Entscheidung über Leben und Tod des ungeborenen Kindes könne nur getroffen werden, wenn die Frau sich völlig frei, also ohne jegliche Einwirkung gesetzlicher Zwänge, entscheiden kann. Und der Supreme Court der USA stützte sich, als er seinerzeit den Abort für die ersten Schwangerschaftsmonate freigab, ausdrücklich auf das Argument des Rechts auf „privacy", auf den Schutz des persönlichen Lebensraumes. Die Bestrafung der *Vergewaltigung im Ehebett* durch den Ehepartner, die Parteien sind sich inzwischen darüber so gut wie einig, soll aber eigener Strafbestand werden, als ob Gewaltanwendung, soweit als einschlägiger Vorgang einschlägig nachweisbar, nicht ohnehin strafbar wäre.

Bleiben schon Erfaßbarkeit und Beurteilbarkeit des Delikts ein höchst delikates Problem, Deregulierung der Privatsphäre ist das nicht gerade. Aber gut: Der Widerspruch liegt da letztlich weniger zwischen Deregulierung als Theorie und Vergesetzlichung als Praxis als vielmehr in der Tatsache, daß im Fall der Abtreibung auf die Widersinnigkeit und Wirkungslosigkeit von Strafvorschriften abgehoben wird, im Falle des Straftatbestands der Vergewaltigung in der Ehe solche Wirksamkeit aber offenbar vorausgesetzt wird.

Ganz quer zu den beiden formulierten Grundsätzen liegt aber ein zweites Beispiel: der erst in den letzten Wochen angekündigte *Gesetzentwurf über „entwürdigende Erziehungsmaßnahmen"* (in Abänderung des Paragraphen 1631 des Bürgerlichen Gesetzbuches). Nicht nur Körperstrafen wie die im Affekt erteilte Ohrfeige sollen demnach per Gesetz verboten werden, sondern, folgt man den Aussagen des Sprechers der Kinderkommission des Deutschen Bundestages, *Norbert Eimer* (FDP), alles, was „der Kinderseele wehtut" wie „gezielte Mißachtung, Liebesentzug, Herummäkeln, Angstmachen". All das soll gerichtlich belangbar werden. Man kann sich vorstellen, in welcher Situation sich da Eltern mit Kindern oder Kinder mit Eltern vor Gericht wiederfinden.
Abgesehen davon, daß sich zumindest der Chronist nicht vorstellen kann, wie Liebesentzug und Herummäkeln *justitiabel* sein sollen oder, wenn justitiabel, wie solche Justitiabilität der Wiederherstellung des Familienfriedens und eines Vertrauensverhältnisses zwischen Eltern und Kindern dienen soll, das gewiß gutgemeinte Vorhaben widerspricht jedenfalls beidem: der Respektierung der persönlichen Sphäre wie der Enthaltsamkeit gegenüber Leitbildern. Und der Stabilisierung zwischenmenschlicher, familialer Beziehungen dient ein solches Verbot bei aller Bedeutung des Rechts von Kindern auf humane Erziehung obendrein nicht.

Man soll über ernste Dinge nicht scherzen. Elterliche Grausamkeit kann fürchterlich sein, Affenliebe zum Beispiel allerdings viel grausamer als handgreiflich demonstrierter Ärger. Wie immer die Dunkelziffern schwer mißhandelter Kinder einzuschätzen sind, Kindesmißhandlungen sind geschlechter- und schichtübergreifend vorfindbare Ausweise menschlicher Primitivität.

Aber wie wär's, wenn man, anstatt durch rechtliche Regelungen perfektes Erziehungsverhalten erzwingen zu wollen, versuchen würde, die jeweilige *menschliche Umgebung:* Nachbarn, Bekannte, Freunde, für Problemfälle zu sensibilisieren? Aber da beißt sich die Katze schon wieder in den Schwanz: Gesellschaftliche Anonymität und privatistische Lebenseinstellung ergänzen und verstärken sich. So wird nicht die Gesellschaft, sondern werden Menschen wahrnehmungsarm und verantwortungsschwach, wo ihre Aufmerksamkeit für menschliche Tragödien und zugunsten gequälter Kinder gefordert wären, denen das genannte Gesetzesvorhaben guten Willens, aber in der falschen Perspektive mit ungeeigneten Mitteln beispringen will.
Aber vielleicht sollten sich nicht nur Kinderkommissionen und Jugendämter, sondern Kirchen und selbst Bürgerbewegungen und sogar unsere Ethikkommissionen dieses anderen Problems der Abstumpfung des Sinns für Mitverantwortung für Mitmenschlichkeit durch Anonymisierung und Privatisierung annehmen. *se*

# Ökumene in Europa: Wege aus der Krise

„Mission und Evangelisierung in Europa heute" war das Thema der fünften Europäischen Ökumenischen Begegnung von Vertretern des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die vom 13. bis 17. November im nordspanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela stattfand. Die letzte Begegnung dieser Art hatte im Herbst 1988 in Erfurt stattgefunden (vgl. HK, November 1988, 510 f.), noch zu DDR-Zeiten, ein Jahr vor der seinerzeit nicht absehbaren Wende im zweiten deutschen Staat und in großen Teilen des kommunistisch beherrschten Mittel- und Osteuropa. Die Wende brachte für die Mitgliedskirchen der KEK wie für die katholischen Ortskirchen in der Osthälfte des Kontinents das Ende von Unterdrückung und staatlicher Kontrolle; in ihrem Gefolge kam es aber auch zu *erheblichen Belastungen* im Verhältnis zwischen den Kirchen, die in besonderem Maß Katholiken und Orthodoxe betreffen, aber auch zwischen der katholischen Kirche und reformatorischen Kirchen spürbar sind.

Dementsprechend hieß es in dem *einführenden Dokument* für die Teilnehmer der Begegnung von Santiago, in jüngster Zeit hätten sich in dem neuen Klima der Freiheit in Europa alte Probleme und Spannungen zwischen den Kirchen sogar wieder verschärft. Sie bedrohten die ökumenische Gemeinschaft, „in welcher Jesus Christus, der gemeinsame Herr und Heiland, die Kirchen zusammengeführt hat". Der *neue Konfessionalismus der Kirchen* sei zusammen mit Nationalismus und Restauration eine akute Bedrohung für die wachsende Einheit Europas. Angesichts dieser Entwicklung bezeichnete es das Dokument als lebenswichtig, den Dialog zwischen den Kirchen in Europa nicht abzubrechen, sondern weiterzuführen oder zu beginnen, um wieder zu neuem gegenseitigem Verständnis zu kommen.

Der Wille, sich den alten und neuen Spannungen zwischen den Kirchen in Europa ehrlich zu stellen, gleichzeitig aber an der Fortführung des ökumenischen Miteinanders der Kirchen zu arbeiten, zog sich wie ein roter Faden durch die Begegnung in Santiago, an der jeweils 40 Vertreter von CCEE und KEK teilnahmen. Auch die Beschäftigung mit dem Hauptthema „Mission und Evangelisierung", bei dem man auf entsprechende Überlegungen der letzten Jahre sowohl im Rahmen des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen wie in der Konferenz Europäischer Kirchen zurückgreifen konnte, stand weithin im Zeichen des Anliegens, den ökumenischen Gesprächskontakt jetzt nicht abreißen zu lassen.

## Evangelisierung in gegenseitiger Achtung

In seiner Eröffnungsansprache betonte Kardinal *Carlo Maria Martini,* Erzbischof von Mailand und Präsident des CCEE, die Probleme des Christentums in Europa müßten in ökumenischer Perspektive angegangen werden. Die noch bestehenden Trennungen zwischen den Kirchen seien ein Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums: „Ebenso wissen wir, daß eine innere Verbindung zwischen Ökumenismus und Mission besteht und daß unser gemeinsames christliches Zeugnis, die authentische ökumenische Zusammenarbeit und das Bemühen um die Wiederherstellung der Einheit unerläßliche Elemente zur Erfüllung unserer Sendung sind." Es brauche die Suche nach neuen Wegen der Evangelisierung und der Mission in gegenseitiger Achtung und in der Wertschätzung dessen, was jede einzelne Kirche einbringen könne. Für die KEK erklärte ihr Vizepräsident, Dean *John Arnold* von der Church of England, angesichts neuer Bedrohungen ihrer Einheit und Gemeinschaft müßten die Kirchen stärker zusammenarbeiten anstatt miteinander zu konkurrieren. Jetzt, wo die Flut der marxistisch-leninistischen Vorherrschaft verebbe, tauchten viele alte Differenzen unter dem Meer des gemeinsamen Elends wieder auf.

Mit besonderem Nachdruck kam in Santiago de Compostela die deutsche evangelische Theologin *Fairy von Lilienfeld,* bis zu ihrer Emeritierung Professorin für Ostkirchenkunde in Erlangen und um den Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der EKD hoch verdient, auf die gegenwärtigen Spannungen zwischen den Kirchen im postkommunistischen Europa zu sprechen. „In einer Gesellschaft, wo viele Menschen ernsthaft nach dem christlichen Glauben an Jesus Christus und den durch ihn vermittelten ethischen Werten fragen, bieten ihnen Christen und christliche Kirchen ... das Schauspiel, daß sie vor allem eilen, einander den wieder zugänglichen kirchlichen Besitz ‚wegzuschnappen', sich so viel wie möglich davon zu sichern." Vor allem die „einheimischen" orthodoxen Kirchen fühlten sich von einem protestantischen und einem sowohl lateinisch-katholischen wie auch griechisch-katholischen *Proselytismus* angegriffen.

Als Ursache für die derzeitige Schwäche des ökumenischen Gedankens machte Frau von Lilienfeld im Westen zum einen die Enttäuschung darüber namhaft, daß die verfaßte ökumenische Bewegung auf der Stelle trete. Als weiteren Faktor nannte sie den Antiökumenismus der Bibel- und Traditionsfundamentalisten, der in fast allen Kirchen um sich greife: „Man sonnt sich in der Vorstellung, daß man der allein rechtgläubigen, allein seligmachenden Kirche angehört – und ein wenig auch darin, daß die anderen ‚Ketzer', ‚Häretiker' dem Verderben anheimfallen, sei es nun für viele Orthodoxe der ‚verfaulende Westen', oder seien es für viele westliche Christen, ... die dem christlichen Abendland fremden Orthodoxen', die jeder weltlichen Macht, die sich in ihren Ländern etabliert, sklavisch zu Willen seien." In den Kirchen der postkommunisti-

schen Länder Europas gerate Ökumene heute auch deshalb unter Verdacht, weil zu Zeiten des früheren Regimes nur bevorzugte „Reisekader" an ökumenischen Versammlungen, Konferenzen und Konsultationen teilnehmen durften; so erscheine Ökumene als eine von den Kommunisten seinerzeit zu ihren politischen Zwecken gesteuerte Veranstaltung.

## Für ökumenischen Frieden in Europa

Aus *russisch-orthodoxer* Sicht nahm in Santiago Archimandrit *Josif,* stellvertretender Leiter des Kirchlichen Außenamtes der ROK, zum Thema Mission Stellung und äußerte sich dabei gleichzeitig zur gegenwärtigen Situation seiner Kirche in der russischen Gesellschaft. Der Archimandrit erinnerte an die kirchliche Erneuerungsbewegung in der russischen Orthodoxie Anfang des 20. Jahrhunderts, die nicht zuletzt auf eine stärkere Entflechtung von Kirche und Staat zielte, deren Anstöße aber nach der Oktoberrevolution nicht mehr wirksam werden konnten. Die heutige kirchliche Situation in Rußland erinnere lebhaft an die ersten fünfzehn Jahre unseres Jahrhunderts. Heute entstünden von neuem christliche Gruppen und Parteien; der Kirche hätten sich Möglichkeiten für die Mission eröffnet: „Aber die Kirche ist dafür noch nicht vorbereitet. Sie hat ihre Organisationserfahrung verloren, die Mittel sind ihr ausgegangen."
Die Fruchtbarmachung des eigenen Erbes der russischen Orthodoxie sei heute nicht ohne die westlichen Errungenschaften und die Hilfe der anderen christlichen Kirchen möglich. Aber diese Hilfe solle nicht darin bestehen „daß die anderen Kirchen ihre eigenen Missionen aufbauen oder unsere verlorenen Kinder zum Katholizismus oder Protestantismus bekehren, sondern darin, daß wir in gemeinsamen Anstrengungen mit ihnen das christliche Zeugnis der Mission in unserem Lande erscheinen lassen".

Von katholischer Seite wurde bei der Ökumenischen Begegnung gleich mehrfach versichert, die Neuevangelisierung im Europa von heute könne *nur ökumenisch* angegangen werden, „in der Gemeinsamkeit von Katholiken mit Lutheranern, Reformierten, Anglikanern, den Freikirchen und den orthodoxen Christen und keinesfalls ohne sie oder gar gegen sie" (so der Erfurter Dogmatiker *Lothar Ullrich* in seinen ekklesiologischen Reflexionen über Mission und Evangelisierung). Ullrich: „Ohne ökumenischen Frieden ist eine Neuevangelisierung Europas unmöglich."

Kardinal *Johannes Willebrands,* früherer Leiter des Einheitssekretariats, betonte in Santiago, alle Christen und alle Ortskirchen trügen gemeinsam die Verantwortung für ein neues Europa: „Für die christliche Präsenz in einem gemeinsamen europäischen Haus ist eine Konkurrenz trotz unserer Unterschiede notwendig, ‚Konkurrenz' in dem Sinne, daß wir gemeinsam einen Weg zurücklegen."
Besondere Beachtung fand während der Europäischen Ökumenischen Begegnung eine Stellungnahme von Bischof *Pierre Duprey,* dem Sekretär des Rates für die Förderung der Einheit der Christen. Pater Duprey betonte zu den gegenwärtigen Problemen im Verhältnis von Katholiken und Orthodoxen, der Heilige Stuhl wolle keinesfalls die Strukturen der Vergangenheit wiederherstellen, sondern den pastoralen Erfordernissen für die Katholiken im östlichen Europa begegnen. Es habe Fehler gegeben, und Fehler würden auch heute noch gemacht; das wolle er weder leugnen noch beschönigen. Johannes Paul II., so Pater Duprey, sei der Überzeugung, daß der Weg der Zusammenarbeit und der Herstellung bzw. Wiederherstellung des vollen brüderlichen Vertrauens zwischen Katholiken und Orthodoxen der notwendige und für Christen einzig mögliche Weg sei.

Die Begegnung von Santiago ging mit einem *zusammenfassenden Bericht* von Kardinal Martini und Dean John Arnold zu Ende, der Leitlinien für die künftige ökumenische Zusammenarbeit in Europa formuliert. Die Kirchenvertreter hätten das Ausmaß ihrer Verantwortung angesichts des Evangeliums erkannt, heißt es im Rückblick auf das Treffen. Dazu gehöre, jedes kollektive Wort und jede kollektive Handlung zu unterlassen, die das christliche Zeugnis Lügen strafe, zusammen über alle Probleme zwischen den Kirchen zu sprechen und sich gegenseitig die Hand entgegenzustrecken, das Handeln unter das Zeichen von Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung zu stellen und sich weiter um die ökumenische Bildung der Seelsorger und Laien zu bemühen.

## Für ein gemeinsames Studienprogramm

Die Kirchen sollten sich verpflichten, auf jegliche im Wettstreit gegeneinander betriebene Evangelisierung zu verzichten; in einer Zeit, in der der religiöse Faktor Konflikte anderer Art zu nähren oder zu radikalisieren drohe, sei der ökumenische Frieden um so dringlicher geworden. Der Bericht von Martini und Arnold empfiehlt die Schaffung von *Räten der christlichen Kirchen* auf nationaler und lokaler Ebene, wo solche Gremien bislang noch nicht bestehen. Auf lokaler Ebene sei bereits heute die ökumenische Zusammenarbeit bei Mission und Evangelisierung möglich: „bei der Übersetzung, Verbreitung und dem gemeinsamen Studium der Bibel; im ökumenischen Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; im gemeinsamen Zeugnis in den Medien; in der diakonischen Zusammenarbeit".

Die Kirchen sollten zur Vertiefung des Zusammenhangs zwischen Mission und Evangelisierung in Europa ein gemeinsames Studien- und Bildungsprogramm ins Auge fassen und angesichts der neuen Situation eines religiösen Pluralismus in Europa gemeinsam die innere Verbindung zwischen Evangelisierung und interreligiösem Dialog durchdenken. Sollte sich auch nur ein Teil der Bekenntnisse zur ökumenischen Zusammenarbeit und der entsprechenden Anregungen aus Santiago verwirklichen lassen, wäre das ein beträchtlicher Schritt nach vorn angesichts der derzeitigen Schwierigkeiten. *U. R.*

# Verbände: Wie geht die Entwicklung in Ostdeutschland voran?

Den Ausspruch des Schweriner Bischofs *Theodor Hubrich:* „Drei Dinge machen mir Sorgen: Drogen, Sekten und Verbände", muß man nicht zum Nennwert nehmen, aber in dieser überspitzten Form macht er auf etwas aufmerksam, das das Zusammenwachsen von Laienkatholizismus-Ost und Verbandskatholizismus-West nach dem Ende der DDR von Anfang an belastete und bis heute noch nicht völlig behoben ist. Auf der einen Seite stehen die westdeutschen Verbände mit ihrer z. T. ins vergangene Jahrhundert zurückreichenden Tradition und ihrem hohen Organisationsgrad – auf der anderen Seite befindet sich ein Diasporakatholizismus in den neuen Bundesländern, der in der Vergangenheit notgedrungen zuallererst gemeindeorientiert war und sich nun gar nicht so sicher ist, ob er die vom Westen her angebotenen Organisationsformen und verbandlich vorgeformten Ziele für sich übernehmen soll.

## Enge Grenzen wegen der geringen Katholikenzahl

Von Ausnahmen abgesehen, konnte es in der früheren DDR eine eigentliche Verbandsarbeit nicht geben. Laienarbeit überlebte allenfalls in reduzierter Form, wenn sie sich im weitesten Sinn als Seelsorge deklarierte, Bildungs- und politische Arbeit kirchlicher Verbände wurde vom kommunistischen Staat nicht geduldet. Daß diese Lage von der katholischen Kirchenführung nicht nur bedauert wurde, sondern man sich mit dieser Situation über 40 Jahre hinweg zu Lasten der Möglichkeit für Laien, Mündigkeit mit Hilfe von selbstorganisierten Verbänden einzuüben und zu praktizieren, auch ein Stück weit arrangiert hatte, gehört gleichfalls zum Erbe des DDR-Katholizismus.

Um so wichtiger waren für die DDR-Katholiken die positiven Erfahrungen, die sie mit dem *Dresdner Katholikentreffen* von 1987 (vgl. HK, August 1987, 363 ff.) sowie vor allem mit der *Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* (vgl. HK, Juni 1989, 249 ff.) machten, der die katholische Kirche der damaligen DDR als Vollmitglied angehörte. Formen eines eigentlichen Laienkatholizismus konnten sich jedoch erst bilden, als die Mauer gefallen war und die SED-Herrschaft ihrem Ende entgegenging. Was zunächst entstand, waren nicht Verbände nach westdeutschem Vorbild, sondern Aktionsgruppen, Initiativen und Gruppierungen aller Art, die sich später zum *Gemeinsamen Aktionsausschuß katholischer Christen in der DDR* zusammenschlossen (vgl. HK, Februar 1990, 54 f.) und über diesen inzwischen auch im *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (vgl. HK, Januar 1991, 12) vertreten sind.

Ein zentraler Einwand gegen die breite Einführung von Verbänden nach westlichem Muster in den fünf Jurisdiktionsbezirken der ehemaligen DDR ist immer wieder ein Hinweis auf die *geringe Katholikenzahl.* Wollte man versuchen, die westdeutsche Verbandsvielfalt mitzumachen, befürchtet man, die eigenen Kräfte zu zersplittern. Verbänden macht man den Vorwurf, sie zögen de facto dringend benötigte Kräfte aus den Gemeinden ab und behinderten so den weiteren Aus- und Aufbau des Gemeindelebens. Andererseits sind überproportional viele Katholiken als Mandatsträger in den Parlamenten der verschiedenen Gebietskörperschaften vertreten und arbeiten in den im Aufbau befindlichen Verwaltungen und Ministerien. Sie wären vielfach gerade auch diejenigen, die für eine anspruchsvolle Verbandsarbeit an den Nahtstellen zwischen Staat und Gesellschaft gebraucht würden.

Auf Vorbehalte trifft schließlich auch die Tatsache, daß Verbandsarbeit *nicht ökumenisch* strukturiert ist. Gerade auf den Ökumenischen Versammlungen in Dresden und Basel haben die ostdeutschen Katholiken den ökumenischen Charakter dieser Arbeit schätzen gelernt und sehen jetzt nicht ein, warum dies nicht auch weiterhin möglich sein soll.

Eine weitere Schwierigkeit im Umgang mit den Verbänden ist die Tatsache, daß vom Charakter gerade des Verbandswesens in Deutschland her ein Maß an Eigenständigkeit in der Wahrnehmung der eigenen Verantwortung und Aufgaben üblich und unverzichtbar ist, auf das sich die Kirche in den fünf neuen Bundesländern erst langsam einstellen muß. So wies der Apostolische Administrator in Magdeburg, Bischof *Leo Nowak,* nach seiner Wahl zum Vorsitzenden der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz in einem KNA-Interview (15. 10. 91) darauf hin, die notwendige Eigenständigkeit der Verbände dürfe nicht zu einer „Verselbständigung innerhalb der Gesamtkirche führen".

## Vorbehalte gegenüber eigenverantwortlicher Verbandsarbeit

Unterdessen geht es schon längst nicht mehr um die Frage, ob die Verbände in Ostdeutschland Fuß fassen werden und sollen. Sie sind da, wenn auch in recht unterschiedlichem Umfang. Z. T. verfügen sie bereits über Arbeitsstellen auf dem Gebiet der neuen Bundesländer. Strukturen entstehen vielfach nicht in den einzelnen Jurisdiktionsbezirken, sondern für den gesamten Bereich der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz. Z. T. wird aber mit strukturellen Festlegungen auch noch so lange gewartet, bis absehbar ist, wie die beabsichtigte Neuregelung der Bistumsgrenzen ausfallen wird. Die Mitgliedszahlen sind zumeist noch nicht groß – bei der geringen Katholikenzahl kann das aber auch kaum anders sein. Zu den größeren gehört bereits die *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands* (kfd) mit nach eigenen Angaben

500 Mitgliedern. Vor allem dort, wo man als Verband Bildungsarbeit betreibt, bedeutet dies aber auch, daß die Wirkung über den Kreis der Mitglieder im engeren Sinn z. T. beträchtlich hinausgehen kann.

Am meisten Notiz genommen hat die Öffentlichkeit von den Schwierigkeiten westdeutscher Verbände in der ehemaligen DDR im Fall der *Jugendarbeit,* und zwar im besonderen beim Dachverband BDKJ. Im Mittelpunkt standen dabei die Auseinandersetzungen um die Entscheidung des Berliner Bischofs, Kardinal *Georg Sterzinsky,* die bisherige Verzahnung zwischen dem Bischöflichen Amt für Jugendseelsorge und dem BDKJ aufzuheben (vgl. HK, September 1991, 437 f.). Ähnlich wie im Bischöflichen Amt Schwerin, wo es bereits zur Gründung einer eigenen „Katholischen Jugend Mecklenburg" gekommen ist, wird für Berlin die Einrichtung eines diözesanen, bischöflich anerkannten Jugendverbandes erwartet. Die Gesprächsfäden zwischen diözesanem BDKJ und der Bistumsleitung scheinen indes noch nicht vollends gerissen zu sein: Der Berliner BDKJ-Vorsitzende *Michael Vedell* war jedenfalls bemüht, einen nach der bekannten polarisierenden Masche gestrickten *Spiegel*-Artikel (Überschrift: „Methoden der Ajatollahs"; Ausgabe vom 2. 12. 91) umgehend zu dementieren.

Eine einheitliche Linie in Sachen Jugendarbeit ist jedenfalls für die Jurisdiktionsbezirke der ehemaligen DDR bisher nicht erkennbar. In Magdeburg kam es inzwischen zur Gründung eines diözesanen BDKJ. Der BDKJ selbst entschloß sich bereits 1990 zu einer auf drei Jahre angesetzten Perspektivdebatte, um sich innerhalb dieses Zeitraums intensiv um Kontakte zu bemühen und über die eigenen Anliegen und Aufgaben zu informieren. Von den Mitgliedsverbänden des BDKJ sind vor allem die Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG), die Katholische Junge Gemeinde (KJG) und die Landjugendbewegung (KLJB) tätig geworden. Die Jugendverbandsarbeit wird z. T. auch dadurch erschwert, daß die Jugendlichen auf dem Hintergrund der früheren Zwangsmitgliedschaft im staatlich gelenkten Jugendverband der sogenannten „Freien Deutschen Jugend" (FDJ) jeder verbandlichen Arbeit reserviert gegenüberstehen.

## Große Möglichkeiten bei Bildung und sozialen Diensten

Die Auseinandersetzungen um die Neugründungen von diözesanen Jugendverbänden und die Trennung gegenüber der kirchenamtlichen Jugendseelsorge ganz und gar nach den Gesichtspunkten zu beurteilen, die bei auf den ersten Blick ähnlichen Auseinandersetzungen in Westdeutschland eine Rolle spielen, scheint indes voreilig. Die Journalistenfrage, ob die Sorge berechtigt sei, verbandliche Jugendarbeit solle in der Kirche zurückgedrängt werden zugunsten einer mehr oder weniger unpolitischen, angepaßten Bischofsjugend, verneinte der bisherige Vorsitzende der Unterkommission Jugend der Deutschen Bischofskonferenz, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* in einem KNA-Interview (2. 10. 91): „Wenn diese Sorge tatsächlich berechtigt wäre, dann hätten die Bischöfe nicht Bischof Nowak zum Vorsitzenden der neuen Jugendkommission gewählt. Er fördert die Verbandsarbeit in seinem Magdeburger Gebiet nach Kräften." Und Bischof *Leo Nowak* bejahte denn auch seinerseits ausdrücklich in dem bereits genannten Interview die Aufgaben der Verbände: „Katholische Christen können sich dadurch in der Gesellschaft und Öffentlichkeit äußern und zu wichtigen Fragen Stellung beziehen. Auch sind Verbände aufgerufen, sich für bestimmte Anforderungen im Sozial- und Bildungsbereich einzusetzen. Verbände können meiner Meinung nach das Instrumentarium von Gesetzen und Bestimmungen, aber auch das der Medien besser nutzen."

Die größte Bedeutung kommt den Verbänden denn auch momentan dort zu, wo sie schon von ihrer thematischen Ausrichtung her dazu geeignet sind, auf den verschiedenen Gebieten von Bildung, Sozialem und Wirtschaft dringend benötigte Informationen, Bildungsabschlüsse, Fort- und Weiterbildung anbieten zu können. So gründete das Gemeinnützige Sozialwerk der KAB Westdeutschlands am 1. Oktober 1991 in einem ehemaligen Kali-Werk in Thüringen ein Bildungszentrum, in dem für rund 90 benachteiligte und lernbehinderte Jugendliche Ausbildungsmaßnahmen stattfinden. In Brandenburg und Berlin sollen elf sogenannte „Bürgerbüros" der KAB entstehen, in denen Informationen und Hilfestellungen im Umgang mit Behörden zur Verfügung gestellt werden. Jugendverbände, wie die CAJ und die Katholische Landjugendbewegung, engagieren sich auf dem Gebiet der Bildungsarbeit, vor allem der Mädchenbildung.

Gewisse Startvorteile besaß das *Kolpingwerk* insofern, als dieser Verband auch bereits vor der Wende in der ehemaligen DDR vertreten war. In Magdeburg, Wittenberg und Genthin sollen demnächst berufsbildende Einrichtungen des Kolping-Bildungswerks entstehen (vgl. Tag des Herrn, Leipzig, 8. 9. 91). Eine gemeinnützige Gesellschaft des Kolpingwerkes für Mecklenburg-Vorpommern startete im letzten Herbst ein Projekt der Jugendsozialarbeit. Prominente Mitglieder der Kolpingbewegung sind die Landtagspräsidenten von Sachsen und Mecklenburg-Vorpommern, *Erich Iltgen* und *Rainer Prachtl.* Zusammen mit dem *Bund Katholischer Unternehmer* (BKU), der gleichfalls bereits auf dem Gebiet der ehemaligen DDR vertreten ist, sprachen sich Kolpingwerk und die KAB im November bei einer gemeinsamen Tagung in Berlin dafür aus, „Kämpfer gegen die Auswüchse der Marktwirtschaft" sein zu wollen. Zugleich distanzierten sie sich von jeder Form von „Klassenkampfdenken der Tarifpartner".

Die Lage der Verbände in den ostdeutschen Jurisdiktionsbezirken wird sich – wenn der Eindruck nicht täuscht – auf die Dauer entspannen, manche überzogenen Befürchtungen auf der einen Seite und übereilte Hoffnungen auf der anderen Seite haben bereits an Bedeutung eingebüßt. Weiter abbauen werden sich die Vor-

behalte bei den ostdeutschen Katholiken, wenn sie selbst erfahren, welche Möglichkeiten die Verbände im Bereich von Weiterbildung und (sozial-)politischem Engagement durchaus bieten können, aber auch vor allem in dem Maße, wie die Verbände selbst nicht den ostdeutschen Katholiken das Gefühl geben, das Rad müsse gewissermaßen mit ihnen neu erfunden werden.
Andererseits – und das ist längst absehbar –, die Bäume der Verbände werden auch in Ostdeutschland nicht in den Himmel wachsen. Beim Aufbau des Verbandswesens wird man dort auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen, wie sie seit langem in der „alten" Bundesrepublik bestehen. Es wäre eine Illusion zu glauben, das Verbandswesen ließe sich über den Umweg Ostdeutschland wiederbeleben. Das Verbandswesen steht gegenwärtig im ganzen deutschsprachigen Raum und darüber hinaus vor Weichenstellungen und Veränderungen, die im Optimismus der sich im Osten Deutschlands neu ergebenden Möglichkeiten vielleicht hier und da vergessen wurden (vgl. zu der Diskussion den Studientag der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1988; Wortlaut der Texte in: Arbeitshilfen des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 61; vgl. HK, November 1988, 540).

*K. N.*

# Italien: Die Bischöfe und die politische Krise des Landes

Gleich dreimal erregten die italienischen Bischöfe im Spätjahr 1991 öffentliches Aufsehen. Sie schreckten damit vor allem die politische Klasse des Landes auf. Das erste Mal Ende September anläßlich der Herbstsitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz, das zweite Mal mit einer vom 4. Oktober datierten, aber erst im November veröffentlichten „nota pastorale", einem Mahnschreiben mit dem Titel „Zur Gesetzestreue erziehen" (educare alla legalità) (vgl. il regno-documentazione, 1. 12. 91), das dritte Mal wenige Tage später durch eine im voraus veröffentlichte „Botschaft" zum 14. „Tag des Lebens" am 1. Sonntag im Februar 1992.
Genau genommen handelte es sich in keinem der drei Fälle um Stellungnahmen des Gesamtepiskopats. Der Vorgang im September bezog sich auf eine Ansprache des erst im März 1991 vom Papst neuernannten Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz und Kardinalvikars der Diözese Rom, Kardinal *Camillo Ruini.* Verantwortlich für die Pastoralnote vom 4. Oktober zeichnete die bischöfliche Kommission Justitia et Pax, an deren Spitze zwar ein Bischof, der Bischof von Pavia, *Giovanni Volta*, steht, der aber wie den Justitia et Pax-Kommissionen in anderen Ländern auch anerkannte Fachleute, mehrheitlich Laien, angehören. Nur im dritten Fall, bei der Botschaft zum Tag für das Leben, handelt es sich um ein Dokument des Ständigen Rates als Leitungsorgan der Konferenz, damit um ein Papier im Namen der Gesamtkonferenz, wenn auch nicht von der Vollversammlung des Episkopats verabschiedet.

## Ein scharfes Hirtenwort zum Schutz des Lebens

Am meisten politischen Lärm verursachte Kardinal Ruini mit seinen Ausführungen auf der Herbstsitzung des Ständigen Rates über die „politische Einheit der italienischen Katholiken". Viel brisanter indessen war die Pastoralnote der Justitia et Pax-Kommission, weil damit zum ersten Mal ein kirchenamtliches Gremium zu einer Generalkritik an den politischen und gesellschaftlichen Zuständen des Landes ansetzte und, weder die Bürger noch deren politische Vertreter schonend, die wirklichen Übel und deren menschliche und gesellschaftliche Wurzeln beim Namen nannte. Das Echo darauf war entsprechend nachhaltig, aber weit weniger heftig als auf die Rede des Konferenzvorsitzenden.

Im Verhältnis am ruhigsten blieb es nach der Veröffentlichung der *Botschaft zum Tag für das Leben,* wenngleich der Ständige Rat sich hier mit ungewöhnlicher Schärfe zu Wort meldete (vgl. den Wortlaut im „Osservatore Romano", 16. 11. 91) und den Respekt vor dem Leben und dessen gesetzlichen Schutz zur Grundlage des Friedens und einer auf Solidarität beruhenden gesellschaftlichen Ordnung schlechthin erklärte.
Zwar gab es angesichts der Präzision der Botschaft, die sich auf alle Formen der Gefährdungen menschlichen Lebens, von der Euthanasie über die Drogentoten bis zu Kindesmißhandlungen in den Führungen bezog – sie alle seien „Anschläge" auf das Leben –, auch dazu polemische Töne. Zum Beispiel wurde in einem Artikel im „Corriere della Sera" (15. 11. 91) den Bischöfen unterstellt, sie setzten Abtreibungsbefürworter („abortisti") mit Mafiosi gleich. Auch fehlte nicht der hämische Hinweis auf Umfrageergebnisse, nach denen nur noch 1,6 Prozent der italienischen Katholiken die Befolgung bischöflicher Weisungen für wichtig halten. Doch im Verhältnis zum Sturm, den der Konferenzvorsitzende mit seiner Forderung nach der politischen Einheit der Katholiken auslöste, waren das linde Lüftchen.

Der Kardinal hatte sich in seiner Rede vor dem Ständigen Rat ausdrücklich gegen das zum Teil von hoher Warte, u. a. von Staatspräsident *Cossiga* und auch von prominenten katholischen Intellektuellen verwendete Argument gewandt, die *politische Einheit der Katholiken* habe in Zeiten kommunistischer Gefahr ihre Notwendigkeit, jedenfalls ihre Berechtigung gehabt, werde aber jetzt nach dem Umbruch in der Sowjetunion und dessen Auswirkungen auch auf die innenpolitischen Kräfteverhältnisse in Italien weit weniger wichtig (vgl. Corriere della Sera, 24. 9. 91).

## Kardinal Ruini: Die politische Einheit der Katholiken gilt weiter

Der Kardinal dagegen: Die Verteidigung der Demokratie und der politischen Freiheit sei *ein* Ziel des gemeinsamen Einsatzes der Katholiken gewesen, aber keineswegs das einzige, bzw. Demokratie und politische Freiheit seien die Voraussetzung dafür, daß sich die Katholiken öffentlich für die Werte einsetzen können, die sie als Ausdruck der Wahrheit über den Menschen für grundlegend halten. Es seien diese Werte selbst, die einen „übereinstimmenden und einheitlichen Einsatz" verlangten. Deswegen bleibe die von den Bischöfen seit je – in Übereinstimmung mit dem Papst – erhobene Forderung nach der politischen Einheit der Katholiken „voll gültig". Und um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, wie diese Einheit gemeint sei, fügte der Kardinal hinzu: Es gehe zwar in erster Linie um die Werte selbst und weniger um die politischen Formationen, die von manchen einseitig herausgestellt würden. Aber es sei „schwer einzusehen", welche Vorteile das Land von weiterem Druck in Richtung Spaltung und Zerstückelung haben sollte.

Das Monitum des Kardinals kam nicht von ungefähr. Zur *Democrazia Cristiana* gibt es zwar nach wie vor keine Alternative, angesichts der durch den Umbruch im Osten verunsicherten und gespaltenen kommunistischen Linken weniger denn je. Aber es beginnt in mehreren Richtungen zu bröckeln. Die regionalistischen *„Leghe"*, mit ihren stark rechtskonservativen, gelegentlich auch rassistischen Untertönen setzen der DC neuerdings besonders im Norden Italiens zu. Bei den jüngsten Gemeindewahlen in Brescia überflügelten sie die DC zum ersten Mal sogar knapp. Verfechter einer „saubereren", weniger kompromittierten Politik, als sie die DC mit ihrem ewig gleichen und doch stets auswechselbaren Führungspersonal heute noch darstellt, gewinnen an Boden. *„La rete"* (das Netz), die neue Bewegung des früheren, von der DC trotz eines ihm zu verdankenden großen Wahlerfolges abservierten ehemaligen Bürgermeisters von Palermo, *Leoluca Orlando,* eines engagierten Katholiken, kann inzwischen sogar im Norden beträchtliche Anfangserfolge aufweisen.

*Der Papst* indessen wünscht mehr politisch-gesellschaftliche Präsenz der Katholiken und erhofft sich von deren geschlossenem Auftreten mehr Wirkung als von einem pluralen Katholizismus, wie ihn für das politische Wirken „Gaudium et spes" (Nr. 43) zugrunde legt. Die Bindungen zwischen Vatikan und italienischem Episkopat sind wieder enger. Daß in der Person Kardinal Ruinis bereits zum zweiten Mal der Päpstliche Vikar für die Diözese Rom zum Konferenzvorsitzenden ernannt worden ist, macht das nicht nur symbolisch deutlich.
Das *steigert zugleich die Empfindlichkeit vor allem der sog. laizistischen Parteien,* deren periodisch aufblitzender Antiklerikalismus im Gefühl jahrhundertealter Bevormundung durch Papsttum und Kirche tiefe Wurzeln geschlagen hat. Der Aufschrei bei den bürgerlichen laizistischen Parteien, vor allem bei den radikal-liberalen Republikanern, gegen das Monitum Ruinis war deshalb ebenso groß, wie bei den Sozialisten, die mit ihrer Demarche beim Episkopat bewirkten, daß sich der Ständige Rat und vor allem der Papst selbst entschieden vor den Kardinal stellten. Der Slogan, man brauche keinen Babysitter im Vatikan, der gelegentlich bis in die Reihen der DC hinein zu hören ist, gibt Stimmung und Defizite auf beiden Seiten realistisch wieder.
Wurde also der richtigen Diagnose die falsche Therapie vorangestellt? Vergleicht man die autoritative Mahnung Kardinal Ruinis und die öffentliche Aufregung darüber mit dem, was in der Pastoralnote vom 14. Oktober als Zustandsbeschreibung festgehalten wird, entsteht jedenfalls *der Eindruck einer starken Spannung* zwischen dem, was in der Rede des Kardinals postuliert, und dem, was durch die Verhältnisse gefordert ist.

Ungeschminkt und mit viel Wirklichkeitssinn wird *in dem Dokument der Justitia et Pax-Kommission* geschildert, woran Italien seit langem und immer mehr krankt. Die *Grunddiagnose des Papiers:* Die politischen und bürgerlichen Verhaltensregeln, ohne die eine Gesellschaft nicht friedlich existieren könne, drohten vor die Hunde zu gehen. „Wenn klare und legitime Regeln des Zusammenlebens fehlen oder wenn diese Regeln nicht angewandt werden, gewinnt Gewalt die Oberhand über die Gerechtigkeit, die Willkür über das Recht mit der Folge, daß die Freiheit gefährdet wird, ja zu schwinden droht." Genau das aber sei *das* Problem im gegenwärtigen Italien.

## Eine Philippika der Justitia-et-Pax-Kommission

Im zentralen Kapitel über „das Schwinden der Legalität" (L'eclissi della legalità) zählt die Pastoralnote eine lange Liste von Mißständen auf, die Italien politisch jetzt schon und mittelfristig auch wirtschaftlich in eine Existenzkrise hineinschlittern lassen:
– *Zunahme des „kleinen" und des großen, organisierten Verbrechens:* Die guten Wirkungen des Rechts würden immer geringer, die Zahl der Opfer um so größer. Die Antworten der staatlichen Autoritäten darauf seien schwach und konfus und oft von rein deklamatorischem Wert. Das führe zur Abstumpfung der Öffentlichkeit; es fehle an einer Mobilisierung der Gewissen ebenso wie an Entschiedenheit der politischen Instanzen.
– *Auflösung der Solidaritätsstrukturen „im kleinen" und Schwinden des Sinnes für die sozialen Zusammenhänge „im großen"* und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen: Es gäbe eine Entwicklung hin zu krasser Subjektivität, die Gesellschaft drohe sich in interessenbestimmte Partikularismen aufzulösen; die Inhalte der Politik würden verschwimmen.
– *Verfall der politischen Institutionen:* Parteienherrschaft bei gleichzeitiger Ohnmacht der Parteien bei der Verwirklichung dessen, was politisch notwendig wäre; das führe zu einer Vermachtung der Gesellschaft und

zugleich zu einer Entleerung der politischen Inhalte.
– *Verfremdung der Gesetze:* Sie dienten häufig weniger der Allgemeinheit und dem Schutz der Persönlichkeitsrechte, seien vielmehr häufig das ausgehandelte Ergebnis der Übereinkunft zwischen organisierten Interessen, die sich häufig eine Art Vetorecht bei der Gesetzgebung herausnehmen würden.
– *Entmachtung des Parlaments:* Dieses werde zum bloßen Instrument notarieller Beglaubigung der bereits anderswo getroffenen Entscheidungen.
– *Gesetzgebungsdschungel:* Es gebe zu viele und zu unklare Gesetze; die Gesetzgebung wirke aufgebläht und zugleich zusammenhanglos. Gesetzesübertretungen folgten häufig keine Sanktionen; von vornherein absehbare Steueramnestien und Straferlasse führten dazu, daß die Bürger die Gesetze und die rechtsstaatliche Ordnung überhaupt nicht mehr ernst nähmen.
Das Dokument vermeidet es, einseitig den Politikern die Schuld an den Verfallserscheinungen des Landes zu geben. Es sucht die Wurzeln des Übels auch *nicht allein* in den staatlichen Institutionen und im Verhalten der politischen Führungsgarnitur und des Gesetzgebers, der das Funktionieren der rechtsstaatlichen Institutionen zu garantieren hat. Es sieht die Ursachen dafür durchaus auch in der Gesellschaft und beim Bürger selbst. Das ganze Papier ist ein nachhaltiger Appell zur politischen Gewissensschärfung, will Gemeinsinn wecken bei den Politikern selbst wie bei den Vertretern organisierter Interessen und beim Bürger als dem individuellen Subjekt der Gesellschaft.

## Verkehrtes Signal zur falschen Zeit?

Es will *die Verantwortung für die öffentlichen Dinge* stärken, geht aber wenig den geschichtlichen Ursachen der jetzigen Malaise nach. An diesen hat die Kirche in Italien und hat das Papsttum selbst einen nicht zu unterschätzenden Anteil, soweit damit Gründe für das defizitäre Verhalten des einzelnen und der gesellschaftlichen Kräfte gegenüber dem Allgemeinwohl und deren Widerspiegelung in den politischen Strukturen des Landes gemeint sind.
Es gibt einen Zusammenhang zwischen bestimmten geschichtlich gewachsenen katholischen Verhaltensweisen und einer spezifisch italienischen Vernachlässigung der Verpflichtungen gegenüber dem Staat. Unter Berufung auf die von der Kirche zu vermittelnde „höhere Barmherzigkeit" wurde der Staat als Garant der Rechtsordnung zu häufig als etwas Zweitrangiges angesehen. Das hat Wirkungen auf die Bevölkerung und auf die Art, Politik zu verstehen und zu praktizieren. Die DC selbst, ausgelaugt von langer Machtausübung und in viele Gruppierungen und Grüppchen aufgespalten, ist ein getreues Spiegelbild solcher Wirkungen. Gerade sie verkörpert eine Entwicklung, die Italien gesellschaftlich und in seinen staatlichen Institutionen mehr und mehr von innen her bedroht. Genau das will die Pastoralnote zum Ausdruck bringen.
Da fragt man sich, ob die Mahnung zur politischen Geschlossenheit, die praktisch der Aufforderung gleichkommt, sich um die DC zu scharen, nicht *kontraproduktiv* oder jedenfalls ein verkehrtes Signal zur falschen Zeit ist. Welchen Sinn kann es in einer Situation, in der Italien an die Grenzen seines Überlebens als geordnete Gesellschaft kommt, noch haben, den Schulterschluß mit der Partei zu fordern, die für eine äußerst prekäre Entwicklung mitursächlich verantwortlich ist? Und kann Bindung an eine bestimmte Partei überhaupt noch ein Zukunftskonzept sein? Kommt es nicht vielmehr darauf an, Katholiken in allen Lagern und aus allen Richtungen zu mobilisieren, damit diese mit allen Kräften guten Willens sich für die *Wiedergesundung des Landes und seiner politischen Strukturen* einsetzen? Der Zwiespalt zwischen der Mahnung des Kardinals zum politischen Zusammenhalt der Katholiken und der tatsächlichen Verfaßtheit des katholischen politischen Lagers in Italien ist jedenfalls offensichtlich. *D. S.*

# Fin de siècle oder Ende einer Präsidentschaft

## Umbruchstimmung in Politik, Gesellschaft und Kirche Frankreichs

*Frankreich tut sich schwer mit sich selbst. Zehn Jahre nach Amtsantritt von Präsident* François Mitterrand *zeigen die politischen Institutionen der V. Republik mehr denn je ihre Tücken. Ein Poker um ihre Veränderung hat begonnen. Das nach Mittel- und Osteuropa sich erweiternde Europa verunsichert ein Land, das gerne eine Sonderrolle spielte. Die Franzosen sind der traditionellen politischen „Religionskriege" überdrüssig. Und der katholischen Kirche werden ihre Motive dafür, zu einem neuen Miteinander von Staat und Religion zu kommen („nouvelle laïcité"), vielfach nicht abgenommen.*

In der französischen Öffentlichkeit macht gegenwärtig ein Wort die Runde, das sich nur in neueren Wörterbüchern findet: In älteren stößt man zwar auf das Adjektiv „sinistre" (zu deutsch: unheilvoll) bzw. das Nomen „le sinistre" (Unglück), das Substantiv „la sinistrose" (Unglückspsychose) sucht man jedoch vergeblich. Aber genau dies Wort scheint gegenwärtig die Stimmung in Frankreich besser als viele andere Wörter wiederzugeben: Das Land wird gegenwärtig von einer Welle von Nachdenklichkeit erfaßt, die so gar nicht zum bekannten Selbstbewußtsein der „grande nation" passen will.

Bei soviel Selbstkritik und Infragestellung, wie sich im Spätherbst 1991 wie schon lange nicht mehr auf Land und Bewohner ergossen, denkt man unwillkürlich als erstes an die lange Liste von Skandalen und Stolpersteinen, Mißgeschicken und Mißgriffen, die die französische Politik der letzten Monate begleiteten: Der Ernennung der Mitterrand-Vertrauten *Edith Cresson* im Mai letzten Jahres zur Nachfolgerin von *Michel Rocard* im Amt des Premierministers brachte Präsident *François Mitterrand* und seiner Regierung nicht den erhofften Popularitätsgewinn – im Gegenteil: beide haben mit einem kaum noch zu unterbietenden Beliebtheitstief zu kämpfen.

## Eine „kollektive Psychose", Anzeichen von „Atemschwäche, beinahe von Verwesung"

Demonstrierende Krankenschwestern, Lastkraftwagenfahrer, Lehrer, Bauern, Polizisten und andere verwandelten den Herbst 1991 in Paris in eine „Art schleichenden Mai 1968" (Le Monde, 7. 11. 91), einen Vergleich, den man – angesichts der traumatischen Erinnerungen, die das Land damit verbindet – in Frankreich nicht leichtfertig in den Mund nimmt. Die Aufdeckung von Infizierungen von mit dem AIDS-Virus verseuchten Blutkonserven aus der ersten Hälfte der achtziger Jahre ließ die Franzosen mit Entsetzen fragen, wie so etwas in einem Land passieren kann, das sich auf seine wissenschaftlich-technische Kompetenz und zivilisatorische Standards einiges zugute hält. Die Schatten des vom französischen Geheimdienst 1985 versenkten Greenpeace-Schiffes „Rainbow-Warrior" gehörten ebenso wieder einmal dazu wie das leidige Thema Parteispenden, das François Mitterrand auch mit einer Amnestie nicht hat abschütteln können.
Nicht zu vergessen eine *Arbeitslosenquote* von bald zehn Prozent, die einfach nicht zu der alles andere als besorgniserregenden wirtschaftlichen Gesamtlage passen will. Manches unglückliche Agieren im Zusammenhang mit dem *Zusammenbruch der ehemaligen kommunistischen Regime Osteuropas* schlugen ebenso zu Buche wie eine Entscheidung, die die Widersprüche zwischen hehren politischen Zielen – in diesem Fall die *Dezentralisierung* bzw. *Regionalisierung* – und deren politische Umsetzung mehr als vieles andere veranschaulichte: die Verlegung der „Ecole nationale de l'administration" (ENA), Kaderschmiede der politisch-administrativen Elite des Landes, von Paris nach Straßburg; bei wohlwollender Lektüre also von der französischen in die europäische Hauptstadt in spe – von den Betroffenen, Schülern wie Lehrern, jedoch eher als Verbannung an die elsässische Peripherie empfunden.

Sosehr diese und andere Vorkommnisse auf die Stimmung im Lande sichtlich drückten, es handelt sich um *mehr als ein vorübergehendes Beliebtheitstief* einer politischen Führung. Einer der bekanntesten Diagnostiker von Staat und Seele Frankreichs, der „Academicien" und Minister a. D. *Alain Peyrefitte,* sprach gar von einer „kollektiven Psychose" (Le Figaro, 27. 11. 91). Die französische Gesellschaft zeige Anzeichen von „Atemschwäche, beinahe von Verwesung" („décomposition"). Er fragte, ob es vielleicht daran liege, daß die staatlichen Autoritäten nicht hielten, was sie versprächen. „Macht der Körper den Kopf krank? Oder ist der Kopf krank, weil der Körper es ist?" 1976, als zum erstenmal in der V. Republik ein Nichtgaullist Präsident war, *Valéry Giscard d'Estaing,* und sich an liberalen Reformen des Staates versuchte, diagnostizierte Peyrefitte in seinem gleichnamigen Buch das „Übel Frankreichs" („Le Mal Français"), worunter er auch jenen starken republikanischen Staat verstand, mit dem die Franzosen bis heute noch nicht fertig geworden sind. Kehrt – so Peyrefitte – dieses traditionelle Übel unter neuem Gewand nur wieder zurück, oder hat man es mit einem „nouveau mal français" zu tun?
Alain Peyrefitte ist unverdächtig, den politischen Ambitionen und Vorstellungen von François Mitterrand nahezustehen – als „Sündenbock" für die gegenwärtige Malaise in seinem Land soll der Präsident seiner Ansicht nach dennoch nicht herhalten müssen. Trotzdem steht der Präsident im Mittelpunkt der laufenden Auseinandersetzungen – und das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß der *zehnte Jahrestag der Übernahme der Präsidentschaft* durch den Sozialisten François Mitterrand im Mai 1981 „allenthalben gemischte Gefühle" auslöste (*Henrik Uterwege,* Wirtschafts- und Sozialpolitik unter Mitterrand 1981–1991, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, 15. 11. 91, 16–25, hier: 16). Der Glanz der zu Wahlkampfzwecken gerne beschworenen „génération Mitterrand" hat deutlich nachgelassen.

## Ist auf den politischen Taktierer Mitterrand auch diesmal Verlaß?

Von Mitterrand selbst wird der Ausspruch von 1981 kolportiert, sieben Jahre seien eine lange Zeit. Inzwischen schallt ihm aber entgegen: „Vierzehn Jahre ist eine *zu* lange Zeit" (Peyrefitte, in: Le Figaro, 29. 11. 91). Ginge es andererseits lediglich darum, daß die Präsidentschaft Mitterrands sich inhaltlich erschöpft und sich selbst überlebt hätte, bestünde nicht wirklich Anlaß zu kollektiven Depressionen. Man würde eine bürgerliche Alternative ins Amt wählen und gäbe so dem zwischen Sozialdemokratie und Sozialismus hin und her lavierenden Parti Socialiste Gelegenheit, sich in der Opposition zu regenerieren. Aber weder ist die bürgerliche Opposition in einem Zustand, daß sie sich als verheißungsvolle Alternative anböte, noch drängt sich der Sache nach tatsächlich eine zwingende Alternative auf.

Denn die Zeit der *sozialistischen Visionen,* mit denen der Kandidat Mitterrand 1981 den Wechsel herbeiführte, war ohnehin nur kurz. Seine Wiederwahl 1988 erreichte er nicht mehr im Namen der Vorstellungen, mit denen er 1981 angetreten war, sondern berief sich auf eine entideologisierte „France unie". Der populäre Pragmatiker *Michel Rocard* war in dieser Situation der Richtige, mit

dem eine sozialistisch geführte Minderheitsregierung die traumatischen Jahre der „cohabitation" zwischen einem sozialistischen Präsidenten und einem gaullistischen Ministerpräsidenten, *Jacques Chirac,* vergessen machen konnte. Auch zahlreiche Parteifreunde Mitterrands werden Alain Peyrefitte kaum widersprechen, wenn dieser feststellte: „Die Macht der Sozialisten verschleiert . . . nur den Zusammenbruch ihrer traditionellen Themen" (a.a.O.). Premierministerin Cresson sollte als Frau wichtige Wählerschichten an den Parti Socialiste binden, den Schulterschluß mit Mitterrand vereinfachen und als in der Wolle gefärbte Sozialistin diejenigen zufriedenstellen, für die die „Décennie Mitterrand" – so der Titel einer auf drei Bände angelegten Chronik der Amtszeit Mitterrands der Journalisten *Pierre Favier* und *Michel Martin-Roland* (erster Band, Paris 1990; zweiter Band, Paris 1991) – unter dem Odium des *Verzichts auf eine unterscheidbare sozialistische bzw. sozialdemokratische Programmatik* steht.

Auf den politischen Taktierer Mitterrand war jedoch auch diesmal wieder Verlaß. „Tonton" – wie die Franzosen ihren Präsidenten in einer unnachahmlichen Mischung aus ebenso familiärer Vertrautheit wie respektloser Ironie nennen – riß das Gesetz des Handelns erneut an sich, kündigte eine *Reform des Wahlrechts* an, schließlich, daß er dem Volk eine Reihe von *Verfassungsänderungen* zur Abstimmung vorlegen werde, und stürzte so zuallererst seine eigenen Mitstreiter in heillose Verwirrung. Da das meiste seiner Überlegungen weder neu ist, noch ausschließlich die Handschrift der Sozialisten trägt, hielt sich der Widerspruch in Grenzen, die Begeisterung ob dieses neuesten Schachzugs des Manns aus dem Elysée-Palast aber ebenso, nach der Devise: „Der Präsident hat recht, aber niemand will mehr mit ihm spielen" (L'Evènement du jeudi, 14.–20. 11. 91).

Seitdem wechseln täglich die Meldungen über die neuesten Modelle und Szenarien, wie sich die „classe politique" des Landes kommende Reformen vorstellt. Grob lassen sich zwei z. T. quer zu den politischen Lagern anzutreffende Tendenzen unterscheiden: Die einen wollen die Verfassung in *einigen begrenzten Punkten* verändern („changer la République"), die anderen wünschen sich eine *andere Republik* („changer de République"). Im einen Fall werden neben der Rückkehr zu einem Verhältniswahlrecht oder doch zumindest zu einem Mehrheitswahlrecht mit starken Proporzanteilen immer wieder die Verkürzung der Amtszeit des Präsidenten zur Diskussion gestellt. Im anderen Fall geht es darüber hinaus um eine völlige Umgestaltung des traditionell schwierigen Zueinander von Präsident, Regierung und Parlament.

Vertreter beider Tendenzen sehen sich auf Grund der Erfahrungen der letzten Jahre zu Reformen tiefgreifender Art geradezu gedrängt: François Mitterrand hat die Logik der V. Republik auf die Spitze getrieben. „Glückliches Paradox – durch sein Verhalten und durch die Tatsache, daß er sein Amt so lange ausübte, hat er uns die Gelegenheit gegeben, dieses Amt als erdrückend und unheilvoll zu erfahren" (L'Evènement du jeudi, 31. 10. – 6. 11. 91). Mitterrand – einst Gegner des de Gaulle auf den Leib geschnittenen Präsidentenamtes – erwies sich – Ironie seiner mehr als zehnjährigen Präsidentschaft – als gaullistischer, als es ihm auch seine engsten Vertrauten zugetraut hätten.

## Wird es eine zweite Periode der „cohabitation" geben?

Als problematisch gilt außerdem nicht erst seit den Tagen der „cohabitation" das Amt des *Premierministers.* Dem äußeren Zuschnitt nach ähnelt die Aufteilung der Regierungsverantwortung in der V. Republik derjenigen im US-amerikanischen Präsidialsystem, mit dem Unterschied, daß das französische System einen Premierminister kennt, ohne daß der Inhaber von seinen Befugnissen her jedoch ein wirklicher Regierungschef wäre. Als Alternativen bietet sich entweder die *Streichung des Premierministeramtes* an – damit würde der Präsident automatisch stärker in Regierungsverantwortung eingebunden und könnte sich nicht mehr in jener gerade von Mitterrand bis zum Exzeß gepflegten und vielfach verspotteten abgehobenen Rolle des Vaters der Nation („Gottvater") sonnen. Oder aber man entschlösse sich zur Stärkung des ersten Ministers der Regierung im Sinne eines *wirklichen Ministerpräsidenten* durch dessen stärkere Anbindung an das Parlament. Dies würde jedoch zugleich die Beschneidung der Befugnisse des Präsidenten voraussetzen, zu dessen traditionellen Zuständigkeiten bisher die Außen- und Verteidigungspolitik gehört.

Ihre besondere Brisanz erhalten die Auseinandersetzungen um die Verfassungsänderungen dadurch, daß Frankreich in den kommenden Jahren verschiedene *Wahlen* bevorstehen, von den Regionalwahlen 1992 über die Wahlen zur Nationalversammlung 1993 bis zu den Präsidentschaftswahlen 1995, und allen Beteiligten an aussichtsreichen Ausgangspositionen gelegen ist, allem voran beim Thema *Wahlrechtsreform.* Dieses Thema beschäftigt die politische Führung unter Mitterrand nicht zum erstenmal. Bereits in seiner ersten Amtszeit war das traditionelle Mehrheitswahlrecht abgeschafft und durch ein Verhältniswahlrecht ersetzt worden, ein Schritt, der jedoch von der bürgerlichen Mehrheit und Ministerpräsident Chirac während der „cohabitation" wieder rückgängig gemacht worden war.

Ein wie immer im einzelnen geartetes Verhältniswahlrecht würde dem rechtspopulistischen Front National von *Jean-Marie Le Pen* eine parlamentarische Vertretung bescheren – in der gegenwärtigen Assemblée Nationale ist der FN nicht vertreten, was jedoch seine politische Bedeutung kaum schmälert – und damit vor allem, aber nicht nur, die bürgerlichen Parteien weiter schwächen. Andererseits stiegen damit auch die Aussichten der ohnehin stärker werdenden Ökologen des Elsässers *Antoine Waechter* – gleichfalls in der Pariser Nationalversammlung bisher nicht vertreten – sowie der Zentristen, die seit einigen Jahren gegenüber dem UDF-Bündnis eine unabhängigere Rolle spielen, beides Parteien, die auch als Koalitionspartner einer *denkbaren künftigen Mitte-*

*Links-Regierung* in Frage kämen. Andererseits verlöre der Parti socialiste in seinem Lager damit wahrscheinlich die beherrschende Position, die er heute noch besitzt, so daß manche Sozialisten einer Wahlrechtsänderung mit durchaus gemischten Gefühlen entgegensehen.
Was die Amtszeit des Präsidenten angeht, reichen die Vorstellungen gegenwärtig noch von der Beschränkung auf eine einzige siebenjährige bis zur Schaffung einer fünfjährigen Amtszeit mit der Möglichkeit einer einzigen Wiederwahl. Wenn eine Beschränkung von sieben auf fünf Jahre durchgehen sollte, wird davon ausgegangen, daß Mitterrand selbst den Anfang machen würde. Auf diese Weise könnte er sich eine drohende erneute „cohabitation" mit einer bürgerlichen Parlamentsmehrheit für den Fall ersparen, daß die Mehrheitsverhältnisse sich verändern sollten. Daß der Präsident und seine Gefolgsleute bemüht sind, ein solches als demütigend empfundene Ende der Ära Mitterrand zu vermeiden, gilt als ausgemacht.

## Wider die altbekannten Hackordnungen, Glaubensbekenntnisse und „Religionskriege"

Andererseits ist die Länge der Amtszeit des Präsidenten nur ein Element im Zusammenspiel von Exekutive und Legislative in Frankreich. All denen, die an weiterreichenden Reformen interessiert sind, ist die *relative Machtlosigkeit des Parlaments* seit langem ein Dorn im Auge. Gerade auch auf diesem Gebiet bieten die letzten Jahre der sozialistisch geführten Regierung reichlich Anschauungsmaterial: Bereits der Präsidentschaftskandidat Mitterrand hatte sich 1981 dafür ausgesprochen, sparsam mit der Möglichkeit umzugehen, Parlamentsbeschlüsse nach Artikel 45 Absatz 4 („vote bloqué") der französischen Verfassung herbeizuführen, indem über eine Vorlage als ganze abgestimmt wird und die Regierung Änderungsanträge nach eigenem Gusto einarbeiten kann. Der Vorsatz hielt nur so lange, wie man über eine uneingeschränkte absolute Mehrheit verfügte: Nach 1988 nahm die Anwendung dieser Regelung wieder zu; allein 1990 machte die Regierung Rocard 20mal davon Gebrauch. Von 1988 bis Ende Juli letzten Jahres stellten Rocard und Cresson allein 28mal im Zusammenhang mit Gesetzes- und Haushaltsberatungen die *Vertrauensfrage* (Artikel 49 Absatz 3) und brachten so ihre Vorlagen durch. Was von den Begründern der V. Republik als Hilfsmittel für den Ausnahmefall gedacht war, wurde so zu einer normalen, alltäglichen Praxis (vgl. *Adolf Kimmel,* Innenpolitische Entwicklung und Probleme in Frankreich, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, a.a.O., 3–15, hier: 4 f.).

Von einer sich tatsächlich psychotisch verdichtenden Stimmungslage in Frankreich könnte aber andererseits nicht wirklich die Rede sein, wenn zu diesen seit langem bekannten und beklagten institutionellen Schwächen der V. Republik nicht noch anderes hinzukäme. 50 Journalisten der politischen Pariser Wochenzeitschrift „L'Evènement du jeudi" (21.–27. 11. 91) und zahlreiche Fachleute erarbeiteten und veröffentlichten im letzten Herbst ein umfassendes Programm, das Reformen in Verfassung und Regierungsinstitutionen ebenso beinhaltete wie verschiedenste Felder der Innen-, Rechts-, Bildungs-, Sozial-, Wohnungsbau- und Wirtschaftspolitik. Aber – und das war das eigentlich Bezeichnende daran – sie betonten zugleich, daß weder eine Links- noch eine Rechtsregierung, so die bisher gängigen Alternativen, in der Lage sei, sich die innere Logik dieses Programms anzueignen. Man will die Republik nicht nur verändern – man möchte vor allem die als *überholt empfundenen traditionellen „bipolaren Spaltungen"* in Frage stellen und überwinden.

Wenn Franzosen gegenwärtig sagen, sie hätten genug („ras-le-bol") von den altbekannten politischen *Hackordnungen, Glaubensbekenntnissen* und *„Religionskriegen"*, so deutet dies auf Veränderungen hin, die weit über das hinausweisen, was ein simpler Machtwechsel zu bewerkstelligen in der Lage wäre. Jüngere Politikergenerationen drängen in allen politischen Formationen gegen die alten Garden nach vorne. Ethische Fragen zum Mach- und Verantwortbaren haben sich in den Vordergrund der öffentlichen Debatte geschoben. Politische Magazine widmen ihre Titelgeschichten grundsätzlichen Anfragen an Konsum- und Lebensgewohnheiten. Unter dem Druck der Einwanderung vor allem aus den Maghrebstaaten und den als ebenso töricht wie rassistisch empfundenen Vorschlägen Le Pens zur Erschwerung von Einwanderung und Einbürgerung sieht man sich herausgefordert, Farbe zu bekennen in bezug auf die republikanischen Werte, denen man sich verpflichtet fühlt.

## Verbirgt sich hinter der „neuen Laizität" ein Programm zur „Rechristianisierung"?

*Zuwanderer, Dezentralisierung, Pluralisierung* der Lebensstile und Weltanschauungen, ein künftiges Wahlrecht, das auch mittleren bis starken Minderheiten eines Tages eine parlamentarische Vertretung sichern dürfte – *dem republikanischen Staat à la française bläst der Wind ins Gesicht.* Alternativen werden desavouierend damit abgetan, Frankreich solle in ein Staatwesen à l'américaine umgekrempelt werden (vgl. *Pierre Birnbaum,* L'impossible Etat à l'américaine, in: L'état de la France et de ses habitants, Paris 1989, 346–351). So wie es ist, kann es aber an vielen Stellen nicht weitergehen; und so wie es einmal sein wird oder sein soll, weiß heute niemand. Nur soviel weiß man: Keine der bestehenden politischen Kräfte verfügt über Visionen, die Vertrauen wecken könnten, und wäre in der Lage, sie überzeugend auch gegen mancherlei Widerstände zu vertreten und durchzusetzen.
Man muß den Vergleich nicht auf die Spitze treiben – aber zur weitreichenden kulturell-gesellschaftlichen Umbruchstimmung in Frankreich gibt es durchaus eine Parallele auf religiös-kirchlichem Gebiet. Ein Land wie Frankreich, das nicht nur wegen eines erstarkten Mittel-

europa in bezug auf seine lange Zeit angenommene und gepflegte Einzigartigkeit Federn lassen muß, sondern obendrein entdeckt, daß sich unter dem weiten Mantel der Republik allerlei *Minderheiten* und *Partikularismen* verborgen halten, sieht sich auf neue Weise dem Phänomen der *Kirchen, Konfessionen* und *Religionen* gegenüber. Frankreich ist dabei, dieses Phänomen als etwas zu entdecken, was durchaus das öffentliche Leben tangieren kann. Als sich die der Kommunistischen Partei – beziehungsweise dem, was von ihr übriggeblieben ist – nahestehende Wochenzeitschrift „Le Nouvel Observateur" (31. 10.–6. 11. 91) aus Anlaß der Generalversammlung der französischen Protestanten in ihrer Titelgeschichte mit der „Macht der Protestanten" befaßte, geriet dieses Dossier zum Versuch, den Lesern *Nachhilfeunterricht* in bezug auf eine christliche Konfession zu erteilen, deren politisches Gewicht durch prominente Mitglieder (Michel Rocard, Verteidigungsminister *Pierre Joxe,* Bildungsminister *Lionel Jospin,* die Bürgermeisterin von Straßburg, *Catherine Trautmann,* die Generalsekretärin des Europarates, *Catherine Lalumière,* und andere) in keinem Verhältnis steht zu dem, was man über sie weiß.

## Religion in der staatlichen Schule – aber nicht als eigenes Schulfach

Der alle Partikularismen zudeckende Republikanismus in Frankreich *hat an Bindekraft eingebüßt.* Unter dem Stichwort der „nouvelle laïcité" tauchen jedoch nicht nur religiöse Gruppen auf, die immer schon da waren, auch wenn sie nur bedingt zur Kenntnis genommen wurden, etwa die katholische Kirche und die Protestanten, sondern auch allerlei *nichtchristliche Religionen* und *religiöse Strömungen,* allen voran die zweitstärkste religiöse Gruppe Frankreichs, der *Islam.* Wenn die Grundlagen der französischen Spielart von Laizismus gegenwärtig überdacht werden, geschieht dies bereits nicht nur mit Blick auf das Christentum, sondern immer schon in *multireligiöser Perspektive.* Es gibt kaum ein Land in Europa, in dem so aufmerksam registriert wird, wie sich religiöse Fundamentalismen oder das, was man dafür hält, ausbreiten. Versuche etwa der katholischen Kirche, vor allem der Bischöfe, die Bedingungen für das Verhältnis von Staat und Kirche neu zu überdenken und dem Christentum neue Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Leben des Landes zu erschließen, werden schnell unter den pauschalen Verdacht gestellt, Teil einer im letzten vernunft- und aufklärungsfeindlichen, neointegralistischen Mißachtung der säkularen Gesellschaft mit dem Ziel einer *Rechristianisierung Europas* zu sein – so etwa auch in dem vieldiskutierten Buch des Arabisten *Gilles Kepel,* La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde (Paris 1991; deutsche Ausgabe: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991).

Schon der Verlauf der Diskussion über Religion und Religionen als Sachgegenstand im Unterricht an staatlichen Schulen zeigt indes, daß eine der französischen Kirche auch von Kepel pauschal unterstellte integralismusverdächtige Rechristianisierungsabsicht bestenfalls alte *Schreckgespenster* wieder hervorholt, jedoch nicht den tatsächlichen kirchlichen Absichten gerecht wird: Die Form von Laizität, die die Bischöfe einklagen, stellt nicht den säkularen Staat samt Pluralismus in Frage, sondern klagt Rechte ein, die man auch als Kirche aus einer pluralistischen Gesellschaftsverfassung für das Christentum ableitet. Nicht eine vermeintlich rechristianisierende Überwindung der Laizität wird angezielt, sondern eine *Neuformulierung der Laizität* unter veränderten Bedingungen in Kirche, Staat und Gesellschaft. Für den Philosophen *Marcel Gauchet* besteht die „Malaise in der französischen Gesellschaft" gerade darin, daß man aufgrund des traditionellen Antagonismus von Klerikalen und Laizisten letztlich gar keine „pluralistische Kultur" besitze. Bei der Frage nach einer neuartigen Laizität und geläuterten Beziehungen zwischen Religion und Öffentlichkeit handele es sich in Wahrheit – so Gauchet – um ein „Problem unserer Demokratie à la française (in: Nouveaux enjeux de la laïcité. Préface de *René Rémond,* Paris 1990; vgl. HK, August 1990, 394).

Gegen den Rechristianisierungsverdacht spricht im übrigen bereits die Tatsache, daß die Ansicht, Religion müsse – etwa wie im Fall des deutschen Schulsystems – ordentliches Schulfach werden, bei den zuständigen kirchlichen Fachleuten – zum Leidwesen mancher ihrer Kollegen außerhalb Frankreichs – kaum verbreitet ist. Im Grunde besteht in der katholischen Kirche Frankreichs ein breiter Konsens darüber, daß Religion nur insoweit Gegenstand des Unterrichts an staatlichen Schulen sein soll, wie sie ein „gesellschaftliches Phänomen darstellt, als solches unterscheidbar in der Geschichte der Ideen und der sozialen Gruppen, und nicht im Sinne einer persönlichen Gewissensentscheidung ... Die religiöse Erziehung ist Sache der Familien und der verschiedenen Konfessionen. Was die Schule zu leisten hätte, ist gar nicht leicht zu umschreiben. Einige sprechen von *religiöser Kultur,* andere, die Mehrheit, vor allem in der staatlichen Schule, von *Religionsgeschichte"* (*Edmond Vandermeersch,* Non à une discipline spécifique, in: Panomariques, No. 2, 4e trimestre 1991, 63–68, hier: 64).

Wie begrenzt im übrigen die Aussichten auf die unterstellten Rechristianisierungsambitionen tatsächlich sind, machte erst unlängst wieder eine sich auf Meinungsumfragen stützende religionssoziologische Studie deutlich (*Guy Michelat, Julien Potel, Jacques Sutter* et *Jacques Maire,* Les Français sont-ils encore catholiques? Paris 1991). Dabei zeigte sich alles andere als das Bild einer entschlossen auf Zurückeroberung gesellschaftlicher Schlüsselstellungen erpichten katholischen Kirche, sondern das einer in die kulturellen und politischen Wirrungen und Veränderungen der Moderne *tief verstrickten Gruppe:* „Die katholische Bevölkerung, den gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt wie die anderen auch, ist gar nicht in der Lage, ihre eigene Geschichte allein zu bestimmen" (S. 291).

Auch in dieser Untersuchung ergab sich der Befund eines fortgesetzten Gleitens großer Teile der ehemals gläubigen Bevölkerung in die „Ungläubigkeit". Die Hälfte derjenigen, die sich als Katholiken bezeichneten, so die Studie, bejahe nicht die speziellen, für den Katholizismus kennzeichnenden Glaubensaussagen. 60 Prozent derjenigen, die sich als katholisch bezeichnen, hätten den regelmäßigen Gottesdienstbesuch eingestellt. Die kirchliche Institution sei *nicht mehr der entscheidende Bezugspunkt* einer Identifikation mit dem Katholizismus.

Was in dem Zusammenhang vielfach als „retour du religieux" bezeichnet und – so auch bei Kepel – als Basis für Rechristianisierungsabsichten angesehen wird, sieht diese Forschergruppe eher auf betont das religiöse Zeugnis pflegende *Minderheiten* im Katholizismus begrenzt. Die Studie bestätigt ihrerseits die von der Religionssoziologin *Danièle Hervieu-Léger* (in: Renouveaux et traditions, Paris 1990; vgl. HK, Januar 1991, 50) gemachte Beobachtung, daß diese Minderheiten mit ihren Versuchen, zur Vergangenheit, zur Tradition zurückzukehren – und das in einer stark gefühlsbetonten Gruppenkultur –, sich der traditionellen Glaubenstraditionen wie „symbolischer Handwerkszeuge" zur Sicherung des eigenen Bedarfs nach Sinn bedienen, ohne sich aber wirklich in eine traditional entstandene und historisch gewachsene Sicht von der Welt und vom Menschen hineinzubegeben.

## Ein starker Erzbischof von Paris – eine schwache Bischofskonferenz

Nach einer Phase, in der man in Frankreich überrascht neuartige religiös-emotionale Bedürfnisse registrierte (vgl. HK, März 1986, 120 ff.), treten so gegenwärtig die stark *subjektbezogenen Eigenschaften dieser Religiosität* zutage: „Man nimmt. Man läßt liegen. Man nimmt das Paradies – nicht die Hölle. Das Gebet ist gefragt – nicht die Messe. Jesus ja – aber nicht Gott. Oder umgekehrt. Man macht Tischerücken und geht dennoch auch zur Kirche. Man glaubt an die Reinkarnation, an die Telepathie, an fliegende Untertassen und den Heiligen Geist, warum auch nicht? Jedem seinen Cocktail" – und tut dies ohne jedes schlechte Gewissen (L'Express, 1. 11. 91).

Ist es Zufall oder Teil dieser religiös-kirchlichen Unübersichtlichkeit, wenn ausgerechnet jetzt die katholische Kirche eher einen geschwächten, in sich uneinigen, mit sich selbst beschäftigten Eindruck macht? Die Bischofskonferenz scheint *nicht wirklich handlungsfähig* zu sein; Meinungsverschiedenheiten sind größer geworden; unterschiedliche Positionen lähmen und neutralisieren sich gegenseitig (vgl. HK, Dezember 1991, 587). Von den Diözesen z. T. nur widerwillig hingenommene Bischofsernennungen tun auch hier ihre Wirkung (vgl. HK, März 1988, 110 ff.). Der hohe Anteil von Ordensleuten und Mitgliedern geistlicher Gemeinschaften schuf einen für Frankreich neuen Bischofstyp. Man sagt ihnen nach, stärker als ihre Vorgänger auf den *lokalen Raum ihrer Ortskirche* ausgerichtet zu sein: „Sie sind weniger gewillt, eine Rolle auf nationaler Ebene zu spielen. Auf diese Weise führen diese Ernennungen dazu, den Einfluß der Bischofskonferenz kleiner werden zu lassen" (The Tablet, 5. 10. 91).

Ein starker Konferenzvorsitzender, der dieses Defizit wettmachen und integrierend wirken könnte, fehlt – Erzbischof *Joseph Duval* von Rennes, der im Herbst 1990 gewählte Vorsitzende, scheint jedenfalls dieses Gewicht nicht zu besitzen. Der einzige starke Mann im Episkopat, der Pariser Erzbischof *Jean-Marie Lustiger,* wurde bisher nicht Konferenzvorsitzender, weil er auch ohne dieses Amt in den Augen nicht weniger seiner Kollegen im Bischofsamt bereits sehr dominierend ist, außerdem die Medien für sich zu nutzen weiß wie kein zweiter – was in Frankreich sehr viel bedeutet. Schließlich verfügt er über ausgezeichnete Verbindungen nach Rom und versteht es weiterhin, seinen Einfluß bei Bischofsernennungen entscheidend zur Geltung zu bringen. „Das Ziel ist, die Einheit der französischen Bischofskonferenz zu brechen und die Ortskirchen zu betonen" (The Tablet, a.a.O.). Wenn der Bischof von Sens und Auxerre und langjährige Sekretär der französischen Bischofskonferenz, *Gérard Defois,* in einem Interview betonte, Bischöfe müßten Männer der „Kommunikation", der „Einheit" sein (in: Il Regno, 18/91), klang das so, als wolle er damit sagen, dies sei bei vielen der neueren Bischöfe gerade nicht oder zuwenig der Fall.

Wie dringend diese kirchliche Einheit benötigt wird, zeigt sich mehr und mehr daran, daß der französische Katholizismus zu zerfallen droht in Teilmilieus, die – wenn sie sich schon nicht ausdrücklich bekämpfen – faktisch aneinander vorbeileben. Als sich Ende November letzten Jahres in Saint-Ouen auf Einladung einiger Bewegungen und der Zeitschriften *Témoignage Chrétien, L'actualité religieuse dans le monde, Croyants en liberté* und *La Vie* mehr als 4000 Christen trafen, bemerkte der Chronist von *Le Monde* (26. 11. 91): „Der französische Katholizismus ähnelt mehr und mehr einer Ansammlung von ‚Netzen', die sich gegenseitig ignorieren."

In dem von diesen Zeitschriften repräsentierten Teil des französischen Katholizismus, dem Rest derjenigen, die man früher „Linkskatholiken" nannte, bemüht man sich seinerseits Position zu beziehen angesichts des wachsenden Gewichts der charismatischen und von ihnen als „konservativ" eingestuften Gruppierungen. Andererseits scheint sich hier – durchaus eine Parallele zu den entsprechenden Stimmungen in der französischen Gesellschaft überhaupt – zugleich die Tendenz zu verstärken, nicht fortwährend in jenen pessimistischen Jammerton einzustimmen, mit dem man einige Jahre lebte. Le Monde berichtete von der Entschlossenheit der Anwesenden zu einer „doppelten Passion für die Welt und die Kirche . . ."

In Ansätzen deutet sich auch hier die Bereitschaft an, die allzu bekannten Grabenkämpfe der Vergangenheit zu überwinden – auch wenn die Versuchung groß ist, sich mit dem zufriedenzugeben, was in der kleinen Gruppe der Gleichgesonnenen bereits heute möglich ist.

*Klaus Nientiedt*

# „Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der ungeteilten Kirche treu“

## Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou

*Nach dem Ende des kommunistischen Systems im östlichen Europa sind die orthodoxen Kirchen neu ins Blickfeld gerückt, sowohl als Faktor national-kultureller Identität wie als integrierender Bestandteil der europäischen Christenheit. Wie sieht sich die Orthodoxie heute als Kirche und innerhalb der ökumenischen Bewegung? Wie steht es mit der Zukunft der katholisch-orthodoxen Beziehungen und was kann die Orthodoxie in das neue Europa einbringen. Darüber sprachen wir mit Metropolit Damaskinos Papandreou. Er ist Metropolit des Patriarchats von Konstantinopel für die Schweiz, leitet dessen Ökumenisches Zentrum in Chambésy bei Genf und ist Sekretär der Vorbereitungskommission für das geplante panorthodoxe Konzil. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.*

*HK:* Eminenz, vor wenigen Wochen hat der neue Ökumenische Patriarch Bartholomäus sein Amt angetreten. Läßt sich die Wahl eines ökumenisch aufgeschlossenen und erfahrenen Bischofs in das höchste Amt der Orthodoxie als ein gutes Omen für die weitere Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung deuten?

*Damaskinos:* Der neue 51jährige Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomäus, inkarniert den Geist und die Öffnung seiner großen Vorgänger, der Patriarchen Athenagoras und Dimitrios, und wird sicherlich ihre Linie auf dynamische Art und Weise fortsetzen. Bei seiner Amtseinsetzung am 2. November hat Bartholomäus u. a. erklärt, er wolle der panorthodoxen Einheit und Gemeinschaft dienen, den Weg, der zum Heiligen und Großen Konzil der orthodoxen Kirche führt, treu fortsetzen und beschleunigen, die bilateralen und multilateralen Dialoge der orthodoxen Kirche intensivieren, die Teilnahme der orthodoxen Kirche an der Ökumene verstärken, den akademischen theologischen Dialog mit anderen Religionen weiterführen und im allgemeinen offen sein, auf jeden Menschen guten Willens zu hören. Der neue Ökumenische Patriarch ist ein außergewöhnlich gebildeter Theologe, der durch seine Studien in Rom, München und Bossey die römisch-katholische Theologie und Kirche gut kennt, ebenso die anderen Kirchen und Konfessionen in ihren heutigen Erscheinungsformen.

*HK:* Nun ist der Ökumenische Patriarch aber nur das Ehrenoberhaupt der orthodoxen Kirchen ohne umfassende Jurisdiktion. Welche Rolle kann dann das Patriarchat von Konstantinopel bzw. sein Patriarch de facto in der Orthodoxie bzw. im Blick auf ihre ökumenischen Beziehungen überhaupt spielen?

*Damaskinos:* Die orthodoxe Kirche ist weder eine universalistisch strukturierte Kirche, die die Lokalkirchen als de jure und de facto untergeordnete Teile der Una Sancta auffaßt, noch ist sie ein Bund von Lokalkirchen. Sie ist vielmehr eine Gemeinschaft von Lokalkirchen, von denen jede den Anspruch erheben kann, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche fortzusetzen unter der Voraussetzung, daß sie in Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen steht. Innerhalb dieser Gemeinschaft hat der Ökumenische Patriarch als Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, als „Primus inter pares“, eine wesentliche Funktion auszuüben, die nicht als Rechtskompetenz verstanden wird, sondern als Dienst und Verpflichtung. Er sorgt dafür, daß die Gemeinschaft immer neu belebt wird. Er hört und achtet auf die Stimme seiner Mitbrüder, der Oberhäupter der anderen Lokalkirchen, damit die panorthodoxe Familie koordiniert werden kann. Er ergreift die Initiative für die Einberufung von panorthodoxen Konferenzen, natürlich nach einmütiger Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen. Er hat das Privileg der Initiative in dem Bereich, der die Gesamtheit der Lokalkirchen betrifft.

### „Die orthodoxe Gemeinschaft ist eine Einheit in der Vielfalt“

*HK:* Sie erwähnten das geplante panorthodoxe Konzil, an dessen Vorbereitung Sie maßgeblich beteiligt sind. Kann es denn aber nach orthodoxem Verständnis überhaupt ein Konzil geben, das nicht ökumenisch ist, auf dem also alle Kirchen vertreten sind?

*Damaskinos:* Verschiedene Theologen vertreten die Meinung, daß nach der Kirchentrennung und vor der Kirchenvereinigung keine ökumenische Synode einberufen werden kann. Wenn man diese Meinung akzeptieren würde, gäbe man zu, daß die orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist, sondern eine Teilkirche, die aus der Gesamtkirche ausgeschieden wurde und die als solche nicht das offizielle Organ zur authentischen, unfehlbaren Formulierung ihrer Lehre hat. Eine solche Kirche wäre nicht die vom Heiligen Geist geleitete Kirche. Obwohl das panorthodoxe Konzil als ökumenisches Konzil einberufen wird, wurde bei der Wahl zwischen den beiden traditionellen Bezeichnungen „Ökumenisches Konzil“ und „Heiliges und Großes Konzil der orthodoxen Kirche“ richtigerweise die zweite Formulierung vorgezogen, denn so bezeichneten sich auch die früheren Kirchenkonzile, die als ökumenisch einberufen worden waren. Es gibt im übrigen keinen absoluten Maßstab für die Ökumenizität eines Konzils. Das einzig wichtige Kriterium ist die Wahrheit, d. h. seine soteriologische Bedeutung für die Gläubigen, die nicht schon im voraus bestimmt werden kann.

*HK:* Welche Impulse sind realistischerweise vom panor-

thodoxen Konzil zu erwarten? Kann und wird es zur Erneuerung der orthodoxen Kirchen beitragen? Wo liegen dabei die kritischen Punkte?

*Damaskinos:* Impulse sind zu erwarten im Blick auf die zehn Themen der Tagesordnung des Konzils, auf konkrete heikle Bereiche des orthodoxen Zeugnisses in der Welt von heute, d. h. auf die innere Erneuerung des spirituellen Lebens und die Beziehung zwischen Kirche und Welt, auf die Festigung der Einheit der orthodoxen Kirche und auf die Neubewertung der Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt. Die Orthodoxie ist aufgefordert, die Polarisierungen zwischen Lokal- und Universalkirche, zwischen Orthodoxie und Orthopraxie zu überwinden, damit die ganze Wahrheit in ihrer Fülle neu wiederentdeckt und in die Tat umgesetzt werden kann, als eine harmonische Synthese zwischen Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen, Schrift und Tradition, Wort und Sakrament, Kontemplation und Aktion, Gottesfrage und Frage nach dem Menschen. Das Konzil, welches die orthodoxe Kirche als Gemeinschaft bereits in beträchtlichem Umfang vorbereitet hat, sollte ihr ermöglichen, das Verhältnis zwischen Kontinuität und Erneuerung, zwischen Wesen und Form, zwischen Einheit und Vielfalt neu zu bestimmen, ihre Konzeption von Einheit und Katholizität der Kirche in ihrem Verhältnis zu den anderen Kirchen und Konfessionen neu zu durchdenken, und zwar auf eine solche Art und Weise, daß die bereits entdeckte Gemeinschaft, die uns verbindet, in die Tat umgesetzt werden kann und nach der noch nicht vorhandenen vollkommenen Gemeinschaft gestrebt wird.

*HK:* Die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Orthodoxie stellt sich ja vor allem angesichts der engen Verbindung von Kirche und national-kultureller Identität, wie sie gerade für die orthodoxen Kirchen im frühen kommunistischen Ost- und Südosteuropa charakteristisch ist, sei es in Rußland, Rumänien, Bulgarien oder Serbien. Daß das Selbstverständnis der orthodoxen Kirchen als Nationalkirchen gerade nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft massive Probleme aufwirft, liegt derzeit vor aller Augen. Müßte man hier nicht gegensteuern?

*Damaskinos:* Die Stellung der orthodoxen Kirchen als Nationalkirchen schafft Chancen und Probleme. Die Chancen bestehen darin, daß die unabhängigen Nationalkirchen herausgefordert werden, ihre nationale und kulturelle Eigenständigkeit zu bewahren und zu fördern, ohne das Wesen der Kirche als Gemeinschaft anzutasten und die wesentliche Kontinuität der geoffenbarten Wahrheit abzubrechen. Die orthodoxe Gemeinschaft ist eine Einheit in einer Vielfalt von verschiedenen legitimen Entfaltungen der Theologie und der liturgischen Sitten und Bräuche, die der verschiedenartigen nationalen und kulturellen Herkunft der orthodoxen Kirchen entsprechen. Diese Kirchen werden aufgefordert, in organischer Beziehung zur Welt und zur Geschichte von heute zu stehen und um der Erlösung des Menschen willen der Wahrheit des Evangeliums das Fleisch des Hier-und-Jetzt zu geben. Die Probleme rühren daher, daß es in unseren Kirchen heute Glieder gibt, die zwischen Wesen und Form nicht mehr zu unterscheiden verstehen. In einer kritischen Situation großer Veränderungen ist es oft so, daß man formale Gesichtspunkte für wesentlich hält (der Fehler des Traditionalismus) oder die zentrale Wesenheit relativiert (der Fehler des falsch verstandenen Reformismus).

*HK:* Woher stammt eigentlich diese starke Bindung der orthodoxen Kirchen an die jeweilige Nation?

*Damaskinos:* Die Organisation der Nationalkirchen stützte sich auf das territoriale Kriterium, welches von den Grenzen der entsprechenden Staaten bestimmt wurde und die geistige Einheit des lokalen „Corpus Ecclesiae" festlegte. Die Integration der lokalen Organisationsstrukturen in größere Verwaltungseinheiten relativierte aber die Ausschließlichkeit der nationalen Grenzen für die geistigen Beziehungen zwischen den christlichen Völkern. Das Wachsen des geistigen und kirchlichen Lebens dieser Völker innerhalb des patriarchalen Verwaltungssystems der Kirche förderte auch das Verlangen der einzelnen Kirchen nach Autonomie im Bereich der Verwaltung. Diese Autonomie lief dann für gewöhnlich auch darauf hinaus, daß entweder die Selbstverwaltung oder die Autokephalie von seiten dieser Lokalkirchen proklamiert wurde. Die Autokephalie einer einzelnen Kirche im Bereich der Verwaltung ließ aber nie die geistigen Beziehungen zur Mutterkirche abbrechen, welche ihrerseits die kanonischen Rechte bewahrte und auf diese Weise das geistige Leben dieser Kirchen stärken wollte. Während die Nation die Elemente ihres Andersseins kultiviert, legte die Kirche immer wieder den Akzent auf die gemeinsamen Elemente ihrer geistigen Identität, die sie mit allen anderen Nationen innerhalb des einen gemeinsamen kirchlichen Lebens verbindet. Der Ausgleich zwischen diesen beiden entgegengesetzten Tendenzen wurde stets als fundamentale Aufgabe der orthodoxen Kirche in ihrer Verbindung mit der Welt verstanden.

*HK:* Dieser Ausgleich war aber doch oft mehr Wunsch als Wirklichkeit . . .

*Damaskinos:* Hier hat sich vor allem der Einfluß des in Westeuropa ausgebildeten nationalstaatlichen Denkens schädlich ausgewirkt. Die orthodoxe Kirche blieb von diesen Ideen nicht verschont, denn die jüngeren orthodoxen Staaten eigneten sich im letzten Jahrhundert diese Idee an und machten sie zum Kriterium für die neue Festlegung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. So wurde die nationale Besonderheit vom zeitgenössischen säkularisierten Staat sowohl als Hauptachse für die Stärkung der staatlichen Autorität als auch als Vorwand für die Loslösung der Lokalkirche von ihrem ökumenischen Selbstverständnis gebraucht. Die große Synode von Konstantinopel im Jahre 1872 setzte aber einen deutlichen Gegenakzent zu dieser Entwicklung. Diese Synode bestimmte, daß die Kirchen von Griechenland, Rußland, Serbien, der Walachei und der Moldau autokephale oder

halbunabhängige Kirchen in selbständigen oder halbselbständigen Ländern sind und daß sie genau festgesetzte Grenzen haben, nämlich die des politischen Staates, daß sie aber nicht der Nationalitäten, sondern der politischen Strukturen wegen gebildet wurden. In diesem Sinne ist auch heute zu betonen: Es gibt nicht Nationen und auserwählte Völker, die inmitten anderer qualitativ und politisch niedriger stehender Völker existieren. Nationale Unterschiede gehen nicht auf organische, sondern auf äußerliche und historische Gründe zurück. Sie haben für die allumfassende christliche Bruderschaft nur eine relative Bedeutung.

## „Es muß keinen Rückzug der Orthodoxie aus dem ÖRK geben"

*HK:* Das Problem der Nationalkirche wird auch in der orthodoxen Diaspora akut. Wie soll auf Dauer das kirchliche Leben derjenigen Gruppen orthodoxer Christen organisiert werden, die einer nationalen Ortskirche (Griechenlands, Rumäniens, Serbiens usw.) angehören, jedoch als Minderheiten in nicht traditionell orthodoxen Ländern Westeuropas oder außereuropäischer Erdteile leben? Soll es auch weiterhin in einem Land verschiedene orthodoxe Jurisdiktionen nebeneinander geben?

*Damaskinos:* Die Kommission zur Vorbereitung des panorthodoxen Konzils hat sich 1990 mit der Frage der Diaspora befaßt. Man kann feststellen, daß es trotz der Unterschiedlichkeiten in den Voraussetzungen und den angewandten Kriterien innerhalb der orthodoxen Kirchen eine gewisse Zahl konvergierender Vorschläge gibt, um praktische Lösungen für das Problem der administrativen und pastoralen Einheit der orthodoxen Diaspora aufzuzeigen. Es besteht Konvergenz dahingehend, daß das Jurisdiktionsproblem unverzüglich gelöst werden muß, um auf Ortsebene die administrative Einheit und das gemeinsame Zeugnis der orthodoxen Diaspora zu erreichen. Die Lösung des Jurisdiktionsproblems der orthodoxen Diaspora muß auf einer einmütigen Entscheidung beruhen, die auf panorthodoxer Ebene getroffen wird. Die Wiederherstellung der administrativen Einheit der orthodoxen Diaspora auf Ortsebene muß ohne Abweichung von der langen kanonischen Tradition und von den grundlegenden Prinzipien des Synodalsystems der orthodoxen Kirche erreicht werden. Schließlich muß die Organisation jeder Kirche der orthodoxen Diaspora die kanonische, kirchliche, unauflösliche Einheit der orthodoxen Ortskirchen unter sich und mit dem Ökumenischen Patriarchat widerspiegeln.

*HK:* Ist in absehbarer Zeit auf dieser Grundlage mit Entscheidungen in bezug auf die orthodoxe Diaspora zu rechnen, bzw. wird man zunächst einmal zu Übergangslösungen greifen, um die ärgsten Reibungsflächen und Probleme zu beseitigen?

*Damaskinos:* Die Kommission kam zu dem Ergebnis, daß es in der gegenwärtigen Phase aus historischen und pastoralen Gründen nicht möglich ist, sofort zur genauen kanonischen Ordnung der Kirche in dieser Frage überzugehen. Aus diesen Gründen hat sie die Schaffung einer Übergangslösung vorgeschlagen, die den Boden für eine genaue kanonische Regelung des Problems vorbereiten soll. Während dieser Übergangsphase sollen in jeder Region „Bischofsversammlungen" geschaffen werden, die alle kanonisch anerkannten Bischöfe dieser Region zusammenführen sollen, die weiterhin denselben kanonischen Jurisdiktionen unterworfen sind wie heute. Diese Versammlungen sollen sich aus den Bischöfen jeder Region zusammensetzen, die sich in kanonischer Gemeinschaft mit allen heiligen orthodoxen Kirchen befinden; sie sollen unter dem Vorsitz des ersten unter den Prälaten der Jurisdiktion der Kirche von Konstantinopel stehen. Sie sollen einen Exekutivausschuß bilden, der sich aus den ersten Hierarchen der verschiedenen Jurisdiktionen, die in der Region bestehen, zusammensetzt.

*HK:* Probleme gibt es derzeit auch im Blick auf die ökumenische Rolle der Orthodoxie. Alle orthodoxen Kirchen sind Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen. Gleichzeitig haben sie aber, wie es sich zuletzt sehr deutlich auf der ÖRK-Vollversammlung von Canberra im Februar 1991 gezeigt hat, erhebliche Schwierigkeiten mit Teilen der Programmatik und auch mit dem Selbstverständnis des ÖRK. Könnte die Entwicklung zum Rückzug der Orthodoxie aus dem ÖRK eskalieren?

*Damaskinos:* Die orthodoxen Kirchen sind nicht nur sämtlich Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen, sondern sie haben auch einen entscheidenden Beitrag zur Gründung des ÖRK geleistet. Ich brauche nur an die historische Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1920 zu erinnern, die an alle Kirchen Christi, wo immer sie auch seien, gerichtet wurde und die die Gründung einer „Kirchengemeinschaft" (Koinonia ton Ekklesion) vorschlug. Daß die orthodoxen Kirchen gleichzeitig ihre berechtigten Schwierigkeiten haben, sei es mit manchen Programmen oder mit dem Selbstverständnis des ÖRK, ist richtig. Diese Schwierigkeiten müssen aber nicht zum Rückzug der orthodoxen Kirchen aus dem ÖRK führen.

*HK:* Wie sehen die orthodoxen Kirchen nach Canberra ihre Rolle im ÖRK, und wie steht es mit ihren Perspektiven für den weiteren Weg des Ökumenischen Rates?

*Damaskinos:* Vertreter der orthodoxen Kirchen und der orthodoxen orientalischen Kirchen trafen sich im September 1991 hier im orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, um über das Verhältnis ihrer Kirche zum ÖRK nachzudenken. Dabei wurde festgehalten, daß das vorrangige Ziel des Weltkirchenrates die Arbeit für die Wiederherstellung der Einheit zwischen den Christen ist. Deshalb rief man auch alle Mitgliedskirchen auf, sich der Basis des ÖRK neu bewußt zu werden und sich auf dieser Grundlage im Rat zu engagieren. Die orthodoxe Kirche, so heißt es im Dokument von Chambésy, nimmt nur am Leben und an den Aktivitäten des ÖRK teil, wenn der

Weltkirchenrat ein „Rat der Kirchen" und nicht bloß ein Rat von Personen, Gruppierungen und Bewegungen usw. ist. Der ÖRK darf nach unserer Auffassung nicht zu einem Forum des Austausches bloßer persönlicher Meinungen umgewandelt werden. Die Orthodoxen haben mit Nachdruck ihre Überzeugung dargelegt, wonach Beschlüsse über Lehr- und ekklesiologische Fragen niemals nach parlamentarischen Regeln nach dem Mehrheitsprinzip gefaßt werden dürfen. Für die Orthodoxen sind Fragen wie Frauenordination, eucharistische Gastfreundschaft oder der „inklusive" Sprachgebrauch in bezug auf Gott dogmatischer Natur.

*HK:* Sind sich die orthodoxen Kirchen im Blick auf ihr Verhältnis zum ÖRK eigentlich untereinander einig?

*Damaskinos:* Alle orthodoxen Kirchen folgen in diesem Punkt den Empfehlungen der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy, 1986). Dort wurde unter anderem festgehalten, daß die orthodoxe Kirche trotz ihrer Beteiligung am ÖRK ihrer Ekklesiologie, der Identität ihrer inneren Struktur und der Lehre der ungeteilten Kirche treu bleibt. Sie akzeptiert auf keinen Fall die Idee einer „Gleichheit der Konfessionen", und deshalb kann auch die Einheit der Kirche für sie nicht aus einer interkonfessionellen Anpassung entstehen. Gott ruft alle Christen zur Einheit im Glauben, wie sie in der orthodoxen Kirche in den Sakramenten und der Tradition gelebt wird. Aufgrund ihres ökumenischen Geistes hat die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte immer für die Wiederherstellung der christlichen Einheit gekämpft. Daher widerspricht die Teilnahme der Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung keineswegs der Natur und Geschichte der orthodoxen Kirche; sie ist vielmehr Ausdruck des apostolischen Glaubens – und dies in einer Zeit mit neuen geschichtlichen Bedingungen und neuen existentiellen Fragen.

## „Die orthodoxe Kirche muß eine Reihe heikler Fragen beantworten"

*HK:* Gerade diese neuen geschichtlichen Herausforderungen verändern doch auch zwangsläufig die ökumenische Tagesordnung, wie man nicht zuletzt am „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung sehen kann . . .

*Damaskinos:* Die orthodoxe Kirche befürwortet selbstverständlich das Engagement für Aktivitäten sozialer Art wie auch für die Verteidigung und Achtung der Menschenwürde. Die vielseitigen Aktivitäten des ÖRK in den Bereichen der Evangelisation, der Diakonie, der Gesundheit, der theologischen Ausbildung, des Interreligiösen Dialogs, des Kampfes gegen den Rassismus, der Förderung der Friedens- und Gerechtigkeitsideale entsprechen den Bedürfnissen der Kirchen und der Welt heute und sie bieten Gelegenheit für gemeinsames Zeugnis und Handeln. Das ist die ausdrückliche Bewertung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz. Es gibt aber Fälle, wo die orthodoxe Kirche einen einseitigen Horizontalismus im Sendungsbewußtsein des ÖRK feststellt. Deshalb dringt die orthodoxe Kirche auf einen Ausgleich zwischen den sozialen und theologischen Aufgaben des Rates. Es besteht die Gefahr, daß die Kirchen, um in der Welt zu wirken, schließlich selber verweltlichen. Aber Kirche muß auch da Kirche bleiben, wo sie für die Armen, Unterdrückten und Hungernden Partei ergreift.

*HK:* Besonders empfindlich reagieren die orthodoxen Kirchen auf Forderungen nach Interkommunion bzw. mehr eucharistische Gastfreundschaft als Element des ökumenischen Fortschritts. Warum bewegt sich die orthodoxe Seite in dieser Frage nicht?

*Damaskinos:* Die forcierte Tendenz zur „Interkommunion" in der heutigen ökumenischen Bewegung bringt die Orthodoxen in gewisse Schwierigkeiten. Diese Tendenz hat einerseits theologische – dazu gehört vor allem der Mangel an ekklesiologischen Betrachtungen über die Eucharistie – und andererseits psychologische Gründe, nämlich die Haltung, das Schisma als eine natürliche, vom Organismus nicht wegzudenkende Tatsache hinzunehmen, wodurch jedes Gefühl der Trauer und der Reue gegenstandslos wird. Im Gegensatz zu dieser Haltung steht die Vermeidung der Kommunion mit Andersgläubigen für alle jene, die die Eucharistie im Lichte der Ekklesiologie betrachten. Dieser Betrachtungsweise liegt jede Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit fern: sie bringt eher das dauernde Erlebnis der Tragödie des Schismas zum Ausdruck. So handelt es sich nicht um eine „Dialektik", die einmal aufgelöst werden soll, sondern um eine Konzeption, die uns zwingt, unsere anormale Situation zu überwinden, die trennenden Wände zu durchbrechen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken.

*HK:* Wo und wie kann dann die orthodoxe Kirche überhaupt auf die anderen Kirchen im ökumenischen Prozeß zugehen? Wie ist überhaupt ihr Selbstverständnis innerhalb der ökumenischen Bewegung? Läßt sie sich auch von anderen Kirchen und Konfessionen herausfordern?

*Damaskinos:* Bei der Prüfung ihres Selbstverständnisses gegenüber den anderen Kirchen hat die orthodoxe Kirche durchaus eine Reihe heikler Fragen zu beantworten. Ich nenne nur einige davon: Wenn die orthodoxe Kirche die alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt, welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der einen Kirche? Wenn die orthodoxe Kirche sich selbst als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche versteht, die den apostolischen Glauben und die Tradition der Alten Kirche und der sieben ersten ökumenischen Konzile unverändert bewahrt, welches wird dann die theologische Auffassung sein, die das künftige panorthodoxe Konzil von der Existenz der übrigen christlichen Konfessionen haben wird? Welcher Unterschied besteht in der orthodoxen Ekklesiologie zwischen „Schismati-

kern" und „Häretikern"? Welches ist die sakramentale und ekklesiale Grundlage, auf die sich die Orthodoxen bei ihrem Streben nach Einheit mit den übrigen Kirchen stützen, die gemeinsam ihren Glauben an Jesus Christus, dem Herrn und Erlöser der Welt, bekennen?

*HK:* Ist die Orthodoxie theologisch und in der Praxis der ökumenischen Beziehungen wirklich dazu bereit, sich diesen Fragen zu stellen oder beharrt sie nicht vielfach – so jedenfalls der Eindruck bei anderen Kirchen – selbstgenügsam und stolz auf ihrer eigenen Tradition?

*Damaskinos:* Nach Aussage der schon mehrfach erwähnten vorkonziliaren Konferenz beruht für die orthodoxe Kirche die Einheit der Kirche auf der Tatsache, daß diese von unserem Herrn Jesus Christus gegründet worden ist, auf der Gemeinschaft in der heiligen Trinität und den Sakramenten. Diese Einheit kommt in der apostolischen Sukzession und der Vätertradition zum Ausdruck, und sie wurde bis auf den heutigen Tag in ihr gelebt. Aufgabe und Pflicht der orthodoxen Kirche ist es demnach, die ganze Wahrheit, wie sie in der Heiligen Schrift und Tradition enthalten ist, zu übermitteln, denn sie ist es, die der Kirche ihren universalen Charakter gibt. Es ist festzuhalten, daß die orthodoxe Kirche heute dabei ist, im Prozeß ihrer bilateralen Dialoge, Kirche außerhalb ihrer eigenen konfessionellen Grenzen in vollem Sinne des Wortes als Kirche anzuerkennen, dort, wo die Glaubensvoraussetzungen vorhanden sind, d. h. Kirchen, mit denen sie dann die vollkommene Gemeinschaft wiederherstellen wird. So werden die multilateralen und ökumenischen Dialoge bereichert und wird ein wesentlicher Beitrag zur Überwindung der anormalen Situation der Trennung geleistet.

## „Wir haben die Pflicht, vorwärtszukommen"

*HK:* Die katholische Kirche steht der Orthodoxie besonders nahe. Gleichzeitig steckt aber der katholisch-orthodoxe Dialog derzeit in einer Sackgasse, sind die Beziehungen zwischen beiden Kirchen unübersehbar getrübt, Stolperstein ist vor allem das Problem der katholischen Ostkirchen. Muß der Dialog daran scheitern?

*Damaskinos:* Ich glaube nicht, daß der Dialog nicht fortgesetzt wird, und habe sogar die Hoffnung, daß er zu weiteren Ergebnissen führen wird. Leider ist die bisherige Verständigung zwischen Rom und der Orthodoxie über den Status der katholischen Ostkirchen nicht ausreichend. Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hat eindringlich auf die Gefahr des Uniatismus und des Proselytismus folgendermaßen hingewiesen und festgestellt, damit der katholisch-orthodoxe Dialog unbeeinträchtigt fortgesetzt werden könne, müsse unbedingt über die negativen Folgen gewisser heikler Probleme wie des Uniatismus und des Proselytismus gesprochen werden. Daraufhin hat sich die IV. Vollversammlung 1987 in Bari mit dem Problem des Proselytismus und des Uniatismus befaßt, und in NeuValamo, im Juni 1988, stand dieser Punkt ebenfalls auf der Tagesordnung. Dabei wurde klar, daß die Fortsetzung des Dialogs in der Sicht der Orthodoxen von der Klärung des Problems des Uniatismus abhängig war. Eine eigene Unterkommission sollte ein Konsensdokument über ein Verbot des Proselytismus und die Zurückweisung des Uniatismus als Weg zur Einheit der Kirche vorbereiten. Es ist hier überflüssig, ausführlich auf dieses Dokument einzugehen, welches in der VI. Vollversammlung der Kommission in Freising (Juni 1990) vorgelegt und analysiert wurde. Die Dialogkommission hat den Uniatismus als Weg zur Einheit verworfen, „weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirche widerspricht". Ebenfalls wird der Proselytismus als eine „Fehlleitung der pastoralen Energie" ausgeschlossen.

*HK:* Wo sehen Sie – von den konkreten Auseinandersetzungen wegen des Wiederentstehens der katholischen Ostkirchen in der Ukraine und in Rumänien abgesehen – die tieferen Wurzeln für die Schwierigkeiten im katholisch-orthodoxen Verhältnis? Hat man den theologischen Dialog falsch angepackt?

*Damaskinos:* Es fehlt eigentlich nicht an Informationen, gemeinsamen Erklärungen und verbalen Übereinstimmungen. Defizite bestehen bei der Geisteshaltung, die zur Überwindung der Probleme unbedingt notwendig ist. Wenn man durch den Dialog der Liebe und den offiziellen theologischen Dialog die Wahrheit wiederentdeckt hat, daß wir Schwesterkirchen sind, daß wir denselben Glauben der ungeteilten Kirche weiterhin bekennen und teilen, wenn wir bereit sind, uns gegenseitig als Kirchen im vollen Sinne des Wortes Kirche anzuerkennen und die gegenseitigen Anathemen aufgeben, dann sollte man daraus auch die theologischen und ekklesiologischen Konsequenzen auf lokaler und universaler Ebene ziehen. Das scheint nicht der Fall zu sein. Einerseits bewertet man auf katholischer Seite den Ursprung und die Erscheinungsformen des Uniatismus auf eine objektive, historische, pastorale und ekklesiologische Art und Weise, indem man einsieht, daß der Uniatismus als Modell und Methode die notwendige Folge einer bereits überholten exklusiven ekklesiologischen und soteriologischen Haltung der römisch-katholischen Kirche war, und verurteilt den Uniatismus als Modell für die Einheit, und andererseits ist man dabei, den Uniatismus auf eine zu übertriebene Art und Weise zu animieren und zu reorganisieren, die uns nachdenklich macht.

*HK:* Wie kommt man aus der Sackgasse wieder heraus?

*Damaskinos:* Kardinal Ratzinger hat unlängst versichert, Rom werde alles tun, damit der Gesprächsfaden nicht abreißt. Man könne sich darauf verlassen, daß der „Rat für die Einheit" seine ganze Kraft wie bisher, ja verstärkt in diesem Sinne einsetzen werde. Daß das Ende der Unterdrückung die alten Probleme wieder neu aufleben lassen würde, sei zu erwarten gewesen. Rom werde einerseits vermeiden müssen, als eine Art Schulmeister aufzutreten; andererseits sei dies eine Stunde großer Verantwortung, in der die Kirchen einer bitter werdenden Pluralität gegen-

über gefordert seien, alles zu tun, um die Einheitskräfte, die Kräfte der Versöhnung zu mobilisieren. Ich möchte mit Kardinal Ratzinger hoffen, daß das Problem seine Lösung in dem Kontext der Schwesterkirchentheologie und -ekklesiologie finden wird. Ich hoffe, daß das neueste Dokument, welches in Ariccia im Juni 1991 vom Koordinationskomitee über „den Uniatismus, die Unionsmethode und die aktuelle Suche nach vollkommener Gemeinschaft" erarbeitet wurde und bei der nächsten Vollversammlung im Juni 1992 der Dialogkommission vorgelegt wird, auch in die Tat umgesetzt wird, damit die schmerzliche Polarisierung in unseren Beziehungen überwunden werden kann. Wir haben die Pflicht, vorwärtszukommen, denn wir glauben, daß die meisten Unterschiede zwischen uns als legitime theologische Entfaltungen ein und desselben Glaubens im Osten und im Westen zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst. Wir hoffen, daß auch die Polarisierungen im Blick auf den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes überwunden werden können, damit die so ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald Wirklichkeit werden kann.

## „Wir müssen auf die Wurzeln der christlichen Spiritualität zurückgreifen"

*HK:* Zur Zeit wird in den Kirchen viel über das christliche Erbe Europas nachgedacht, ebenso über die Rolle der christlichen Kirchen im neuen Europa. Welchen besonderen Beitrag könnte und müßte die Orthodoxie aus ihrer Tradition und ihrem Selbstverständnis heraus dabei leisten?

*Damaskinos:* Die orthodoxe Kirche ist wie die römisch-katholische Trägerin der konstitutiven Elemente der europäischen Kultur, des gemeinsamen christlichen Erbes Europas, welches uns zur Einheit verpflichtet und welches von einer bewundernswerten Ausgewogenheit zwischen inner- und außerweltlicher Sicht des Menschen als Bild und Abbild Gottes, zwischen praktischem Leben und monastischem Aufstieg, zwischen Demokratie und christlicher Ordnung, zwischen Freiheit und christlichem Ethos gekennzeichnet war. Der Mensch des 20. Jahrhunderts ist ein tragisches Wesen, welches nach den schmerzlichen Erfahrungen der beiden verheerenden Weltkriege aufgefordert ist, alle Elemente seiner Optionen, vor allem diejenigen der vergangenen Jahrhunderte neu zu bewerten und seine Perspektiven neu zu definieren. Vor ihm zeigt sich eine Welt voll Ideen und Werte, die seine geistige und kulturelle Entwicklung durch die ganze Zeit hindurch bestimmt haben. Diese Ideen und Werte werden heute in Zweifel gezogen oder zerfallen in Desillusionierung. Die einzelnen Elemente der modernen Zivilisation haben ihre funktionale Verbindung mit dem organischen Ganzen verloren.

*HK:* Inwiefern ist die Orthodoxie von ihrem Erbe und ihrer Geistigkeit her angesichts dieser Herausforderung besonders qualifiziert? Hat sie eine ganzheitliche Vision anzubieten?

*Damaskinos:* Die orthodoxe Kirche hat vor allem die Aufgabe, daran zu erinnern, daß die Teilaspekte und Teilwahrheiten niemals verabsolutiert werden dürfen. Unser Beitrag zur Integration Europas muß zum einen begründet sein auf der Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen allen grundlegenden Elementen der europäischen Zivilisation, so wie sie zu allen Zeiten der europäischen Geschichte maßgebend waren, nämlich dem griechischen Denken, dem römischen Geist und dem christlichen Glauben. Zum anderen braucht es einen Prozeß der Reinigung des geschichtlichen Gedächtnisses der europäischen Völker, das durch die Vergangenheit beeinträchtigt wurde, wobei diejenigen Elemente, die die jeweilige nationale Identität und religiöse Eigenheit ausmachen, nicht eliminiert werden dürfen. Schließlich hängt viel von einer klugen Wiederaufwertung aller institutionellen Manifestationen des geistigen Erbes Europas wie z. B. Staat, Kirche, Erziehung ab, damit alle Elemente dieses geistigen Erbes wieder neu belebt werden können.

*HK:* In diesem Zusammenhang darf das Stichwort Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung Europas nicht fehlen. Wenn ich recht sehe, entstammt es eher einem katholischen oder reformatorischen als einem orthodoxen Kontext. Was bedeutet Evangelisierung aus orthodoxer Sicht?

*Damaskinos:* Evangelisierung ist eine ständige Aufgabe der Kirche und der Christen. Es ist Aufgabe eines jeden Christen, die Erfahrungen, die er in und mit dem Glauben macht, zum Zeugnis seiner Hoffnung werden zu lassen. Eine sogenannte „neue Evangelisierung" fordert daher als erstes, daß die Gläubigen einer Kirche ihre christliche Botschaft tatsächlich leben. Nur so kann einer Gesellschaft gegenüber, die in Zweifel verfangen ist oder die sich von einer solchen Glaubenserfahrung entfernt hat, ein glaubwürdiges Zeugnis abgelegt werden. Diese beiden Aspekte sind notwendig; sie läutern die christliche Botschaft von geschichtlich bedingten Belastungen oder konfessionellen Abweichungen und ermöglichen gleichzeitig, daß die große geistige Leere, die eine überwundene Ideologie in der europäischen Gesellschaft hinterlassen hat, mit neuem Inhalt gefüllt werden kann. Nach orthodoxer Ansicht kann man die europäische Gesellschaft nur neu evangelisieren, wenn auf die Wurzeln der christlichen Spiritualität zurückgegriffen wird.

*HK:* Ist für Sie die Trennung der Christenheit in verschiedene Kirchen und Konfessionen vor allem eine Belastung für die Evangelisierung oder bietet sie nicht auch gewisse Chancen?

*Damaskinos:* Die getrennte Christenheit belastet die Botschaft des Evangeliums durch ein schwerwiegendes geschichtliches Erbe, das schmerzliche Konsequenzen für die heutige Zeit hat. Zwar haben die Kirchen in Europa, die in den letzten Jahrhunderten starke Erschütterungen

erleiden mußten, einen großen Teil ihrer Glaubwürdigkeit wieder zurückerlangt, doch weckt eine getrennte Christenheit immer auch Zweifel. Deshalb ist in der Tat eine „Neu-Evangelisierung" nur dann realisierbar, wenn jede Kirche darauf bedacht ist, ihren Gläubigen die Botschaft des Evangeliums neu zu verkünden. Dabei soll jede Kirche die anderen Kirchen und Konfessionen bei ihrer Arbeit in uneigennütziger Weise unterstützen. Der gemeinsame Weg zur Einheit der Kirche verbietet frühere Methoden des Proselytismus zwischen den einzelnen Konfessionen. Zu beachten ist ferner, daß alle Fehler, die durch die Kirchen begangen wurden oder werden, normalerweise auf die ganze Christenheit zurückfallen und von allen bezahlt werden müssen.

# „Die wahre Entdeckung Amerikas steht noch in den Anfängen"

## Überlegungen eines lateinamerikanischen Bischofs zur Fünfhundertjahrfeier

*Bei der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Ende November 1991 in Bad Godesberg (vgl. ds. Heft, S. 47), sprach der honduranische Weihbischof Oscar Rodríguez Maradiaga zur Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung" und Christianisierung Lateinamerikas, die 1992 mit zahlreichen auch kirchlichen Veranstaltungen begangen wird. Bischof Rodríguez, Weihbischof in Tegucigalpa, der Hauptstadt von Honduras, war bis April 1991 Generalsekretär des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM. Wir dokumentieren seinen Vortrag in einer leicht gekürzten Fassung; die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

1492–1992. Das sind fünfhundert Jahre. Fünfhundert Jahre von was? Nein, das ist keine rhetorische Frage. Die Antwort ergibt sich auch nicht von selbst. Man fragt sich vielmehr: war es eine Entdeckung, eine Eroberung, eine Begegnung? Die Antworten sind vielfältig, widersprüchlich und sogar polemisch. Wie dem auch sei: der 12. Oktober 1492 ist eines der bedeutendsten Daten der Menschheitsgeschichte. Es kam ein Ereignis in Gang, das den Kurs dieser Geschichte verändert hat. Christoph Kolumbus erreichte Westindien, d. h. die neue Welt oder Amerika, wie es später genannt wurde, und dieses Ereignis veränderte den Kurs der Geschichte.
Es mag leicht sein, Übereinstimmung zu erzielen über diesen allgemein geschichtlichen Vorgang. Wenn es jedoch um die Auswertung geht, fallen die Meinungen auseinander. Es entzünden sich Debatten, und die Polemik dreht sich um das gleichzeitig koloniale und missionarische Bestreben der Krone Spaniens und Portugals.

### „Weder schwarze noch rosa Legende können uns weiterhelfen"

Die Ankunft der Spanier und Portugiesen und mit ihnen zusammen der ersten Missionare auf dem amerikanischen Kontinent war schon immer Objekt von leidenschaftlichen Auseinandersetzungen. Es überrascht deshalb nicht, daß die 500-Jahr-Feier dieses damaligen Ereignisses und die damalige Art der Erstverkündigung des katholischen Glaubens in Amerika wie auch in Europa, sehr zwiespältig gesehen werden.

Deshalb ist auch eine einheitliche und umfassende Interpretation kaum möglich, weil man einem Komplex von Ereignissen gegenübersteht, der historische, soziopolitische, religiöse und kulturelle Aspekte umfaßt. Die Meinungen sind dabei nicht nur unterschiedlich, sondern oft entgegengesetzt, je nachdem aus welcher Situation heraus geurteilt wird. Welche Situationen sind es?
- Da ist zunächst Europa selbst, insbesondere Spanien und Portugal.
- Da ist aber auch die Dominanz der Ersten Welt überhaupt und demgegenüber die Abhängigkeit der Dritten Welt.
- Da ist ferner ein Verhältnis, wie es zwischen Siegern und Besiegten besteht.
- Da ist die Sicht des Eroberers, der die Neue Welt entdeckt und sogleich beginnt, sie auch zu beherrschen.
- Da ist aber auch die Sicht des Unterlegenen, des Eingeborenen oder des Schwarzen, der in seinen Kräften geschwächt ist, seiner Rechte beraubt wurde und den man oft genug ausrottete.
- Da ist aber auch der Mestize und der Mulatte mit all seinen psychologischen Problemen. Er ist Erbe eines verworrenen kulturellen Synkretismus.
- Da ist aber nicht zuletzt auch die christlich-europäische Zivilisation gegenüber jenen Kulturen in Lateinamerika, die vor Kolumbus bestanden, die der Azteken, der Maya usw.

Die Evangelisation und die Geschichte der Kirche Amerikas sind somit voller Kontraste. Die einen beurteilen sie als eine beispielhafte missionarische Epoche, die im Laufe weniger Jahrzehnte die Weltkarte des Christentums beachtlich bereicherte, andere wieder disqualifizieren die angewandten Methoden der Kolonisierung und der Unterwerfung der Völker zum Zwecke der imperialistischen Expansion. Manche klammern sich auch fest an einer unerbittlichen Kritik des Vergangenen, andere wie-

der ziehen es vor, aus den Irrtümern zu lernen, um eine bessere Zukunft zu schaffen.
So ist es also nicht verwunderlich, daß wir zur 500-Jahr-Feier 1992 auf verschiedenste Auffassungen stoßen, wobei besonders eine rosa und eine schwarze Legende zu nennen ist. Die eine, die rosa Legende, will die spanisch-portugiesische Präsenz in Lateinamerika verherrlichen, die andere will sie diffamieren. So sind die einen bereit, ein Fest des Triumphes mit Glockengeläut und großem Tedeum zu feiern, während andere fordern, das Miserere zu beten oder Wiedergutmachung zu leisten für all das Unrecht, das den amerikanischen Eingeborenen widerfahren ist.

Viele heben aber auch lobend den Aspekt der Entdeckung oder besser der Begegnung zweier Welten hervor. Andere aber sagen, es sei keine Entdeckung gewesen, sondern ein schlimmer Schock, eine Invasion, eine Eroberung und eine Zerstörung. Diese letztere Ansicht war mehr oder weniger auch die Meinung zahlreicher Führer von Eingeborenengemeinschaften aus verschiedenen Teilen des lateinamerikanischen Kontinentes, die im Juli 1990 zu einem Kongreß in Quito zusammenkamen. Hier wurde gesagt, daß die Ankunft von Christoph Kolumbus den Anfang des Ruins bedeutete und daß der 12. Oktober ein Unglücksdatum ist, ein Jahrestag, der an Völkermord und Ethnozid erinnert.

Es ist auch sehr bedeutsam, daß 1892, als das vierte Jahrhundert gefeiert wurde, eine Bewegung in Gang kam, die die Seligsprechung von Christoph Kolumbus forderte. Heute dagegen freuen wir uns eher über die kürzlich erfolgte Seligsprechung des Indianers Juan Diego am 6. Mai 1990. Er war ja der Empfänger der Botschaft der Jungfrau von Guadalupe, die übrigens das Gesicht einer Mestizin hatte. Viele wären heute auch bereit, ihre Unterschrift zu geben für die Seligsprechung von Fray Bartolomé de Las Casas, des unerschrockenen Verteidigers der Indiovölker . . .
Zunächst ist es eine unleugbare Tatsache, daß die Kolonialmächte auch viele positive Werte in die neue Welt brachten, wenn auch oft von Irrtümern begleitet. Gerade diese Zwiespältigkeit aber führt zahlreiche Christen, die sich persönlich oder aus seelsorglichen Gründen einsetzen, dazu, eher die Schatten- als die Lichtseiten zu sehen. Viele sind betroffen von dem, was gesagt wird und hoffen, daß die Geschichtsforscher Beiträge liefern, die mehr Licht in die Vorgänge bringen und sie objektiv beurteilen. Es gibt aber auch heute schon kompetente Stimmen, die aufgrund ihrer persönlichen Autorität helfen können, Orientierung in diesem Labyrinth zu erfahren. Der uruguayische Schriftsteller und Journalist *Eduardo Galeano*, Autor des Buches „Las venas abiertas de America Latina" – „Die offenen Adern Lateinamerikas" –, lädt ein, die polarisierenden Wortgefechte aufzugeben und sich anzustrengen, die sicherlich vorhandene lateinamerikanische Identität von heute real zu entdecken. „Weder die schwarze noch die rosa Legende", sagt Galeano, „können helfen, beides sind Extreme einer falschen Opposition, sie bewegen sich außerhalb der Geschichte und führen uns weg aus der Realität."
Die beiden Interpretationen der Eroberung Amerikas offenbaren eine verdächtige Verehrung des Vergangenen, das wie ein schimmernder Leichnam erscheint, dessen Glänzen uns aus unserer augenblicklichen Situation und aus der Welt von heute herausführt. Die schwarze Legende schlägt sozusagen vor, das Museum des guten Wilden zu besuchen, um dem verlorenen Glück von Menschen nachzuweinen, die aber in Wirklichkeit nichts zu tun hatten mit Lebewesen aus Fleisch und Blut, so wie sie heute die Erde bevölkern. Gleichzeitig lädt die rosa Legende in den großen westlichen Tempel ein, um die Stimmen zu erheben zu einem allgemeinen Chor, der den Hymnus auf das große zivilisatorische Werk Europas anstimmt. Die schwarze Legende wird vor allem Spanien angelastet, zum kleinen Teil aber auch Portugal. Diese beiden Länder sollen die Verantwortung übernehmen für den unermeßlichen kolonialen Raub, der in Wirklichkeit vielen anderen Staaten Europas zugute kam und der die Entwicklung auf den modernen Kapitalismus hin ermöglichte. So ist auch diese rosa Legende einer Verfälschung der Geschichte: nein, weder schwarze noch rosa Legende können uns weiterhelfen; es geht vielmehr um die Entdeckung der Wirklichkeit, und das ist die Herausforderung von heute . . .

## „Beklagenswerte Vergehen, aber auch heroische Zeichen der Liebe"

Die Polemik über die Eroberung und die europäische Beherrschung Amerikas und die Diskussion über die Art und Weise der Verkündigung von seiten der Kirche wird so lange andauern, bis ein leidenschaftsloses Studium der Geschichte in Gang kommt. Aber trotz aller Polemik, eines steht fest: die Kirche wird das Jahr 1992 feiern. Sie will den Beginn der Evangelisation und die fünfhundert Jahre der Taufe Amerikas begehen, um Gott zu danken und um den Glauben an Christus, den einzigen Retter, zu erneuern. Die katholische Kirche hat diese Aufgabe auf kontinentaler Ebene schon in Angriff genommen, als Papst Johannes Paul II. am 11. und 12. Oktober 1984 nach Santo Domingo fuhr, um die neun Jahre der Vorbereitung, die neunjährige Novene, einzuleiten im Hinblick auf das Festjahr 1992. In seiner Ansprache am 12. Oktober, die verdienen würde, daß man sie ganz liest, sprach der Papst von einer notwendigen Übereinstimmung der vergangenen und der zukünftigen Evangelisierung Lateinamerikas. Dabei wies er die schwarze Legende zurück mit ihren politischen, ideologischen und religiösen Vorurteilen, die die gesamte Geschichte der Kirche auf diesem Kontinent nur negativ zeichnet.
Der Papst hebt hervor, daß mit innerer Freiheit, die immer eine Frucht der Wahrheit ist, die gegenseitige Abhängigkeit von Kreuz und Schwert gesehen werden muß. Er bestätigt die Verwirrung in Laien- und Klerikerkreisen der damaligen Zeit und sagt, daß auch damals die Aufgabe der Kirche darin bestanden hätte, die Bekehrung von Sünden zu predigen, die Hoffnung auf Heiligung zu

verkünden, die Solidarität mit den Verzweifelten zu üben und die integrale Befreiung des Menschen zu fördern. Diese Worte gelten sowohl für die spanischen wie auch für die portugiesischen Missionare.

Ich selbst habe übrigens bei anderer Gelegenheit folgendes gesagt: „Es ist sicher und es muß immer wieder neu betont werden, daß die Begegnung beider Welten für die eingeborene Bevölkerung problematische und ungerechte Folgen zeitigte." Der Argentinier *Adolfo Pérez Esquivel,* Friedensnobelpreisträger, sagt, daß zwischen 1500 und 1650 30 bis 40 Millionen Eingeborene getötet und ausgemerzt wurden. Es genügt, an die Bergwerke von Potosí in Bolivien zu erinnern. In anderthalb Jahrhunderten starben hier Millionen von Indios. Man kann zwar über diese Zahlen diskutieren, aber niemand kann die Auslöschung ganzer Völkerschaften verneinen. Besonders bedeutsam ist hier auch das Zeugnis von Bischof Michoacán (Mexico), Don Juan de Medina y Rincón. In seinem Brief vom 13. Oktober 1583 schreibt er: „Viel von dem Silber, das eingeheimst wurde und in die reichen Länder floß, wurde mit dem Blut der Indios und auf deren Rücken bezahlt."
Die Eroberung von Lateinamerika hat trotzdem zwei Seiten aufzuweisen: Die der Sünde und die der Gnade. Beklagenswerte Vergehen sind aufzuzeigen, aber auch heroische Zeichen der Liebe. Dazu zwei Aussagen von damaligen Zeitgenossen: „Ich bin hierhergekommen, um Gold zu suchen", rief brutal Francisco Pizarro aus, als man gegen ihn protestierte, indem man die Leiden der Indios in Perú hervorhob und an die Aufgabe der Verkündigung durch die Conquista erinnerte. Die andere Aussage aber lautete: „Der große Herr, der uns hierhin schickte (der Papst), will kein Gold, kein Silber, keine wertvollen Steine, er will nur euer Seelenheil." Das war das Bekenntnis von zwölf franziskanischen Aposteln vor den Häuptlingen und Weisen der Azteken im Jahre 1524.

Das sind nun zwei widersprüchliche Beispiele, die man sicherlich nicht verallgemeinern darf. Weder darf gesagt werden, daß alle politischen Führer und Verwalter der spanisch-portugiesischen Kolonisation schlecht waren, noch kann bestätigt werden, daß alle Missionare Heilige waren. Zu der Äußerung von Pizarro gibt es andere wie die von Las Casas, der sagte, für ihn bestände das größte Wunder darin, daß die Indios anfingen, an den Gott ihrer Unterdrücker zu glauben und ihn zu akzeptieren. Was diesen Glauben wachsen ließ, war die Überzeugung vieler Menschen, die sich entschieden auf die Seite der Unterdrückten stellten: „Sind sie denn keine Menschen?" rief Bruder Antonio de Montesino von der Kanzel her den Kolonialherren und Offizieren zu in seiner berühmten Predigt vom 21. Dezember 1511 . . .
Unter jenen Kämpfern für menschliche Gerechtigkeit, jenen Verkündern des Evangeliums des Friedens, nennt das Dokument von Puebla insbesondere folgende Namen: *Antonio de Montesino, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Toribio de Benavente Motolinía, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta Manuel de Nóbrega* und viele andere. Sie haben, so betont dieses Dokument, mit einem tiefen Bewußtsein für die Kirche, die Rechte der Indianer gegenüber den Eroberern und den Kommandeuren verteidigt. Einige davon haben sogar dafür mit dem Leben gezahlt wie zum Beispiel Bischof *Antonio Valdivieso.* Von Valdivieso bis Bischof *Oscar Romero* († 1980) und Pater *Ignacio Ellacuria* und seinen Gefährten (ermordet 1990) und vielen anderen gibt es eine durchgehende Linie.
Wie man sieht, war also Las Casas nicht der einzige, wohl aber der bekannteste, der gegen das Unrecht protestierte. Dieses wiederum war auch keine Erfindung von Las Casas, wie manche später übertriebenerweise annahmen. Mit diesen Frauen und Männern der ersten Stunde verbunden und wie diese sich für Recht und Gerechtigkeit einsetzend, erhoben sich im Laufe der Zeit noch viele andere Stimmen mit gleicher Kraft und auf demselben Fundament stehend. Es ist also ohne Zweifel übertrieben, wenn behauptet wird, daß an den Anfängen der Evangelisierung keine nennenswerten Verteidiger für die Eingeborenen aufgetreten wären und daß erst allmählich Mitstreiter der Indianer auftraten. Abgesehen von einigen Aktionären der Krone, von Militärkaplänen und Komplizen der Unterjochung der Indios sind jene Ordensleute, die sich für die Verteidigung der Eingeborenen einsetzen, eine Legion!

## „Taufen ohne katechetische Vorbereitung"

Die Missionare der ersten Evangelisierung waren fast ausschließlich Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier, Augustiner und Jesuiten. Ihnen schlossen sich dann Mitglieder des Diözesanklerus und andere Ordensgemeinschaften an. Das Dokument von Puebla sagt, daß sie es waren, die im 16. und 17. Jahrhundert, innerhalb von Widersprüchen und Spaltung hervorrufenden Machenschaften, mitten in einem gigantischen Prozeß um Vorherrschaft über andere Kulturen – der übrigens bis heute nicht abgeschlossen ist – die Verkündigung des Evangeliums zu einem festen Bestandteil für Lateinamerika machten. Diese Erstevangelisierung war auch genügend tief, daß sie zu einem bildenden Element werden konnte und eine solche Identität erreichte, daß man heute von einem tief verwurzelten katholischen Substrat der lateinamerikanischen Kultur sprechen kann. Der Glaube wurde so gefestigt, daß er in einer Periode von Unabhängigkeitskämpfen im 19. Jahrhundert trotz aller liberaler Feindseligkeiten und Verfolgungen, trotz permanenter soziopolitischer Krisen ein bedeutendes pastorales Gewicht schuf. Durch die Arbeit dieser Erstverkünder der Frohen Botschaft wuchs eine Kirche heran, die ein untrennbarer Teil der Geschichte und des Lebens der Länder des lateinamerikanischen Kontinentes ist.
Aber es ist natürlich auch eine Tatsache, daß der Verkündigungsprozeß in Amerika sehr unterschiedlich in Raum und Zeit verlief und daß verschiedenste Orden auf ihre Weise mithalfen an einer tiefgreifenden Durchdringung aller Sektoren der Gesellschaft, so daß zum Ende des 16.

Jahrhunderts ganz Lateinamerika, so wie es sich heute darstellt, christianisiert war. Hält man sich vor Augen, daß in Mexiko die Evangelisierung im Jahre 1520 begann, im übrigen Südamerika etwas später, so kann festgestellt werden, daß mit einigen Ausnahmen Amerika innerhalb weniger Dekaden getauft wurde. 1546 bestanden schon 19 Diözesen in drei Kirchenprovinzen: Santo Domingo, Mexiko und Lima. Danach folgte dann die Konsolidierung des missionarischen Werkes und die Einpflanzung des Evangeliums in den weiter abgelegenen Regionen und bei den Randgruppen. Diese Aufgabe hält bis zum heutigen Tag an.

Es ist sicher richtig, wenn man von Fällen der Christianisierung sprach, bei denen mit Gewalt vorgegangen wurde und von Taufen auf dem Verwaltungsweg ohne jede katechetische Vorbereitung. Johannes Paul II. sagt dazu „ohne die notwendige Evangelisierung". Es ist wahr, daß die erste Katechese manchmal nicht sehr tiefgreifend war, aber vergleichsweise, so sagt wenigstens ein Geschichtsschreiber, überragte sie das, was der hl. Bonifatius von den Germanen vor ihrer Taufe verlangte. Es gibt sicherlich auch keinen Zweifel daran, daß die Mehrheit der Missionare sich dem Gedanken von Kardinal Cisneros anschlossen, der nicht erlaubte, daß Ordensleute aus Orden, die nicht reformiert waren, zu den Indios gingen. Man begann bald eine strenge Auslese zu treffen für Missionskandidaten, die nach Lateinamerika gehen wollten, und verlangte von ihnen entsprechende Lebensführung und Kenntnisse der katholischen Lehre. Zeugnisse für diese Vorbereitung sind zahlreiche Katechismen, die von den ersten Evangelisatoren geschrieben wurden: *Pedro de Córdoba, Pedro de Gante, Luis Jerónimo de Oré* und viele andere. Hinzu kommen auch die Sprachstudien, besonders der Sprache Nahuat, Quechua und Guaraní und die ethnographischen Schriften von *Bernardino de Sahagún, Ruiz de Montoya* und *José de la Anchieta* und andere. Allein in der Periode von 1524 bis 1572 entstanden 109 Eingeborenenbiografien, die von Missionaren geschrieben wurden, ohne jene zu zählen, die verlorengingen und nie gedruckt wurden.

In ihrer Hartnäckigkeit in der Verteidigung der Indianer bemühten sich auch manche Missionare, Einfluß auf die Herausgabe gerechter Gesetze zu nehmen, die die Würde der Indios respektierten. So entstanden die Ordenanzas de Burgos (1512–1523), ebenso die neuen Gesetze für Indiovölker (Valladolid, 1542) und die Bulle „Veritas ipsa". Leider haben diese Gesetze nur teilweise ihren Zweck erreicht wegen der Komplexität der Materie. Durch das Anprangern der Ungerechtigkeit entfachten und nährten die Missionare auch die theologisch-juristische Diskussion. So behandelte Francisco de Vitoria und seine Schule in Salamanca die ethischen Aspekte der Conquista, womit er die Grundlage für das internationale Völkerrecht legte. Auf dieser Linie liegen Montesino, Las Casas, Julián Garces und viel später auch Sandoval, Acosta, Vieira und die beiden Kapuziner Francisco José de Jaca und Epifanio de Moirans.

Viele Missionare bemühten sich auch um die fruchtbare wechselseitige Beziehung zwischen Verkündigung des Evangeliums und Förderung des Menschen, so zum Beispiel: Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Luis Bolanos, San Roque González, Manuel de Nóbrega. Sie versuchten nämlich, das Evangelium als Brennpunkt für die Kultur und als Impuls für das Wachsen des Menschen und seiner sozialen Belange anzusehen. So schufen sie Tausende von Schulen, Werkstätten für Gewerbe, Kunsthandwerk und Musik. Manche Missionare waren auch tiefempfindende Humanisten oder Pioniere einer notwendigen Inkulturation. Sie waren so sensibel für die Werte der Indiovölker, daß sie, wie der Historiker *Mario Cayota* bemerkt, die Utopie von Thomas Morus und den Traum von Franz von Assisi in die Tat umsetzen wollten. In diesem Licht ist auch die Arbeit verschiedener Franziskaner und der Jesuiten in den Reduktionen von Paraguay und anderswo zu bewerten. Folgt man manchen Historikern, dann wären die Jesuiten mit der Methode der Reduktionen in der Lage gewesen, ein alternatives Lateinamerika zu schaffen, anders als das der Kolonialherren. Sie hätten das Angesicht dieses Kontinents verändern können. Aber genau deshalb wollten auch jene, die darin eine Gefahr witterten, die Vertreibung der Jesuiten (1767) und die Aufhebung des Ordens (1773). Durch ihr persönliches Bemühen, aber auch durch die Durchführung von Provinzkonzilien wurden viele Bischöfe in den ersten Jahrzehnten zu Organisatoren des christlichen Lebens: *Juan de Zumárraga* aus Mexiko, *Jerónimo de Loayza, Toribio de Mogrovejo* aus Perú, *Pedro de La Peña* aus Ecuador, *Diego de Medellín* aus Chile. Andere Missionare wiederum wurden zu Entdeckern neuer Territorien und zu Gründern von Städten wie *Juniperi Serra, Juan Salvatierra* und Padre Kino im Norden von Mexiko sowie *Anchieta y Nóbrega* in São Paulo und Rio de Janeiro . . .

## „Letztlich doch mehr Licht als Schatten"

Die Verkündigung des Evangeliums auf dem lateinamerikanischen Kontinent war allerdings nicht nur Werk von qualifizierten und selbstlosen Missionaren, sondern es gab auch viele Laienkräfte: Regierungsbeamte, Soldaten, Kolonisatoren, Spanier wie Portugiesen gaben ihre Kräfte für die Verkündung der Frohen Botschaft hin. Viele erfüllten diese Aufgaben gut, weniger gut oder schlecht. Viele von ihnen hatten auch ihre Grenzen und handelten manchmal recht widersprüchlich. Trotzdem blieben sie ihrem Gewissen treu und halfen mit, daß in der neuen Welt viele Formen der iberischen Volksfrömmigkeit von den Indios übernommen wurden und bis heute noch ausgeübt werden. Andererseits wurden auch viele getaufte Eingeborene wiederum selbst zu Trägern der Glaubensverkündung in ihrem eigenen Volk. Hier sollen insbesondere die Laienkatecheten erwähnt werden, die als Mitarbeiter und Lehrer oft in Situationen, in denen die Priester fehlten, die Kinder tauften und mithalfen, daß viele Praktiken des religiösen Lebens erhalten blieben.

Mitten in diese sicherlich positive Aufzählung der charak-

teristischen Verkündigungstätigkeit der Erstmissionare fallen natürlich auch Steine des Widerspruchs, an denen sich heute viele stoßen. Es ist vor allem das Problem der Schwarzhäutigen und die Sklavensituation. Es waren tatsächlich Jahrhunderte notwendig, bis das menschliche Gewissen so weit heranreifte, um in der Sklaverei eine Ungerechtigkeit zu erkennen. Bartolomé de Las Casas selbst, der sich nachdrücklich für die Verteidigung der neuentdeckten Indios einsetzte, mußte sich aufs neue bekehren von einer ursprünglichen Zustimmung zur Sklaverei bis zu ihrem Gegenteil. In dieser Zeit war eben die gesamte juristische Auffassung zugunsten der Sklavenhaltung eingestellt, sogar einige päpstliche Bullen aus dem 16. und 17. Jahrhundert verteidigten sie. Es ist also nicht verwunderlich, daß auch viele Missionare in diesem Punkt Opfer der damaligen Zeitauffassung wurden.

## „Die Option für die Armen ist heute noch Kriterium"

In diesem Zusammenhang ist das Dokument von Puebla sehr bedeutsam, wenn es auf seinen ersten Seiten (Nr. 8) von Missionaren spricht, die die Indios gegenüber den Eroberern und Kommandeuren verteidigte. Wörtlich heißt es: „Dem Problem der afrikanischen Sklaven aber wurde leider von seiten der Kirche nicht genügend vom Evangelium getragene befreiende Aufmerksamkeit geschenkt." Versucht man eine Balance zu ziehen zwischen allem, was hier gesagt wurde, so müssen zunächst die Begrenzungen der menschlichen Personen als solche anerkannt werden, die in ihrer Zeit lebten. Es ist aber unbedingt legitim, mit Johannes Paul II. von einer insgesamt positiven Aufgabenbewältigung der ersten Missionare zu sprechen, die ja zum großen Teil Angehörige von Orden waren. Sieht man Licht und Schatten, so fährt der Papst fort, glauben wir, daß doch mehr Licht als Schatten vorhanden ist, wenn man sich die dauerhafte Frucht des christlichen Lebens auf diesem Kontinent vor Augen hält. Das Tedeum und das Miserere sind beide notwendig, um in rechter Weise die 500-Jahr-Feier zu begehen. Nur so kann es eine Erinnerung des Lebens und Sterbens sein, eine authentische österliche Feier.

Ich will nicht als kritischer Richter auftreten, noch will ich eine Bilanz der komplexen Vorgänge der letzten 500 Jahre ziehen. Ich möchte nur einige Wege der Interpretation aufzeigen. Ich habe die Vergangenheit nicht durchforscht aus archäologischer Leidenschaft, sondern darauf hoffend, Anregungen aus der Geschichte zu erhalten für die Gegenwart und für die Zukunft. Mit Recht sagt man ja: wer die Geschichte nicht kennt, ist dazu verurteilt, Fehler zu wiederholen. Ich wollte also keine belehrenden Fragen aufwerfen, noch weniger wollte ich ideologische Theorien aufstellen bezüglich der Jahrhundertfeierlichkeiten. Meiner Meinung nach ist die Evangelisierung eine Aufgabe, die eine unbedingte Zuwendung zu Gott und zu den Mitmenschen verlangt. Wie die ersten Missionare müssen auch wir uns einsetzen mit unermüdlichem Mut, müssen uns aber auch entsprechend vorbereiten, um mit viel Vernunft und Kreativität diese „Reise ohne Wiederkehr" anzutreten. Die vom Herrn empfangene Treue zur Mission verlangt vom Missionar immer wieder aufs neue, sich auf die Seite der Geringsten zu stellen, auch unter Gefahr des eigenen Lebens. Deshalb haben damals viele Missionare keine Anstrengungen gescheut, die Unterdrückten zu verteidigen und die Eingeborenen zu fördern. Immer wenn es um das Wohl der Armen ging, haben sie sich nicht mit den Mächtigen zusammengetan und sich auch nicht vor den offiziellen Wagen spannen lassen, sondern sie sind gegen den Strom geschwommen zum Wohle vieler Indios und der schwarzen Sklaven. Die Zeugnisse und Dokumente darüber helfen uns, eine andere Geschichte kennenzulernen als die Geschichte der Besiegten.

Diese Option für die Armen, wie sie schon bei den Missionaren der ersten Stunde existierte, ist auch heute noch das Kriterium für eine gerechte Sicht der Dinge. Diese will die Geschichte vom anderen Ende aus lesen. Sie will die Geschichte verstehen vom Letzten her oder wie Las Casas sagt: „Wenn wir Indios gewesen wären, hätten wir die Dinge mit anderen Augen gesehen." Eine Geschichte, die sich nur mit den Eroberern befaßt, ist verhängnisvoll, ungerecht und falsch. Es ist unbedingt notwendig, in der Sicht der Dinge die Position der Besiegten und Geschlagenen einzunehmen. Der peruanische Theologe *Gustavo Gutiérrez* erinnert daran, daß die Gesellschaft von heute geformt werden muß entsprechend den Interessen und den Wertvorstellungen der Armen unserer Tage, d. h., wir müssen von der Warte der Armen ausgehen, mit den Armen selbst sprechen und nicht nur über sie, wir müssen unsere Privilegien in Frage stellen.

Die Taten der ersten Missionare könnten auch die Christen von heute anspornen, neue Impulse zu geben, das noch nicht vollendete Werk der vollständigen Befreiung und Versöhnung auf diesem Kontinent fortzusetzen. Denn es gibt immer noch Situationen der Ungerechtigkeit, der Verarmung, der Zusammenstöße und der Zersetzung, die westliche Wurzeln haben, die mit gutem Recht noch nicht ausschließlich der Conquista, d. h. der Beherrschung durch Europa und Nordamerika über die Jahrhunderte zuzuschreiben sind.

Die wahre Entdeckung Amerikas steht noch in ihren Anfängen. Christoph Kolumbus hat damit begonnen. Die „Conquistadores" haben sein Werk fortgesetzt, aber nur unter den Aspekten von Macht und Vorteil. Diejenigen aber, die sich bemühten, das Gesicht und die Seele jener Menschen zu entdecken, die eigentlich die Herren des Landes sind, waren die Missionare. Sie haben vor allen andern und besser als alle anderen die Sprache der Eingeborenen erlernt, ihr Vertrauen erlangt, ihre Geheimnisse erfahren, ihre Werte hoch geschätzt. Diese Missionare haben die Indios gelehrt, gemäß der Frohen Botschaft zu leben und sie haben gemeinsam mit ihnen das Lob Gottes gesungen. Vor dieser unerschöpflichen Aufgabe und Herausforderung stehen wir heute. Denn noch immer ist Amerika, Kontinent der Indios, der Afrikaner, der Kreolen, „unentdeckt". Es ist sehr notwendig, seine Identität in

vieler Hinsicht zu begreifen und zu verstehen. Das aber muß mit Respekt vor der Würde des Menschen und ohne Unterwerfungsmentalität geschehen. Diese Erbschaft haben uns die „Väter" der lateinamerikanischen Kirche hinterlassen.

Und so müßten wir zusammenfassend und gemäß dem Zeugnis der ersten Missionare für diese Jahrhundertfeier einige Bedingungen nennen:

- Zunächst müßte die Dankbarkeit Gott gegenüber für das Geschenk des Glaubens ausgedrückt werden. Der Dank müßte sich auch jenen zuwenden, die nicht zögerten, den „großen Teich" zu überqueren. Es waren ihrer viele. Man vermutet, daß allein die spanische Kirche in fünf Jahrhunderten 200 000 Missionare nach Lateinamerika gesandt hat. Heute sind es etwa 18 000.
- Notwendig ist eine Haltung der Buße und der Wiedergutmachung für die begangenen Fehler, die die Missionare damals schon bekämpften.
- Ebenso bleibt die Verpflichtung zur Verkündigung der Frohen Botschaft, die immer wieder neu und kreativ in Angriff genommen werden muß, wie Papst Johannes Paul II. sagt.
- Diese missionarische Verkündigung des Evangeliums sollte sich aber von Lateinamerika auf andere Kontinente ausbreiten, die weniger bevorzugt sind, was den Glauben und den Reichtum des christlichen Lebens betrifft.
- Es muß aber eine Verkündigung sein, die mit großer Kraft ihren Samen in die Furchen der heimischen Kultur senkt und die aus dem Evangelium heraus eine neue Kultur wachsen läßt, wie es die vierte lateinamerikanische Bischofskonferenz CELAM für Santo Domingo 1992 vorschlägt.

Diese Jahrhundertfeier dürfte keine Siegesfeier für kirchliche oder weltliche Instanzen werden, vielmehr müßte sie sich identifizieren mit jenen, die für die Besiegten sich einsetzten oder gar ihr Leben ließen. Das waren übrigens nicht nur Missionare, sondern auch gute Beamte und Kolonisatoren, die sich entschieden auf die Seite der Indios stellten.

## „Eine Kirche, die versöhnt"

1992 ist nicht nur ein Datum für Lateinamerika, sondern auch die Geschichte der europäischen Länder und ihre politische und ökonomische Integration. Das weit zurückliegende Jahr 1492 trägt in sich eine Verbundenheit mit dem Europa 1992. Es begann damals mit der kolonialen Ausdehnung Europas, nicht nur Spaniens und Portugals. Es begann mit den Wohltaten der neuen Welt „wie Gold und Silber", die in bemerkenswerter Weise zur Entwicklung Europas beigetragen haben. Das geschah oft auf Kosten der Menschenrechte, wie Johannes Paul II. erwähnt. Dazu zählt sicherlich die Zwangsarbeit von Millionen von Indios und Afrikanern in den Minen, den Farmen und im Transportwesen.

Das alles ist des Nachdenkens wert. Muß Europa nicht nachdenken über seine menschliche und ökonomische Schuld an dem armen gedemütigten Lateinamerika oder auch an andern Ländern der Dritten Welt in Afrika und Asien? Könnte also nicht 1992 das Festjahr der Erlassung der Auslandsschulden sein, die auf diesen Ländern lasten? Könnte es nicht endlich das Jahr des Beginns einer neuen Zusammenarbeit zwischen der nördlichen und südlichen Welt sein? Hier liegt jedenfalls eine legitime Herausforderung . . .

500 Jahre Pilgerschaft mit den Augen des Glaubens gesehen, heißt, daß wir bei allen Schicksalsschlägen der Geschichte die Rolle der Kirche als beständig versöhnender Faktor anerkennen. Sie erreichte, daß letztlich doch Eroberer und Eroberte sich vereinen und das Geschenk des Glaubens unter dem einzigartigen und gleichen Kreuz des Erlösers annehmen. Die Kirche hat die große Aufgabe der Versöhnung mit den „schwarzen" Opfern der Sklaverei und den sicheren Weg zu deren Befreiung aufgezeigt, hat zu allen Zeiten interveniert und hat mit ihrer pastoralen Arbeit die Schmerzen und Tragödien gelindert, die die Menschen auf unserem Kontinent ertragen mußten.

Sie hat auch beigetragen, daß die Ignoranz verringert wurde durch viele Bildungseinrichtungen, die sie schuf. Ebenso hat sie Krankheiten und Schmerzen gelindert in vielen von ihr getragenen Hospitälern. Sie hat bis in die entferntesten Gegenden unserer Wälder und unserer Städte die Aufgabe der Versöhnung vorgelebt.

Freilich gab es Fehler, und das ist immer ein Teil der menschlichen Tragödie. Aber heute, nach Medellín und Puebla und im Umfeld der Jahrhundertfeierlichkeiten sowie der Konferenz von Santo Domingo will die Kirche die Kirche der Hirten und Gläubigen sein. Eine Kirche, die sich auf Versöhnung besinnt und die Instrument einer wahren Befreiung sein will. Heute haben wir alle ein kritisches Bewußtsein für die Kirche entwickelt, das uns tief zu jener Versöhnung verpflichtet, die uns Christus gebracht hat. Wir alle spüren die Notwendigkeit der Überprüfung und der Bekehrung von den Idolen der Macht und der Ideologie des Geldes und des Vergnügens. Nur so können wir Antriebe geben für eine Kirche, die versöhnlich wirkt bei allem Haß und Groll.

Wir alle wünschen uns eine Kirche, die versöhnt und Zeichen der Versöhnung setzt. Wir wünschen uns eine Kirche, in der wir uns zur Zusammenarbeit und Versöhnung verpflichten, angefangen von dem Umkreis der eigenen Sorgen bis zur Wiederherstellung der gestörten Familienstrukturen, bis zur politischen und sozialen und ökonomischen Versöhnung; ja, das Ganze muß gekrönt sein von einer Kultur der Versöhnung, einer Kultur, die befreit von Tod und Gewalttaten und die auf die Zivilisation der Liebe hin ausgerichtet ist. Diese von uns geliebte und erträumte Kirche, der Sie und ich dienen wollen, diese versöhnende Kirche ist es, die beauftragt ist mit der Aufgabe der neuen Evangelisierung.

Mit aller inneren Liebe, in der wir uns als Glieder dieser Kirche verbunden fühlen, müssen wir uns selbst verwandeln in klingende Instrumente der Liebe, des Dienstes an der Versöhnung und der Befreiung.

# Neue Freiheit nach langer Unterdrückung

## Die Kirchen in den baltischen Staaten

*Nach dem gescheiterten Putsch vom August 1991 gelang den 1940 zwangsweise der Sowjetunion eingegliederten baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen der Schritt in die völkerrechtlich anerkannte Selbständigkeit. Unter der kommunistischen Herrschaft unterdrückt, waren die christlichen Kirchen in den drei Republiken teilweise wichtige Träger der nationalen Identität und trugen dementsprechend auch die Bemühungen um Unabhängigkeit mit. Inzwischen können sie wieder frei wirken und sind dabei, ihre Strukturen neu aufzubauen. Ernst Benz vom Institutum Balticum in Königstein stellt im folgenden Beitrag die Situation der lutherischen, katholischen und orthodoxen Kirche im Baltikum dar.*

Estland, die nördlichste und kleinste der drei baltischen Republiken, ist traditionell *evangelisch-lutherisch;* die letzten zuverlässigen Angaben aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg nennen (1939) 875 000 Evangelische (= 78,2 % der damaligen Gesamtbevölkerung). Die Verfolgung der Kirche unter dem Sowjetsystem hatte diese einstmals dominierende Kirche zu einer Minderheitenkirche gemacht: Man sprach Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre von schätzungsweise 175 000 getauften evangelisch-lutherischen Christen in Estland, von denen allerdings nur noch etwa 50 000 (erwachsene Kirchenmitglieder) das jährliche Kirchgeld zahlten und aktiv am Gemeindeleben teilnahmen. Wie schlecht es um das Gemeindeleben damals bestellt war, zeigen die Zahlen aus dem Jahr 1977: ca. 800 Taufen, knapp 600 Konfirmationen, knapp 5000 kirchliche Beerdigungen (*Erik Thomson,* Estlands Kirche im Wandel der Zeiten. In: G2W-Rundschau, September 1979, S. 5).

Im Zuge der „Perestrojka" und vor allem in den letzten Jahren in Zusammenhang mit der geistig-nationalen Wiedergeburt in Estland haben sich diese Zahlen jedoch bemerkenswert geändert: 1987 betrug die Zahl der *Taufen* 1832, 1988 4535, 1989 12 585 und 1990 18 606. Ebenso beeindruckend war die Entwicklung der *Konfirmationen:* 1179 i. J. 1987, 2711 i. J. 1988, 8814 i. J. 1989 und 11 691 i. J. 1990. Die Zahl der kirchlichen Bestattungen blieb in etwa konstant (bei weniger als 5000 pro Jahr), hingegen wuchs die Zahl der Abendmahlsgäste (58 592 i. J. 1990) ebenso wie die Summe der für die Kirche gespendeten Gelder (1987: 652 128 Rubel, 1988: 853 061 Rubel, 1989: 1 508 187 Rubel und 1990: 2 069 774 Rubel) und die Zahl der Spender (1987: 49 354, 1988: 50 510, 1989: 57 127, 1990: 63 891). Ein äußerliches Zeichen für dieses Wiederaufblühen der ev.-luth. Kirche in Estland ist die Wiederinbetriebnahme zahlreicher, unter dem Sowjetsystem enteigneter und zweckentfremdeter Kirchen: insgesamt 27 Kirchengebäude werden zur Zeit in Estland restauriert bzw. wiederaufgebaut, und zwar mit staatlicher Unterstützung (Baltischer Kirchlicher Brief, in: Baltische Briefe, Nr. 4/5 v. April/Mai 1991).

Nach wie vor ist die Lage als Folge der jahrzehntelangen Unterdrückung durch einen *beträchtlichen Mangel an Seelsorgern* sowie eine besorgniserregende Altersstruktur der vorhandenen Geistlichen gekennzeichnet. Dies illustrieren folgende Zahlen: Bei 146 Gemeinden gibt es in Estland neben Erzbischof *Kuno Pajula* (66) nur 13 Pröpste (davon vier im Alter von 60–69 und fünf im Alter von 70–79 Jahren) und 37 Pastoren (davon sechs zwischen 60 und 69, acht zwischen 70 und 79 und drei über 80 Jahre alt). Daneben sind 40 Hilfsprediger (ohne ordentliche theologische Ausbildung) und 13 Diakone in der Gemeindearbeit tätig (ebd., Nr. 11 v. November 1991). Außer diesen noch aktiven Seelsorgern leben noch 20 emeritierte Pastoren in Estland (ebd., Nr. 4/5 v. April/Mai 1991).

## Die estnische Kirchenführung erneuert

Große Bedeutung kommt daher der *Ausbildung des Pastorennachwuchses* zu, der seit Schließung der Theologischen Fakultät der Landesuniversität in Dorpat (Tartu) durch die Sowjets stark behindert war und durch die Fernkurse des Theologischen Instituts nur sehr unzureichend gewährleistet werden konnte. Daher ist es ein bedeutender Schritt, daß am 3. Juni 1991 der Senat der Universität die Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät beschloß: es bedarf allerdings beträchtlicher personeller und materieller Hilfe aus dem Ausland, damit das Theologiestudium, das zunächst mit 30 Studenten aufgenommen werden soll, gesichert werden kann. Das alte Ferninstitut soll nicht geschlossen, sondern neben der Fakultät als Predigerseminar und Fortbildungsinstitut weitergeführt werden (Glaube in der 2. Welt, Heft 9/9).

Eine wichtige *Erneuerung der Kirchenführung* wurde im Juni 1990 bei der (alle vier Jahre stattfindenden) Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Estlands beschlossen: Erzbischof Pajula, der bei seiner Wahl unter dem Sowjetregime sicher nur ein Kompromißkandidat war, wurde zwar nicht abgewählt, aber von den insgesamt sechs Konsistorialräten blieb nur einer im Amt, und unter den neu Gewählten befinden sich bekannte Kritiker der alten Kirchenleitung. Auch wurde, ähnlich wie ein Jahr zuvor in Lettland, beschlossen, daß man die entsprechend den Moskauer Weisungen gehandhabte bisherige Kirchenordnung und Geschäftsordnung der Synode nun wieder durch jene Statuten ersetzen will, die sich die Evangelisch-Lutherische Kirche im freien Estland 1919 gegeben hatte.

Zweitgrößte Konfession in Estland ist die *orthodoxe* Kirche, der in der Zwischenkriegszeit 125 000 Esten und 87 000 Russen angehört hatten (*Theophil Laatsi,* Die estnische orthodoxe Kirche in der Heimat und im Exil, in: Acta Baltica VI, 1966, Königstein 1967, S. 65). Normaler-

weise müßte sie heute noch viel mehr Mitglieder haben, da ja der russische Bevölkerungsanteil in Estland von ca. 8 % vor dem Krieg auf über 30 % gestiegen ist. Doch haben die in Estland lebenden Russen zum weit überwiegenden Teil keinerlei kirchliche Bindung, die Esten wiederum identifizieren die Orthodoxie weitgehend mit Russentum und lehnen sie deshalb eher ab. Obwohl aufgrund einer (damals staatlich gesteuerten) Konversionsbewegung im 19. Jh. nicht wenige Esten von der evangelischen Landeskirche zur orthodoxen Staatskirche übergetreten waren und obwohl auch der neue Patriarch von Moskau und ganz Rußland, Aleksij II., der estnischen orthodoxen Kirche entstammt, zuvor Metropolit von Tallinn und Estland war und von seiner Abstammung her mehr estnisches und deutschbaltisches als russisches Blut in den Adern hat, empfinden die Esten heute, wo sie sich verstärkt von den Russen abgrenzen und auf ihre mitteleuropäische Tradition besinnen, die Orthodoxie als mit ihrem Nationalgefühl schwer zu vereinbaren, ja fast als „unnormal" für einen Esten. So wird z. B. berichtet, daß es weite Teile der jüngeren Generation geradezu als „Schock" empfunden hätten, als ihnen anläßlich einer Denkmalseinweihung für den ehemaligen estländischen Staatspräsidenten *Konstantin Päts* bewußt geworden sei, daß dieser nicht evangelisch-lutherisch, sondern orthodox gewesen war.

## Die konfessionellen Verhältnisse in Lettland haben sich verschoben

Die *katholische* Kirche in Estland ist verschwindend klein. Vor dem Krieg zählte sie rund 2000 Mitglieder, meist Litauer und Polen; der Klerus, angefangen von Erzbischof *Profittlich* (aus Birresdorf bei Remagen stammend und 1942 den Märtyrertod in einem russischen Gefängnis gestorben), bestand damals hauptsächlich aus deutschen Jesuiten- und Kapuziner-Patres. Bis vor kurzem gab es einen einzigen estnischen Priester, der im Ausland wirkt; heute jedoch ist neben dem jungen Pfarrer von Tallinn/Reval (mit Filiale in Kohtla Järve) *Rein Õunapuu* bereits ein zweiter Este zum Priester geweiht worden und leitet die zweite Pfarrei in Tartu/Dorpat (mit Filiale in Walga/Walk). Pfarrer Õunapuu schätzte bei einem Gespräch im Oktober 1991 die Zahl der Katholiken in Estland (über genaue Angaben verfügt auch er nicht) heute auf etwa 3000, davon bereits mehr als die Hälfte reinblütige Esten (Konvertiten bzw. Neophyten).

Der größte Teil Lettlands, die historischen Landschaften Südlivland (Vidzeme) und Kurland (Kurzeme und Zemgale), war jahrhundertelang fast vollständig (mit gewissen Ausnahmen im kurischen Oberland/Zemgale) evangelisch-lutherisch geprägt. Nur das bei der Staatsgründung 1918 mit diesen anderen lettischen Provinzen vereinigte Lettgallen (lettisch: Latgale, lettgallisch: Latgola) war von jeher katholisch, wobei gerade der Katholizismus und der eigenständige Dialekt (vom Vatikan als selbständige Liturgiesprache neben dem Lettischen anerkannt) eine Sonderstellung der Lettgaller gegenüber der Mehrheit der Letten bewirkt hatten. Nach der Volkszählung von 1923 waren 56,1 % der Bewohner Lettlands (1 075 000 Personen) Lutheraner, nur 24,6 % (477 000 Menschen, zum überwiegenden Teil in Lettgallen, zu einem kleineren Teil auch in Semgallen) Katholiken.

In den Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft haben sich die *konfessionellen Mehrheitsverhältnisse in Lettland verschoben.* Schätzungen gingen Ende der achtziger Jahre von mindestens 400 000 getauften Katholiken in Lettland gegenüber höchstens 300 000 getauften Lutheranern aus. Offensichtlich hielten die lettischen Katholiken unter dem Druck der staatlichen Atheismuskampagnen ihrer Kirche in größerem Maß die Treue als die Lutheraner. Außerdem trug zum Wachstum der katholischen Kirche die traditionell gegenüber anderen Gebieten Lettlands höhere Geburtenrate in Lettgallen bei.

Im Jahre 1986 zeichnete der *evangelisch-lutherische* Propst *Jānus Berzinš* die Situation seiner Kirche in Lettland folgendermaßen: „Im Laufe der Zeit verlor unsere Kirche ihren Charakter als Volkskirche und wurde eine Minoritätskirche mit noch 300 000 Gliedern. Hinzu kam die fortschreitende Säkularisierung in den letzten Jahrzehnten. Sie bedingte einen Schwund der Kirchengliederzahl, so daß unsere Gemeinden heute größtenteils überaltert sind . . . Unter den Geistlichen sieht es nicht viel besser aus. Noch gibt es etwa 70 aktive Seelsorger. Ihr Durchschnittsalter beträgt 64 Jahre, das der Pröpste mehr als 70, das der Katecheten fast 73. Das Durchschnittsalter unserer Theologiestudenten liegt bei etwa 50 Jahren. An diesen Zahlen wird deutlich: Uns fehlt die Jugend, uns fehlt der Nachwuchs. Die Zukunftsaussichten unserer Kirche können von der Statistik her nicht schwarz genug gemalt werden. Mit den Worten des Apostels Paulus: „Wir sind wie Sterbende . . ." (G2W, 2/1988; dieser Lagebericht erschien 1986 in einer ungarischen Zeitung).

## Die lettischen Lutheraner im Aufwind

Eine nicht unerhebliche Teilschuld an dieser schlechten Lage der ev.-luth. Kirche in Lettland trug die damalige Kirchenleitung, darunter auch jener Propst Bèrzinš und vor allem der damalige Erzbischof *Eriks Mesters,* mit ihrer allzu regierungstreuen Haltung. Dagegen opponierte eine Gruppe junger Pastoren, die sich unter der Führung von Propst *Modris Plāte* und *Juris Rubenis* in der Gruppe „Wiedergeburt und Erneuerung" zusammenschloß und auf der Generalsynode im April 1989 einen großen und wichtigen Sieg über die alte Kirchenleitung errang: Dort wurde die Rückkehr zur alten Kirchenordnung von 1928 beschlossen, und die gesamte alte Kirchenleitung, die nach Meinung der Mehrheit der Pastoren die kirchlichen und nationalen Interessen zu wenig und die sowjetischen Interessen zu stark berücksichtigt hatte, wurde abgewählt. Plāte und Rubenis wurden in das (zusammen mit dem Erzbischof neunköpfige) Konsistorium gewählt und bei der Wahl zum Erzbischof unterlag Mesters Pastor

*Kārlis Gailītis,* der seither Erzbischof der lettischen Lutheraner ist.

Damit ist jene Gruppe an die Macht gekommen, die von Anfang an den Prozeß der allgemeinen geistigen Wiedergeburt des lettischen Volkes mitgetragen hat: Die Gruppe „Wiedergeburt und Erneuerung" war in der Volksfront Lettlands aktiv, beim Gründungskongreß der „Volksfront" im Oktober 1988 hielten Modris Plāte und Juris Rubenis einen Fürbittgottesdienst im Dom zu Riga, der mit mehr als 2000 Gläubigen sehr gut besucht war und auch im Fernsehen übertragen wurde. Seither ist das Ansehen der ev.-luth. Kirche bei den Letten wieder stark gestiegen; hinzu kommt nach dem vollständigen Wegfall aller gegen die Gläubigen gerichteten staatlichen Maßnahmen, daß sich viele Lutheraner nun wieder offen zu ihrer Kirche bekennen und aktiv am Gemeindeleben teilnehmen.

Somit könnte die ev.-luth. Kirche in Zukunft wieder die führende Position in Lettland einnehmen, ob es heute schon so ist, ist fraglich. Statistiken, die nur die Zahl der Gemeinden (nicht ihrer Mitglieder) registrieren, sprechen aber dafür: 1991 gibt es in Lettland 256 ev.-luth. Kirchengemeinden (ein Zuwachs von 54 seit dem Jahr 1988), dagegen „nur" 186 katholische (1988: 179) und 90 orthodoxe (1988: 86) (Informationsdienst Osteuropäisches Christentum [ID-OCHR], 18–19/1990). Nach wie vor leidet die ev.-luth. Kirche in Lettland an einem beträchtlichen Mangel an Seelsorgern sowie einer besorgniserregenden Altersstruktur der vorhandenen Geistlichen – Folge der jahrzehntelangen Unterdrückung: Neben Erzbischof Gailītis (54) gibt es nur 15 Pröpste (davon elf über 70 Jahre alt) und 36 Pastoren (von diesen sind zehn zwischen 60 und 69, elf über 70 Jahre alt). Die Seelsorge ruht also zu einem großen Teil auf den Schultern von Hilfspredigern (41, davon 28 unter 40 Jahren) und 27 im Gemeindedienst eingesetzten Theologiestudenten (Balt. Kirchlicher Brief, in: Baltische Briefe 11, 1991; ebd. Nr. 4/5, 1991 wird darüber hinaus noch die Zahl der Eremiten genannt und mit 16 angegeben). Von großer Bedeutung ist daher die Wiedereröffnung der Theologischen Fakultät an der Universität Riga (sie war 1940 geschlossen worden), die am 1. Juni 1990 mit 30 Studierenden ihre Tätigkeit wieder aufnahm.

## Die neuen katholischen Bischöfe

Die *katholische* Kirche hat sich aufgrund der Bevölkerungswanderung und der Urbanisierung auch außerhalb ihrer Ursprungsgebiete verbreitet. Zwar liegen noch immer mehr als die Hälfte aller Pfarrgemeinden Lettlands (93) in Lettgallen, weitere 35 in Semgallen, d. h. insgesamt mehr als 70 % im Südosten des Landes, doch finden sich jetzt auch in der Mitte, im Norden und im Westen Lettlands katholische Pfarreien, neun davon allein in der Hauptstadt Riga. Auch die katholische Kirche leidet (wenn auch nicht so stark wie die evangelische) an Priestermangel: Von den insgesamt 101 Priestern sind 87 als Pfarrer tätig (sechs als Vikare, vier im Ruhestand und vier für andere Aufgaben abgestellt), so daß die meisten von ihnen zwei oder drei Pfarreien versorgen müssen. Dabei sind mehrere Priester noch im Alter von über 80 Jahren als Pfarrer tätig, insgesamt 24 sind über 70 Jahre alt.

Ein wichtiges Datum für die katholische Kirche Lettlands war der 13. April 1991, als Johannes Paul II. die Ernennung von Bischöfen für die Sowjetunion (außerhalb Litauens, Lettlands und der Ukraine) bekanntgab. Seitdem ist nicht mehr die Erzdiözese Riga – wie bisher – für die Betreuung der vorwiegend deutschen und polnischen Katholiken zuständig, die in Rußland und Mittelasien verstreut sind. Die Erzdiözese Riga mit ihrem Suffraganbistum Liepāja (Libau) kann sich nun in Zukunft mit voller Kraft dem eigenen Land widmen. Ähnliches gilt auch für das *Priesterseminar in Riga,* das zu Beginn des Studienjahres 1990/91 durch 40 Neueintritte (davon 23 aus Lettland) die neue Rekordzahl von 135 Seminaristen erreicht hatte. Doch bald darauf verließen nicht nur die weißruthenischen Erstsemester das Seminar wieder, um sich dem neugegründeten Priesterseminar in Grodno anzuschließen, sondern auch die Mehrzahl der aus der Ukraine stammenden Studienanfänger (Ukrainer und Polen). Somit gibt es in Riga jetzt weniger Seminaristen als im Vorjahr (damals insgesamt 107, davon nur 21 Letten); dabei hat sich allerdings die Zahl der Letten mehr als verdoppelt, sie stellen nunmehr wenigstens knapp die Hälfte aller Seminaristen.

Am 8. Mai 1991 ernannte Johannes Paul II. zwei neue Oberhirten für Lettland: *Jānis Pujats* wurde als Nachfolger des im letzten Jahr verstorbenen Kardinals Vaivods zum Erzbischof von Riga ernannt, *Jānis Bulis* zum Bischof der bisher von Riga aus mitverwalteten zweiten Diözese Lettlands, des Bistums Liepāja. Die Ernennung dieser beiden Priester hatte einige Überraschung ausgelöst, denn die neben dem greisen Weihbischof Duļbinskis beiden bereits amtierenden lettischen Weihbischöfe *Jānis Cakuls* (der bereits zu Breschnews Zeiten zum Koadjutor von Kardinal Vaivods ernannt worden war und nach dessen Tod auch das Amt als Apostolischer Administrator des Erzbistums Riga ausgeübt hatte) und *Vilhelms Ņukšs* sind dadurch gewissermaßen „übergangen" worden. Ersterer hatte allerdings mehrmals signalisiert, daß er für administrative Aufgaben weniger geeignet sei, und letzterer, der als einziger der lettischen Bischöfe in Rom studiert hat, soll wahrscheinlich gerade deswegen weiterhin als Rektor des Priesterseminars von Riga fungieren und die wichtige Aufgabe der Umstrukturierung dieses Seminars (von einer zentralen Ausbildungsstätte der Diasporakatholiken in der UdSSR zu einer Ausbildungsstätte für den eigenen Priesternachwuchs in Lettland) erfüllen.

Der 1930 (ebenso wie alle anderen Bischöfe Lettlands in Lettgallen) geborene neue Erzbischof Pujats hatte seinerzeit das Studium im Priesterseminar aufgrund staatlichen Drucks offiziell abbrechen und insgeheim weiterführen müssen, war 1951 zum Priester geweiht worden und seitdem in Riga als Seelsorger tätig gewesen, zuletzt als

Generalvikar. Der zwanzig Jahre jüngere neue Bischof von Liepāja, Jānis Bulis, war 1977 zum Priester geweiht worden und hatte als Dekan von Ludza (Ludsen) seine organisatorischen Fähigkeiten überzeugend unter Beweis gestellt, die er beim Neuaufbau der im Grunde bislang nur auf dem Papier bestehenden Diözese auch bitter benötigt. Das kirchliche Leben unter den Katholiken Lettlands befindet sich weiterhin in ständigem Aufschwung, wie aus der Statistik der Taufen und kirchlichen Eheschließungen entnommen werden kann: sie haben sich in den Jahren 1988–1989 von 12 357 auf 21 662 bzw. von 1832 auf 3565 jeweils fast verdoppelt. Ständig im Steigen begriffen ist auch die Anzahl der Wallfahrer zu dem Marienheiligtum Aglona. Am Fest Mariä Himmelfahrt, das in Lettgallen erstmals wieder arbeitsfreier Feiertag war, pilgerten 1990 über 100 000 lettische Katholiken zu diesem Wallfahrtsort, darunter auch eine Delegation der lettischen Regierung und das faktische Staatsoberhaupt Lettlands, Parlamentspräsident *Anatolijs Gorbunovs.*

Die *russisch-orthodoxe* Kirche in Lettland, der in der Zwischenkriegszeit etwa 150 000 lettische und 130 000 russische Gläubige angehörten, besteht nach Angaben von Bischof Aleksandr von Daugavpils (Dünaburg) nur noch aus 50 000 Gläubigen. Der Bischof, der nach dem Tod von Metropolit Leonid von Riga die orthodoxe Kirche Lettlands verwaltete, machte darauf aufmerksam, daß diese Kirche „weder über genügend Geistliche noch kirchliche Mitarbeiter, noch finanzielle Mittel" verfüge, „um den pastoralen Bedürfnissen der Gegenwart zu entsprechen".

In Litauen ist eindeutig die katholische Kirche dominierend; der *Evangelisch-Lutherischen* Kirche gehören (bei 3,6 Millionen Einwohnern) nur etwa 15 000–20 000 Mitglieder an, weitgehend konzentriert an der Küste, im Gebiet von Klaipeda (ehem. Memelgebiet). Größte Gemeinde mit rund 3000 Mitgliedern und gleichzeitig Sitz des Bischofs der Litauischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, *Jonas Kalvanas,* ist Tauragé (Tauroggen); insgesamt existieren 25 Gemeinden mit 8 Pastoren (einschließlich des Bischofs). Aus früheren Zeiten, als nicht zuletzt dank der Deutschen im Memelgebiet die evangelische Kirche weit mehr Mitglieder hatte, besitzt sie noch zahlreiche, z. T. recht große Kirchengebäude – heute sind es insgesamt 38 in ganz Litauen. Acht junge litauische Lutheraner bereiten sich derzeit auf ein Theologiestudium vor, sind einstweilen jedoch noch mit dem Erlernen der deutschen oder englischen Sprache beschäftigt.
Die weit überwiegende Mehrheit der Litauer, ebenso auch die polnische Minderheit, die heute 7 % der Einwohner Litauens ausmacht, gehört der *katholischen* Kirche an. Als Litauen 1918 unabhängig wurde, spielte die katholische Kirche eine bedeutende Rolle in der jungen Republik. Etwa 85% der knapp 3 Millionen Einwohner waren katholisch. 681 Pfarreien wurden von 1470 Priestern und 12 Bischöfen betreut, es gab 37 Männer- und Frauenklöster, vier Priesterseminare, 708 Kirchen und 318 Kapellen. Neben zahlreichen kirchlichen Kindergärten, Waisenhäusern, Schulen, Krankenhäusern und Altenheimen existierten nicht weniger als 18 katholische Organisationen, die insgesamt etwa 800 000 Litauerinnen und Litauer erfaßten.

Nach der Okkupation durch die Sowjetunion wurde in Litauen der gesamte Kirchenbesitz konfisziert. Alle katholischen Druckerzeugnisse wurden beschlagnahmt und verboten, die Priesterseminare geschlossen, der Religionsunterricht wurde untersagt. Massenverhaftungen und -verschleppungen, die 1940/41 einsetzten und nach der Rückkehr der Sowjettruppen in den Jahren 1944–1954 in weit stärkerem Ausmaß wiederaufgenommen wurden, fielen über 280 000 Litauer zum Opfer, darunter auch zahlreiche Priester und Bischöfe. Bis 1988 hatte sich die Zahl der Priester in Litauen auf 660 reduziert, denn der Staat hatte die Ausbildung neuer Seelsorger, die die geflohenen, verschleppten, ermordeten oder verstorbenen hätten ersetzen können, durch rigorose Aufnahmebeschränkungen für das einzige wiedereröffnete Priesterseminar (in Kaunas) massiv behindert. 484 Kirchen und Kapellen waren zweckentfremdet und als Lager, Galerien, Konzerthallen usw. profaniert, teilweise auch zur Verhöhnung der Gläubigen in „Museen des Atheismus" umgewandelt worden. Für die Benutzung der übrigen mußten die Gemeinden hohe Mietzahlungen entrichten, in den zahlreichen neuentstandenen Wohngebieten wurde die Errichtung von Gotteshäusern nicht gestattet. Es gab keine kirchliche Presse und keine religiöse Literatur, ihre geheime Herstellung und Verbreitung wurde mit hohen Haftstrafen geahndet. Etwa 2000 gläubige Lehrer wurden seit 1945 aus dem Schuldienst entfernt, gläubige Schüler wurden diskriminiert, und auch außerhalb der Schulen durften die Priester keinen Religionsunterricht erteilen (*Ernst Benz,* Die katholische Kirche in Litauen, in: Königsteiner Rufe 1/1990; *Michael Kleibrink,* Die Katholische Kirche im Baltikum, in: Acta Baltica XXV/XXVI, Königstein 1989, S. 29–118.).

## In Litauen hat die Kirche überlebt

Dennoch hat die Kirche in Litauen überlebt und einen wichtigen Beitrag in dem langjährigen und unerschrockenen Kampf der Litauer für die geistige und religiöse Wiedergeburt ihres Landes geführt. Vor allem die Untergrundpublikation „Chronik der Litauischen Katholischen Kirche", die von 1972 bis 1989 erschien und damit die am längsten ununterbrochen erscheinende „Samizdat"-Zeitschrift in der Sowjetunion war, hat zur kraftvollen Erneuerung der Kirche ganz entscheidend beigetragen. Indem sie für die verbannten Bischöfe Steponavičius und Sladkevičius, für die litauischen Gewissengefangenen in den Lagern Sibiriens eintrat und authentische Nachrichten über die Kirchenverfolgung veröffentlichte, aktivierte sie eine breite Öffentlichkeit im In- und Ausland, was zum einen eine moralische Unterstützung der Gefangenen und Verbannten und zum anderen einen immer stärker werdenden Druck auf die sowjetischen Behörden bewirkte.

Sie diente auch dem 1978 gegründeten „Komitee für die Verteidigung der Rechte der Gläubigen" als Forum, dessen Mitbegründer *A. Svarinskas* und *S. Tamkevičius* waren, die – 1983 zu langjährigen Strafen in Arbeitslagern und anschließender Verbannung verurteilt – 1988 als letzte litauische Priester-Gefangene vorzeitig freigelassen wurden. So wurde das mutige Vorbild einzelner zum Ansporn für viele. Bei Unterschriftensammlungen solidarisierten sich Zehntausende von Gläubigen beispielsweise mit der Forderung nach Rückgabe der beschlagnahmten und zweckentfremdeten Kirche in Klaipėda/Memel (150 000 Unterschriften) oder Freilassung der beiden erwähnten gefangenen Priester (130 000 Unterschriften).

## Die volle Religionsfreiheit wiederhergestellt

Auch nach dem Machtantritt Gorbatschows änderte sich zunächst nichts an der Lage der Kirche in Litauen. Erst mit der allgemeinen Erneuerung durch die Reformbewegung „Sąjūdis", deren Gründungskongreß im Oktober 1988 mit einem feierlichen Pontifikalamt beendet wurde (erstmals seit der Besetzung Litauens durch die Sowjetunion wurde damals ein Gottesdienst im Fernsehen übertragen), kam die Wende. Zu Beginn des Jahres 1989 durfte der seit 28 Jahren in den kleinen Ort Žagarė verbannte Apostolische Administrator der Erzdiözese Wilna, Bischof *Steponavičius*, in die Hauptstadt zurückkehren und seine Amtsgeschäfte wiederaufnehmen; seine erste Amtshandlung war am 5. Februar die Wiedereinweihung der Hauptkirche Litauens, der nach jahrzehntelanger Zweckentfremdung der Kirche zurückgegebenen Kathedrale. Im März konnten dann im Einvernehmen zwischen Vatikan und sowjetischen Behörden erstmals seit dem Krieg alle sechs litauischen Bischofsstühle besetzt werden, die drei wichtigsten mit residierenden Bischöfen mit voller Jurisdiktion.

Die staatlichen Aufnahmebeschränkungen für das Priesterseminar in Kaunas fielen weg, und in Telsiai, dem Bistum mit dem größten Priestermangel, konnte das Priesterseminar wiedereröffnet werden. Seit Januar 1989 erschien erstmals nach dem Krieg wieder eine katholische Zeitschrift, die „Katalikų pasaulis" (Die Welt der Katholiken). In den Jahren 1988 und 1989 wurden der Kirche 22 Gotteshäuser zurückerstattet und 18 Genehmigungen für Kirchenneubauten erteilt.

Am 3. November 1989 wurde die Gewissens- und Religionsfreiheit in die Verfassung (der damals noch „Sozialistischen Sowjetrepublik") aufgenommen, am 1. Dezember 1989 der Religionsunterricht in den Schulen wieder gestattet; im Februar 1990 verabschiedete das litauische Parlament ein Gesetz „Über die Rückgabe von Gebetshäusern und anderen Einrichtungen an die religiösen Gemeinschaften".

Hatte somit noch das alte, kommunistisch dominierte Parlament die schwerwiegendsten Einschränkungen der Religions- und Glaubensfreiheit beseitigt, so sollte das im Februar 1990 neugewählte Parlament, in dem die Anhänger des „Sąjūdis"-Vorsitzenden *Vytautas Landsbergis* eine eindeutige Mehrheit haben und das auf seiner ersten Sitzung am 11. März 1990 die Unabhängigkeit Litauens von der Sowjetunion erklärte, die Stellung der Kirche weiter verbessern: Am Fronleichnamstag (14. Juni) 1990 wurde vom litauischen Parlamentspräsidenten Landsbergis, der damaligen Ministerpräsidentin Prunskienė und dem Vorsitzenden der litauischen Bischofskonferenz Kardinal Sladkevičius ein Abkommen unterzeichnet, das der katholischen Kirche in Litauen volle Freiheit garantierte: Kircheninterne Angelegenheiten sollen ohne jegliche staatliche Einmischung behandelt werden, und für die Aufgaben der Caritas, der religiösen Erziehung und des kulturellen Engagements wird der Kirche freie Hand gelassen; dort, wo die Kirche für das Gemeinwohl tätig wird, verpflichtet sich der Staat zur Gewährung finanzieller Beihilfen. Das Abkommen beruhte auf einem zwei Tage zuvor vom litauischen Parlament verabschiedeten „Restitutionsakt über den Status der Katholischen Kirche in Litauen", den Präsident Landsbergis (der übrigens der kleinen evangelischen Minderheit angehört) als „Sühne und Dank" des litauischen Staates und Volkes gegenüber der katholischen Kirche für deren „besondere Rolle im Kampf gegen die Gewalt und den geistigen Niedergang" und für die „riesigen Opfer", die sie in diesem Kampf erleiden mußte, bezeichnete.

## Die Zahl der katholischen Kirchen in Litauen erhöhte sich

Ein statistischer Vergleich der Angaben des Kalenders der Katholiken Katalikų (Kalendorius Žinynas 1989, Kaunas-Vilnius 1989; Katalikų Kalendorius Žinynas 1991, Vilnius 1991) von 1989 (Stand: Februar 1989) und von 1991 (Stand: November 1990) zeigt, daß sich die Zahl der katholischen Kirchen in Litauen durch Neubauten und Rückgabe in Kirchenbesitz um weitere 25 auf nunmehr 634 erhöht hat. Davon sind 451 mit einem eigenen Pfarrer besetzt, 208 müssen von einem anderen Priester mitversorgt werden. Daß sich die Zahl der Pfarrer und Pfarrverwalter gegenüber 1989 um 14 verringert hat, liegt weniger daran, daß die Zahl der Geistlichen leicht zurückgegangen ist (von 676 auf 672), sondern daran, daß jetzt mehr Priester für andere Zwecke (Kurie, Seminare, Verlagstätigkeit) freigestellt sind als früher (jetzt 24 statt 15 i. J. 1989). Die Zahl der Vikare (80) ist ebenso konstant geblieben wie die der Geistlichen im Ruhestand (107), die Zahl der durch Krankheit arbeitsunfähigen ist um einen auf 12 gestiegen.

Es gibt derzeit 9 Bischöfe in Litauen: Der Vorsitzende der Litauischen Bischofskonferenz, *Vincentas Kardinal Sladkevičius*, ist Erzbischof der Diözese Kaunas; ihm stehen die beiden Weihbischöfe *Vladas Michelevičius* und *Romualdas Krikščiūnas* zur Seite. Bischof der Diözese Telšiai und Apostolischer Administrator der Prälatur Klaipėda (Memel) ist *Antanas Vaičius;* die Bistümer Kaišiadorys, Panevėžys und Vilkaviškis werden von den

Titularbischöfen *Juozapas Matulaitis, Juozas Preikšas* und *Juozas Žemaitis* verwaltet. Der Erzbischof von Vilnius, *Julijonas Steponavičius,* ist am 18. Juni 1991 verstorben. Seither leitet *Juozas Tunaitis* dieses Erzbistum, dessen Kanzler er zuvor war. Er war am Pfingstsonntag, am 19. Mai 1991, zum Weihbischof konsekriert worden, zusammen mit *Sigitas Tamkevičius,* dem ehemaligen Gewissensgefangenen.

Das Interdiözesan-Priesterseminar in Kaunas konnte zu Beginn des Studienjahres 1990/91 mit 65 neuen Seminaristen eine Rekordzahl von Neueintritten vermelden und die Zahl der Theologiestudenten insgesamt auf 192 erhöhen – etwa viermal so viele, wie in den Jahren der restriktiven Religionspolitik von den sowjetischen Behörden zugelassen worden waren. Das zweite, im Vorjahr eröffnete Priesterseminar in Telšiai konnte 32 Neuaufnahmen verzeichnen, zusammen mit den Studenten des zweiten Studienjahrs gibt es dort jetzt 56 Priesteramtskandidaten.

## Litauens Orthodoxe für die Unabhängigkeit

Der *orthodoxen* Kirche gehören in Litauen praktisch nur dort lebende Russen, Ukrainer und Weißrussen an; insofern ist hier besonders interessant, die Haltung der orthodoxen Kirche in Litauen daraufhin zu untersuchen, ob auch sie – wie alle anderen kirchlichen Organisationen im Baltikum – den Unabhängigkeitsbestrebungen, die inzwischen wohl unwiderruflich ihr Ziel erreicht haben, positiv gegenübersteht und wie sie sich im Januar 1991, als die Auseinandersetzungen um diese Frage (vor allem in Litauen, aber auch in Lettland) eskalierten, verhalten hat. Bereits Ende 1990 hatte der orthodoxe Erzbischof Chrysostom von Vilnius und Litauen, ein aus Moskau stammender Russe, der von seiner bisherigen Diözese Irkutsk nach Litauen versetzt worden war, um dort den wegen seiner pro-litauischen Haltung abberufenen Erzbischof Antonij abzulösen, alsbald aber selbst ein ausgezeichnetes Verhältnis mit der katholischen Hierarchie des Landes unterhielt, in einem Zeitungsinterview auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die ihm wegen seiner prolitauischen Haltung gemacht wurden: „Ich bin bei einem Teil der Russen in Litauen unbeliebt, weil ich die litauische Unabhängigkeit befürworte und die Überzeugung habe, daß alle Minderheiten das (litauische) Volk respektieren müssen, daß es ein Recht hat, Herr im eigenen Land zu sein." Nach nur achtmonatiger Amtszeit betrieben gewisse Kreise seine Abberufung aus Litauen, die wahren Drahtzieher dabei seien die Kommunisten. Nach den schrecklichen Ereignissen im Januar nahm Erzbischof Chrysostom an der Totenmesse für die 14 litauischen Opfer des kommunistischen Umsturzversuchs teil, die Erzbischof Steponavičius zusammen mit den Bischöfen Matulaitis und Preikšas in der Kathedrale von Vilnius zelebrierte.

Der Bischof stand mit seiner Haltung nicht allein, die orthodoxe Geistlichkeit insgesamt scheute sich in den kritischen Januartagen nicht, eindeutig Stellung zu beziehen. So appellierte am Tag nach dem Blutbad am Fernsehturm, am 14. Januar, der orthodoxe Mönchspriester Ilarion in einem in Radio und Fernsehen gesendeten und in mehreren russischsprachigen Zeitungen abgedruckten inständigen Aufruf an die Soldaten und Offiziere an seine „lieben Landsleute": „Meine Brüder, Soldaten und Offiziere! Wenn Sie erneut den Befehl erhalten, auf unbewaffnete Menschen zu schießen und sie erneut mit Panzerketten zu erdrücken, beugen Sie sich dem Befehl nicht. Schießen Sie in die Luft, schießen Sie überhaupt nicht, machen Sie, was Sie können, vergießen Sie aber kein unschuldiges Blut" („Ėcho Litvy", Echo Litauens). Am 2. Februar schließlich erschien in der russischsprachigen Zeitung Ėcho Litvy ein Aufruf der gesamten orthodoxen Geistlichkeit an die russischsprachigen Einwohner Litauens, der als „ein Appell zum Frieden und zur Eintracht" verstanden werden wollte. „Parteien entstehen und vergehen, die Völker aber bleiben", heißt es dort (ebd., 2. 2. 1991; ausführlicher dazu: *Ernst Benz,* Die Kirchen und die Unabhängigkeitsbestrebungen in Litauen und Lettland, in: Informationen und Berichte, hg. vom Albertus-Magnus-Kolleg Königstein, Heft 7/1991, S. 8–16).

## Die Aufgaben der Kirchen sind größer geworden

Der gescheiterte Putschversuch in der Sowjetunion vom August 1991 hat bekanntlich zu einem überraschend schnellen Erfolg der Unabhängigkeitsbestrebungen der drei baltischen Staaten geführt. Jetzt, nachdem ihre Unabhängigkeit von den meisten Staaten der Welt, einschließlich der Sowjetunion, anerkannt ist, kann die Kirche dort sich frei und ungehindert entwickeln. Erste Anzeichen für ein neues Aufblühen des kirchlichen Lebens, auch unter den Laien, waren schon zuvor erkennbar: So ist z. B. in Litauen ein katholischer Frauenbund „Caritas" entstanden, der katholische Jugendbund „Ateitininkai" („Zukünftler") ist wiedererstanden, auch die Pfadfinder sind wieder aktiv (dazu ausführlich: Chronik der Litauischen Katholischen Kirche, Nr. 78–81, Königstein 1991); in Estland und Lettland wurden Diakonie-Zentren errichtet usw.

Die Esten, Letten und Litauer haben auch unter sowjetischer Besetzung niemals ihre christlich-europäischen Traditionen vergessen. Das hat ihnen die Kraft und Ausdauer in ihrem langen Kampf um die Wiedererlangung der Freiheit gegeben, in dem die Kirche eine wichtige Rolle gespielt hat. Mit der Wiederherstellung der staatlichen Unabhängigkeit Estlands, Lettlands und Litauens sind die Aufgaben der Kirche nicht geringer, sondern größer geworden – ihre Hilfe beim Aufbau eines Rechtsstaats und vor allem zur Überwindung des geistig-moralischen Verfalls, den das den baltischen Völkern gegen ihren Willen aufgezwungene Sowjetregime hervorgebracht hat, wird gewünscht und bitter benötigt. *Ernst Benz*

# Steht ein Dammbruch bevor?

## Zur gegenwärtigen Diskussion über die Euthanasie

*Die Frage nach Lebensrecht und Lebensschutz stellt sich in der Bundesrepublik derzeit besonders im Blick auf die anstehende rechtliche Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs. Gleichzeitig wird aber auch über die Zulässigkeit aktiver Sterbehilfe auf Verlangen von unheilbar Kranken diskutiert, wobei sowohl medizinische wie rechtliche und ethische Fragen im Spiel sind. Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, die Ende Oktober 1991 in Würzburg stattfand, wurde der Versuch gemacht, die derzeitige Diskussionslage in Sachen Euthanasie auf den Punkt zu bringen.*

In den letzten Monaten ist die Frage der Euthanasie europaweit in die Schlagzeilen geraten. Die jüngste Diskussion um das Für und Wider aktiver Sterbehilfe löste im Frühjahr 1991 ein Bericht des Ausschusses für Umwelt, Volksgesundheit und Verbraucherschutz des *Europäischen Parlaments* aus. Er enthielt die konkrete Forderung nach einem Recht auf Tötung unheilbar kranker Patienten auf deren eigenen Wunsch hin; vorausgesetzt, es fehle jegliche Therapie- oder Schmerzlinderungsmöglichkeit, der Kranke habe wiederholt und nachdrücklich den Wunsch geäußert, seinem Leben ein Ende zu setzen und ein Ärztegremium sei konsultiert worden. Der Antrag löste heftige Kritik aus, besonders auch von seiten der christlichen Hospizbewegungen und der Kirchen. Angesichts dieses erneuten Vorstoßes zugunsten einer Legalisierung aktiver Sterbehilfe warnte beispielsweise die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft vor einer unzulässigen Qualifizierung des Lebens in „wert" und „nicht-wert".

### Aktive Sterbehilfe generell verboten

Bei einer öffentlichen Anhörung im Europaparlament im November 1991 zum Themenkomplex Sterbehilfe – eine Plenardebatte dazu ist für diesen Monat geplant – sprachen sich Abgeordnete wie Experten gegen eine europäische Regelung aus. Diskussionen und Reaktionen in diesem Zusammenhang machten einmal mehr deutlich: weitverbreitete Unsicherheit, Ängste, Befürchtungen und ein Mangel an Klarheit bestimmen die Auseinandersetzung um die aktive Sterbehilfe, wobei erschwerend eine erhebliche Begriffsverwirrung dazukommt. Die Positionen zwischen Euthanasiebefürwortern und -gegnern driften mehr und mehr auseinander. Auch die *Rechtslage* ist nicht immer durchsichtig, wie das Beispiel der *Niederlande* zeigt.

Auch wenn in europäischen Ländern schon diverse Gesetzesvorschläge zu einer Regelung der aktiven, vom Patienten verlangten Sterbehilfe existieren, gibt es doch bisher nirgendwo eine ausdrückliche rechtliche Erlaubnis dazu. Generell ist Euthanasie verboten, gilt jede Form aktiver Sterbehilfe als Tötungsdelikt.

Allerdings gibt es in der Rechtspraxis einiger Länder die Tendenz – insbesondere dort, wo Beihilfe zur Selbsttötung noch strafbar ist –, Fälle einer aktiven Sterbehilfe auf Verlangen nicht zu verfolgen oder zu milden Strafen zu greifen.

Eine im Herbst 1991 veröffentlichte Studie einer *niederländischen Regierungskommission* („Kommission Remmelink") über die medizinische Praxis der Euthanasie spricht von derzeit 2300 Todesfällen im Jahr aufgrund aktiver Sterbehilfe von Ärzten. Das heißt, rund zwei Prozent der 130 000 jährlichen Toten in den Niederlanden starben unter ausdrücklich gewünschtem, aktivem Zutun der Ärzteschaft. In etwa 400 weiteren Fällen leisteten Mediziner auf den Wunsch unheilbar Kranker Beihilfe zur Selbsttötung. Auch nach niederländischem Recht ist Euthanasie bislang strafbar. Das Strafrecht bedroht den ausführenden Arzt mit einer im Höchstfall zwölfjährigen Haftstrafe. In der Regel erfolgt nach einem öffentlichen Bekenntnis zu aktiver Sterbehilfe jedoch keine Verurteilung. Im niederländischen Recht gilt das Opportunitätsprinzip, das bedeutet, Gesetzesverstöße bleiben dann straffrei, wenn dies von der Staatsanwaltschaft als opportun erachtet wird. Derzeit sind in den Niederlanden Überlegungen zu einer gesetzlichen Neuregelung der aktiven Sterbehilfe im Gange. Vor kurzem wurde ein entsprechender *Kabinettsentwurf* bekannt. Er hält an der *Strafbarkeit* von Euthanasie fest und sieht eine *gesetzliche Meldepflicht* für Ärzte bei allen Fällen von Euthanasie vor. Der Entwurf enthält keine näheren Regelungen darüber, in welchen Fällen die Staatsanwaltschaft bei Euthanasie tätig werden soll.

Im US-Bundesstaat *Washington* wurde im November 1991 eine Initiative zur Legalisierung der aktiven Sterbehilfe unter dem Titel „Sterben in Würde" bei einem Volksentscheid mit einer knappen Mehrheit von 54 gegen 46 Prozent abgelehnt. Gegen die Initiative hatten die katholischen Bischöfe des Staates heftig protestiert (vgl. HK, Dezember 1991, 588). Ähnliche Vorstöße werden auch in den Bundesstaaten Oregon, Kalifornien und Florida erwartet. In den Vereinigten Staaten wird die Auseinandersetzung um aktive und passive Sterbehilfe, um das Recht oder auch die Pflicht des Arztes, menschliches Leiden zu verkürzen, in der Öffentlichkeit wie in der Fachpresse stark durch spektakuläre Einzelfälle bestimmt. Zu nennen wären hier etwa die Fälle von Nancy Cruzan und Karen A. Quinlan, in denen Gerichte über die Legitimation zur Beendigung einer künstlichen Beatmung beziehungsweise einer künstlichen Ernährung entscheiden mußten. Besondere Beachtung fand die Frage auch durch das Bekanntwerden einer Anzahl von Suiziden unter ärztlicher Hilfe.

In den Niederlanden hat die Veröffentlichung der Studie der Kommission Remmelink zu einer Neubelebung der

Diskussion über die Euthanasie-Problematik in der Öffentlichkeit wie in betroffenen Fachkreisen geführt. Beobachter sprechen davon, daß diese Diskussion in den Niederlanden, ohne die historische Hypothek, die die Auseinandersetzung mit dieser Frage in Deutschland weithin mitprägt, relativ frei geführt wird. In der Bundesrepublik weisen Gegner einer öffentlichen Auseinandersetzung über das Thema mahnend darauf hin, daß die Diskussion über die Euthanasie in der Weimarer Zeit – so beispielsweise angeheizt von der gemeinsamen Schrift des Strafrechtlers *Karl Binding* und des Neuropathologen *Alfred E. Hoche* mit dem programmatischen Titel „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" (zur Entwicklung des Euthanasiegedankens: vgl. *Eberhard Schockenhoff,* Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zum eigenen Tod. Regensburg 1991) – den Boden für die massenhafte Ermordung von geistig Behinderten unter dem Nationalsozialismus bereitet habe.

## Singer und die Folgen

Einen Höhepunkt der Diskussion gerade auch in der Bundesrepublik stellte die „Singer-Debatte" von 1989 (vgl. HK, November 1989, 506 ff.) dar. Einige Thesen in dem Buch „Praktische Ethik" des australischen Ethikprofessors *Peter Singer* führten zu vehementen Auseinandersetzungen: Das galt insbesondere für die These von der moralischen Zulässigkeit der Tötung eines schwerstbehinderten Säuglings unter bestimmten Umständen ebenso wie der eines unheilbar Kranken auf dessen eigenes Verlangen hin. Kritisiert wurde auch der Ansatz Singers, das Recht auf Leben in der Eigenschaft, Person zu sein, zu begründen und nicht aus der Zugehörigkeit zur Spezies Mensch schlechthin sowie die von ihm vorgenommene Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben.

Vortragsveranstaltungen, auf denen Singer sprechen sollte, mußten aufgrund massiver Proteste oder Drohungen abgesagt werden. Lehrveranstaltungen, in denen Singers Theorie zur Behandlung anstand, wurden boykottiert. Behinderte und deren Angehörige fühlten sich durch die öffentliche Debatte bedroht und massiv in ihrem Selbstwertgefühl verletzt.

Für das Recht und die Notwendigkeit einer Euthanasie-Debatte auch in der Öffentlichkeit plädieren demgegenüber die Beiträge eines neuen Sammelbandes, der sich sowohl der weiterführenden Diskussion des Singerschen Ansatzes widmet wie auf die darüber entstandene Debatte selbst eingeht (*Rainer Hegselmann / Reinhard Merkel* (Hg.), Zur Debatte über Euthanasie. Frankfurt a. M. 1991). Die Rolle der Behinderten innerhalb der Singer-Debatte, deren Reaktionen und Argumentationen, greift dabei *Ursula Wolf* auf (ebd. S. 181 ff.). Wohl äußert Wolf dabei Verständnis für Befürchtungen und Widerstände, kommt dann aber dennoch zu dem Ergebnis, diese Befürchtungen dürften nicht zum Grund dafür werden, die Diskussion über Euthanasie einzustellen oder gar nicht erst zu führen. Die Folgeprobleme der Intensivmedizin seien viel zu wichtig für alle, als daß die Rücksicht auf die Gefühle einer Gruppe den Ausschlag geben dürfe. Angesichts der Tatsache, daß die Medizin heute in der Lage sei, Neugeborene auch mit schlimmsten Behinderungen am Leben zu erhalten, sei es ein Urteil aus einer egoistischen Perspektive, wenn Behinderte darauf bestünden, es sei besser, behindert am Leben zu sein als gar nicht zu existieren.

Trotz der durch die Geschichte bestimmten besonderen Situation finden in der deutschen Öffentlichkeit die Befürworter aktiver Sterbehilfe zunehmend Gehör. Die große Aufmerksamkeit der Medien für die „Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben" und deren ständig wachsende Mitgliederzahl ist nur ein Beispiel für die Virulenz des Themas. Bei der ersten gesamtdeutschen Umfrage zur Sterbehilfe befürworteten sieben von zehn Bundesbürgern eine aktive Sterbehilfe für unheilbar kranke Menschen. Dieses Ergebnis wurde von der „Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben", die die Repräsentativ-Umfrage beim Bielefelder Emnid-Institut in Auftrag gegeben hatte, im Sommer 1991 bekanntgegeben. Für eine gesetzliche Neuregelung der Sterbehilfe sprachen sich damals fast zwei Drittel der 2000 Befragten aus. Im Falle einer „unheilbaren und qualvollen Krankheit" konnten sich 55 Prozent für die Verkürzung ihres Lebens durch Suizid vorstellen.

Die Diskussion um Sterbehilfe, wie sie gegenwärtig in der Öffentlichkeit geführt wird, ist einerseits bestimmt von einer Gläubigkeit an den medizinischen Fortschritt, wonach Krankheit, Leid und Tod als grundsätzlich manipulierbar erscheinen. Diese Fortschrittsgläubigkeit geht jedoch einher mit beängstigenden Visionen einer entmenschlichten Apparatemedizin, die nur noch nach der Maxime einer Lebensverlängerung um jeden Preis handelt. Fortschritte von medizinischer Technologie und Pharmakologie machen es heute möglich, das Leben todkranker Patienten zu verlängern, die wenig oder gar keine Aussicht auf Heilung haben. Die Rede von einem natürlichen Tod scheint zunehmend sinnlos, da der Tod immer mehr zur bewußten Entscheidung des Arztes, des Patienten oder dessen Angehörigen wird. Die Stimmen werden immer zahlreicher, die gegen den erschreckenden Mißbrauch hochtechnisierter Intensivmedizin das alles entscheidende Eigeninteresse der Patienten, ihr Recht auf Selbstbestimmung und einen humanen Tod anmahnen. Ärzte müssen sich mit öffentlichkeitswirksamen Horrorszenarien, wachsendem psychischen Druck und dem gestiegenen Entscheidungsbedarf auseinandersetzen. Gesellschaft und Staat sind somit bei der Bemühung um moralische Orientierung und rechtliche Regelungen durch völlig veränderte Ausgangsbedingungen herausgefordert.

Um Klarheit, Differenzierung und exakte Begriffsbestimmung in dieser Situation bemühte sich im Oktober 1991 eine Tagung der Katholischen Akademie Bayern in Würzburg unter dem programmatischen Titel „Der Wert des

Lebens". Aus der Perspektive der Ethik, der Moralphilosophie und -theologie, der Anthropologie, der medizinischen Praxis und der Rechtsprechung wurde dabei die gegenwärtige Diskussion um die Sterbehilfe weitergeführt und kritisiert. Der *Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe* kam dabei zentrale Bedeutung zu, da diese Unterscheidung dem Status quo in der rechtlichen und klinischen Praxis zugrundeliegt.

## Wie weit tragen die geläufigen Argumente?

Als *aktive Sterbehilfe* gilt gemeinhin in Recht und Medizin die gezielte Tötung eines Patienten durch physischen Eingriff, die überlegte Verabreichung lebensverkürzender Substanzen mit der Absicht der Herbeiführung des Todes, um Schmerzen und Leiden zu beenden. Dabei wird weiter unterschieden in freiwillige und nicht freiwillige aktive Sterbehilfe. Solche aktive Sterbehilfe ist nicht zu verwechseln mit der *Beihilfe zur Selbsttötung,* weder unter rechtlicher noch unter ethischer Perspektive, da die Herbeiführung des Todes im Falle des Suizides mit ärztlicher Hilfe in den Händen des Sterbewilligen selbst, bei der aktiven Sterbehilfe jedoch in denen eines anderen liegt.

Unter *indirekter Sterbehilfe* wird die nicht-beabsichtigte Herbeiführung des Todes als Nebenfolge der Leidensminderung gefaßt, die Bereitstellung einer palliativen Therapie oder Arznei mit dem Hauptziel der Schmerzbekämpfung und Beruhigung des Patienten bis zum Eintritt des Todes, welche aber indirekt das Leben des Patienten verkürzen kann. Im Unterschied zur aktiven wird die indirekte Sterbehilfe unter Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung allgemein – auch von Vertretern der katholischen Moraltheologie – für zulässig erachtet, vorausgesetzt, die Schmerzlinderung ist dabei das Hauptziel, der Patient hat vorher seine Einwilligung gegeben und der Tod steht mit hoher Wahrscheinlichkeit bevor. Unter *passiver Sterbehilfe* wird unter diesen Umständen der Abbruch oder die Nichtaufnahme lebensverlängernder Maßnahmen verstanden.

*Dieter Birnbacher,* Privatdozent für Philosophie der Naturwissenschaften an der Universität-Gesamthochschule Essen, problematisierte bei der Würzburger Tagung die Gründe dafür, „das aktive Bewirken des Todes in einer so radikalen Weise anders zu bewerten als das passive Geschehenlassen, wie es die katholische Moraltheologie, das geltende Recht und zumindest ein Teil der herrschenden moralischen Anschauungen tun". Dabei solle das, so die Prämisse Birnbachers, was als „Sterbehilfe" gelten dürfe, streng bezogen bleiben auf die exakt bestimmte Situation: Ein schwerer und mit hoher Wahrscheinlichkeit irreversibler Leidenszustand, die ernstlich und über längere Zeit wiederholte Äußerung des Verlangens zu sterben und das Wissen des Patienten um die Tragweite seines Verlangens.
Birnbacher bestritt die Plausibilität der gebräuchlichen Argumente für die ethische Relevanz einer Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe: der passive Sterbehilfe Leistende „verfüge" nicht über das Leben des anderen, in diesem Fall sei der Tod nicht beabsichtigt, aktives Bewirken sei ethisch anders zu beurteilen als ein entsprechendes Geschehenlassen. Für Birnbacher läßt auch die Perspektive einer an den Folgen einer einzelnen Handlung für gesellschaftliche Praxis oder rechtliche Regelungen orientierten Ethik keinen bedeutsamen Unterschied zwischen aktivem Handeln und passivem Geschehenlassen erkennen, solange beide exakt dieselben Folgen haben. Die Unterscheidbarkeit hänge davon ab, auf welcher Ebene die Fragen nach den Folgen gestellt werde: auf der Ebene einzelner Akte von Sterbehilfe, auf der einer geduldeten, aber nicht legitimierten Praxis oder der Ebene einer durch Standesethos, Standesrecht und Strafrecht legitimierten Praxis. Für die Beurteilung einer – durch Regeln gedeckten oder ungedeckten – Praxis der aktiven Sterbehilfe seien weitergehende Folgedimensionen zu berücksichtigen als bei der Beurteilung isolierter Einzelfälle.

## Bedenken von Ärzten und Juristen

Im Blick auf eine allgemeine Praxis gehen die meisten Gegner der aktiven Sterbehilfe davon aus, daß die Anerkennung aktiver Sterbehilfe mit viel weitergehenden Gefahren verbunden sei als die der passiven Sterbehilfe. So lasse sich beispielsweise das Selbstverständnis des Arztes, wie es sich im Hippokratischen Eid manifestiert, mit der oft praktizierten und anerkannten passiven Sterbehilfe vereinbaren, während die Zulassung einer aktiven Sterbehilfe Bild und Selbstbild des Arztes negativ verändern würde.
Die meisten Ärzte, dies wurde in Würzburg wiederholt betont, orientieren sich in ihrer Praxis an der moralischen Rechtfertigung für ein Nichtverlängern des Lebens eines Sterbenden bei gleichzeitiger Ablehnung der aktiven Tötung eines unheilbar Kranken. Die berufsständischen Organisationen der Ärzte plädieren daher im allgemeinen *gegen* eine Freigabe der aktiven Sterbehilfe.
Aus der Perspektive des Arztes, der täglich am Krankenbett zwischen dem zu erwartenden Nutzen und der möglichen Belastung für den Patienten zu entscheiden habe, betonte *Klaus Wilms,* Professor für Innere Medizin an der Universität Würzburg, die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe. Dies gelte insbesondere für die Onkologie: Der Begriff der Lebensqualität habe gerade dort Vorrang vor einer „Lebensverlängerung um jeden Preis". Für die moralische Beurteilung eines Unterlassens therapeutischer Maßnahmen bei unheilbar Kranken oder Sterbenden sei entscheidend, daß nicht Abbruch und Unterlassen der lebenserhaltenden Behandlung, sondern die Krankheit des Patienten Todesursache sei. Zudem könne, gab Wilms zu bedenken, bei vielen unheilbaren Erkrankungen nicht auf Medikamente verzichtet werden, die Risiken für das Leben der Patienten einschlössen. Jedoch sei die ausrei-

chende Schmerzbekämpfung – ein selbstverständlicher Bestandteil ärztlicher Pflicht – in diesen Fällen das übergeordnete Gut gegenüber dem Risiko einer potentiellen Lebensverkürzung.
Vielfach wird darauf hingewiesen, daß die Aufweichung einer unterschiedlichen ethischen Bewertung aktiver und passiver Sterbehilfe zu einem Vertrauensverlust zwischen Arzt und Patienten führe. Demgegenüber gab Birnbacher zu bedenken: in der Leidenssituation einer unheilbaren Krankheit sei das Wissen um die Erlaubtheit einer aktiven Sterbehilfe auf Verlangen als ultima ratio der Leidensbegrenzung unter Umständen eher erleichternd. Eine wirklich vertrauensschwächende und damit auch realistischere Bedrohung könne allerdings für potentielle Patienten die Vorstellung bedeuten, angesichts des Pflegenotstandes mangels Alternative einer aktiven Sterbehilfe zustimmen zu müssen. Grundsätzlich darf, dies wurde bei der Akademietagung von verschiedener Seite hervorgehoben, die Diskussion um Sterbehilfe nicht in Zusammenhang gebracht werden mit der Notwendigkeit, die Lebensbedingungen Schwerkranker und Schwerbehinderter so zu verbessern, daß das Verlangen nach Sterbehilfe schlechterdings nur als ultima ratio in Frage kommen kann.

## Den Sterbeprozeß bewußt gestalten

Dem „Wehret den Anfängen", dem sogenannten „Dammbruchargument" oder dem der „schiefen Bahn", von vielen Gegnern der Freigabe der aktiven Sterbehilfe in die Debatte eingeführt, kam auch in den Referaten und Diskussionsbeiträgen der Würzburger Tagung eine entscheidende Funktion zu. Es wurde auf die Gefahr des Ausuferns einer Liberalisierung verwiesen, auch wenn sie in bester Absicht eingeführt würde. Ärzte sollten keine „Lizenz zum Töten" erhalten. Eine Abkehr von der Regel, daß aktive Sterbehilfe ein schweres Verbrechen sei, werde zur Akzeptanz des Tötens in anderen, noch weniger zu rechtfertigenden Situationen beitragen: *Dieter Giesen,* Jurist von der Freien Universität Berlin, bekräftigte dementsprechend das Gewicht der Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe. Juristisch gesehen seien gesetzliche Vorschriften für eine Milderung der sonst für Mord und Totschlag vorgesehenen Strafen ausreichend. Die Zulassung aktiver Sterbehilfe – in der Annahme eines Dienstes zum Wohl der betroffenen Person – schwäche dagegen gefährlich die innere Abneigung gegen das Töten. Jede Diskussion und jeder Konsens über Sterbehilfe müßten sich am Selbstbestimmungsrecht des einzelnen ausrichten, das Prinzip der Autonomie sei heute für das Recht fast durchweg bestimmend. Das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen, bis hin zur Entscheidung darüber, ob das eigene Leben noch als lebenswert empfunden werden könne, ist nun aber zugleich eines der Hauptargumente der Befürworter einer Freigabe der aktiven Sterbehilfe. Giesen sah darin eine *Fehlinterpretation des Prinzips der Autonomie:* Die Anwälte einer Legalisierung aktiver Sterbehilfe argumentierten in dem Sinne, daß das Selbstbestimmungsrecht des einzelnen sein Recht auf Wohlbefinden und ein Recht zum Sterben einschließe. Damit verknüpften sie die Anerkennung des korrelierenden Rechtes des Arztes, den Todeswunsch seines Patienten zu befolgen und aktive Sterbehilfe zu leisten. Jemand, der die Entscheidung über sein Leben einer anderen Person überlasse, handle aber heteronom und eben nicht mehr autonom. Für die Rechtsprechung werde ein grundsätzlicher Ansatz benötigt, bei dem sowohl das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung wie die korrespondierenden Pflichten und Verantwortlichkeiten seines Arztes die „Parameter medizinischer Entscheidungsfindung" bilden müßten.
Die Gefahr, ein liberaler Umgang mit der aktiven Sterbehilfe könne die „Hemmschwelle gegen die Mitleidstötung" senken, so resümierte auch Birnbacher, sei nicht gering zu veranschlagen. Dies sei sowohl gegenüber der gerichtlichen Praxis als auch in bezug auf das Bewußtsein in der Bevölkerung geltend zu machen. Die drohende Gefahr, aktive Tötung könne zur ärztlichen Routine werden sowie die Gefahr, daß die Praxis der aktiven Sterbehilfe auch auf Fälle unfreiwilliger Mitleidstötung ausgedehnt werden könnten, führten ihn zu dem Ergebnis: Wenn auch „keine überzeugenden prinzipiellen Gründe" zu erkennen seien, aus denen heraus aktive Sterbehilfe auf Verlangen ethisch abgelehnt werden könne, so sprächen doch „pragmatische Gründe" dafür, die aktive Sterbehilfe auf Extremfälle zu begrenzen.
Der Regensburger Moraltheologe *Eberhard Schockenhoff,* geistlicher Beirat der katholischen Ärztearbeit Deutschlands, wandte sich in Würzburg gegen die mit großem Anspruch auf Plausibilität in der Euthanasiedebatte vertretene Meinung, in der aussichtslosen Lage einer unheilbaren Krankheit sei die Tötung auf Verlangen letzte und vor allem einzige Hilfe. Die Erfahrungen der Hospizbewegung unterstrichen jedoch: Der Wunsch, den Todesprozeß zu beschleunigen, tauche dort nicht mehr auf, wo intensive menschliche Zuwendung in Verbindung mit einer wirksamen Schmerzbekämpfung den Sterbenden die Möglichkeit der Gestaltung des eigenen Todes einräumen. Seine Zielbestimmung einer humanen Sterbehilfe „als einer Hilfe zum eigenen Tod" setze, so Schockenhoff, entschieden die moralische Relevanz der Unterscheidung von aktiver Euthanasie und Sterbenlassen voraus. Denn das nur Geschehenlassen gewähre dem Sterbenden das Recht auf seinen eigenen Tod, nicht im Sinne der manipulierten Selbsttötung, sondern im Sinne einer bewußten Gestaltung des Sterbeprozesses. Die aktive Euthanasie dagegen mache den Tod zu einem künstlichen Ereignis und greife einem „eigenen Tod" vor.
Auch wenn die Debatte um die Euthanasie aus einem „Protest gegen mögliche therapeutische Exzesse" der modernen Intensivmedizin heraus entstanden sei, werde die Idee der aktiven Sterbehilfe letztlich durch das gleiche Denkmodell bestimmt, durch die Vorstellung einer „technischen Bewerkstelligung des Todes".
Bezüglich der „Denkmodelle", Rationalitäten und Werthintergründe, die die einzelnen Positionen bestimmen, wies *Arno Anzenbacher,* Professor für Christliche

Anthropologie an der Universität Mainz, bei der Würzburger Tagung auf ein entscheidendes Kennzeichen der gegenwärtigen Diskussion um die Sterbehilfe hin: Die Singer-Debatte und ihre Wirkung in der Öffentlichkeit hätten nicht nur die Aktualität und Dringlichkeit des Themas deutlich gemacht, sondern zugleich einen „gewissen Argumentationsnotstand" offenkundig werden lassen. Eine rein rationale Rechtfertigung der einschlägigen Normen des herkömmlichen Ethos, gegenüber Thesen, wie sie Singer vertritt, bereite oft erhebliche Schwierigkeiten. Eine solche rationale Auseinandersetzung, vor einem metaphysikfreien Hintergrund und ohne die Setzung religiöser Grundüberzeugungen, wird aber unter Hinweis auf den säkularisierten Charakter unserer Gesellschaft gerade für die Neuregelung der Sterbehilfe gefordert.

*Alexander Foitzik*

# Vermittler zwischen den Fronten

## Die Kirchen und der politische Wandel in Südafrika

*Mit dem Beginn der Verfassungskonferenz am 20. Dezember ist der politische Wandel in Südafrika in eine neue Phase getreten. Über lange Jahre waren die christlichen Kirchen in ihrer Haltung gegenüber dem Apartheidsystem gespalten: Während die Burenkirchen bis vor kurzem die Rassentrennung ideologisch untermauerten, gehörten andere Kirchen zu den entschiedensten Gegnern der Apartheid. Im Systemwandel der letzten Jahre kam den Kirchen als Vermittler eine wichtige Rolle zu; jetzt können sie sich wieder stärker aus dem aktuellen politischen Geschehen zurückziehen.*

So weitreichend die Erklärung von Präsident de Klerk am 2. Februar 1990 für die politische Öffnung Südafrikas war, so einschneidend waren die Tage vom 5. bis 9. November 1990 für die Kirchen des Landes. Zum ersten Mal seit 30 Jahren fanden sich bei der *Nationalen Konferenz von Rustenburg* wieder Vertreter aller Kirchen Südafrikas zusammen. 1960 war nach den blutigen Ereignissen von Sharpeville ein tiefes Zerwürfnis aufgebrochen. Es trat auf der historischen Konferenz von Cottesloe zutage, die zum Austritt der Nederduitse Gereformeerde Kerk aus dem Weltkirchenrat führte. Seither standen sich *zwei Blöcke von Kirchen verfeindet gegenüber.*

Auf der einen Seite fanden sich die drei weißen reformierten Kirchen. Die größte, die Nederduitse Gereformeerde Kerk, lieferte die theologische Rechtfertigung für die Politik der Apartheid und auch das Alibi für alle damit verbundenen Maßnahmen. Die meisten Mitglieder der – noch – regierenden Nationalen Partei gehören ihr an, daher auch die Umschreibung „the National Party at prayer". Die beiden kleineren reformierten Kirchen, die Nederduitse Hervormde Kerk und die Gereformeerde Kerk, waren noch konservativer als die Nederduitse Gereformeerde Kerk, hatten aber bedeutend weniger politischen Einfluß.

Auf der anderen Seite standen die Mitgliedskirchen des Südafrikanischen Kirchenrats und die Südafrikanische Katholische Bischofskonferenz. Die *katholische Kirche* hatte sich seit der Machtübernahme der Nationalen Partei 1948 immer wieder dezidiert gegen Apartheid und diskriminierende Gesetzesmaßnahmen ausgesprochen und die Forderungen der schwarzen Bevölkerungsmehrheit unterstützt. Dem *Südafrikanischen Kirchenrat* gehören inzwischen zwanzig Kirchen als Vollmitglieder an, drei Kirchen besitzen Beobachterstatus, darunter die Südafrikanische Katholische Bischofskonferenz, und diverse kirchliche Organisationen sind mit ihm assoziiert. Er war ursprünglich eine gemäßigte, in den Führungsspitzen von Weißen dominierte Institution, wandelte sich indes unter dem Einfluß der Black Consciousness-Bewegung und dem Heranwachsen einer schwarzen Führung innerhalb seiner Mitgliedskirchen seit Ende der 60er Jahre zunehmend zum *Fürsprecher der leidtragenden Mehrheit des Apartheidsystems.*

### Kirche als Freiraum für die Opposition

Das 1968 veröffentlichte Dokument „The Message to the People of South Africa" ist Zeugnis dieses Wandels. Die Gesamtvertretung der südafrikanischen Kirchen mit Ausnahme der Reformierten Kirchen verurteilte die Regierungspolitik, die „Getrennte Entwicklung", wie Apartheid damals euphemistisch umschrieben wurde. Sie berief sich auf eine höhere Autorität als die des Staates. Allerdings war sie zunächst noch nicht in der Lage, konkrete Alternativen und praktische Strategien für einen gesamtgesellschaftlichen Wandel anzubieten. Dennoch eröffnete die Deklaration von 1968 eine offene Auseinandersetzung zwischen der Regierung einerseits und dem South African Council of Churches und seinen Mitgliedskirchen andererseits.

Die zunehmende Polarisierung zwischen Regierung und Opposition und die sich steigernde gewaltsame Konfrontation seit 1976, dem Aufstand von Soweto, veranlaßte die Kirchen, sich offener und konkreter als zuvor für die leidenden Menschen einzusetzen und sich mit den Zielen des ANC zu identifizieren. Exponierte regierungskritische Kirchenführer wie *Smangaliso Mkhatshwa* von der katholischen Kirche, *Allan Boesak* von der Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk, der Tochterkirche der Nederduitse Gereformeerde Kerk für Coloureds, *Frank*

*Chikane*, der jetzige Generalsekretär des Kirchenrats oder *Desmond Tutu*, der sich unermüdlich für internationale Sanktionen gegen Südafrika einsetzte, und viele andere Geistliche aus der zweiten Reihe hatten unter den Repressionen der Regierung zu leiden. Entzug des Passes, Bannungen, Verhaftungen und auch Folterungen von Geistlichen gehörten zur Tagesordnung.

## Die Kirchenführungen konnten nicht neutral sein

Als 1985 die Regierung den Ausnahmezustand verhängte, fanden sich zahlreiche Geistliche und Vertreter kirchlicher Organisationen zusammen und verfaßten das *Kairos-Dokument* – keine offizielle Stellungnahme der Amtskirchen, sondern eine persönliche Initiative seiner Unterzeichner. *Beyers Naudé*, seit der Konferenz von Cottesloe Vorkämpfer gegen die Apartheid und ehemaliger Direktor des verbotenen Christian Institute, charakterisiert es folgendermaßen: „Das Kairos-Dokument versteht sich als ein theologischer Kommentar zu der politischen Lage in Südafrika, nicht als eine bis in Einzelheiten ausgefeilte dogmatische Erklärung oder gar als eine Bekenntnisschrift mit kirchenoffizieller Anerkennung . . . Die Unterzeichner verpflichten sich persönlich auf Grund des christlichen Glaubens, in der bestehenden Krisensituation nicht neutral zu bleiben, sondern sich für Recht und Gerechtigkeit einzusetzen." (Beyers Naudé in: *Rudolf Hinz, Frank Kürschner-Pelkmann* [Hrsg.], Christen im Widerstand. Die Diskussion um das südafrikanische Kairos-Dokument, Stuttgart 1987, S. 164.)

1987 konnten aber auch die *Kirchenführungen*, die in der Regel etwas zurückhaltender waren als ihre progressiven Geistlichen, nicht mehr neutral bleiben: Nachdem alle bis dahin noch legal agierenden politischen Organisationen gebannt worden waren, kamen die Kirchen nicht umhin, das entstandene politische Vakuum auszufüllen. Sie waren als einzige Institutionen übriggeblieben, die über eine ausreichende Infrastruktur verfügten, um der politischen Opposition Freiräume und Artikulationsmöglichkeiten zu geben. Die UDF, die United Democratic Front, wurde mit Hilfe von Allan Boesak und Desmond Tutu gegründet; politische Treffen wurden in Ermangelung anderer Lokalitäten in Kirchen abgehalten; Beerdigungen nahmen den Charakter politischer Manifestationen an; Geistliche demonstrierten vor dem Parlament in Kapstadt gegen die Verhängung des Banns und wurden verhaftet; die caritative Arbeit für die Opfer der Apartheid wurde mit Hilfe europäischer Zuwendungen intensiviert. Kurz, der South African Council of Churches und seine Mitgliedskirchen waren nolens volens *zu politischen Akteuren geworden*, de facto Sprachrohr der Befreiungsbewegungen im Land selbst. Hauptforderungen waren Beendigung des Ausnahmezustands, Rückzug aller Truppen aus den Townships, Freilassung aller politischen Gefangenen und Verhafteten, Aufhebung des Banns politischer Organisationen und Verhandlungen über eine neue Verfassung mit den „authentischen Führern". (Gemeint sind damit die Führer der Befreiungsbewegungen.) (Das waren die Bedingungen Tutus bei einem Treffen mit Botha, damit er den Sanktionsaufruf widerruft. Vgl. Survey of Race Relations in South Africa 1986, S. 319.)

Die *weißen reformierten Kirchen* hingegen waren unentwegt der Regierungslinie treu geblieben. Kontakte zwischen ihnen und den anderen Kirchen gab es nicht, sieht man von den Beziehungen zwischen der Nederduitse Gereformeerde Kerk und ihren früheren Tochter- und heutigen Schwesterkirchen für Coloureds und Schwarze ab. Immer noch vertrat die Nederduitse Gereformeerde Kerk das Prinzip der „Getrennten Entwicklung", ja sie blieb hinter der Regierung zurück, als diese begann, ihre Politik zu modifizieren und aufzugeben. 1985 hatte Premierminister Botha den Immorality- und den Mixed Marriages Act aufgehoben, die Geschlechtsverkehr bzw. Ehen zwischen Angehörigen verschiedener „Rassen" seit 1949 bzw. 1950 verboten hatten. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk warnte aber noch 1986 bei ihrer Generalsynode vor den Folgen von „rassisch gemischten Ehen" (Nederduitse Gereformeerde Kerk, Kirche und Gesellschaft. Ein Zeugnis der Nederduitse Gereformeerde Kerk, Pretoria 1987, S. 67.). Bei der gleichen Gelegenheit wurde auch festgelegt, daß Rassismus, nicht aber Apartheid Sünde sei.

## Das Schuldbekenntnis von Rustenburg

Von den Ereignissen des 2. Februar 1990 wurden Parlament, Opposition und Kirchen gleichermaßen überrascht. Die Wiederzulassung der gebannten politischen Gruppierungen, vor allem des ANC und der mit ihm verbündeten Kommunistischen Partei, und die Freilassung *Nelson Mandelas* wurden von den Kirchen generell mit großer Euphorie aufgenommen. Erzbischof Tutu erklärte sofort, er könne jetzt wieder zu seiner eigentlichen Aufgabe, der Seelsorge, zurückkehren. Mit der Euphorie ging aber auch eine Mischung aus Hoffnung und Skepsis bezüglich der Seriosität der angekündigten politischen Reformen einher, die zu einer abwartenden Haltung führten. Es war Präsident de Klerk, der die Kirchen zur politischen Mitwirkung an seiner Verhandlungspolitik veranlaßte. Die ersten Gespräche zwischen der Regierung und dem ANC im Mai 1989 in Kapstadt, „the talks about talks", fanden noch *ohne die Kirchen* statt.

De Klerk gehört der kleinsten der drei weißen reformierten Kirchen an, der Gereformeerde Kerk, die als die theologisch konservativste gilt. Nicht wenige ihrer Mitglieder sind jedoch gerade aus fundamentalistischer Bibelexegese zu politischer Liberalität gelangt. Was nicht durch die Bibel zu rechtfertigen sei, müsse unterbleiben, so meinen sie. Lange wurde gerätselt, ob de Klerks Zugehörigkeit zur sogenannten „Dopperkerk" ihn auf den „Weg nach Damaskus" geführt hat. Ob das zutrifft, werden wohl erst seine Memoiren zeigen. Jedenfalls suchte er schon in sei-

ner Weihnachtsansprache 1989 die Unterstützung durch die Kirchen für seine Politik. Das läge durchaus in der afrikaansen Tradition, wenn er nur die Burenkirchen angesprochen hätte.
Mit Hilfe des Laienpredigers *Louw Alberts* versuchte er dann 1990, eine Konferenz aller Kirchen zustandezubringen. Damit war der Südafrikanische Kirchenrat nicht einverstanden; eine Kirchenkonferenz könne nicht von einem Politiker, auch nicht vom Präsidenten des Landes, einberufen werden. Schließlich luden Louw Alberts, Mitglied der Nederduitse Gereformeerde Kerk, und Frank Chikane, Präsident des Kirchenrats und Folteropfer der Sicherheitsbehörden, nach mehrmonatiger Vorbereitungszeit gemeinsam im November 1990 nach Rustenburg ein – mit dem Ziel einer Versöhnung der Kirchen. 80 Kirchen und 40 kirchliche Organisationen, darunter die Nederduitse Gereformeerde Kerk, nahmen teil. Dies allein war nach 30 Jahren der Trennung bemerkenswert.

Was aber Rustenburg zu einem historischen Ereignis machte, war das *spontane Schuldbekenntnis* des Theologieprofessors *Willie Jonker* aus Stellenbosch („Ich bekenne vor Ihnen und vor Gott meine Schuld und persönliche Verantwortung für die politischen, sozialen, ökonomischen und strukturellen Verfehlungen unter deren Folgen Sie und unser ganzes Land noch immer leiden"; abgedruckt in: EMW-Informationen Nr. 91, S. 16.), einem Vertreter der Nederduitse Gereformeerde Kerk. Desmond Tutu nahm seine Bitte um Vergebung spontan an. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk folgte dem Alleingang ihres Geistlichen und machte sich dieses Bekenntnis offiziell zu eigen. Die Konferenz verabschiedete die „Erklärung von Rustenburg". Sie enthält das Schuldbekenntnis und fordert eine politische Neuordnung des Landes, eine neue Verfassung und die Abschaffung aller Apartheidgesetze.

## Der Vertrag vom 14. September

Einzig die Nederduitse Gereformeerde Kerk distanzierte sich von der Erklärung, wahrscheinlich auf den Druck konservativer Politiker hin. Trotzdem blieb die Konferenz für die Aussöhnung der Kirchen im Land von großer Bedeutung. Im Juni 1991 beantragte die Nederduitse Gereformeerde Kerk Beobachterstatus beim Kirchenrat; er wurde von der Vollversammlung vorerst abgelehnt, da die Abwendung der Nederduitse Gereformeerde Kerk von der Apartheid als noch nicht vollzogen angesehen wurde. Der Dialog aber hatte begonnen. Und wie die sich zuspitzenden Ereignisse 1991 zeigen sollten, war er dringend notwendig.

Mit zunehmender Gewalt und Verhärtung der Fronten zwischen Regierung und Opposition waren die Verhandlungen zwischen Regierung und ANC bald festgefahren. Eine von de Klerk im Mai 1991 einberufene Friedenskonferenz wurde von den Kirchen und vom ANC boykottiert und verlief ergebnislos. Erst am 14. September 1991 gelang es gemeinsamen Bemühungen aus Gruppen von Kirchenführern und Geschäftsleuten, die Konfliktparteien am Verhandlungstisch zusammenzubringen. Diese ungewöhnliche Allianz hatte seit Juni in mühevoller Kleinarbeit zwischen politischen Parteien, Anti-Apartheidorganisationen und Regierung vermittelt, einen Verhaltenskodex sowohl für politische Gruppen wie auch für die staatlichen Sicherheitskräfte erarbeitet und Überwachungsmechanismen zur Eindämmung politisch motivierter Gewalt vorgeschlagen.

Daraus resultierte ein *Vertrag*, der schließlich am 14. September zur Unterzeichnung vorgelegt wurde. Er bekräftigt die Grundrechte, insbesondere das der Rede- und Versammlungsfreiheit und deren Ausübung ohne Angst vor Einschüchterung oder Gewalt – von besonderer Bedeutung in einem Land wie Südafrika mit seiner langen Geschichte politischer Übergriffe. Statt der Polizei und anderer Sicherheitsbehörden soll in Zukunft eine übergeordnete, neutrale Stelle die Einhaltung der Grundrechte überwachen. Dadurch soll die Polizei zu ihrer traditionellen Rolle als unparteiischer friedens- und ordnungserhaltender Institution zurückgeführt werden. Überwachungsstellen werden derzeit auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene eingerichtet.

## Die Kirchen vermitteln zwischen den rivalisierenden Gruppen

Unterzeichnet wurde der Vertrag vom ANC und der mit ihm verbündeten Kommunistischen Partei Südafrikas, von der mit beiden verfeindeten Inkatha Freedom Party, von der gegenwärtig die Regierung stützenden Nationalen Partei und der liberalen weißen Opposition, der Democratic Party, von den führenden Parteien der indischen und Coloured-Minderheiten und der sogenannten Homelands, außerdem von mehreren Gewerkschaftsverbänden und von einer Anzahl kleinerer politischer Gruppen. Kirchenvertreter, die unterzeichneten, waren die Teilnehmer der Konferenz von Rustenburg: die Mitgliedskirchen des Südafrikanischen Kirchenrates, die Südafrikanische Bischofskonferenz und die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Der mit dem ANC rivalisierende Panafrikanische Kongreß (PAC) und die Hauptorganisation der Black Consciousness-Bewegung, AZAPO, verweigerten hingegen ihre Unterschrift: Sie wollten nicht in gemeinsames Handeln mit der Regierung hineingezogen werden und dabei Gefahr laufen, zu deren Legitimierung beizutragen. Beide Organisationen erklärten jedoch, mit dem Inhalt des Vertrages einverstanden zu sein.

Vehement feindlich aber reagierte die gesamte weiße Rechte. Der Führer der Konservativen Partei, *Andries Treurnicht*, bezeichnete bereits am Vorabend der Friedenskonferenz den Vertrag als ersten Schritt der Machtübergabe an ANC und Kommunisten. Rechtsextreme Splittergruppen wie die Herstigte Nasionale Party und die militante Afrikaaner Weerstandsbeweging kündigten Widerstand an. Die Rechte wird hauptsächlich von der Nederduitse Hervormde Kerk und der Afrikaanse Prote-

stante Kerk unterstützt. Letztere wurde erst 1987 von Mitgliedern der Nederduitse Gereformeerde Kerk aus Protest gegen deren vorsichtige Reformen gegründet. Zahlenmäßig fallen beide Kirchen im südafrikanischen Kontext nicht ins Gewicht.

Inzwischen sieht es so aus, als ob der Vertrag die hohen Erwartungen, die in ihn gesetzt worden sind, nicht erfüllen kann. Der Aufbau der Kontrollinstanzen zog sich hin; einer kurzen Woche mit relativ wenig Übergriffen folgten Wochen mit sinnlosem Morden. Was die Führung gleich welchen politischen Lagers beschließt, wird von ihrer Anhängerschaft nicht ohne weiteres befolgt.

## Die Kirchen ziehen sich zurück

Dennoch sind die Kirchen nach wie vor die einzige Institution geblieben, die in der Lage ist, zwischen rivalisierenden Gruppen zu vermitteln – und zum Teil auch erfolgreich. In Bekkersdal, einer Township 50 Kilometer südlich von Johannesburg, kehrte nach blutigen Kämpfen Sicherheit erst nach intensiven Bemühungen der örtlichen Geistlichen ein.

Auf nationaler Ebene aber scheint in der Endphase des Kampfes, der jahrelang im ökumenischen Bewußtsein geführt wurde und konfessionelle Unterschiede milderte, *die Einmütigkeit zu verschwinden:* Der Kirchenrat setzt sich für die Beibehaltung der Sanktionen ein, die Südafrikanische Katholische Bischofskonferenz aber für deren Aufhebung. Insgesamt jedoch treten seelsorgerische und caritative Aufgaben wieder mehr in den Vordergrund: „Wunden der Apartheid heilen", „die Herzen der Menschen ändern", die Exilierten rückführen und eingliedern, den Vertriebenen zu einer Wiedergutmachung verhelfen – das sind nunmehr die Aufgaben der Kirchen, die weniger öffentlichkeitswirksam sind als die der Vermittlung zwischen politischen Antagonisten, die aber großen Einsatz und Beharrlichkeit erfordern.

Es scheint, als ob die Kirchen dabei sind, sich aus dem aktuellen politischen Geschehen zurückzuziehen. Die am 20. und 21. Dezember stattfindenden ersten Verfassungsgespräche, die „Konvention für ein demokratisches Südafrika", werden von zwei Richtern geleitet. Als Teilnehmer zugesagt haben die regierende Nationale Partei und die anderen Parteien des Landes, der ANC und die Regierungen und regierenden Parteien der sogenannten „Homelands". *Helga Dickow*

# Kurzinformationen

**Auf der in Rom tagenden Europa-Sondersynode machten deutsche Bischöfe mit vielbeachteten Beiträgen von sich reden**

Traditionsgemäß beginnt eine Bischofssynode mit einer Generaldebatte, auf der die Teilnehmer die Gelegenheit haben, in kurzen Redebeiträgen zu den verschiedenen Aspekten des Synodenthemas Stellung zu beziehen. Bei der Generaldebatte der Europa-Sondersynode, die vom 28. November bis 14. Dezember in Rom tagte, wandten sich deutsche Bischöfe mit z. T. vielbeachteten Beiträgen an die Synodenteilnehmer. So machte der Schweriner Weihbischof *Norbert Werbs* auf einige – wie er es nannte – „Lasten" aufmerksam, bei denen man sich fragen müsse, ob man sie den Menschen weiterhin auferlegen wolle: In seinen sämtlich in Frageform abgefaßten Hinweisen regte Werbs an, in lehramtlichen Äußerungen zwischen der sittlich verwerflichen Abtreibung und der vertretbaren Empfängnisverhütung zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Mitteln der Empfängnisverhütung ergebe sich weniger aus dem Evangelium als vielmehr aus bestimmten „philosophischen Betrachtungen". Werbs bezweifelte, daß „Christus mit den wiederverheirateten Geschiedenen so umgehen würde, wie es gegenwärtig in unserer Kirche vorgesehen ist". Man solle sich der Frage stellen, wie die hierarchische Verfaßtheit der Kirche eine „echte Mitsprache und Mitentscheidung aller Kirchenglieder" ermögliche. Katholiken empfänden es als problematisch, daß „sie keinen Einfluß auf die Erwählung eines neuen Bischofs nehmen können, obwohl es zur Zeit des heiligen Ambrosius anders war". Frauen nähmen es „zunehmend mit Unverständnis wahr, daß die Leitung der Kirche auf allen Ebenen in den Händen von Männern liegt". Schließlich fragte Weihbischof Werbs, ob man nicht daran etwas ändern könne, daß die Kirche „von vielen als eine Kirche der Vorschriften, der Bevormundung und Gängelei empfunden" werde. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* der auch der einer der beiden „Spezialsekretäre" der Synode war, äußerte sich kritisch zur Vision einer „Re-Christianisierung" Europas. Glaubensfreiheit sowie technischer, medizinischer und sozialer Fortschritt seien Errungenschaften der Moderne. Wenn die Kirche neu das Evangelium verkünden wolle, müsse sie sich mit der gegenwärtigen geistig-kulturellen Situation auseinandersetzen. Die Kirche lebe heute in einer Zeit der „Aufklärung, des Pluralismus, des Wertewandels, der Individualisierung der Glaubensüberzeugungen und Lebensformen". Mit den Freiheiten, die die moderne Zeit gebracht habe, müsse der Mensch richtig umzugehen lernen, um nicht neuen Knechtschaften zu verfallen. Ausgehend von einer ähnlichen Analyse der geistig-kulturellen Verhältnisse der Moderne, meinte der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer,* die Kirche dürfe sich nicht „beschränken auf moralische Zwischenrufe von

gleichsam erhöhter Tribüne in die Arena des um seine Gestalt ringenden Europas". Die Kirche müsse selbst das Wort Gottes tiefer verstehen und „in redlicher Weg- und Zeitgenossenschaft mit den Menschen teilen". Auch die Kirche müsse bisweilen „zur Umkehr bereit sein". (Die ausführliche Berichterstattung über die gesamte Bischofssynode kann wegen des früheren Redaktionsschlusses für dieses Heft erst in der Februarnummer erfolgen.)

**Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken äußerte sich zu den vorliegenden Gesetzentwürfen zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs**

Bei seiner Herbstvollversammlung am 22./23. November 1991 verabschiedete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken nach intensiver und zum Teil auch kontroverser Diskussion eine Stellungnahme zu den im Deutschen Bundestag eingebrachten Gesetzentwürfen zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs (zu den Entwürfen vgl. HK, November 1991, 502 f.). Das ZdK lehnt darin die Gesetzentwürfe von Bündnis 90/Die Grünen und PDS/Linke Liste als verfassungswidrig, frauenfeindlich und menschenverachtend ab. Abgelehnt wird in der Stellungnahme auch die in den Entwürfen von SPD und FDP vorgesehene *Fristenregelung;* sie würde die rechtlichen Grundlagen für den Lebensschutz der ungeborenen Kinder in den alten Bundesländern verschlechtern und in den neuen Ländern nicht wirklich verbessern. Den beiden *Entwürfen aus der CDU/CSU-Fraktion* wird vom ZdK attestiert, sie brächten die Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs in der Rechtsordnung deutlich zum Ausdruck und enthielten darüber hinaus eine Reihe von Verbesserungen gegenüber dem geltenden Recht. Ziel, Inhalt und Aufgabe der Schwangerenberatung würden in den CDU/CSU-Entwürfen so definiert, „wie dies das Bundesverfassungsgericht zum Schutz des ungeborenen Kindes fordert". Kritisiert wird vom ZdK die Umschreibung der *psycho-sozialen Notlagenindikation* im CDU/CSU-Mehrheitsentwurf. Er sei kaum geeignet, den Mißbrauch der bisherigen Notlagenindikation wesentlich zu beschränken. Der Enwurf trage auch nicht zur erforderlichen Klärung bei, „ob die Indikation ein Rechtfertigungsgrund oder ein persönlicher Strafausschließungsgrund ist". Das Zentralkomitee appelliert in seiner Stellungnahme an die Bundestagsabgeordneten, „für gesetzliche Regelungen einzutreten, die, dem Aufrag des Einigungsvertrages entsprechend, dem Anspruch der Verfassung gerecht werden und dem Schutz des ungeborenen Kindes dienen". Das ZdK, so heißt es weiter, verkenne nicht die *schwere Spannung* zwischen dem Eintreten für die unveräußerlichen Rechte des ungeborenen Kindes und der Suche nach einem mehrheitsfähigen Vorschlag. „Hier sind Abwägungen gefordert, die schwerwiegend sind." Kompromisse seien nur innerhalb des gesetzgeberischen Gestaltungsraums zulässig, den die Verfassung mit der Festschreibung des Lebensrechts und der Menschenwürde dem Parlament eingeräumt habe.

**Das Bemühen um ein „geschwisterliches Miteinander" in der Kirche war das zentrale Thema der ersten Session des Münchener Pastoralforums**

Vom 20. bis 23. November fand in Freising die erste Session des von Kardinal *Friedrich Wetter* einberufenen „Pastoralen Forums" der Erzdiözese München-Freising statt. Das Thema des Forums lautet: „Gemeinsam auf dem Weg des Glaubens". Von den insgesamt 126 Forumsmitgliedern sind 47 Frauen. Im Forum vertreten sind u. a. zwölf Mitglieder der Diözesanleitung, alle 25 Mitglieder des Priesterrates und die 17 Mitglieder des Vorstandes des Diözesanrates der Katholiken. Hinzukommen zahlreiche Vertreter bestimmter Berufsgruppen und Arbeitsbereiche. In einem Bischofswort zur Einberufung des Forums wies Kardinal Wetter ausdrücklich auf den *experimentellen Charakter des Forums* hin und umriß die Aufgabe des Forums als den Versuch, „miteinander Wege zu suchen, den Glauben im ganzen Bistum zu stärken und zu einem geschwisterlichen Miteinander zu finden". Dabei gehe es nicht – so Kardinal Wetter – in erster Linie darum, *umfangreiche Papiere* zu verfassen, sondern einen *Prozeß in Gang zu setzen.* Auf Grund von Themenvorschlägen der Forumsmitglieder ergaben sich für die erste Sitzungsperiode fünf thematische Schwerpunkte: Familie, Pfarrgemeinde (Gottesdienst,Sakramente und Sakramentenvorbereitung, Diakonie), Schule/Jugend, Arbeitswelt/Freizeit, Gruppen und Verbände. In insgesamt zwölf Arbeitsgruppen ermittelte das Forum drei Themen, die Gegenstand der weiteren Beratungen sein sollen: Am meisten Stimmen erhielt das Thema „geschwisterliche Kirche" gefolgt von „Kirche in Welt und Gesellschaft" sowie „Glauben erfahren und leben". In einer einleitenden Skizzierung der pastoralen Situation charakterisierte Generalvikar *Robert Simon* diese als „Pastoral im Übergang". Die Volkskirche in dem Sinne, daß nur Außenseiter ihr nicht angehörten, gebe es zwar nicht mehr. Es gebe aber nach wie vor eine Kirche, der eine „große Mehrheit des Volkes" angehört. Simon wandte sich gegen ein fortgesetztes „Höherschrauben" der Anforderungen an die Kirchenmitglieder zur Überwindung volkskirchlicher „Halbheiten". Die Pastoral müsse die „gewiß ungemütliche Situation des Übergangs ertragen". Vom 18. bis 21. November 1992 wird das Forum zu seiner zweiten Sitzungsperiode zusammentreten.

**US-Bischöfe verabschiedeten Dokument zur Umweltethik**

Auf der vom 11. bis 14. November 1991 in Washington abgehaltenen Vollversammlung der US-amerikanischen Bischofskonferenz gab es diesmal zwar eine volle Tagesordnung, aber kein Thema, das über eine begrenzte kirchliche Öffentlichkeit hinaus die Gemüter erregt hätte. Die größte Aufmerksamkeit galt inneramerikanisch dem Tagesordnungspunkt „Feiertage". Vorschläge, für vier kirchliche Feiertage die kirchenrechtliche Verpflichtung zur Teilnahme an Gottesdiensten zu streichen bzw. die

entsprechenden Feiertage auf die darauf folgenden Sonntage zu verlegen, erhielten allesamt nicht die erforderliche Mehrheit und gelten damit als abgelehnt. In einer bei der Vollversammlung verabschiedeten Erklärung zu Fragen der *Umweltethik* sprachen sich die US-Bischöfe gegen ein ungehemmtes Wirtschaftswachstum zu Lasten der Natur aus. Unter dem Titel „Das Angesicht der Erde erneuern" weist die Erklärung darauf hin, daß es für eine katholische Auffassung von Umweltschutz keine Alternative zwischen dem Menschen einerseits und dem Planeten andererseits gebe. Die katholische Soziallehre verfüge nicht über eine vollständige Umweltethik, jedoch über „Unterscheidungen ermöglichende Perspektiven in Bezug auf Umweltthemen". Ein Schwerpunkt des Dokumentes liegt auf den Fragen im Zusammenhang von *Ökologie und Armut* bzw. *Ökologie und Entwicklung.* Die Güter der Welt – so die Bischöfe – seien für alle bestimmt. Eine globale Umweltpolitik erfordere in einer zusammenwachsenden Welt das Zurückstellen von Eigeninteressen zugunsten des *Gemeinwohls* und der Erhaltung der Schöpfung. Keine Zustimmung fand auf der Vollversammlung der Entwurf von Normen zur Frage der *Laienpredigt.* Der Entwurf, der u. a. unter bestimmten begrenzten Bedingungen auch die Möglichkeit von Laienpredigten in Eucharistiefeiern vorsah, geriet zwischen die Räder, weil er den einen nicht weitgehend genug, anderen bereits als zu weitgehend erschien. Verabschiedet wurde auch ein Dokument – „pastorale Reflexionen" heißt es im Untertitel – zum Lehramt des Bischofs sowie Dokumente zur Situation von *Kindern* und Familien (Wortlaut: Origins, 28. 11. 91, 393–404) und zur Lage der *indianischen Bevölkerung* Amerikas aus Anlaß der 500-Jahrfeier der Entdeckung Amerikas in Jahre 1492.

**Ökumenische Konferenz über die kirchlichen Beziehungen zwischen China und Europa**

Der deutsche Ökumenische China-Arbeitskreis – bestehend aus Vertretern des Evangelischen Missionswerks und des Deutschen Katholischen Missionsrates – veranstaltete eine Konsultation auf europäischer Ebene vom 8. bis 10. November 1991 in Bad Saarow. Gekommen waren Vertreter verschiedener kirchlicher Chinaaktivitäten aus 15 europäischen Ländern und eine kleine Delegation von chinesischen Christen, angeführt vom katholischen Bischof von Peking, *Michael Fu Tieshan* und dem protestantischen Bischof *Shen Yifan* von Shanghai. Den ersten Teil der Konferenz nahm ein Rückblick und eine Bestandsaufnahme der verschiedenen kirchlichen Aktivitäten zwischen Europa und China ein. *Edmond Tang,* der China-Sekretär des britischen und irischen Kirchenrats, beschrieb die Entwicklung der letzten zehn Jahre. Auf der einen Seite wurde seitens der chinesischen Regierung und der kommunistischen Partei die seit 1979 begonnene Linie der Religionspolitik – relative Religionsfreiheit bei starker staatlicher Kontrolle – mit einigen Einschränkungen und Änderungen fortgeführt. Zugleich ist die Zahl der Christen stark gewachsen, wurden kirchliche Strukturen neu aufgebaut, Kirchengebäude renoviert oder neu gebaut und große Fortschritte in der theologischen Ausbildung gemacht. Auch die Tradition kirchlicher Erziehungs- und Sozialarbeit wurde wieder aufgenommen. Durch gegenseitige Besuche, den Austausch von Delegationen und der Zusammenarbeit auf dem Gebiet der zwischenkirchlichen Hilfe sind viele internationale Verbindungen von den chinesischen Christen wieder aufgenommen bzw. neu begründet worden. Die jüngsten Ereignisse haben diese positive Entwicklung beeinträchtigt. Die Frage der Konferenz war daher: Wie kann unter den gewandelten Bedingungen die Zusammenarbeit mit den chinesischen Christen auf europäischer Ebene in Zukunft aussehen? In den Diskussionen und Arbeitsgruppen waren die Beiträge der Christen aus den Ländern des ehemals „real existierenden Sozialismus" besonders für die chinesischen Teilnehmer sehr wichtig und hilfreich. Hier liegt noch viel Zündstoff verborgen. Denn die neuerdings verstärkt zu beobachtenden Restriktionen in der chinesischen Religionspolitik – vor allem gegen internationale Kontakte der chinesischen Christen – haben direkt mit der chinesischen Befürchtung zu tun, daß die christliche Kirche in China eine ähnliche Rolle wie in Osteuropa spielen könnte, indem sie auf den Sturz des sozialistischen Systems hinarbeitete. Die chinesischen Christen konnten vor einem vereinfachenden Denken und sich verselbständigenden Erwartungen nur warnen. Die Konferenz endete mit einem starken Bekenntnis zur Weiterführung und Vertiefung der ökumenischen Zusammenarbeit der europäischen Christen mit den Kirchen in China.

# Bücher

HANS KÜNG, **Das Judentum.** Verlag Piper, München 1991. 905 S., 68,–DM.

Das neueste, gut 900 Seiten starke Buch von Hans Küng stellt den ersten Band einer Trilogie unter dem Titel „Die religiöse Situation der Zeit" dar – Christentum und Islam sollen folgen. Das Buch ist der Versuch, Kontinuität und Dynamik der Entwicklung des Judentums darzustellen – und zwar in der komplexen Spannung von Einheit und Vielfalt, also genau die Problematik, die sich jeder Religion angesichts der Postmoderne erst recht stellt. Das Credo dieser Trilogie findet sich an mehreren Stellen des Buches: „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen

ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen". Die drei Ziele des Tübinger Theologen: Frieden stiften, Dialog ermöglichen, Grundlagenforschung betreiben. In Fortsetzung dessen, was er mit seinem „Projekt Weltethos" vor Jahresfrist begann (vgl. HK, Januar 1991, 49), ist dies gewissermaßen das erste Kapitel der Ausführung dieses Programms. Anders als es möglicherweise der lapidare und sachliche Titel „Das Judentum" erwarten lassen könnte, ist das Judentum in diesem Buch eigentlich mehr das Beispiel, an dem Küng sein Modell des Religionsdialogs exemplifiziert und die von ihm seit langem vertretene Übertragung des Paradigmenmodells aus der Wissenschaftstheorie auf die Religion durchexerziert. Auch die fortgesetzten Vergleiche über die Religionsgrenzen hinweg – vor allem die Vergleiche von Phänomenen im Judentum mit allerlei innerkatholischen Vorgängen – mögen manches für sich haben und drängen sich ja gerade in der gegenwärtigen kirchlichen Situation tatsächlich auf; je häufiger man sie jedoch liest, desto mehr fragt man sich, ob sie in der Sache wirklich so zwingend sind und ob nicht doch auch die Gefahr besteht, gewichtige Unterschiede zu wenig zu berücksichtigen, vor allem aber das Judentum als Folie zu gebrauchen, vor deren Hintergrund man manche – zugegeben: bittere und bedrückende – Probleme der eigenen Kirche abarbeitet. In dem Zusammenhang stören dann im Grunde auch manche sachlich wenig zwingenden Invektiven gegen die bekannten Schwachstellen in der katholischen Kirche: Die Differenzierung, zu der sich Küng im Fall des Judentums zwingt, hätte seine eigene Kirche ebenso verdient. *K. N.*

ALISTER E. MC GRATH, **Johann Calvin.** Eine Biographie. Benziger Verlag, Zürich 1991, 403 S. 49,80 DM.

Daß man in Deutschland über Calvin im Normalfall nicht viel weiß, hängt sicher damit zusammen, daß die Protestanten reformierter Prägung im deutschen Protestantismus eine Minderheit bilden; Calvin steht dementsprechend weithin im Schatten Martin Luthers, der zumindest bis vor kurzem aus „klassischen" religiös-kulturellen Erbe des (protestantischen) Bildungsbürgers gehörte. Es hat aber auch damit zu tun, daß Calvins Persönlichkeit nicht so farbig-interessant ist wie die Luthers. Alister McGrath faßt den Befund so zusammen: „Von dem geistigen Ansporn, den er der Geschichte gab, wissen wir eine Menge, doch von der historischen Gestalt, die diese Ideen entwickelte, wissen wir herzlich wenig. Als Mensch bleibt Calvin ein Rätsel" (S. 31). Dieses Rätsel kann auch die Biographie McGraths nicht lösen. Aber sie bietet in verständlicher Sprache und gleichzeitig wissenschaftlich zuverlässig eine Fülle von Informationen und Einsichten zu Leben, Werk und Umfeld des Reformators, dessen Ideen zur wichtigsten Triebkraft der protestantischen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts wurden. McGrath ist mit angelsächsischer Nüchternheit bemüht, den „Mythen" entgegenzutreten, die über Calvin in vielen Köpfen spuken, etwa was seine Rolle als Reformator von Genf anbelangt. Er weist auch sehr deutlich auf die enge Verflechtung politischer, wirtschaftlicher, kultureller und religiöser Faktoren hin, die Leben Werk und Wirkungen Calvins bestimmen. Die Theologie Calvins wird anhand seines Hauptwerks, der „Institutio", verhältnismäßig knapp abgehandelt. McGrath geht eigens auf den Calvinismus als schnell ausstrahlende internationale Bewegung ein und zeigt, wo zwischen Calvin und dem Calvinismus Verbindungslinien und wo Differenzen bestehen. Auch die berühmte „Max-Weber-These" über die calvinistischen Ursprünge des Kapitalismus wird in dem Buch diskutiert. Das letzte Kapitel widmet sich allgemein der Frage, inwiefern Calvin die Herausbildung der modernen westlichen Kultur mitgeprägt hat und skizziert die politischen, sozialen und ökonomischen Werte, die den im Prozeß der Säkularisierung geschwächten religiösen Kern des Calvinismus überdauerten. *U. R.*

EDMUND ARENS / OTTMAR JOHN / PETER ROTTLÄNDER, **Erinnerung, Befreiung, Solidarität.** Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Verlag Patmos, Düsseldorf 1991, 200 S. 29,80 DM.

Die Kategorien Erinnerung, Befreiung und Solidarität sind für die politische Theologie ebenso zentral wie für die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Um den Dialog zwischen der Theologie und der kritischen Theologie gerade in einer Zeit weiterzuführen, in der das Weiterbestehen „emanzipatorisch-sozialistischer Traditionen" zur Diskussion steht, haben die „Metz-Schüler" Arens, John und Rottländer eine Darstellung der je spezifischen Ausprägung und des systematischen Stellenwertes der Leitbegriffe Erinnerung, Befreiung und Solidarität in den Konzeptionen dreier Vertreter der kritischen Theorie vorgelegt: im „antihistoristisch-memorialen Geschichtsdenken" der Fortschrittskritik Walter Benjamins (John), in der aus der Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Existentialismus erwachsenen „Betonung des realen Geschichtsprozesses" der kritischen Theorie der Gesellschaft als Transformation der Philosophie Herbert Marcuses (Rottländer) und in der Theorie kommunikativen Handelns Jürgen Habermas' „als einer Rekonstruktion der Geschichte mit Blick auf die Sicherung und Erweiterung intersubjektiver wie gesellschaftlicher Solidarität" (Arens). Die Relevanz dieser Positionen für eine politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie ist bei Benjamin in seiner Totalrevision traditionellen Geschichtsdenkens angesichts der faschistischen Gefahr und bei Marcuse in dessen konsequenter Verbindung der politischen Praxis mit einer Theorie der Gesellschaft begründet. Marcuses Verteidigung der „Autonomie und Permanenz der Kunst" gegenüber der Gesellschaftstheorie, die – wie Rottländer aufzeigt – die der „Permanenz der Religion" impliziert, bietet ebenso wichtige Ansatzpunkte für eine theologische Rezeption wie die interdisziplinäre Anlage der Theorie kommunikativen Handelns,

mit der Habermas zugleich der politischen Theologie ein wichtiges gesellschaftsdiagnostisches Instrumentarium zur Verfügung stellt. Charakteristisch für den hier eingeschlagenen Weg einer theologischen Auseinandersetzung mit der kritischen Theorie ist die konsequente Abgrenzung gegenüber Rezeptionsmethoden, die formal auf den Aufweis der „Theologiehaltigkeit", von Affinitäten, Parallelen oder Überbietungsmöglichkeiten konzentriert sind, ohne das eigene zugrundeliegende Theologieverständnis mitzureflektieren und in Frage stellen zu lassen. *A. F.*

**„Nimm und lies".** Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam. Mit Beiträgen von Hans Freiherr von Campenhausen u. a. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 388 S. 34,80 DM.

Lexikalische Auskünfte über Gestalt und Werk großer christlicher Denker können nicht immer genügen. Sie werden in letzter Zeit immer häufiger ergänzt durch kleinere Sammlungen einschlägiger Werkbiographien. Hier findet man knappe, aufs wesentlichste zusammengedrängte Informationen über Person und Leistung bedeutender Gestalten, meist aus erster, kundiger Hand. Auch das vorliegende Werk bietet eine solche Sammlung einzelner Werkbiographien. Die Spanne der dreizehn Beiträge reicht von den frühen Kirchenlehrern Origenes und Augustinus über die mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin bis hin zu Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und Erasmus von Rotterdam. Hinzu kommen weniger bekannte Gestalten wie der geheimnisumwitterte, für das abendländische Mittelalter jedoch äußerst wirkungsvolle Dionysius Areopagita, der christliche Philosoph Boëthius, der mittelalterliche Kirchenlehrer Johannes Duns Scotus und der (nicht nur für Luther sehr einflußreiche) spätmittelalterliche Philosoph Wilhelm von Ockham. Die einzelnen Artikel sind von ausgewiesenen Fachleuten verfaßt und bieten hervorragende Durchblicke, die durch angefügte Literaturhinweise abgerundet werden. Nicht immer gelingt es jedoch, Gestalt und Werk mitten aus der jeweiligen Zeit heraus zu verstehen. Zudem bleibt das ordnende Prinzip der Auswahl unklar; sie erscheint eher willkürlich und wird durch keinerlei Vor- oder Nachwort erläutert. Mit Überraschung offenbart dann genaueres Hinsehen, daß es sich – ausgenommen die Darstellung des Dionysius – um Wiederabdrucke aus anderen Werken desselben Verlages handelt. Deshalb sprengt die sehr breit geratene Darstellung des Augustinus beinahe den Rahmen des Bandes. Trotz des ingesamt positiven Gesamteindrucks bleibt daher ein schlechter Nachgeschmack, der die vorliegende Auswahl und die damit verbundene Begrenzung betrifft. Warum diese und nicht (noch) andere Denker vorgestellt wurden, weshalb die Reihe der Darstellungen mit Erasmus im 16. Jahrhundert eher abbricht als an ein Ende kommt, wieso andere, weniger bekannte christliche Denker und „Außenseiter" nicht einbezogen wurden: auf all diese Fragen findet der interessierte, durch das gekonnt Gebotene neugierig gewordene Leser aus diesem Werk keine Antwort. Schade, oder hatte die begrenzte Auswahl tatsächlich rein ökonomische Gründe? *A. S.*

FRIEDHELM HENGSBACH, **Wirtschaftsethik.** Aufbruch – Konflikte – Perspektiven. Herder/Spektrum, Bd. 4013. Freiburg 1991. 16,80 DM.

Das besondere Profil von Hengsbachs Wirtschaftsethik liegt darin, daß die theoretische Reflexion in eine aktuelle geschichtliche Situation, in gesellschaftliche Interessenkonflikte und wertgebundene Verständigungsprozesse eingebettet bleibt. So schildert das 1. Kapitel den Aufbruch in Osteuropa zu Marktwirtschaft und Freiheit sowie den Aufbruch Westeuropas zum EG-Binnenmarkt. Diese Aufbrüche machen die These des 2. Kapitels plausibel, daß es zum Kapitalismus der westlichen Gesellschaften, der in regionalen und zeitlichen Varianten auftritt, keine Alternative zu geben scheint, wenngleich den positiven Leistungen eine Bilanz aus der Sicht der Verlierer gegenübergestellt wird. Im 3. Kapitel wird das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik formal bestimmt: eine rein theoretische Verhältnisbestimmung der Antinomie, des Dualismus sowie der Identität im Sinn einer ökonomischen Ethik wird zurückgewiesen. Dagegen wird eine prozeßethische Reflexion exemplarisch dargestellt, wie soziale Bewegungen unter Druck und Gegendruck aus einer Situation der Benachteiligung mit ethischen Impulsen und politischen Intitiativen auf die herrschenden Entscheidungsträger einwirken und die kapitalistische Marktwirtschaft transformieren. Neben der verfahrensethischen Reflexion nennt das 4. Kapitel inhaltliche Leitbilder des Lebens, der Personwürde und der Beteiligung, die als Kandidaten eines ethischen Urteils und wertgebundener Optionen in Frage kommen. Aus diesen Leitbildern wird im 5. Kapitel das Programm eines „Demokratischen Kapitalismus" mit einer Unternehmensverfassung und Strukturen der weltweiten Gerechtigkeit, der Gleichstellung der Frauen und des Respekts vor der natürlichen Umwelt entworfen. Welche kollektiven Entscheidungsträger diesen demokratischen Kapitalismus verwirklichen können, wird im 6. Kapitel angegeben. Diesem sehr guten Buch ist ein breiter Leserkreis zu wünschen. Allein zwei Dinge stören: zum einen die Benennung der Alternative u. a. mit dem Leitbild eines „menschengerechten Kapitalismus". Die Antriebskräfte, denen der Kapitalismus seine Vitalität verdankt, sind destruktiv. Ihre Folgen können wir durch Reformen immer wieder mildern. Doch an der Vitalität der destruktiven Antriebe ändern wir dadurch noch nichts. Eine Alternative dazu wird also mehr und anderes beinhalten: eine politische und kulturelle Einbettung der Ökonomie und insofern etwas anderes als Kapitalismus. Zum anderen: Ein Verlag dürfte kein Buch ausliefern, bei dem – wie hier auf S. 168 – Sätze (wie viele?) fehlen. Zumindest ein loser Vermerk hätte beigegeben werden müssen. *H. B.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

BEINERT, WOLFGANG. **Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche.** In: Catholica Jhg. 45 Heft 4 (1991) S. 238–264.

Der Regensburger Dogmatiker zeigt, daß die Frage nach dem Verständnis der Katholizität als Grundeigenschaft von Kirche von erheblichem Gewicht für den weiteren Weg der katholischen Kirche ist: „Die nächste Zukunft der Kirche samt deren Wohl und Wehe hängt davon ab, ob und wie sie die ihr geschenkte Katholizität im Blick auf ihre absolute Zukunft zu realisieren unternimmt." Auf allen Ebenen und Beziehungsstrukturen muß demnach die Katholizität verwirklicht werden, so etwa durch die Förderung einer „kommunialen", an der Gemeinschaft der Ortskirchen orientierten Ekklesiologie anstatt der Vermehrung zentralistisch-restaurativer Tendenzen. Statt fundamentalistischer Verengungen kirchlicher Identität setzt Beinert sowohl für die christliche Ökumene wie für das notwendige Miteinander der Weltreligionen auf den „Geist genuiner Katholizität", der Widersprüche erträgt und Gegensätze versöhnt. Auch den Beitrag der Kirche zu einer neuen, humaneren Weltordnung sieht er in ihrer Katholizität grundgelegt. Eine Reflexion auf die Katholizität als Kirchenattribut biete der verbreiteten Resignation Paroli, nicht durch Verschweigen oder Verkleinern der Probleme, sondern durch ein qualitativ wie quantitativ neues Problembewußtsein.

FUCHS, GOTTHARD. **Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden.** In: Diakonia Jhg. 22 Heft 6 (November 1991) S. 388–399.

Zum christlichen Glauben gehört unverzichtbar die Rückbindung an den Menschen Jesus von Nazaret in seiner historischen Kontingenz. Immer wieder in der Geschichte des Christentums gab es allerdings Strömungen, die sich dieser Bindung zugunsten einer allgemeinen Christusidee, eines nur himmlischen Christus mehr oder weniger zu entziehen suchten. Fuchs sieht in den heutigen neoreligiösen Bewegungen genau diese Grundversuchung am Werk: Das alte Thema von der bleibenden Bedeutung der Menschheit Jesu Christi und des Menschen Jesus tauche neu auf, „sei es in esoterisch-neognostischen Zusammenhängen wie in der Theo- und Anthroposophie, sei es in der pantheisierenden Adoption asiatischer Religiosität, sei es in allen Mischformen von Therapie und Religion, sei es in okkultistisch-satanistischen Kontexten, sei es in feministischen Bezügen nachkirchlicher Art". Jesus komme entweder überhaupt nicht mehr zu Wort, werde durch andere Stifterfiguren und „Gurus" schlicht ersetzt, in eine beliebig erweiterbare Schar von religiösen Größen eingereiht und „aufgehoben" oder verschwinde in irgendeinem Christussymbol. Fuchs wendet sich gegen ein bloßes Pochen auf Orthodoxie als Reaktion auf die Rede von Christus in der neoreligiösen Szene; ein selbstkritisches und solidarisches Gespräch mit den „Gebildeten unter den Verächtern des Jesus von Nazaret" müsse eine fundamentale Besinnung auf die Mitte des Christlichen selbst zur Folge haben.

## Kultur und Gesellschaft

OLLIG, HANS-LUDWIG, **Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus.** Überlegungen zur jüngsten Postmoderne-Diskussion. In: Theologie und Philosophie Jhg. 66 Heft 3 (1991) S. 338–364.

Mit der Absicht, den zeitdiagnostischen Gehalt des so häufig bemühten Begriffes der Postmoderne zu klären, untersucht der Autor drei Ansätze innerhalb der einschlägigen Diskussion: Das Plädoyer Wolfgang Welschs für die Pluralität der Wissensformen und Handlungsmuster mit der konsequenten Absage an die „Einheitsversprechen der Neuzeit"; Peter Sloterdijks Kritik des Prozesses der Moderne unter der Kategorie der „Mobilmachung" und Peter Koslowskis Rede vom „Zeitalter der Postmoderne", charakterisiert durch die Gleichzeitigkeit von Aufnahme und Fortentwicklung moderner Impulse. Ohne feste Kontur, so das kritische Resümee Olligs, fungiere der Begriff der Postmoderne in den drei Konzeptionen als „Indikator für eine Suchbewegung, die über die Moderne hinausführt, aber das, was nach der Moderne kommen wird, noch nicht exakt benennen kann". Die Rede von der Postmoderne als einer offenkundigen Absetzbewegung von der Moderne interpretiert Ollig als skeptische Gegenreaktion auf die Emphase, mit der die Errungenschaften der Moderne in den 60ern und 70ern gefeiert wurden.

SEDOV, LEONID, **„Spiritualité" ou „communautarisme"?** In: Etudes 375 (Oktober 1991) 319–328.

Dieser Beitrag eines russischen Soziologen geht den geistigen Veränderungen in der Sowjetunion nach, vor allem den verschiedenen Interpretationen, mit denen gegenwärtig in Rußland diese Veränderungen gedeutet und neue Identitäten aufgebaut werden. Im Mittelpunkt der Analyse steht die These, man befinde sich gegenwärtig erneut vor dem Antagonismus von „Okzidentalismus" und „Slawophilismus", zwischen einer im Sinne der Geistesfreiheit verstandenen Spiritualität und der Spiritualität einer utopischen „Verschmelzung der Seelen" bzw. eines Kommunitarismus. So verschieden der Zerfall von „Moral" in den verschiedenen Bildungsmilieus und Ethiken der Sowjetunion gewichtet würde, so verschieden seien auch die Ansichten über die Ursache dieses Phänomens: für die einen eine Folgeerscheinung des vergangenen Totalitarismus, für die anderen Konsequenz des Einflusses westlichen Gedankengutes. Angesichts der Ruinen ihrer kommunistischen Illusionen benötige die russische Gesellschaft nichts mehr als die Zurückweisung jedweder Ideologie. Die „unreife" Weltsicht müsse ersetzt werden durch ein Bewußtsein von „Erwachsenen", mit dessen Hilfe der Mensch die ihm gestellten Probleme zu lösen versuche, ohne auf sein Selbstbewußtsein zugunsten von „Organen eines kollektiven Heils" – zu denen er auch die Armee und die orthodoxe Kirche zählt – zu verzichten.

## Kirche und Ökumene

RAISER, KONRAD. **Jenseits von Tradition und Kontext.** Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 40 Heft 4 (Oktober 1991) S. 425–435.

Der bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra offen entbrannte, jedoch bereits seit Jahren schwelende Konflikt zwischen Positionen, die sich von einer kontextuellen Hermeneutik leiten lassen, und solchen, die durch eine Hermeneutik der Tradition bestimmt sind, hat, so der Autor, dramatisch gezeigt, „daß es innerhalb der ökumenischen Bewegung keine Klarheit über die hermeneutischen Kriterien gibt". Da weder eine radikale kontextuelle Hermeneutik noch das Bestehen auf einer Hermeneutik der Tradition zu einem neuen Rahmen der ökumenischen Kommunikation zu führen scheinen, schlägt Raiser vor, die „missionarische Dimension in die Suche nach einer ökumenischen Hermeneutik einzubringen". Durch eine Analyse der neueren Missionsbewegung, die von der Tendenz zum synkretismusfeindlichen kulturellen Imperialismus über das Bemühen um eine wirkliche Inkulturation der christlichen Botschaft hin zu ihrer Kontextualisierung führte, lasse sich zeigen: „Während der Periode der missionarischen Ausbreitung können die Kriterien für die Bewahrung der Gemeinschaft flexibel gehalten werden, so daß ein großes Maß an Vielfalt toleriert werden kann." Die Tradition der Alten Kirche lasse sich selbst als Prozeß der Inkulturation begreifen. Die Berücksichtigung der missionarischen Dimension im Bemühen um eine ökumenische Hermeneutik mache deutlich, daß ökumenische Kommunikation ein offener Prozeß sei.

# Notizen

Vor der Gefahr einer „Nivellierung nach unten" auf verschiedenen Politikfeldern im Zusammenhang mit der europäischen Einigung hat die *Evangelische Kirche in Deutschland* in einer Denkschrift gewarnt. „Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses" lautet der Titel des von der *Kammer der EKD für soziale Ordnung* erarbeiteten Dokuments (erschienen bei: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Manche Begleiterscheinungen der Entwicklungen zum Binnenmarkt – so die Denkschrift – zeichneten sich bereits ab. Angesichts des zu erwartenden und zunehmenden Wettbewerbsdrucks erscheine manchem die Beachtung sozialer Belange „nachrangig". Dabei sei gerade unter den gegenwärtigen Bedingungen „Solidarität mit den Schwächeren" gefragt. Als neuralgische Punkte im Einigungsprozeß nennt die Denkschrift u. a. den *Abbau traditioneller Sozialstrukturen,* Probleme in der *Folge der Industrialisierung,* sowie Mängel an *europäischer Sozialpolitik* und an *demokratischer Verfaßtheit* im Rahmen der Europäischen Gemeinschaft.

In einem Streitgespräch mit dem Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* das in der Wochenzeitung „Die Zeit" (29. 11. 91) abgedruckt wurde, meinte der Wiener Alterzbischof, Kardinal *Franz König,* die Kirche müsse den Eindruck vermeiden, daß die römische Kurie alles dirigieren und beherrschen wolle. Die Kollegialität der Bischöfe funktioniere nicht richtig. In seiner Entgegnung wies Kardinal Ratzinger darauf hin, daß „manchmal lokale Bürokratien hemmender sind als die römische, deren Reichweite und Effizienz gemeinhin stark überschätzt wird". Im übrigen habe sich das „katholische Grundbewußtsein, das ehedem ohne große Eingriffe von außen alle zusammenhielt . . . , heute weitgehend aufgelöst". Wo die inneren Grundlagen der Einheit sich auflösten, würden auch alle konkreten Funktionen der Einheit schwierig, „die Kollegialität ebenso wie der Dienst der Einheit, der Rom aufgegeben ist".

Mit Betroffenheit reagierte die katholische Kirche in Österreich auf das Anfang Dezember verabschiedete Asylgesetz des Landes. Der Präsident der Bischöflichen Kommission „Justitia et Pax", Weihbischof *Florian Kuntner,* stellte fest, daß der Nationalrat in dieser Angelegenheit den Bedenken der Kirche und anderer humanitärer Organisationen nicht einmal ansatzweise Rechnung getragen habe. Das neue Asylgesetz erlaubt unter anderem eine beschleunigte Abschiebung nicht anerkannter Asylbewerber. Die Kirche nehme das Gesetz zur Kenntnis, aber sie werde sich nicht davon abhalten lassen, das Recht der Schwachen zu verteidigen, sagte Kuntner.

Nach Meinung der *katholischen Bischöfe der Slowakei* hat jede Nation ein unveräußerliches Recht auf Selbstbestimmung. In einem Hirtenbrief, der Ende November in den Gottesdiensten verlesen wurde, betonten die Bischöfe gleichzeitig, sie seien nicht kompetent, politische Entscheidungen zu treffen und wollten auch nicht bestimmen, welche Staatsform die Nationen der Tschechoslowakei in ihrer weiteren „Existenz oder Koexistenz" annehmen sollten: „Darüber sollen gewählte Vertreter unseres Volkes oder das Volk selbst entscheiden." In jedem Fall, so die slowakischen Bischöfe, müsse volle Gleichberechtigung für alle Nationen und Minderheiten auf den Gebieten der Wirtschaft, Politik, Kultur, Moral und Religion gesichert sein. Demokratie im christlichen Sinn schließe den Respekt vor dem Recht des anderen sowie die Liebe zum Volk und seiner kulturellen Tradition ein. Zur schwierigen wirtschaftlichen Situation in der Slowakei heißt es in dem Hirtenbrief, der Staat dürfe seine Bürger nicht mit dem Versprechen einer marktwirtschaftlichen Ordnung der Willkür wachsender Arbeitslosigkeit überlassen oder sie einer rasanten, unkontrollierten Privatisierung aussetzen.

In einer Botschaft an das ukrainische Volk bekundete das Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche, Kardinal *Myroslaw Lubatschiwskij,* seine Freude über das Votum der Ukraine für die Unabhängigkeit. Bei der Volksabstimmung am 1. Dezember, mit der die Präsidentenwahl verbunden war, ergab sich eine Mehrheit von 90 Prozent der abgegebenen Stimmen für die staatliche Unabhängigkeit der bisherigen ukrainischen Sowjetrepublik. Der Lemberger Großerzbischof betonte in seiner Botschaft, die Ukraine sei ein untrennbarer Teil der gemeinsamen europäischen Heimat; alle Ukrainer sollten die Nation wiederaufbauen, „um ein besseres Morgen möglich werden zu lassen". Kardinal Lubatschiwskij rief alle Länder dazu auf, die unabhängige Ukraine anzuerkennen.

Nach Meinung der *katholischen Bischöfe Neuseelands* wurde die Kirche in der Vergangenheit dadurch ärmer, daß sie nicht im selben Maß wie die Stimmen der Männer auch die der Frauen gehört hat. Die Kirche habe dadurch die besondere Gaben der Frauen nicht voll genutzt und sei ihnen auch in der Pastoral einiges schuldig geblieben. In ihrer Stellungnahme, einer Reaktion auf eine 1990 vorgelegte Studie über „Sexismus in der Kirche" (sie wurde von der Katholischen Kommission für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung in Auftrag gegeben), betonen die Bischöfe, alle Aufgaben und Dienste in der Kirche, die ihre Grundlage in Taufe und Firmung hätten, stünden Männern und Frauen gleichermaßen offen. Es brauche mehr Sensibilität für die besonderen pastoralen Bedürfnisse von Frauen und größere Förderung von „paraliturgischen Feiern und Sakramentalien", die auf die Bedürfnisse von Frauen ausgerichtet seien. Gleichzeitig erteilen die neuseeländischen Bischöfe aber der Forderung nach der Priesterweihe von Frauen eine Absage. Die katholische Lehre in diesem Punkt müsse mit Respekt angenommen werden.

Mit großer Mehrheit haben sich die Diözesansynoden der Kirche von England *für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt* ausgesprochen. In 38 der insgesamt 44 anglikanischen Bistümer in England stimmten die Diözesansynoden für die Möglichkeit der Frauenordination. Unter den sechs Diözesen, die ablehnend votierten, befindet sich auch das Bistum *London,* das als letztes über die Frauenordination abstimmte. Die Entscheidung über die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe in der Kirche von England wird in der Generalsynode fallen, in der sich bei einer ersten Abstimmung vor Jahren eine Mehrheit für die Frauenordination ergeben hatte (vgl. HK, Januar 1985, 12 f.). Seinerzeit war das Verfahren für die Schaffung der rechtlichen Voraussetzung für die Ordination von Frauen zum Priesteramt eingeleitet worden.

Der Vorstoß des Erzbischofs von Milwaukee, *Rembert Weakland,* zugunsten der Priesterweihe verheirateter Männer, vor allem wegen der rapiden Abnahme an Priestern, wurde vom Vatikan abschlägig beantwortet. Vor einem Jahr hatte Weakland seine Bereitschaft dazu geäußert (vgl. HK, Februar 1991, 100). Nach Angaben von Weakland bezeichnete das vatikanische Staatssekretariat in einer Antwort an ihn diesen Vorschlag als „unangebracht". In einer erneuten Veröffentlichung seines damaligen Schreibens weist Weakland darauf hin, daß er diesen Schritt nur für den äußersten Notfall und nur unter strengen Bedingungen gehen würde und daß er weiterhin vom Wert des Zölibats für diejenigen überzeugt sei, die sich „total dem Dienst in der Kirche" verschrieben.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Lambertus-Verlages, Freiburg, beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 2 · 46. Jahrgang · Februar 1992

*Der König ist nackt: wir Europäer der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind nicht die Zivilisation, sondern eine flüchtige und vergängliche Spielart der menschlichen Natur.*

*Alain Finkielkraut*

# Warum der Kommunismus scheiterte

Angesichts der dramatischen Veränderungen in Ost- und Südosteuropa der letzten Monate und Jahre drängen sich vor allem zwei Fragen auf: Wie geht es in Europa weiter? und: Wie konnte es in Europa soweit kommen? Die erste Frage lag insofern näher, als niemand auf die politische und geistige Bewältigung der neuen Situation wirklich vorbereitet war. Für den Tag X lagen keine Szenarien in den Schubladen der Wissenschaftler und Politiker. Die zweite Frage kommt erst mit einiger Verzögerung so richtig auf: Die Unumkehrbarkeit der Entwicklung ist erkannt, die erste Überraschung und Ratlosigkeit hat sich gelegt, nun werden *Geschichtsdeutungen* zurechtgelegt, mit denen man in Zukunft leben will. Und dazu gehören vor allem die Fragen: Wo lagen die Triebkräfte der weltumspannenden Bewegung, die jetzt an ihr Ende gekommen ist? Wie konnte es zu ihrem monströsen Zusammenbruch kommen? Was und wer hat den Kommunismus letztlich in die Knie gezwungen: die Macht seiner Gegner oder er sich selbst?

## Der Kommunismus war früher zu Ende als die Sowjetunion

Wenn dabei vom Ende des Kommunismus die Rede ist, ist dies zumindest mißverständlich. Der Kommunismus wurde zwar vielfach mit dem *Sowjetkommunismus* gleichgesetzt. Schon wenn man darunter nicht nur die sich in politischen Parteien und staatlichen Strukturen organisierte kommunistische Bewegung verstand, war und ist er jedoch mehr als das, was man davon in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten realisierte. Von Kommunismus sprach man bereits Jahrzehnte *vor der Russischen Revolution.* Und es könnte ihn theoretisch durchaus weiterhin geben, auch wenn kein Land dieser Erde mehr von einer Partei regiert wird, die sich dieser Bewegung zugehörig oder verpflichtet weiß.

Mißverständlich ist die Rede vom Ende des Kommunismus noch aus einem anderen Grund: Daß der Sowjetkommunismus gescheitert ist, weiß man nicht erst seit dem Verbot der KPdSU durch den russischen Präsidenten *Boris Jelzin* oder seit der Auflösung der UdSSR in eine „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten" von ehemals sowjetischen Teilrepubliken. Zu offensichtlich waren die Defizite im Bereich der für demokratische Verhältnisse unverzichtbaren *Gewaltenteilung,* der *Rechtsstaatlichkeit* und der individuellen *Freiheitsrechte,* aber natürlich auch beim Wohnungsbau und Umweltschutz, beim Sozialsystem und der elementaren Versorgung mit dem Lebensnötigen. *Insofern war der Kommunismus längst zu Ende, bevor man dies vom sowjetischen Staat sagen konnte.*

Was zusammengebrochen ist, ist primär das Machtgefüge, das diesen Kommunismus als äußere, ideologiegestützte Fassade weit über den Zeitpunkt am Leben erhielt, an dem auch in der Sowjetunion selbst klar war, daß er die Probleme Osteuropas genausowenig lösen würde, wie die der zahlreichen Länder, die es ihr gelungen war, in politische, wirtschaftliche, vor allem aber militärische Abhängigkeit zu bekommen oder in die sie ideologisch hineinwirkte. Nicht das Scheitern der Ideologie kam insofern überraschend bzw. überraschend schnell, sondern der Zusammenbruch eines Systems, das über lange Jahre seine Unfähigkeit bewiesen hatte, staatliches und gesellschaftliches Leben in den von ihm beherrschten Teilen der Erde menschenwürdig zu gestalten.

Warum brauchte es dann aber so lange, bis die staatlichen Strukturen das einholten, was sich in den Köpfen bereits seit langem abzeichnete? Das Kartenhaus, das jetzt zusammengebrochen ist, bezog seine relative Stabilität schon längst weit weniger aus von Mehrheiten bewußt getragenen bzw. geglaubten ideologischen Begründungen als aus der *puren Macht des Faktischen,* nationalen Interessenlagen, vereint mit den Interessen der Nomenklatura, den Ast nicht abzusägen, auf dem sie saß, gepaart mit verbreiteten Ängsten vor den Unwägbarkeiten einer postkommunistischen Neuverteilung der Karten innerhalb

eines sich neu konstituierenden Europas, wie wir es momentan erleben. Die ideologischen Begründungen waren längst rituell erstarrt: Man sagte das, von dem man annahm, daß es von einem verlangt werde. Sprache – soweit sie öffentlich wurde – legte die wahren Verhältnisse nicht offen, sondern begrub sie unter festgestanzten Formeln.

## „Opium für die Intellektuellen"

Wie konnte der nun auch in seinen ideologisch entleerten, äußeren Machtstrukturen zu Ende gegangene Kommunismus – bis auf Länder wie China, Kuba, Vietnam und Korea – zu dem werden, was er über Jahrzehnte war? In den einen Ländern stellte er die ideologische Grundlage für Staat und Staatsführung, Legitimation von Macht auch dann noch, als sehr vieles sich nicht so ausnahm, wie es sich nach dem marxistisch-leninistischen Lehrbuch eigentlich hätte entwickeln sollen. In den anderen Ländern stellte er aus der Opposition heraus demokratisch ausgeübte Herrschaft in Frage. Er scheiterte in beiden Spielarten. *Seine marxistische Grundlage war nicht für die Länder entworfen worden, in denen er seine größte realpolitische Bedeutung erlangte.* Und daß er sie erlangte und über einen längeren Zeitraum behielt, hatte nur zum geringeren Teil mit der Zustimmung der Menschen zu seinen ideologischen Grundlagen und Zielen zu tun, sondern mit dramatischen sozialen Notlagen, vor allem aber mit schierer Machtpolitik, auch mit Verquickungen mit nationalen Interessen, nicht zuletzt aber mit menschenverachtender Unterdrückung.

Eine kaum zu überschätzende Legitimation verschaffte dem Kommunismus ausgerechnet sein erklärtester Gegner, der *Faschismus.* Den Truppen Hitler-Deutschlands im sogenannten *Großen Vaterländischen Krieg,* wie ihn die Bürger der ehemaligen Sowjetunion nennen, widerstanden zu haben verlieh der sowjetischen Führung den dringend benötigten Rückhalt in der Bevölkerung, die auch noch manches überdimensionierte Aufrüsten der Breschnew-Ära in den Augen vieler als durchaus erklärbar, wenn nicht gar vertretbar erscheinen ließ, ein Faktor, der bis zuletzt in Westeuropa und Nordamerika unterschätzt wurde. Was für die Sowjetunion der Zweite Weltkrieg wurde, war für die kommunistische Bewegung in den romanischen Ländern der Kampf gegen die faschistischen Regime in Spanien und Portugal sowie der Widerstand gegen die deutschen Besatzer Frankreichs und das Vichy-Regime, in Italien gegen Mussolini. So konnte sich der Kommunismus gerade auch dort wieder neu an utopischen Energien und Widerstandsgeist aufladen, wo er nie je wieder unmittelbare Regierungsverantwortung erlangte.

Die Geschichte des Weltkommunismus jedoch allein als eine *einzige Folge von Verbrechen, Verblendung und Verführung* hinzustellen, übersieht das nicht zu leugnende *Hoffnungspotential,* das nicht wenige Völker bzw. soziale Schichten unter bestimmten frühkapitalistischen bzw. feudalen Unrechtsverhältnissen zu Recht oder zu Unrecht mit ihm verbanden. Sosehr der Antikommunismus auch nachträglich durchweg recht bekommen hat durch die Ereignisse – wenn heute das endgültige Scheitern des Kommunismus festgestellt wird, ist nicht einzusehen, warum diese Seite verschwiegen werden sollte, ohne daß damit dem Untergegangenen auch nur eine Träne nachgeweint würde. Der Kommunismus, selbst – neben seinen materialistisch-rationalistischen Zügen – auch das Ergebnis *politischer Romantik* des 19. Jahrhunderts, hatte seinerseits einen unzweifelhaft romantischen Zug und nicht zuletzt deshalb entsprechende Schwierigkeiten, mit der politischen und wirtschaftlichen Realität zurechtzukommen.

An dieses Verheißungspotential, das der Kommunismus zweifellos auch enthielt, ist vor allem in der „alten" Bundesrepublik zu erinnern, an deren östlicher Grenze fortwährend deutsche Soldaten im Namen eines kommunistischen Regimes von der Schußwaffe Gebrauch machten, die bei einer möglichen kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den verfeindeten Blöcken Hauptkampfgebiet gewesen wäre, deren Sozialdemokraten bereits vergleichsweise früh ihr realpolitisches „Godesberg" erlebten und in der Kommunisten über Jahrzehnte hinweg allenfalls ein politisches Randphänomen blieben.

Ganz anders in dieser Hinsicht die Situation in einem Land wie Frankreich. Der Soziologe *Raymond Aron* zielte 1955 mit dem anspielungsreichen Buchtitel „Opium für die Intellektuellen" gerade auf die kommunistische Idee, wie sie noch bis in die 60er und 70er Jahre hinein in einem für Westdeutschland unvorstellbaren Ausmaß die geistige Heimat für einen großen Teil der französischen Intellegenzija geworden war. In seinen „Mémoires" von 1983 gibt Aron sich wie der skeptische Entmystifizierer einer Politikauffassung, die in Frankreich länger brauchte, um zu einer *Säkularisierung* der Politik zu gelangen. Die Ernüchterung und das Erwachen im Westen erfolgte in dem Maße, wie die Sowjetunion bzw. das von ihr beherrschte Militärbündnis 1956 und 1968, in Afghanistan und – in eingeschränktem Maße – in Polen zeigte, daß man unter Einsatz fast aller Mittel gewillt war, seinen Einflußbereich zu wahren.

## Fundamentalismen können nur scheitern

Endgültig sein wahres Gesicht offenbarte der Kommunismus für viele westeuropäische Sympathisanten mit dem „Archipel Gulag" von *Alexander Solschenizyn,* der auch dem letzten klarmachen mußte, frühere Warnungen gegenüber dem sowjetischen Unrechtsregime nicht ernst genug genommen zu haben. Nichtsdestoweniger fragt Aron im gleichen Zusammenhang, wie es kommen konnte, daß man sich so lange so folgenschwere Illusionen über die Zustände unter dem Kommunismus, vor allem in der Sowjetunion machte: Aron führt dies auf ein geradezu *„religiös" verblendetes Wahrnehmungsvermögen* zurück:

„Wer das Reich Gottes auf Erden erwartet und erhofft, verklärt Menschen und Institutionen; man sieht sie nicht mehr so, wie sie uns die Geschichte zu erkennen gibt."
Diese von Aron gegen vielerlei Widerstände verfolgte Linie wird auch fortgeschrieben, wenn das mit dem Verschwinden der Sowjetunion unumstößlich gewordene Ende des Kommunismus von französischen Denkern geradezu als das *Ende eines säkularisierten Fundamentalismus* aufgefaßt wird (vgl. *André Glucksmann,* „Le Onzième Commandement", Paris 1991; zu deutsch: Am Ende des Tunnels, Berlin 1991): *Fundamentalismen* – so Glucksmann – *müssen nicht überzeugen, um Wirkung zu zeigen:* „Sie riskieren alles, um alles zu retten. Sie sind apokalyptischer Natur und wollen alles oder nichts. Die fundamentalistische Ambition geht über die plumpeste Prahlerei in der Werbung hinaus; sie verspricht das Umfassende, das Tiefste und das Erhabenste" (a.a.O., S. 147 f.). Mit anderen Worten: Fundamentalismen können eigentlich nur scheitern.

Der Kommunismus scheiterte mithin aus dem Grund, aus dem alle Fundamentalismen sich über kurz oder lang selbst entlarven: Es gelang ihm nicht, seine anthropologischen Grundirrtümer einzusehen. Auch besaß er nicht genügend Anpassungsfähigkeit, die philosophischen, politischen und wirtschaftspolitischen Konzepte des 19. Jahrhunderts hinter sich zu lassen. Eine Lehre, die aus Gründen der eigenen Heilsgewißheit glaubte, den Wandel nicht nötig zu haben, da sie die allgemeine Entwicklungsrichtung der Geschichte ohnehin auf ihrer Seite wähnte, darf sich nicht wundern, wenn sie sich mehr und mehr von der Wirklichkeit entfernt.

Bei allem Wunsch von *Karl Marx,* Philosophie praktisch werden zu lassen, um so die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie zu verändern – diejenigen, die sich im real existierenden Kommunismus auf ihn beriefen, wurden zu ungeschichtlich denkenden Hütern einer immer realitätsferneren Polit-Orthodoxie. Eine Zeitlang gelang es, den Widerspruch zwischen dem angestrebten hochromantischen Ziel einer sozialistischen Gesellschaft ohne Entfremdung und der ernüchternden Wirklichkeit im Ostblock mit der leninschen Kategorie von der *Diktatur des Proletariates* zu überbrücken, die Ursachen für auftretende Schwierigkeiten beim ideologischen Gegner zu suchen und sonst ein striktes Feindbild in Form einer unversöhnlichen Gegnerschaft zu allem „Bürgerlichen" zu pflegen. Die *Selbstimmunisierung* unter dem Stichwort vom „falschen Bewußtsein", das es zu durchbrechen gelte, gewährte einen kleinen Aufschub, jedoch nicht mehr.
So dachte man *etatistisch,* als es auch in westlichen Wohlfahrtsstaaten längst dämmerte, daß eine fortgesetzte Bürokratisierung aller Lebensbereiche und der Ruf nach immer mehr Staat nicht nur freiheitsmindernd wirkt, sondern sich auch in der Sache selbst kontraproduktiv auswirkt. Man beließ es bei einem ideologisch und machtpolitisch motivierten *Zentralismus,* obwohl eigentlich klar sein durfte, daß dies angesichts der Komplexität moderner Industriegesellschaften eher von Nachteil sein mußte. Man frönte einem *Fortschrittsoptimismus,* der immer weniger von der Wirklichkeit in den sozialistischen Ländern gedeckt war.

Was in den Anfangsjahren der bemannten Raumfahrt, zu Zeiten eines *Juri Gagarin,* Anfang der sechziger Jahre, noch angehen mochte, konnte man zwanzig Jahre später angesichts der völlig ungelösten und in gigantischem Ausmaß zunehmenden Umweltprobleme nur noch sträflich nennen. Der Reaktorunfall von Tschernobyl erwischte die Sowjetunion – Tragik der Geschichte – bereits zu einem Zeitpunkt, als sich die Einsicht in die Unhaltbarkeit bisher eingenommener Positionen durchzusetzen begonnen hatte. Ihr ungebrochenes Setzen auf *quantitativen Fortschritt* und auf die *Arbeit* als Inbegriff des Menschen zeigte nur, daß die kommunistische Bewegung mit dem Übergang zur nachindustriellen Gesellschaft ideologisch und praktisch nicht zu Rande kam.

## Implosion – nicht Revolution à la 1789 oder 1917

Wenn dieses System somit aufgrund der eigenen Mängel sowie der Attraktivität des westlichen Gegenmodells eher eine „Implosion" (so der Revolutionsforscher *François Furet*) erlebte, als daß es durch revolutionäre Aktion und Widerstand à la 1789 oder 1917 umgestoßen wurde, dann hat dies Konsequenzen bei der Einschätzung des Anteils, den die politischen und weltanschaulichen Gegner, unter ihnen vor allem die christlichen Kirchen, an diesem Zusammenbruch hatten. Die Europasynode von November/Dezember letzten Jahres (vgl. ds. Heft S. 65) mag in ihrer Schlußbotschaft noch so sehr davon ausgehen, daß das „eigentliche, ja sogar innere Element dieser Lehre und deshalb auch des ganzen kommunistischen Systems . . . der verordnete und verpflichtende Atheismus im täglichen Leben (war)" und die ökonomischen, sozialen und politischen Ursachen als nachgeordnet betrachten – die Fakten legen ein differenzierteres Urteil nahe.

Nur schon durch ihr treues Festhalten an dem ihnen übertragenen religiösen Erbe, aber auch ihr von Land zu Land unterschiedlich ausgeprägtes Mitwirken in der Opposition haben die Kirchen zweifellos zur Überwindung dieses Unrechtssystems beigetragen. Andererseits aber haben sie verschiedentlich auf eine nicht nur in der Rückschau fragwürdig erscheinende Weise kooperiert und sich den Verhältnissen anzupassen versucht – und zwar im Osten wie auch im Westen. Ein nüchternes Feststellen dessen, was wirklich getan und was zu tun versäumt wurde, dürfte den Kirchen hier wie dort mehr helfen als eine Überschätzung des eigenen Verdienstes in *heilsgeschichtlichem Überschwang.* Der Kommunismus scheiterte letztlich nicht, weil seine weltanschaulichen und politischen Gegner ihm diese Niederlage abgerungen hätten. Er scheiterte, weil – um es mit André Glucksmann zu sagen – in jedem Fundamentalismus „eine Logik steckt, die sich schließlich gegen sich selbst kehrt" (a.a.O., S. 136).

*Klaus Nientiedt*

## *Zuspitzung*

*Der Streit um die künftige evangelische Militärseelsorge*

Stehen nur Strukturen und Organisationsformen zur Debatte oder doch die Sache selbst? Für den nach 18jähriger Dienstzeit in den vorzeitigen Ruhestand scheidenden Generaldekan der Evangelischen Militärseelsorge, *Reinhard Gramm,* scheint diese Frage beantwortet zu sein. Ebenso für Militärbischof *Heinz-Georg Binder,* der sein vorzeitiges Ausscheiden aus dem Amt für Ende dieses Jahres angekündigt hat. Ihrer Meinung nach sind mit der in der gesamtdeutschen EKD neu entbrannten Diskussion um *Reform bzw. Modifizierung der Militärseelsorge* nicht nur der Status der Militärpfarrer als Bundesbeamte auf Zeit, die Präsenz und Unabhängigkeit der Kirche in den Kasernen, die Verpflichtung des Militärpfarrers zu „lebenskundlichem Unterricht" oder die Anbindung des protestantischen Kirchenamtes für die Bundeswehr an das Verteidigungsministerium in Frage gestellt. Für sie geht es um die Sache selbst, gilt der Angriff der Reformer der Militärseelsorge schlechthin.

In jedem Fall hat die Auseinandersetzung in der evangelischen Kirche um die Seelsorge an Soldaten, angestoßen durch die Frage nach der Übernahme des Militärseelsorgevertrages von 1957 für die EKD-Gliedkirchen der neuen Bundesländer, mit den vorzeitigen Ruhestandsgesuchen der beiden höchsten Vertreter der evangelischen Militärseelsorge eine weitere Zuspitzung erfahren.

Signalwirkung hatte in diesem Zusammenhang die Aufforderung der EKD-Synode an eine neu eingesetzte Arbeitsgruppe zur *Prüfung des Militärseelsorgevertrages,* „die Einsichten aus dem Konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" zu berücksichtigen. Diese Arbeitsgruppe solle, so lautet der Beschluß der Synode bei ihrer Tagung in Bad Wildungen im November 1991, eine einheitliche Regelung der Seelsorge an Soldaten für die gesamtdeutsche EKD erarbeiten. Dazu müsse neben der Prüfung des für die Gliedkirchen der alten Bundesrepublik geltenden Militärseelsorgevertrages auch die gegenwärtige Praxis im Bereich der acht Gliedkirchen des früheren Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR einbezogen werden.

Diese haben für sich zunächst eine eigenständige, an den Ortsgemeinden orientierte Regelung der Militärseelsorge beschlossen. Bundesverteidigungsminister *Gerhard Stoltenberg* hatte sich in einem Schreiben an das Kirchenbundsekretariat mit dieser Sonderregelung für eine Übergangszeit von zwei Jahren einverstanden erklärt. Jedoch machte er ausdrücklich zur Auflage, die von den ostdeutschen Landeskirchen für die Seelsorge an Soldaten beauftragten Gemeindepfarrer – auf militärischem Gelände in einer Art mit Sonderrechten ausgestattetem Besucherstatus – müßten „die Entscheidung der Soldaten für die Wahrnehmung des Wehrdienstes vorbehaltlos anerkennen".

Diese befristete Sonderregelung in den Landeskirchen der früheren DDR findet durchaus auch Sympathien im Westen, wie das jüngste Beispiel der Evangelischen Kirche im Rheinland zeigt, deren Synode sich – wie bereits die Landessynode der Evangelischen Kirche von Hessen-Nassau – zu Beginn des Jahres für eine grundsätzliche Änderung des Militärseelsorgevertrages ausgesprochen hat. Dabei wurde gefordert, die Militärseelsorger sollten künftig kirchliche Beamte in naher Anbindung an die Landeskirche sein und das Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr solle der EKD direkt nachgeordnet werden.

Die Befürworter des status quo in der Militärseelsorge betonen neben dem grundsätzlichen Hinweis auf die sonst unumstrittene Praxis der Gruppenseelsorge und die volkskirchliche Verpflichtung des Verkündigungsdienstes auch gegenüber Bundeswehrangehörigen die *praktischen Probleme,* die eine Reform des Militärseelsorgevertrages mit sich bringen könnte: So überfordere beispielsweise das ortsnahe Seelsorgemodell gerade bei größeren Standorten nebenamtliche Beauftragte. Eine ausschließliche Betreuung der Soldaten von außen könne kaum dem militärischen Alltag im allgemeinen gerecht werden, mache aber die seelsorgliche Begleitung der Soldaten auf Übungen, bei Manövern und nicht mehr auszuschließenden Einsätzen im Ausland unmöglich.

Es geht jedoch bei weitem nicht nur um solche praktischen Überlegungen. Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts und der daraus resultierenden Um- und Neustrukturierung der NATO ist auch die Frage nach Funktion und Zukunft der Bundeswehr neu gestellt. Damit sind in jedem Fall sehr grundsätzliche friedensethische Auseinandersetzungen absehbar: Zur Debatte steht neu die prinzipielle Legitimität einer militärischen Friedenssicherung. Dabei gelten völlig andere Ausgangsbedingungen im Vergleich zu denen, die die Diskussion der 80er Jahre bestimmten. Dort stand die Möglichkeit einer ethischen Rechtfertigung der Abschreckungskonzeption und der damit verbundenen Rüstungsbeschlüsse im Zentrum. Heute stellt sich die Frage nach der ethischen Verantwortung und den konkreten politischen Bedingungen für einen Einsatz der Bundeswehr bei internationalen Aktionen zusammen mit den Bündnispartnern.

Diese grundsätzlichen Überlegungen dürften auch für die weitere Zukunft der evangelischen Militärseelsorge bestimmend sein. Würden in diesen Auseinandersetzungen pazifistisch orientierte Strömungen in der EKD die Oberhand gewinnen, die jeden militärischen Einsatz zur Erreichung eines politischen Zieles grundsätzlich als ethisch nicht gerechtfertigt ablehnen, würde Militärseelsorge überhaupt fragwürdig. Bliebe aber weiter ein, wenn auch zerbrechlicher, Konsens dahingehend mehrheitsfähig, daß die Anwendung militärischer Gewalt unter bestimmten Voraussetzungen ethisch nicht zu verurteilen ist, ein Konsens wie der, der die Friedensdenkschrift der EKD von 1981

geprägt hat (vgl. HK, Dezember 1981, 603 f.), könnte die Frage nach den künftigen Formen der Militärseelsorge mit größerer Gelassenheit angegangen werden.

In jedem Fall müßte die Diskussion in der evangelischen Kirche auch mit Blick auf die *katholische Militärseelsorge* geführt werden, so wie diese umgekehrt von den Auseinandersetzungen auf protestantischer Seite nicht unberührt bleiben wird. Wenn auch unter staatskirchenrechtlicher Perspektive zwei ganz unterschiedliche Vertragswerke die Seelsorge an Bundeswehrangehörigen regeln – auf katholischer Seite gelten das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich aus dem Jahr 1933 und die „Statuten für den Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr" von 1990 –, macht doch alleine die Praxis vor Ort eine möglichst einheitliche Regelung sinnvoll.

*fo*

# *Versöhnung?*

*Zur neuen Diskussion um die RAF-Häftlinge*

Es kann wohl nicht anders sein. Die Anschläge und Verbrechen, die auf das Konto der RAF gehen, sind inzwischen zu einer stattlichen Zahl geworden. Die Ermordung Detlev Rohwedders liegt noch kein ganzes Jahr zurück, die Alfred Herrhausens erst gut zwei Jahre. Die Strafverfolgungsbehörden weisen in regelmäßigen Abständen auf stets mögliche neue Attentate hin. Die Fahnder tappen nach wie vor weitestgehend im dunkeln. BKA-Chef *Hans-Ludwig Zachert* beklagte sich erst jetzt wieder in der „Welt" über Schwierigkeiten koordinierten Vorgehens zwischen seinem Haus und den verschiedenen Landesbehörden und über die beschränkten Zugriffsrechte des BKA. Jedesmal, wenn wieder ein Haftprüfungstermin für einen oder eine Gruppe von einsitzenden RAF-Tätern oder die Möglichkeit einer Begnadigung von diesem oder jenem Häftling näherrückt oder schlicht jemand Interessierter das Problem in die Öffentlichkeit bringt, gibt es eine vielstimmige Diskussion, wie speziell im Falle terroristischer Täter zu verfahren sei und wie sich „die Gesellschaft" gerade diesen Tätern gegenüber zu verhalten habe.

Der Schlagabtausch reicht dann regelmäßig hinauf bis zu höchsten Partei- und Regierungsinstanzen, und selten fehlen die großen Worte. So auch wieder in den letzten Wochen. Versöhnung müsse sein, der Staat könne nicht als ewiger Rächer auftreten, Frieden auch mit der RAF und ähnliches mehr.
Dabei bilden sich unter der Hand *recht seltsame Argumentationsketten:* Eine Seite lanciert solches Friedensbedürfnis. Eine andere kontert: es dürfe keinen Unterschied geben zwischen RAF-Häftlingen und „gewöhnlichen" Verbrechern. Für alle habe gleiches Recht zu gelten, auch gleiches Begnadigungsrecht. Worauf eine dritte Seite argumentiert: vor allem schon die Tatsache, daß überhaupt auf solcher Gleichbehandlung von politischer Seite insistiert werde, sei rechtsstaatlich problematisch. Es dürfe ja nicht einmal „der Hauch eines Zweifels" aufkommen, daß es negativ oder positiv „Sonderrechte für RAF-Leute" gebe. Und zuständig seien selbstverständlich nur die Gerichte, die nach Paragraph 57 des Strafgesetzbuches wie sonst auch bei Lebenslänglichen nach 15 Jahren, bei geringerem Strafmaß nach zwei Dritteln verbüßter Strafe, über die Aussetzung des Strafrestes zu befinden hätten.

Ja wenn das so ist, und es ist ja so, warum dann immer wieder diese Debatten mit dem heißen Begehren und den großen Worten? Meint man, anders als bei „gewöhnlichen" Verbrechern terroristischen Tätern gegenüber nicht doch ein schlechtes Gewissen haben zu müssen? Meint man, weil sich die Gesellschaft ihnen gegenüber doch auch irgendwie schuldig gemacht habe und Verbrechen politischer Wirrköpfe doch anders einzuschätzen seien als sonstige Gewaltverbrechen, müsse der Staat ihnen gegenüber sich als besonders milde erweisen? Manche geben dabei sogar der Vermutung Raum, das RAF-Problem könnte bei mehr Nachsicht den Häftlingen gegenüber, bei möglichst früher Entlassung, leichter gelöst werden, weil allein die Tatsache, daß Täter weiter in Haft sind, den Sympathisantenkreis zusammenhalte, der bei mehr Milde gegen die Häflinge eher zerfiele. Daran mag sogar etwas sein, aber rechtfertigt sich damit eine immer wieder mit denselben Argumenten bestrittene öffentliche Diskussion, die die RAF so oder so aufwertet?
Ist nicht gerade deswegen äußerste Vorsicht geboten? Und da der Rechtsstaat Gleichbehandlung verlangt und nur nach der Schwere des Verbrechens und nicht nach den Motiven, höchstens nach mildernden Umständen zu fragen hat, warum dann das ständige Nachbohren, Gerichte und Strafvollzug könnten gerade den RAF-Häftlingen am Ende doch nicht gerecht werden? Mitleid mit politisch Verirrten oder doch das Verlangen nach politischer Abwägung, weil es sich um Täter aus politischen Motiven handle?

Voraussetzung eines Strafnachlasses ist wohl doch die Einsicht in die Strafwürdigkeit der Tat, die Abkehr des Verbrechens vom verbrecherischen Tun und die Erkenntnis, daß Rückfälligkeit, also neue Verbrechen durch den Täter, nach allem menschlichen Ermessen auszuschließen ist. Wo diese Bedingungen erfüllt sind, hat weitere Strafe, ob es sich um RAF- oder um andere Häftlinge handelt, ihre Berechtigung verloren. Wo sie nicht oder nicht hinreichend gegeben sind, verbietet sich ein Straferlaß von selbst.

Warum also dennoch das Drängen, gerade im Falle der RAF-Häftlinge alle nur denkbaren Möglichkeiten der Strafverkürzung auszuschöpfen? Geht es da nur darum, durch Milde den Tätern gegenüber andere von weiteren Taten abzuhalten, oder doch auch irgendwie darum, „Verständnis" zu haben, wenn schon nicht für die Verbrechen, so doch für die Täter, weil es sich eben um Verirrte oder Irregeführte oder durch Leiden an Staat und Gesellschaft zum Verbrechen Getriebene handelt?

Und was soll das große Wort von der „Versöhnung", das jetzt sogar der Bundesjustizminister in die Debatte geworfen hat? Versöhnen tun sich Gegner, versöhnen kann sich auch der Geschädigte mit dem Schädiger, wenn der Schädiger den Schaden gutgemacht hat. Der einzige Weg aber von Straftätern zurück in die Gesellschaft ist die Loslösung von der Tat und von der Haltung, die dazu geführt hat. Ob und wann dies zutrifft, haben die Gerichte zu entscheiden. Daß sich die Voraussetzungen dafür einstellen, dazu mögen die beitragen, die auf die Häftlinge Einfluß haben. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, ist der Straftäter mit dem Gemeinwesen, der „Gesellschaft" versöhnt, und alle Versöhnungsdebatten erübrigen sich. *se*

## *Unumkehrbar*

*Frauen drängen vermehrt in die universitäre Theologie*

Frauen drängen zunehmend in akademische Laufbahnen an katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik. Zwanzig Jahre nachdem durch einen entsprechenden Beschluß der deutschen Bischöfe die Habilitation und Berufung von Laien in allen theologischen Fächern grundsätzlich ermöglicht wurde, sind es nun Frauen, die die hergebrachte personelle Zusammensetzung des Lehrkörpers erneut verändern und für eine von manchen gefürchtete, von anderen herbeigesehnte Unruhe sorgen.

Habilitationen und Berufungen von Frauen sind auch dann, wenn es nicht zu mehr oder weniger unerfreulichen Auseinandersetzungen um eine Berufung kommt, den Medien eine Meldung wert. Das war so vor Jahren bei der in Trier lehrenden Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberger,* und bei der kürzlich erfolgten Besetzung des Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen war es nicht anders: In der Diözese Rottenburg-Stuttgart nutzte man die Berufung der bisher in den USA und in Italien lehrenden *Gabriele Winkler* auf den neu errichteten Lehrstuhl für Liturgiewissenschaften, um zu beweisen, daß man im viel diskutierten Fall der Alttestamentlerin *Silvia Schröer* eben nicht – entgegen manchen anderslautenden Behauptungen und Mutmaßungen – eine Frau als Lehrstuhlinhaberin habe verhindern wollen, sondern andere, die Lehre dieser feministischen Theologin betreffende Gründe den Ausschlag gegeben hätten. Gabriele Winkler ist die erste Lehrstuhlinhaberin an der Tübinger Fakultät. Silvia Schröer wurde die Berufung mit der Begründung verweigert, aufgrund ihres feministisch-kritischen Ansatzes komme sie zu Aussagen, „die der katholischen Glaubenslehre nahetreten" (vgl. Sonntagsblatt, 13. 10. 91).

Unterdessen wurde die bisher gleichfalls in den USA lehrende Theologin *Teresa Berger* im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster im Fach Liturgiewissenschaft mit einer Arbeit über die Liturgische Bewegung aus der Sicht einer liturgiewissenschaftlichen Frauenforschung habilitiert – die erste Frau in diesem Fach. Frau Berger, promoviert sowohl in katholischer als auch in evangelischer Theologie, stand bei der Tübinger Berufung für die Liturgiewissenschaft bereits auf dem zweiten Platz der Liste. Die Tübinger Liste umfaßte lediglich zwei Namen – beides Frauen. Vergleichbares zeichnet sich auch für andere theologische Fächer ab: Im Vorwort der neuesten „Quaestio disputata", die die Referate der 1990er Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen *Alttestamentler* enthält, wird eigens darauf hingewiesen, daß an der Tagung allein 17 promovierende, promovierte, habilitierende und habilitierte Alttestamentlerinnen teilnahmen.

Ihre besondere Brisanz erhalten Berufungen von Frauen jedoch zusätzlich durch den Umstand, daß sich nicht wenige von ihnen – so auch Silvia Schröer – ausdrücklich als feministische Theologinnen verstehen. Im Fall der Alttestamentlerin Schröer kam bei der Besetzung des Tübinger Lehrstuhls für Einleitungswissenschaften in das Alte und Neue Testament der auf der Berufungsliste Zweitplazierte zum Zuge, weil Bischof *Walter Kasper* für Schröer als Erstplazierte das Nihil obstat verweigerte. Die zwischen der Tübinger Fakultät und dem Bischof von Rottenburg-Stuttgart nicht nur in sachlicher, sondern auch in Hinsicht auf verschiedene Einzelheiten des Verfahrens gleich mehrfach umstrittene Entscheidung hatte zur Folge, daß nun feministische Theologinnen befürchten, ihnen könnte der Zutritt in die akademische Zunft auf Dauer versperrt bleiben.

Welches auch immer die konkreten, nur als unerfreulich zu bezeichnenden Umstände des Falls Schröer waren – den Eintritt von Frauen in den Lehrkörper an katholisch-theologischen Fakultäten wird er kaum aufhalten können. Bei der Entscheidung, ob Frauen berufen werden oder nicht, sollte nicht maßgeblich sein, ob es sich jeweils um Theologinnen handelt, die sich ausdrücklich als Feministinnen verstehen, oder nicht. Das Gebiet dessen, was feministische Theologie genannt wird, ist vielschichtig und unübersichtlich. Ob es die feministische Theologie, erst recht als eigenes, unterscheidbares Fach, in einigen Jahren überhaupt noch geben wird und geben muß, ist durchaus offen. Es könnte ja sein, daß die von ihr urgierten Themen und Veränderungen immer stärker in der allgemeinen Lehre Eingang finden. Die Anstöße der feministischen Theologie gehören im Grunde nicht in ein eigenes Fach, sondern vielmehr in alle bestehenden Teilfächer der Theologie hinein.

Der Sache der Frauen in der Kirche ist keineswegs nur dadurch gedient, wenn erklärte Feministinnen Einzug in die Theologie halten. Eine von Frauen kompetent betriebene theologische Lehre und Forschung im Rahmen des gängigen Fächerkanons der Theologie, die vor allem nicht den Eindruck erweckt, sie müsse das Theologietreiben vom Nullpunkt an neu erfinden, andererseits aber auch die besondere Blickrichtung von Frauen durchaus zu berücksichtigen sucht, hilft der Sache der Frauen –

sofern eine solche verallgemeinernde Kennzeichnung überhaupt einen Sinn hat – möglicherweise mehr als eine sich selbst gettoisierende und alles andere ausgrenzende feministische Theologie. Frauen sollten sich nicht einschränken lassen auf im engeren Sinn frauenrelevante Fragestellungen, sei es nun unter dem Stichwort feministische Theologie oder dem der theologischen Frauenforschung.
Bleibt zu hoffen, daß feministische Theologinnen ihre Chance erhalten, sich nach den üblichen Gütekriterien des theologischen Wissenschaftsbetriebs als Theologinnen zu bewähren. Daß dieser Wandlungsprozeß in dem gleich in mehrfacher Hinsicht männlich geprägten Fach nicht ohne Befürchtungen und Irritationen abgeht, ist voraussehbar. Eine in beträchtlichem Umfang von Nichtpriestern betriebene Universitätstheologie ist nicht einfachhin dieselbe wie die einer Theologenschaft, die ausschließlich aus geweihten Amtsträgern besteht. Um wieviel mehr muß das gelten, wenn Frauen, die sehr lange allenfalls als Objekte vorkamen, jetzt auch mehr und mehr als Subjekte zum Zuge kommen. *nt*

## *Vorsicht*

### *Wir brauchen ein differenziertes Bild der islamischen Welt*

Vor einem Jahr war es der Krieg der USA und ihrer westeuropäischen und arabischen Verbündeten gegen den Irak zur Befreiung des besetzten Kuwait, der die öffentliche Aufmerksamkeit stärker als gewohnt auf die islamische Welt lenkte. Heute sind es zum einen die Turbulenzen in *Algerien,* wo als Reaktion auf den großen Erfolg der „Islamischen Heilsfront" bei der ersten Runde der Parlamentswahlen ein fünfköpfiges Staatskomitee die Macht übernommen hat, zum anderen die Entwicklungen in der „Gemeinschaft Unabhängiger Staaten", deren mehrheitlich muslimische *mittelasiatische Mitglieder* eine Renaissance des Islam erleben und zu eigenständigen politischen Faktoren werden.

Daß man in der Bundesrepublik wie in anderen europäischen Ländern der islamischen Welt Beachtung schenkt, ist so verständlich wie notwendig. Schließlich ist der Maghreb mit seinen politisch wie wirtschaftlich labilen Staaten Europa unmittelbar benachbart, befindet sich ein Löwenanteil der bekannten Rohölvorräte der Erde unter dem Boden der Arabischen Halbinsel, sind die – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – islamisch geprägten Länder Türkei und Iran Regionalmächte mit wachsender Bedeutung und Ausstrahlung gerade auf die mittelasiatischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion. Es ist allerdings nicht zu übersehen (das galt für viele Äußerungen und Veröffentlichungen im Zusammenhang mit dem Golfkrieg ebenso, wie es heute gilt), daß bei der europäischen Beurteilung der islamischen Welt und ihrer religiösen Grundlagen vielfach eine problematische Mischung aus Halbwissen, Vorurteilen und Schablonen dominiert, die eine sachgerechte Auseinandersetzung eher erschwert.

Das zeigt sich vor allem bei der Formel vom „aggressiv-fundamentalistischen Islam", die in vielen Köpfen spukt, durch populäre Veröffentlichungen à la Konzelmann oder Scholl-Latour immer wieder neue Nahrung erhält und vielfach als Passepartout zur Erklärung von Vorgängen und Entwicklungen in der islamischen Welt herhalten muß. In dieser Perspektive erscheint dann fast zwangsläufig jede Intensivierung religiöser Praxis in einem islamischen Land, jeder Erfolg betont islamischer Parteien sofort als Meilenstein auf dem Vormarschweg der großen islamischen Offensive. Muslime in den europäischen Ländern werden in dieser Wahrnehmung schnell zu einer Art „fünfter Kolonne" eines radikalen Islam, der sich anschickt, in Nachfolge der arabischen und türkischen Krieger des Mittelalters und der frühen Neuzeit das christliche Abendland der Fahne des Propheten zu unterwerfen. Nach dem Wegfall der kommunistischen Bedrohung wird teilweise heute die islamische in immer dunkleren Farben an die Wand gemalt.

Die Antwort auf solche Klischees und Angstvorstellungen kann sicher *nicht in einer naiven Verharmlosungsstrategie* bestehen. Die Sprengkraft, die von verschiedenen islamischen Bewegungen und Vorstellungen ausgeht, ist und bleibt ein ernst zu nehmender gesellschaftlicher und politischer Faktor, der sorgfältiger Beobachtung bedarf. Nötig wäre allerdings eine größere Bereitschaft zur Differenzierung, wie sie in den letzten Monaten nicht zuletzt Islamwissenschaftler in kritischer Auseinandersetzung mit viel gelesenen, aber nicht sehr soliden Veröffentlichungen zum Thema gefordert haben. Daß es *den* Islam nicht gibt, ist zwar eine Binsenwahrheit, muß aber immer wieder neu eingeschärft und verdeutlicht werden. Dementsprechend besteht die islamische Welt auch nicht nur aus fundamentalistisch-radikalen Bewegungen bzw. steckt hinter Erfolg und Stoßkraft solcher Bewegungen jeweils ein ganzes Bündel von sozialen, kulturellen und politischen Ursachen.

Gerade weil die in sich vielgestaltige islamische Welt beträchtliche Herausforderung bereithält und in Zukunft in verstärktem Maß bereithalten wird, kann sich Europa weder blumige Positivklischees vom islamischen Orient nach der Art eines west-östlichen Diwan oder von Tausendundeinernacht leisten, noch enggeführte Negativschablonen. Beides ist weder für den angemessenen Umgang mit den beträchtlichen muslimischen Minderheiten in vielen europäischen Ländern und für die Bemühungen um deren weitere Integration in ein demokratisch-pluralistisches Staatswesen noch für das Verhältnis zu den islamischen Staaten hilfreich und weiterführend. Die Probleme, die sie mit ihrer kulturell-religiösen Tradition angesichts der Moderne haben, müssen diese Länder letztlich selber lösen. Aber ohne ein differenziertes Bild der Verhältnisse und Entwicklungslinien müssen die dennoch erforderlichen europäischen Initiativen, Warnungen und Ratschläge ins Leere laufen. *ru*

# Neue Bundesländer: Die Kirchen und das Stasiproblem

Die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Aufdeckung der Aktivitäten des allgegenwärtigen Ministeriums für Staatssicherheit in der früheren DDR haben längst auch die *Kirchen* erreicht, vor allem in den neuen, aber auch in den alten Bundesländern. Für Zündstoff in der kirchlichen Stasidiskussion sorgt derzeit vor allem die von *Gerhard Besier* (evangelischer Kirchenhistoriker an der Kirchlichen Hochschule Berlin) und *Stephan Wolf* (evangelischer Theologe und Mitarbeiter der „Gauckbehörde" für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR) herausgegebene Quellensammlung („Pfarrer, Christen und Katholiken". Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchener Verlag, 1991). Die in dem Band zusammengestellten und erläuterten Dokumente aus dem MfS bzw. seinen regionalen Dienststellen beziehen sich zum allergrößten Teil auf Vorgänge und Entwicklungen im Bereich der evangelischen Landeskirchen der früheren DDR; die katholische Kirche ist eher am Rande einbezogen.

## Die Kirchen im Visier der Staatssicherheit

Die Kirchen in der ehemaligen DDR waren die einzigen Großinstitutionen, die nicht in das politisch-ideologische Gefüge des SED-Staates integriert waren, sie konnten ihre inneren Angelegenheiten in Eigenverantwortung regeln. Gerade deshalb standen sie von Anfang an im Visier der Staatssicherheit, die darum bemüht war, möglichst viele interne Informationen aus dem kirchlichen Bereich zu erhalten.
Dabei galt das Augenmerk aus mehreren Gründen vor allem der *evangelischen Kirche.* Sie war zum einen traditionell Mehrheitskirche auf dem Territorium der DDR und blieb trotz eines massiven Mitgliederschwunds bis zum Ende der SED-Herrschaft die mit Abstand größte Religionsgemeinschaft im Land. Zum zweiten war die evangelische Kirche mehr als die katholische eine gesellschaftspolitisch relevante und insofern für das Regime gleichzeitig interessante wie auch beunruhigende Größe. Vor allem seit sich die evangelische Kirche als „Kirche im Sozialismus" verstand, also die Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung unter den Verhältnissen der DDR sowie die damit verbundene begrenzte Kooperation mit dem SED-Staat befürwortete, waren viele Anstrengungen der Stasi auf die Förderung innerkirchlicher „Differenzierungsprozesse" gerichtet, um so die – in der Sicht der Staatssicherheit – „loyalen" Kräfte in der evangelischen Kirche zu stärken. Gleichzeitig war die evangelische Kirche Ausgangspunkt bzw. Zufluchtsort oppositioneller, unangepaßter Gruppen und Strömungen, die dem Regime ein Dorn im Auge waren.
Die von Besier und Wolf herausgegebenen Quellen belegen diese Aktivitäten der DDR-Staatssicherheit gegenüber den Kirchen, vor allem der evangelischen Kirche, sowohl in den Grundlinien wie in vielen Einzelheiten. Pars pro toto sei nur eine „Planvorgabe" der Leipziger Bezirksverwaltung der Staatssicherheit für das Jahr 1983 zitiert (Besier/Wolf, S. 377). Dort werden als Hauptzielsetzungen genannt: „Erhöhung des pol. op. Einflusses auf kirchenleitende Kader und andere kirchlich gebundene, aktiv tätige Personen; Forcierung des Differenzierungsprozesses durch noch wirksameren IM- (Inoffizieller Mitarbeiter) und GMS- (Gesellschaftlicher Mitarbeiter Sicherheit) Einsatz; Verhinderung des Mißbrauchs legaler kirchlicher Tätigkeiten für antisozialistische Aktivitäten; Zurückdrängung reaktionärer kirchlicher Aktiviäten im Rahmen kirchlicher Jugendarbeit; Zurückdrängung des Einflusses politisch-klerikaler Kräfte aus der BRD."
Die Kritik am Buch von Besier und Wolf aus der evangelischen Kirche in der ehemaligen DDR macht sich vor allem an einigen Wertungen in der Einleitung fest. So wurde mehrfach, unter anderem in einem Brief der sächsischen Kirchenleitung an alle Pfarrer und landeskirchlichen Einrichtungen, die Formulierung kritisiert, vielfach hätten zwischen kirchenleitenden Persönlichkeiten und SED-Funktionären Beziehungen geherrscht, „die man anderwärts als Kumpanei charakterisiert hätte" (Besier/Wolf, S. 39). Den Autoren bzw. Herausgebern wurde auch vorgeworfen, sie stützten sich in ihrer Darstellung nur auf Stasi-Dokumente, berücksichtigten aber nicht die Einschätzungen der beteiligten kirchlichen Stellen und Personen und urteilten ohne ausreichende Kenntnis der Situation in der damaligen DDR.

## Wie kirchliche Mitarbeiter überprüfen?

In einem epd-Interview (7. 1. 92) bemühte sich der Erfurter Propst *Heino Falcke* um eine differenzierte Wertung des umstrittenen Bandes von Besier/Wolf. Auch Falcke wies darauf hin, daß die von den beiden Autoren vorgenommene Sicht der Kirchen von außen unbedingt mit der Sicht im Kirchenbund hätte konfrontiert werden müssen. Die angemessene Antwort der evangelischen Kirche auf das Buch sei aber *selbstkritische Offenheit* und eine differenzierte Darstellung des eigenen Weges. „Schlimmer noch als eine schuldige Kirche ist eine Kirche von Weißwäschern, die eben damit zeigt, daß sie nicht aus dem Evangelium lebt." Kirchliches Zögern und Halbherzigkeit bei der Offenlegung der Vergangenheit und das Unvermögen, innerkirchlich eine Atmosphäre des Vertrauens herzustellen, provozierten Enthüllungen in den Medien, auf die dann kirchlicherseits immer nur defensiv reagiert werde.
In den EKD-Gliedkirchen der neuen Bundesländer sind inzwischen die Weichen für den Umgang mit mögli-

chen Stasiverstrickungen von kirchlichen Mitarbeitern gestellt. Dabei votierte ein Teil der Synoden der evangelischen Landeskirchen in der ehemaligen DDR für eine *generelle Überprüfung* kirchlicher Mitarbeiter, andere appellierten an die Mitarbeiter, sich auf *freiwilliger Basis* einer Überprüfung durch die Gauck-Behörde zu unterziehen. So verabschiedete die Synode der *provinzsächsischen* Kirche Anfang November 1991 eine Entschließung mit der dringenden Empfehlung an die kirchlichen Mitarbeiter, ihre Aktenlage durch die Gauck-Behörde auf mögliche Stasikontakte überprüfen zu lassen.

Die Synode der *berlin-brandenburgischen* Kirche rief bei ihrer Tagung Mitte November alle haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter dazu auf, bis Ende Februar 1992 etwaige Kontakte zur Staatssicherheit einer dafür einzurichtenden „Seelsorgegruppe" offenzulegen. Eventuelle Verstrickungen von kirchlichen Mitarbeitern sollen durch einen „Überprüfungsausschuß" geklärt werden. In der *anhaltischen* Kirche beschloß die Synode die Bildung eines aus drei Personen bestehenden Sonderausschusses, der die Stasiüberprüfungen kirchlicher Mitarbeiter veranlassen soll. Zu seinen Aufgaben wird es auch gehören, die Ergebnisse der Überprüfungen zu bewerten und mit Betroffenen darüber zu sprechen. Bei rechtlich relevanten Verfehlungen wie dem Bruch des Beichtgeheimnisses oder der Verletzung der Treuepflicht werde es entsprechende disziplinarrechtliche Konsequenzen geben. In der *pommerschen* Kirche sollen nach dem Willen der Synode alle hauptamtlichen Mitarbeiter eine schriftliche Erklärung über Kontakte zur Staatssicherheit abgeben; sie soll darüber Auskunft geben, ob und welche Kontakte bestanden, ob eine Verpflichtungserklärung unterschrieben oder Vorteile angenommen wurden.

Die *katholischen Bischöfe* der ehemaligen DDR haben im September vergangenen Jahres alle durch Kontakte mit der Staatssicherheit Belasteten im kirchlichen Dienst aufgefordert, sich zu offenbaren. Nach einer Pressemitteilung des Bistums Berlin vom Dezember 1991 haben inzwischen schon „einige Personen ihre Kontakte eingestanden". Der Kirche sei daran gelegen, ohne Ansehen der Person und der Dienststellung Licht in jene Bereiche zu bringen, die gegenwärtig noch im Dunkeln seien. Bischof *Wanke* (Erfurt) äußerte Mitte Januar in einem Pressegespräch, dem Aufruf, an kirchliche Mitarbeiter, Stasikontakte offenzulegen, seien zwar einzelne Katholiken aus dem Bereich seines Bischöflichen Amtes gefolgt, jedoch habe sich kein Amtsträger gemeldet. Wanke sprach sich in diesem Zusammenhang gegen eine „Globalüberprüfung" der kirchlichen Mitarbeiter seines Jurisdiktionsbezirks aus.

## Engführung bei der Vergangenheitsbewältigung

Unter den katholischen Bischöfen in der ehemaligen DDR sind derzeit Überlegungen im Gange, welche weiteren Schritte im Zusammenhang mit der Stasiproblematik notwendig sein könnten. Daß sich in größerem Umfang katholische Geistliche bzw. sonstige kirchliche Mitarbeiter als frühere „inoffizielle Mitarbeiter" der Staatssicherheit herausstellen werden, ist nach allgemeiner Einschätzung nicht zu erwarten. Dennoch dürfte die Stasiproblematik in den kommenden Monaten nicht nur der evangelischen, sondern auch der katholischen Kirche in den neuen Bundesländern erheblich zu schaffen machen. Für die evangelische Kirche ist die Frage nach Kontakten zur Staatssicherheit eng verbunden mit dem Grundproblem einer selbstkritischen Aufarbeitung ihres Kurses in der DDR; das zeigt die Diskussion über das Buch von Besier/Wolf ebenso wie die über die Stasi-Kontakte des jetzigen brandenburgischen Ministerpräsidenten *Manfred Stolpe* während seiner früheren langjährigen Tätigkeit in der Führung der brandenburgischen Kirche und des Kirchenbundes.

Beide Kirchen sehen mit Besorgnis, daß bei der Auseinandersetzung mit dem Stasiproblem vielfach die Maxime „in dubio pro reo" außer Kraft gesetzt, mit vorschnellen Verdächtigungen und Unterstellungen gearbeitet wird. Es droht vor allem eine *ausgesprochene Engführung der Vergangenheitsbewältigung:* Es sind vielfach mehr diejenigen im Blickfeld, die in für sie schwierigen Situationen und manchmal durch erpresserische Methoden gezwungen als „IM" tätig waren, als diejenigen, die als Verantwortliche und Helfer das Stasisystem entwickelt und mit allen verheerenden Folgen über Jahrzehnte hinweg perfektioniert haben. *U. R.*

# EKD: Christen und Juden II

16 Jahre, nachdem sich die Evangelische Kirche in Deutschland zum erstenmal mit einer Studie zum Verhältnis von Christen und Juden zu Wort meldete (vgl. HK, August 1975, S. 384 ff.), erschien im vergangenen Dezember eine weitere Studie zu dem gleichen Themenbereich unter dem Titel „Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum" (erschienen in Buchform bei: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991). Die Studienkommission Kirche und Judentum der EKD unter dem Vorsitz des Heidelberger Alttestamentlers *Rolf Rendtorff* erarbeitete sie. Beraten und begleitet wurde die Studienkommission von den jüdischen Mitgliedern der EKD-Arbeitsgruppe „Christen und Juden".

## Worin besteht der bisher erreichte Konsens?

Schon der Vergleich der äußeren Struktur der beiden Studien von 1975 und 1991 spiegelt die gewandelte Dis-

kussionslage wider: Christen und Juden I, wenn man sie so nennen will, *betrat Neuland* und ging daher das Thema eher grundsätzlich an: *Gemeinsamkeiten* zwischen Judentum und Christentum (Teil 1), *Trennendes* (Teil 2), Verhältnis von *Juden und Christen heute* (Teil 3). „Christen und Juden II" fällt die Aufgabe zu, das zu *resümieren,* was in den letzten zehn, fünfzehn Jahren zum Thema gedacht wurde: Sie zeichnet die Entwicklung der Beziehungen zwischen der evangelischen Kirche und den Juden nach, versucht eine *Bilanz* des bisherigen Diskussionsprozesses und zeigt schließlich Themen und Aufgaben für den *weiteren Dialog* auf.

Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses steht verständlicherweise die Frage, wie sich die neue Studie in einigen zentralen Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs gegenüber früheren einschlägigen Äußerungen verschiedener Synoden von Landeskirchen und von Kirchenleitungen verhält. Denn der zwischen den beiden Texten zurückgelegte Weg ist mit einer Vielzahl von Erklärungen gepflastert, die sich z. T. als ausgesprochen umstritten erwiesen.

Schon bald nach der Veröffentlichung der Studie von 1975 beauftragte die Synode der Rheinischen Landeskirche ihre Kirchenleitung mit der Erarbeitung einer Stellungnahme zur EKD-Studie. Im Ergebnis führte dies zur Verabschiedung des Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" von 1980 (Wortlaut in: „Die Kirchen und das Judentum", hg. von *Rolf Rendtorff* und *Hans Hermann Henrix,* Paderborn/München 1988, S. 593 ff.), der eine ebenso heftige Diskussion auslöste, wie er inzwischen im protestantischen Raum als bedeutender Schritt im jüdisch-christlichen Dialog gilt. Dreizehn Theologieprofessoren der Universität Bonn begrüßten damals zwar das grundsätzliche Anliegen des Synodalbeschlusses, kritisierten es jedoch in einer Reihe von für den jüdisch-christlichen Dialog wichtigen Einzelfragen (Wortlaut in: epd-Dokumentation, 42/80 vom 29. 9. 80, S. 14 ff.).

Im zweiten Teil von „Christen und Juden II" der dem *bisher erreichten Konsens* gewidmet ist, spielen diese Fragen eine zentrale Rolle. Über die Studie von 1975 hinausgehend, hatte die Rheinische Synode von der „Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich" gesprochen. Die Bonner Theologen hielten damals der Synode vor, das Schuldbekenntnis solle „nicht die nationalsozialistische Ideologie und deren Verbrechen als christliche oder von Christen als solchen begangen oder verschuldet mißinterpretieren".
In „Christen und Juden II" findet sich zwar gleichfalls das „Eingeständnis christlicher Mitverantwortung und Schuld", der Beschluß der Rheinischen Synode wird auch in diesem Punkt jedoch einschränkend als „bekenntnishaft" charakterisiert, in der Sache wird präzisierend von „schuldhaften Versäumnissen der Vergangenheit" gesprochen. Außerdem wird noch über die Vorgänge im Dritten Reich hinaus auf entsprechendes Versagen von Kirche und Christen gegenüber den Juden in der *Geschichte* hingewiesen.

## „Die bleibende Erwählung Israels"

Als vergleichsweise unproblematisch nimmt sich demgegenüber die *Absage an den Antisemitismus* aus, die die Studie als „Gemeinbesitz" der EKD bezeichnet. Etwas Ähnliches gilt für die Themen, die die Verbindung des christlichen Glaubens mit dem Judentum ausmachen: „der Eine Gott, die Heilige Schrift, das Volk Gottes, der Gottesdienst, Gerechtigkeit und Liebe, Geschichte und Vollendung", auf andere Weise das Alte Testament als gemeinsames Gotteszeugnis, das Judesein Jesu. Allerdings habe die Entfaltung dieser Aussagen erst angefangen, betont die Studie.
Einer der umstrittensten Punkte der Erklärung der Rheinischen Synode war der Satz: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Volk Gottes . . ." Die Bonner Kritiker forderten demgegenüber eine klarere Unterscheidung zwischen *alttestamentlichem Israel* und dem nachbiblischen *Judentum.* In der Sprache nüchterner als der Synodalbeschluß, bestätigt die neue Studie aber in der Sache dessen Position, wenn sie darauf hinweist, daß „die bleibende Erwählung Israels heute zu den allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen zählt". Und an anderer Stelle: „Damit wird die Enterbungs- und Substitutionstheorie abgewiesen, nach der Israel durch die Kirche ersetzt sei". Andererseits wird in Teil 3 darauf hingewiesen, daß noch weiter der Frage nachzugehen sei, was dann das Christusbekenntnis bzw. was dann „Volk Gottes" für das Verhältnis von Christen und Juden bedeuteten. Erst im Dezember letzten Jahres nahm die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau die „bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen" sogar in den Grundartikel ihrer Kirchenordnung auf.
Ausgesprochen kontrovers war auch aufgenommen worden, was der Rheinische Synodalbeschluß zur *religiösen Bedeutung des Landes und Staates Israel* sagte. Man sprach damals von der „Einsicht", daß u. a. die „Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk" sei. Die Bonner Theologieprofessoren wandten ein, Land könne für Christen kein Heilsgut mehr sein. „Christen und Juden II" weist darauf hin, daß andere Synoden in dieser Frage *zurückhaltender* formulierten, und beläßt es ansonsten bei dem unverfänglichen Hinweis: „Die biblische Verheißung des Landes ist ein tragendes Element der jüdischen Tradition. Die Erwählung des Volkes und die Zusage des Landes stehen in engem Zusammenhang. Anders als bei Christen . . . hat das Land Israel für das Judentum religiöse Bedeutung . . ."
An anderer Stelle wird darauf verwiesen, daß Christen, wenn sie für das Lebensrecht des jüdischen Volkes einträten, respektieren, „daß die Verbindung von Volk und Land für das Judentum unabdingbar ist". Allerdings wird sofort weitergehend differenziert: „Insofern der Staat Israel dafür eine unentbehrliche Sicherungsfunktion hat, bejahen Christen diesen

Staat. Insofern der Staat Israel aber ein säkularer Staat in der Völkergemeinschaft ist, unterliegt er hinsichtlich seiner Grenzen und seiner Politik gegenüber nichtjüdischen Bevölkerungsteilen gleichen Kriterien wie alle anderen Staaten auch."

Eine der klassischen Streitfragen zwischen Juden und Christen sind die unterschiedlichen Auffassungen und vor allem schmerzlichen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem *Missionsgedanken.* Im Beschluß der Rheinischen Synode hieß es dazu, die Kirche könne „ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen". So mutig diese Absage an die Judenmission sein mochte – die begriffliche Unterscheidung von Zeugnis hier und Mission dort, konnte nicht recht überzeugen.

In „Christen und Juden II" fällt auf, daß dieses Thema im Kapitel über den erreichten Konsens nicht auftaucht, sondern im dritten Teil sehr zurückhaltend abgehandelt wird. Das Wort „Mission" kommt nur in dem Sinn vor, daß Gott selber der „Sendende/Missionierende" sei, und dies helfe zum Verständnis der eigenen Möglichkeiten und Aufgaben. Eine in solcher Haltung sich vollziehende „Begegnung" sei für beide Partner immer sowohl mit dem „Risiko als auch der Chance verbunden, von dem Zeugnis des anderen überzeugt zu werden oder den anderen zu überzeugen". Jedoch dürfe diese Möglichkeit nicht zum eigentlichen Ziel und Inhalt der Begegnung gemacht werden.

Trotz aller Bemühungen der neuen Studie, den inzwischen erreichten Konsens zwischen Juden und Christen herauszustellen, erweckt sie nicht den Eindruck, alles Wesentliche sei dazu bereits gesagt und getan. So wird etwa darauf hingewiesen, daß die Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen die „kritische Sichtung und Neuformulierung christlicher Glaubensaussagen und theologischer Überlieferungen" erfordere. In dem Zusammenhang werden Konsequenzen für den Umgang mit der *Heiligen Schrift,* mit *christologischen* Aussagen und *kirchengeschichtlichen* Themen aufgezeigt.

In bezug auf die *Verkündigung* wird es als ein schwerwiegender Fehler der Auslegung neutestamentlicher Texte bezeichnet, wenn diese aus dem jüdischen Kontext herausgelöst würden. Mit Blick auf die *Religionspädagogik* wird festgestellt, wer die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes ernst nehme, der werde von Israel nicht mehr nur in der Vergangenheit sprechen, sondern es als zeitgenössische Größe wahrnehmen. Dabei seien vor allem auch die Gemeinsamkeiten zu betonen. Gegenüber Versuchen, auch jüdische Gebete und andere *Elemente jüdischer Tradition im Gottesdienst* zu verwenden, zeigt man sich hingegen eher reserviert: So gut solche Versuche auch gemeint seien, würden sie doch die Gefahr in sich bergen, „eine Austauschbarkeit der Glaubensaussagen vorzutäuschen".

## „Das neutestamentliche Zeugnis ist nicht einhellig"

Auffällig an dieser Studie ist eine gewisse *Ernüchterung* darüber, inwieweit man sich bei mancher die Glaubenslehre betreffenden Fragen auf *eindeutige Traditionsbefunde* stützen kann oder nicht. Bei genauerer Betrachtung zeige sich, so heißt es beispielsweise im Zusammenhang mit dem Thema *Erwählung Israels als Volk Gottes:* „Das neutestamentliche Zeugnis, was das Verhältnis von Christen und Juden betrifft, (ist) nicht einhellig, sondern (läßt) in sich eine Entwicklung erkennen . . . Es stellt sich also die Frage, welcher Standort im neutestamentlichen Gesamtzeugnis von diesem selbst her begründet und für die weiteren theologischen Überlegungen heute vorausgesetzt werden kann." Und an anderer Stelle heißt es in der Studie, es sei notwendig zu erkennen, daß sich hinter der Vielfalt der Antworten in den neutestamentlichen Schriften auf diese Fragen „ein von den neutestamentlichen Zeugen zwar in seiner Tragweite erkanntes, aber nicht abschließend gelöstes Problem verbirgt".

Was diesen letzten Punkt angeht, dürften gerade auch Erfahrungen im Zusammenhang mit der Diskussion über den Synodalbeschluß der Rheinischen Synode eingeflossen sein. Der Synodalbeschluß der Rheinischen Landeskirche und die dazugehörige Handreichung waren ein „polemisches, ja avantgardistisches Dokument" (*Clemens Thoma,* Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982, S. 37) – bei „Christen und Juden II" handelt es sich demgegenüber um ein Dokument, das eher das *Unbestrittene* und *Ausgewogene* herausarbeitet und sich kontroverser Thesen enthält. Daß es das eine wie das andere braucht, dafür könnte dieser Vergleich jedoch ein Beispiel sein: Selbst wenn Christen und Juden II dem Rheinischen Beschluß nicht in allem folgt – ohne letzteren hätte sich möglicherweise weniger bewegt, als geschehen ist. *K. N.*

# Faith and Order: den Glauben gemeinsam bekennen

Erneut hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK im Rahmen ihres Studienprojektes „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" ein Dokument veröffentlicht. Dieser für den weiteren ökumenischen Prozeß wichtige Text, in der deutschen Übersetzung betitelt mit „Gemeinsam den einen Glauben bekennen", ist das Ergebnis einer zehnjährigen intensiven theologischen Bemühung um eine „ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa–Konstantinopel bekannt

wird". Offizieller Beginn dieses Studienprogrammes war die Vollversammlung von Glauben und Kirchenverfassung in Lima/Peru 1982 (vgl. HK, März 1982, 115 ff.), bei der zugleich die Konvergenzerklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt, das sogenannte „Lima-Dokument", verabschiedet worden war.

## Kein neues Glaubensbekenntnis

Ziel der Studie war es nicht, auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis – das Bemühen um dieses als ein wesentliches Element der sichtbaren Einheit ist ausdrücklich in der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen festgeschrieben – zur Formulierung eines *neuen ökumenischen Glaubensbekenntnisses* zu gelangen. Vielmehr sollte durch das Projekt den Kirchen in ihren jeweiligen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Kontexten die Gelegenheit gegeben werden, sich die gemeinsame Basis im apostolischen Glauben neu anzueignen. Denn die volle Gemeinschaft der Kirchen, so die Einführung des Studiendokuments, setze voraus, daß jede Kirche fähig sei, „in der anderen die Fülle des apostolischen Glaubens zu erkennen". Dies bedeute nicht eine völlig identische Auslegung des apostolischen Glaubens: „Ein bestimmter Grad der Einmütigkeit ist jedoch erforderlich für die gegenseitige Anerkennung des apostolischen Glaubens, während ein bestimmtes Maß an unterschiedlicher Auslegung des Glaubens möglich ist." Betont wird dabei der *dynamische Charakter* dessen, was in diesem Zusammenhang unter dem Begriff des „apostolischen Glaubens" zu verstehen sei. Es gehe nicht um eine feste Formel.

Der jetzt als Ergebnis des Studienprojektes veröffentlichte Text, darauf wird eigens hingewiesen, darf nicht als „Konvergenz- oder Konsensusdokument" mißverstanden werden. Seine Autoren charakterisieren ihn vielmehr als „Werkzeug", das die Kirchen zu einem neuen Verstehen des apostolischen Glaubens und zur Konzentration auf diesen führen will.

Für ein mögliches gemeinsames Bekenntnis aller christlichen Kirchen kommt dem *Glaubensbekenntnis von Nizäa–Konstantinopel* aus dem Jahr 382 eine besondere Bedeutung zu. Das wurde schon in Lima eigens betont, und das neue Dokument verweist darauf, daß die Funktion des Nizäno-Konstantinopolitanums als „ökumenisches Symbol der Einheit der Kirche im Glauben" bereits 1927 bei der ersten Weltkonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne anerkannt wurde. Auf der ersten Tagung der seinerzeit neu konstituierten Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf Kreta im Jahr 1984 wurde der Beschluß gefaßt, eine umfassende Auslegung des apostolischen Glaubens für die Gegenwart anhand dieses Glaubensbekenntnisses zu versuchen. Zu jedem der drei Artikel des Bekenntnisses wurden im Anschluß an diese Tagung je eine interkonfessionelle und internationale Konsultation abgehalten.

Einen ersten Entwurf zu dem jetzt veröffentlichten Dokument – in der deutschen Übersetzung trägt dieser den gleichen Titel (Faith and Order Paper Nr. 140) – hatte die Kommission 1987 vorgelegt. Dieser war nicht offiziell an die Kirchen weitergeleitet worden (vgl. HK, Mai 1988, 220 ff.), vielmehr waren ökumenische Institute und Konferenzen, theologische Fakultäten, kirchliche Ausschüsse für Glauben und Kirchenverfassung in nationalen Christenräten und Mitglieder der Plenarkommission von Glauben und Kirchenverfassung um Stellungnahme gebeten worden. Die „beträchtliche Anzahl von Reaktionen" zu diesem vorläufigen Text, so der Vorsitzende der Leitungsgruppe für das Studienprogramm, der katholische Theologe *Jean-Marie Tillard,* in seinem Vorwort, wurden in der dreijährigen Überarbeitung des Textes durch die Leitungsgruppe sorgfältig geprüft und eingearbeitet.

Inhaltlich hat diese Überarbeitung den Text von 1987 jedoch nicht wesentlich verändert. An einigen Stellen kamen konkretisierende oder differenzierende Ergänzungen hinzu – beispielsweise wurde im ersten Teil die Bedeutung des „trinitarischen Charakters der göttlichen Einheit" noch stärker betont – oder die Autoren gewichteten neu durch eine andere Reihenfolge der angeführten biblischen Zeugnisse für einen bestimmten Glaubenssatz wie etwa im dritten Teil bezüglich der Bilder für die Kirche im Alten und Neuen Testament.

Der Text des 146 Seiten umfassenden Dokumentes ist wie schon im Entwurf von 1987 den Artikeln des Nizäno-Konstantinopolitanums entsprechend in drei Teile gegliedert. Die einzelnen Unterabschnitte ergeben sich jeweils aus den zentralen Themen der drei Artikel. Eine kurzgefaßte grundlegende Einführung zur Aussage des auszulegenden Textabschnittes benennt vor allem „Herausforderungen", denen sich ein gläubiges Bekennen in der Gegenwart stellen muß, will es den Anspruch auf Relevanz des christlichen Glaubens für die heutige Zeit behaupten.

## Gelungene Aktualisierung

Als solche Herausforderungen gelten den Autoren die Verantwortung des Bekenntnisses im Blick auf den interreligiösen Dialog, die zeitgemäße Verständlichkeit der bekennenden Sprache und die Infragestellung christlicher Grundüberzeugung durch ein vom Säkularisierungsprozeß geprägtes Bewußtsein. Konkret werden als „Herausforderung" im ersten Teil die verschiedenen Ausprägungen des Atheismus und die Kritik an patriarchalen und autoritären Gottesvorstellungen angeführt. Gerade hier wird zugleich das Bemühen des Dokuments um eine differenzierte Darstellung und Auseinandersetzung deutlich. Die *ökologische Krise* bestimmt die Auslegung des Bekenntnisses vom Schöpfungswerk der drei göttlichen Personen. Auch dem Sprechen von der Kirche als „Ort des Heilshandelns des Heiligen Geistes" wird ein ganzer Katalog an Infragestellungen gegenübergestellt: die weitverbreitete Skepsis gegen Autorität und Institution, besonders aber auch der Glaubwür-

digkeitsverlust der Kirchen durch ihre Spaltung und Trennung.

In einem zweiten Schritt werden die einzelnen Sätze des Nizäno-Konstantinopolitanums genannt (der korrespondierende Text des Apostolikums steht in Klammern darunter) und in einer knappen Weise theologiegeschichtlich ein- und zugeordnet. Daran schließt sich der Verweis auf die biblischen Fundamente der einzelnen Bekenntnisaussagen, der Zielsetzung der Studie entsprechend: „Die Aussagen des Nizäno-Konstantinopolitanums sind im Zeugnis der Heiligen Schrift verwurzelt und müssen im Kontext der Tradition der Kirche an der Schrift gemessen und in ihrem Licht ausgelegt werden."

Die genannten Herausforderungen der Gegenwart bilden den Rahmen für die als dritter Schritt einbezogene „Auslegung für heute". Auf dieser die einzelnen Bekenntnisaussagen in Kontinuität und Aktualität interpretierenden Auslegung liegt der eindeutige Schwerpunkt des Textes. Für diese gelungene aktualisierende Auslegung ließen sich viele Belege aufweisen. So lautet etwa die Formulierung zu dem Bekenntnis des Leidens Jesu „unter Pontius Pilatus": Damit sei nicht nur betont, daß das Leiden des menschgewordenen Gottessohnes ein spezifisch geschichtliches Ereignis sei. Zugleich eröffne sich in diesem Satz die Möglichkeit, Leiden und Tod Jesu in den größeren Rahmen der Weltgeschichte und der menschlichen politischen Macht hineinzustellen. „Pilatus repräsentiert allgemein die politische Unterdrückung eines besetzten Landes. Durch die Art und Weise, wie er während des Verhörs Jesu seine eigene Machtstellung bewahrt, repräsentiert er auch die Verletzung der Menschenrechte eines einzelnen Menschen aus opportunistischen Gründen."

## Den Kirchen zur Stellungnahme übergeben

Optisch abgehobene Kommentare innerhalb des die Gemeinsamkeit im Bekenntnis der christlichen Kirchen betonenden Textes suchen den verschiedenen und unterscheidenden Traditionen, Theologien und geschichtlichen Ausprägungen der Kirchen gerecht zu werden. Dabei wird auf die bestehenden Differenzen hingewiesen, meist mit erklärenden Hintergrundinformationen, die zugleich vermittelnden Charakter haben. Zu nennen sind beispielsweise die Kommentare zu dem „filioque" des Westens, zu Taufverständnis und unterschiedlicher Taufpraxis oder zur Frage der Rechtfertigung.

Ausdrücklich betonen die Verfasser durch Textverweise die enge Verbindung der hier geleisteten gemeinsamen Auslegung des apostolischen Glaubens zu den beiden anderen großen Projekten von Glauben und Kirchenverfassung. So erklärt beispielsweise ein Kommentar zur Auslegung der vier „notae ecclesiae" des Nizäno-Konstantinopolitanums: Zu der fehlenden expliziten Ekklesiologie im Lima-Dokument über Taufe, Eucharistie und Amt könne nun an dieser Stelle eingehender dargelegt werden, „was wir, gemäß dem Glaubensbekenntnis, unter der Kirche verstehen". Für das Studienprogramm von Glauben und Kirchenverfassung „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" (vgl. HK, November 1991, 536 f.) erhoffen sich die Autoren eine Betonung der zentralen ekklesiologischen Perspektive „durch die breitere trinitarische Sicht des Heilshandelns Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung, wie sie in der Studie über den apostolischen Glauben dargelegt wird".
Nachdem die Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung den Text gebilligt und die Veröffentlichung genehmigt hat, wurde das Dokument nun offiziell den Kirchen zu Prüfung und Studium übergeben. Dazu erhoffen sich die Verfasser besonders für die im August 1993 geplante Fünfte Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela entscheidende Impulse für die ökumenische Diskussion auf dem Weg zu einer gegenseitigen Anerkennung und dem gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens. *A. F.*

# Es wurden keine Türen zugeschlagen

## Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa

*Unter dem Leitwort „Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat" trafen vom 28. November bis zum 14. Dezember 1991 Bischöfe aus allen Teilen Europas in Rom zur gemeinsamen Beratung über die Evangelisierung ihres Kontinents zusammen. Die im Vorfeld mit einiger Spannung erwartete Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa erwies sich als ein eher ernüchterndes und unspektakuläres Ereignis. Sie zeigte, daß es in der katholischen Kirche in Ost und West viel guten Willen und eine große Bereitschaft zur Übernahme der religiösen, politischen und sozialen Herausforderungen im neuen Europa gibt, aber keinesfalls ein Patentrezept zur Bewältigung dieser Aufgaben. Es mußte auch offenbleiben, ob es gelingen wird, aus der gegenwärtigen Krise der Ökumene herauszukommen.*

„Wir sind uns der ungeheuren Herausforderung der gegenwärtigen Stunde bewußt, aber auch ihrer großen Chance, und wir wollen im Dialog und in herzlicher Zusammenarbeit mit unseren Schwestern und Brüdern in Europa und in der Welt unseren Beitrag zum Aufbau eines neuen Europas leisten" – so steht es im Vorwort der

zwanzigseitigen *Erklärung*, die zum Abschluß der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa am 13. Dezember 1991 verabschiedet wurde. Damit sind die thematischen Schwerpunkte nicht nur der Erklärung, sondern auch der gesamten zweiwöchigen Synodenarbeit genannt: Es ging vor allem um die Analyse der veränderten Situation in Europa nach dem Fall der politisch-ideologischen Grenze zwischen Ost und West, um die Konsequenzen dieser neuen Lage für das Wirken der katholischen Kirche in Europa und um die Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, aber auch mit den Anhängern anderer Religionen bzw. allen „Menschen guten Willens".
Die Europasynode war zwar nicht die erste Spezialversammlung der Bischofssynode gemäß Can. 346 § 3 des CIC. Anfang 1980 fand eine Sondersynode für die Bischöfe der niederländischen Kirchenprovinz statt (vgl. HK, März 1980, 116 ff.), durch die vor allem die strikte Einhaltung gesamtkirchlicher Normen in der niederländischen Kirche vorangebracht werden sollte. Es war aber das erste Mal, daß *Vertreter der Bischofskonferenzen eines ganzen Kontinents* zusammengerufen wurden, um unter dem Vorsitz des Papstes und nach dem Statut der Bischofssynode über sie gemeinsam interessierende Angelegenheiten zu beraten. Johannes Paul II. hatte die Europasynode im April 1990 am symbolträchtigen mährischen Wallfahrtsort Velehrad wenige Monate nach der „Wende" im früheren Ostblock angekündigt (vgl. HK, Juni 1990, 253 ff.); im März 1991 wurde sie dann für die Zeit vom 28. November bis zum 14. Dezember einberufen.

## Unterschiedliche Stimmen aus dem Osten

Die *Vorbereitung* der Sonderversammlung folgte (wie schon bei der außerordentlichen Vollversammlung von Ende 1985 aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums des Konzilsabschlusses) nicht ganz dem üblichen Fahrplan. Anstelle von „Lineamenta" als erstem Vorbereitungsdokument gingen den Bischofskonferenzen und den Dikasterien der römischen Kurie im Frühjahr 1991 siebzehn recht allgemein gehaltene Fragen zu der aktuellen Entwicklung in Ost- und Westeuropa, zur Evangelisierung Europas und zur Zusammenarbeit zwischen den katholischen Ortskirchen des Kontinents zu, die bis zum 15. August beantwortet werden sollten. Wenige Wochen vor Beginn der Versammlung wurde dann vom Synodensekretariat ein ausführliches „Summarium" veröffentlicht, das die Antworten auf die Vorbereitungsfragen zusammenfaßt und im Anschluß daran grundsätzliche Überlegungen zur europäischen Identität und zum Verständnis der christlichen Freiheit anstellt.
Während bei der „Konzilssynode" von 1985 erst im Lauf der Beratungen beschlossen wurde, ein Schlußdokument zu den Hauptthemen der Versammlung zu erarbeiten, war die Verabschiedung eines entsprechenden Textes diesmal von vornherein eingeplant. Das offizielle Kalendarium für die Europasynode führte als Tagesordnungspunkt für die Sitzung vom 7. Dezember neben dem zusammenfassenden Bericht des Relators über die Voten der ersten Synodenwoche auch die „Praesentatio Declarationis" auf. Der Entwurf einer Schlußerklärung wurde von den beiden „Spezialsekretären" der Vollversammlung, dem Mainzer Bischof *Karl Lehmann* und dem Prager Erzbischof *Miloslav Vlk*, vorgestellt. Als Relator fungierte bei der Europasynode ein Vertrauter des Papstes, Kardinal *Camillo Ruini*. Er ist Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom und Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz.

In einem einleitenden Bericht, der vor allem um die Frage einer Neuevangelisierung Europas kreiste, setzte Kardinal Ruini einige deutliche Akzente. So wies er bei seiner Skizze der Situation des westlichen Europa zwar auf positive Errungenschaften des wissenschaftlich-technischen, sozialen und ökonomischen Fortschritts hin und sprach von „verheißungsvollen Zeichen" im religiös-moralischen Bereich. Das Gesamturteil fiel aber eher *negativ* aus: Ruini beklagte die Ausbreitung von Mentalitäten und Haltungen, die sich ganz und gar an der Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse und wirtschaftlicher Interessen orientierten, attestierte dem westlichen Europa eine fortschreitende Entchristlichung und eine damit einhergehende „Subjektivierung" des Glaubens, der an den jeweiligen Bedürfnissen und Interessen gemessen und letztendlich als eine Meinung unter vielen gesehen werde. Gleichzeitig stimmte der italienische Kardinal in hohen Tönen das Lob der in den Verfolgungen und Diskriminierungen bewährten Kirche im bislang kommunistischen Europa an. Die Christen dort hätten unter dem Zwang der Verhältnisse intensive Gemeinschaft und brüderliche Einheit entdeckt; auch das Bewußtsein der Notwendigkeit eines konkreten und kohärenten Zeugnisses sei gewachsen.
Die Bischofskonferenzen der postkommunistischen Länder waren auf der Europasynode zahlenmäßig stärker repräsentiert, als es ihnen nach dem normalen Schlüssel zugestanden wäre; das Synodenstatut wurde zu diesem Zweck ad hoc geändert. Während die größten „westlichen" Konferenzen (Deutschland, Frankreich, Italien) neben ihren Vorsitzenden drei gewählte Vertreter zur Synode entsenden konnten, waren es bei den „östlichen" Bischofskonferenzen Tschechoslowakei, Jugoslawien und Polen jeweils fünf. Die Länder, in denen noch keine Bischofskonferenzen bestehen (vor allem die Nachfolgestaaten der Sowjetunion), waren durch vom Papst ernannte Synodendelegierte vertreten.

Eine einheitliche Linie ließ sich in den Voten der Synodenväter aus dem ehemaligen Ostblock nicht erkennen. Im Vordergrund stand vielfach der Rückblick auf die kirchliche Vergangenheit unter kommunistischer Herrschaft mit ihren Auswirkungen auf die heutige Situation; oft benutzten die Bischöfe aus den bisher kommunistischen Ländern ihre Interventionen in der ersten Synodenwoche auch dazu, ihre Ortskirchen mit ihrem nationalen und politischen Kontext sowie ihren konkreten Proble-

men beim Wiederaufbau des kirchlichen Lebens nach dem Ende der Unterdrückung darzustellen und um finanzielle und sonstige Hilfestellungen aus dem Westen zu bitten. Aus etlichen Beiträgen sprach ein gehöriges Maß an Unsicherheit und Verlegenheit angesichts der neuen Herausforderungen für die Kirche im Prozeß der Verwirklichung von Demokratie und Marktwirtschaft bzw. nach dem Wegfall des bisherigen ideologisch-politischen Gegners. Gelegentlich kam auch eine gewisse Abwehrhaltung gegenüber dem „Westen" zum Vorschein, sowohl im Blick auf dessen „praktischen Materialismus" wie auf seine Theologie und sein Kirchenverständnis.

## Für den Dialog mit der säkularen Gesellschaft

Im einzelnen reichte die Bandbreite der Stimmen aus dem postkommunistischen Europa von der dichten theologischen Meditation des Prager Erzbischofs Vlk über Zeugenschaft und Entäußerung als Kern der Neuevangelisierung Europas über das emphatische Bekenntnis des litauischen Weihbischofs *Michelevicius* zum Wert der neuen Freiheit seiner Nation („Unsere Nation beklagt sich nicht über ihre Armut, denn nichts ist süßer, nichts ist kostbarer als die Freiheit") bis zum Plädoyer des ungarischen Erzbischofs *Seregély* (Eger) für eine „gesunde katholische Theologie" und für die Treue zum Lehramt sowie zum Petrusamt als conditio sine qua non der Neuevangelisierung. Bischof *Baláž* aus Banská Bystrica wies darauf hin, daß sich der Glaube in der Slowakei in der Zeit der kommunistischen Herrschaft nur in Familien und kleinen Gemeinschaften habe erhalten können; dadurch sei eine „neue, großherzige junge Kirche" gewachsen. Er fügte jedoch hinzu, der Kirche im Osten stehe die Demut gut an. Besondere Aufmerksamkeit fanden in der Synodenaula verständlicherweise die Voten der *kroatischen Bischöfe,* die sich zu Sprechern ihres vom Krieg heimgesuchten Volkes machten. Im Schlußdokument findet sich (als einzige konkrete Nennung eines europäischen Landes) im Passus über Kirche und nationale Identität der Satz: „Nach dem Zeugnis der kroatischen Bischöfe hört auch während der Synode diese Gewalt nicht auf, ihr Vaterland zu zerstören."

Die Interventionen der Synodenväter aus der *westlichen* Hälfte des Kontinents kreisten vor allem um das Thema Evangelisierung im heutigen Europa. Dabei ging es ebenso um die innerkirchlichen Bedingungen für neue Bemühungen um die Evangelisierung wie um das Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft, um einzelne Felder oder Orte der Glaubensweitergabe (Familie, Religionsunterricht, geistliche Gemeinschaften, Medien usw.) wie um die religiös-spirituelle Situation Europas. Von der Ökumene war ebenso häufig die Rede wie von der Zusammenarbeit der einzelnen katholischen Ortskirchen in Europa oder der Verantwortung Europas für die Überwindung von Armut, Not und Ungerechtigkeit in der Dritten Welt. Es wurden zwar teilweise düstere Szenarien des sittlich-religiösen Verfalls im westlichen Europa entworfen (so etwa von Erzbischof *Dionigi Tettamanzi,* dem Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz). Dominierend waren aber doch eher Voten, die für eine differenzierte, Chancen und Probleme berücksichtigende Beurteilung der geistig-kulturellen Lage in Europa und ihrer geschichtlichen Hintergründe plädierten.

So sprach Kardinal *Basil Hume,* der Erzbischof von Westminster, von „wichtigen Werten des Reiches Gottes", die auch von vielen Nichtglaubenden in der heutigen Gesellschaft anerkannt würden: Freiheit, Wahrheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Einheit. Dabei handle es sich nicht nur um einen Widerhall des Evangeliums, sondern auch um Ausgangspunkte für den Dialog mit der säkularen Gesellschaft und um Gebiete, auf denen eine Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens notwendig sei. Bischof *Paul van den Berghe* (Antwerpen) machte deutlich, daß es zwar angesichts der Gefahr der Reduktion des Glaubens auf einen bloßen Humanismus unerläßlich sei, die Transzendenz Gottes zu wahren: „Aber wir werden sie nicht retten, wenn wir nicht so über Gott sprechen, daß unser Sprechen auch auf den Menschen und sein Heil bezogen ist." Das Evangelium von der Freiheit der Kinder Gottes, so der belgische Bischof, müsse in seiner ursprünglichen und reichen Bedeutung verkündet werden. Es sei für die Evangelisierung Europas sehr wichtig, die Aussagen des Apostels Paulus über die Freiheit gegenüber dem Gesetz ernster zu nehmen.

Angesichts solcher und ähnlicher Voten (auch die deutschen Synodendelegierten argumentierten in diese Richtung; vgl. HK, Januar 1992, 46) nahm es nicht wunder, daß in mehreren Sprachgruppen (bei der Europasynode gab es erstmals auch einen slawischen „Circulus minor") der Entwurf für die Schlußerklärung als zu negativ in seiner Sicht der Entwicklung des neuzeitlichen Europa und der heutigen Situation kritisiert wurde. Die eine der beiden englischen Gruppen sprach z. B. von einem „einigermaßen negativen und entmutigenden Grundton" des Entwurfs, der nicht genügend das Positive und Hoffnungsvolle in Gesellschaft und Kirche Europas zum Ausdruck bringe. Die von der Synode verabschiedete Endfassung der Erklärung ist durchweg *ausgewogener* gehalten. So heißt es etwa, in der Neuzeit seien nicht alle Werte in Zweifel gezogen worden, die ihren Ursprung im christlichen Glauben hätten; man habe sich sogar Mühe gegeben, „sie zu bewahren, so daß sie auf einem neuen und eigenen Fundament gründen". An anderer Stelle hält der Text ausdrücklich fest, Neuevangelisierung sei kein Programm der „Restauration" einer vergangenen Zeit Europas, sondern verhelfe dazu, „die eigenen christlichen Wurzeln zu entdecken und eine tiefere Zivilisation zu begründen, die zugleich christlicher und so auch menschlich reicher ist".

Als Früchte des Evangeliums stellt die Erklärung *Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft* heraus. Das Suchen nach dieser Trias wird als das „höchste, älteste und dauerhafteste Verlangen des europäischen Humanismus" bezeich-

net. Deswegen stehe das Vorhaben einer Neuevangelisierung dem Verlangen dieses Humanismus auch nicht im Weg, sondern reinige und kräftige ihn, da er in der Gefahr stehe, „seine Identität und seine Zukunftshoffnung infolge irrationaler Einflüsse und eines Neuheidentums" zu verlieren. Nicht nur in der Erklärung, sondern auch schon in verschiedenen Voten der ersten Synodenwoche wurde vor allem auf die Verkündigung Jesu Christi als unverzichtbare Mitte aller Evangelisierung abgehoben. So führte Kardinal *Joseph Ratzinger,* der Präfekt der Glaubenskongregation, aus, die Verkündigung der Kirche sei keine Masse von Dogmen und Vorschriften, sondern „im letzten ganz einfach: Rede von Gott, der in Christus auf uns zugeht".

## Eine Fülle von Einzelthemen

Angesichts der Breite des zu behandelnden Themenfelds und der knappen Beratungszeit mußte die Sonderversammlung der Bischofssynode bei den Einzelaussagen zu Orten und Wegen der Evangelisierung wie zur Aufgabe der Kirche beim Aufbau eines neuen Europa notwendigerweise rasch an ihre Grenzen stoßen. Sie machen sich auch in der Schlußerklärung bemerkbar, die die einzelnen Fragen meist nur sehr kurz und entsprechend allgemein anreißt. So werden die Pfarrgemeinden ebenso genannt wie die Verbände und neuen Gemeinschaften, kommt die Theologie ebenso vor wie die Katechese, die katholische Schule und die Diakonie. Die *Frauenfrage* wird in einem eigenen Absatz angesprochen („Nur ein neues Verhältnis von Frau und Mann, das den Veränderungen Rechnung trägt, kann die legitimen Anliegen der Frauen auf den rechten Weg bringen"). Der Text hebt auf die Prinzipien der Personwürde, der Solidarität und der Subsidiarität als notwendige Grundpfeiler für das gesellschaftliche Engagement der Kirche ab und stellt fest, die „Erprobung der Nützlichkeit der Marktwirtschaft sowie des freien Handels und ihre Einführung auch bei den Nationen Mittel- und Osteuropas" müsse nach einem „klaren und klugen Konzept" erfolgen. Zum neuen Europa heißt es u. a., dieses setze bei seinem Aufbau stets den Konsens und die Anerkennung fundamentaler Werte voraus und fordere „ein wirkliches Ideal".

Die *innerkirchlichen Spannungsfelder,* wie sie der Schweriner Weihbischof *Norbert Werbs* in seiner viel beachteten Intervention aufgezählt hatte, bleiben in der Schlußerklärung entweder ausgespart oder werden in einer ausgesprochen einseitigen Optik behandelt. So wird der theologische Dissens als Hindernis für die Durchführung der Evangelisierung apostrophiert. Wenig hilfreich ist auch die vor allem auf die Probleme mit der kirchlichen Moralverkündigung gemünzte Formulierung, je tiefer in den Menschen die Erfahrung der Liebe Gottes verwurzelt sei, desto mehr wachse in ihnen die Fähigkeit und die Bereitschaft, „alle Forderungen der Botschaft Christi anzunehmen".

Die Europasynode war insgesamt nicht von Spannungen oder Konflikten geprägt, auch nicht von klaren, durchgängigen Differenzen oder gar Frontstellungen zwischen den Vertretern der beiden Hälften Europas, die jetzt wieder unter erheblichen Schwierigkeiten wirtschaftlich, politisch und kulturell zusammenwachsen. Zündstoff barg auf der Europasynode allerdings das Thema *Ökumene,* was sich im übrigen schon im Vorfeld abzeichnete: Unter den „brüderlichen Delegierten" nicht-katholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften, die zur Synode eingeladen waren, fehlten die Vertreter der orthodoxen Kirchen Rußlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Griechenlands. Anwesend war (außer Repräsentanten der georgischen und der armenischen Kirche) nur der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Metropolit *Spiridon* von Italien. Er trug in der Synodenaula die bekannten orthodoxen Gravamina vor, die das Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Kirche vor allem seit der Wende im früheren Ostblock massiv belasten: Das Wirken der „unierten" katholischen Ostkirchen in der Ukraine und in Rumänien und die Errichtung katholischer „Parallelstrukturen" in traditionell orthodoxen Ländern.

Zu beiden Punkten nahm vor der Synode Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* Stellung, wobei er sich mit dem Aufbau kirchlicher Strukturen für die (lateinischen) Katholiken in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion ausführlicher und dezidierter befaßte als mit dem Problem der katholischen Ostkirchen. Sodano verteidigte unter Hinweis auf die beträchtliche katholische Minderheit in Rußland und Kasachstan die Einsetzung von Apostolischen Administratoren und verwies gleichzeitig darauf, daß der Heilige Stuhl keine Diözesen mit residierenden Bischöfen, sondern nur eine provisorische Organisationsstruktur geschaffen habe. Im Blick auf die Haltung der Orthodoxie gegenüber der Neuorganisation der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und Rumänien beließ es der Kardinalstaatssekretär bei der eher zurückhaltenden Formulierung, das oftmals mißtrauische Verhalten, mit dem man auf orthodoxer Seite die Wirklichkeit einer totgeglaubten Kirche angenommen habe, habe nicht zur Lösung der damit verbundenen praktischen Probleme beigetragen.

## Wie sieht die künftige Zusammenarbeit aus?

Die Schlußerklärung der Synode bekennt sich zur Fortsetzung des katholisch-orthodoxen Dialogs und erinnert die „orthodoxen Schwesterkirchen" an die gemeinsame Verantwortung „für das Zeugnis des Evangeliums vor der Welt und besonders vor dem Herrn der Kirche". Die katholischen Ostkirchen werden als „konstruktives Element zur Förderung des ökumenischen Dialogs" zwischen Katholiken und Orthodoxen bezeichnet. Der Text hebt das Glaubenszeugnis sowohl der katholischen Ostkirchen wie von Orthodoxen und Protestanten hervor und äußert die Hoffnung, die „gemeinsame Erfahrung der Verfolgung möge zur neuen Basis eines tieferen ökumeni-

schen Verständnisses und eines gerechten Friedens" werden.
Verglichen mit den katholisch-orthodoxen Beziehungen stand die ökumenische Situation zwischen katholischer Kirche und den *Kirchen reformatorischer Tradition* auf der Europasynode eher im Schatten. Allerdings benutzten die „brüderlichen Delegierten" der Anglikaner, Lutheraner, Reformierten und Baptisten sowie der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ihre Beiträge in der Synodenaula zur freundlichen, aber bestimmten Artikulation ihrer jeweiligen Anliegen im Blick auf die ökumenische Situation im neuen Europa und gegenüber dem katholischen Partner. So appellierte *Karl-Heinz Walter,* der Generalsekretär der Vereinigung europäischer Baptisten, an die katholische Kirche, ihren ganzen Einfluß dahingehend geltend zu machen, daß in den bisher kommunistischen Ländern Europas überall eine gleiche und gerechte Behandlung aller christlichen Kirchen erreicht werde. Als Vertreter der Anglikanischen Gemeinschaft brach Bischof *Mark Santer* von Birmingham eine Lanze für Methode und Ergebnisse des anglikanisch-katholischen Dialogs und wandte sich dagegen, im ökumenischen Dialog Wahrheit und Einheit gegeneinander auszuspielen: Eine gespaltene Christenheit verdunkle gerade durch die Tatsache der Spaltung die Wahrheit des Evangeliums.

Der Generalsekretär der KEK, der Schweizer *Jean Fischer,* erinnerte an die Ökumenische Begegnung von Santiago de Compostela zwischen der KEK und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen, die kurz vor der Sonderversammlung der Bischofssynode stattgefunden hatte (vgl. HK, Januar 1992, 9 f.) und sprach sich für neue ökumenische Anstrengungen als unerläßliche Bedingung für eine Erneuerung der Evangelisierung in Europa aus. Die Bedeutung der inzwischen erprobten Zusammenarbeit von CCEE und KEK für die ökumenische Entwicklung in Europa wurde auf der Synode auch von katholischer Seite verschiedentlich unterstrichen, so etwa von Kardinal *Hume* und Bischof *Jean Vilnet* von Lille.

Der Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Kardinal *Carlo Maria Martini,* plädierte in seinem Votum vor der Synode ausdrücklich für eine verstärkte Zusammenarbeit der europäischen Bischofskonferenzen untereinander, sowohl in verschiedenen pastoralen Teilbereichen wie allgemein im Blick auf die Aufgabe der Evangelisierung Europas. Es sei für die Bischofskonferenzen in Europa wichtig, sich als einheitliches Subjekt gegenüber den politischen Instanzen zu konstituieren, die für den Aufbau des vereinten Europas arbeiteten. Die Arbeit der bereits bestehenden Organe CCEE und ComECE (der Zusammenschluß der Bischofskonferenzen der EG-Mitgliedsstaaten) müsse, so der Mailänder Erzbischof, weiter verstärkt und koordiniert werden. Neben entschiedenen Voten für eine Stärkung der Zusammenarbeit der europäischen Bischofskonferenzen untereinander standen auf der Synode aber auch Voten, die den Akzent stärker auf die Rolle des Papstes als Zentrum kirchlicher Einheit und Zusammenarbeit legten, z. B. die Intervention des Bordelaiser Erzbischofs *Pierre Eyt.* Mehrfach wurde – von Bischöfen aus Ost und West – auf die besondere Bedeutung der Verbindung zum Apostolischen Stuhl als Stütze für die unterdrückte Kirche im früheren Ostblock verwiesen.
Die Schlußerklärung versucht offenbar, beiden Strömungen entgegenzukommen und erweist sich hier wie auch an anderen Stellen als ausgesprochener *Kompromißtext.* So heißt es, „in voller Beachtung des Bandes der Einheit mit dem Heiligen Stuhl und der Aufgabe der einzelnen Bischöfe und Bischofskonferenzen aus den verschiedenen Nationen" lege es die pastorale Sorge in Europa nahe, „daß es mit Hilfe des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen eine Abstimmung und gemeinsame Anstrengung für die Evangelisierung gibt und daß Wege für andere Formen der Zusammenarbeit zwischen den Einzelkirchen des Kontinents gesucht werden".

## Ein unspektakuläres Ereignis

In der Ansprache Johannes Pauls II. zum Abschluß der Europasynode wurde der CCEE nicht erwähnt. Dafür erteilte der Papst den drei delegierten Präsidenten, dem Relator und den Spezialsekretären der Sonderversammlung den Auftrag, ihm innerhalb eines Jahres „Vorschläge oder Ratschläge" für eine Struktur vorzulegen, „die sich der Verwirklichung der Vorhaben der Synode widmen soll". Diese Struktur soll nach den Worten Johannes Pauls II. dafür sorgen, daß alle Bemühungen um die Evangelisierung sowohl des Apostolischen Stuhls wie der Bischofskonferenzen und der entsprechenden Strukturen in den katholischen Ostkirchen ständig koordiniert werden und sie alle „auf die beste, wirksamste und glaubwürdigste Weise" dem gleichen Ziel zustreben.
Wie diese „Struktur" aussehen soll, in welcher Beziehung sie zu den bestehenden Institutionen stehen und welchen Aufgaben sie sich im einzelnen widmen wird, muß vorerst offen bleiben. Allerdings kann man sich nicht recht vorstellen, welchen Sinn ein neues Organ zur Koordinierung der Zusammenarbeit der europäischen Bischofskonferenzen untereinander und mit dem Apostolischen Stuhl haben könnte, zumal die Synode ja eigentlich keine konkreten Vorhaben formuliert hat, die jetzt umgesetzt werden müssen. Als Verdoppelung des CCEE ist eine solche neue Struktur unnötig, als Konkurrenz (zum Zweck stärkerer kurialer Einflußnahme) wäre sie problematisch.
In einer Pressekonferenz am Ende der Europasynode bilanzierte Kardinal *Godfried Danneels,* der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, die Synode habe zu spät oder zu früh stattgefunden: Zu spät, um ein Fest der neugewonnenen Freiheit für die Kirchen im Osten zu sein, zu früh, um eine Strategie der Evangelisierung für ganz Europa planen zu können, weil die Bischöfe in den bisher kommunistischen Ländern noch zu sehr mit dem Wiederaufbau ihrer Infrastruktur beschäftigt seien. Diese Bewertung hat viel für sich, auch wenn man die Bedeutung der direkten Begegnung und des Erfahrungsaustausches zwischen den Bischöfen aus den beiden bislang getrennten Hälften

Europas nicht unterschätzen sollte. Die Europasynode war ein ausgesprochen unspektakuläres Ereignis und ihr Schlußdokument ist kaum dazu angetan, neue Begeisterung für die Aufgabe der Evangelisierung im neuen Europa zu wecken.
Dennoch war diese Sonderversammlung der Bischofssynode nicht umsonst. Sie hat keine Türen zugeschlagen, weder im Blick auf eine glaubwürdige Präsenz der katholischen Kirche in den gegenwärtigen europäischen Wandlungsprozessen noch auf ihr ökumenisches Engagement. Sie hat – freiwillig und auch unfreiwillig – gezeigt, daß Ängste in bezug auf eine großangelegte katholische Strategie zur Rechristianisierung Europas unter römischem Vorzeichen weit übertrieben sind. Es gibt in der katholischen Kirche Europas – das haben viele Voten aus allen Teilen des Kontinents gezeigt, und das belegt letztlich auch die Schlußerklärung – ein erhebliches Maß an Realitätssinn und Differenzierungsvermögen im Blick auf Aufgaben, Chancen und Prioritäten kirchlicher Verkündigung und Diakonie im neuen Europa. Die katholische Kirche im früheren Ostblock muß im übrigen, auch das ist auf der Europasynode deutlich geworden, ihr neues Profil und ihre Perspektiven weithin erst noch finden.

*Ulrich Ruh*

# „Das fundamentale Problem ist nicht der Priestermangel"

## Ein Gespräch mit dem Bischof von Trier, Hermann Josef Spital, zu den Veränderungen in den Seelsorgestrukturen

*Der Rückgang der Priesterzahlen ist dabei, die kirchlichen Seelsorgestrukturen zu verändern. Starke Priesterjahrgänge stehen vor der Pensionierung. Die Diözesen in Deutschland machen sich seit geraumer Zeit verstärkt Gedanken über Formen einer „kooperativen Pastoral" (vgl. HK, August 1991, 355 ff.). Der dabei eingeschlagene Weg ist nicht unumstritten, wie erst jetzt wieder die Stellungnahme einer Gruppe von deutschsprachigen Pastoraltheologen zeigte (vgl. ds. Heft, S. 100). Wir sprachen über dieses Thema mit dem Trierer Bischof Hermann Josef Spital. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.*

*HK:* Herr Bischof Spital, seit einiger Zeit wird in den deutschen Diözesen verstärkt nach Mitteln und Wegen gesucht, die Folgen des Priestermangels für die Seelsorge und die Pfarrstrukturen in den Griff zu bekommen. Weder der Priestermangel noch seine pastoralen Folgen sind aber neu. Wie kommt es eigentlich, daß man sich gerade jetzt damit so massiv auseinandersetzt?

*Spital:* Wenn wir die gegenwärtig aufbrechende Diskussion verstehen wollen, müssen wir zwischen ihrem Anlaß und ihrem thematischen Ansatz unterscheiden. Anlaß ist der fortschreitende Priestermangel – das kann man so sagen. Aber der thematische Ansatz zielt auf eine Erneuerung der Seelsorge, die durch sehr viel tieferliegende Gründe notwendig geworden ist als durch den Priestermangel und die uns durch das II. Vatikanische Konzil aufgegeben sind. Wir kommen aus einer Kirche, die in überschaubaren Strukturen und festen Dorfgemeinschaften und Stadtvierteln gelebt hat; diese festen Strukturen sind jedoch weithin im Zerfall begriffen. Die Gesellschaft ist mobil geworden. Die Menschen wohnen noch in den Dörfern, sie arbeiten aber zum großen Teil nicht mehr dort. In dieser Gesellschaft stellt sich die Frage neu, wie Kirche sich organisieren soll.

### „Die Menschen suchen ihre Lebensgemeinschaften nicht aufgrund territorialer Gesichtspunkte"

*HK:* Mit anderen Worten: Das eigentliche Thema ist nicht der Priestermangel und seine Folgen, sondern der Umbruch in den Strukturen und Mentalitäten, mit denen Kirche bei uns bis heute lebt . . .

*Spital:* So ist es. Das zugrundeliegende Problem ist zum einen der Auseinanderfall des kirchlich geprägten örtlichen Milieus, das früher bestanden hat, heute aber nicht mehr besteht, und zum anderen die Frage, wie ist man Christ in einer modernen, pluralistischen säkularen Gesellschaft? Die Antwort ist nicht mehr selbstverständlich. Man muß sich heute als Christ unterscheiden – das brauchte man früher nicht so, sondern das Wohnviertel, das Dorf und darüber hinaus die Gesellschaft waren von christlichen Lebensformen geprägt. Wir stehen mitten im Übergang und fragen uns heute, wohin wird die Reise gehen? Der Priestermangel ist dabei ein Signifikator. Aber auch die Stellung des Priesters hat sich geändert. Heute ist das Leben sehr viel differenzierter geworden. Während früher ein Priester sozusagen für alle Bedürfnisse derer, die ihm anvertraut waren, zuständig war, verlangt man in einer Gesellschaft wie der heutigen immer mehr nach Sonderseelsorge: Seelsorge in Beratung, im Krankenhaus, im Militär oder in einer Studentengemeinde – alle diejenigen, die in der Sonderseelsorge erfaßt sind, haben aber auch ihren Heimatpfarrer. Was früher von einem Priester

getan wurde, verlagert sich heute auf Priester für verschiedene Gruppierungen und Berufsrollen.

*HK:* Die allgemeine Ausdifferenzierung und vermehrte Arbeitsteiligkeit unserer Kultur hat auch die Seelsorge erreicht. Bleibt ihr wirklich nichts anderes übrig, als diese Entwicklung mitzumachen? Gäbe es nicht auch gute Gründe, sich diesem Trend bis zu einem gewissen Grade bewußt zu verweigern, indem die Seelsorger in der Gemeinde nicht nur für einige spezifische Aufgaben zuständig sind, sondern wirklich mit den Menschen leben?

*Spital:* Dieser Einwand ist durchaus berechtigt. Wir müssen aber von der Frage ausgehen: Wo erwarten die Menschen den Dienst des Priesters, und wie wollen sie Kirche sein? Wollen sie noch in einem Dorf leben, oder wollen sie sich auf neue Weise vergemeinschaften? Ich sehe auf der einen Seite neue Erscheinungen wie z. B. Straßenfeste – selbst in Großstädten bilden sich Vergemeinschaftungen kleinräumiger Art. Zum anderen aber glaube ich, daß sich in der mobilen Gesellschaft von heute die Menschen ihre Lebensgemeinschaften überwiegend nicht mehr aufgrund territorialer Gesichtspunkte suchen, sondern durch Bekanntschaften, die sich im Beruf, in Sport und Freizeit ergeben. Jeder von uns lebt heute in mehreren Lebensräumen. Wenn das so stimmt, dann muß die Kirche wünschen, daß man sich auch unter kirchlichen Vorzeichen zu solchen Gruppierungen, wir nennen sie gewöhnlich Basisgemeinschaften, zusammenfindet. Diese sind aber in einer Gesellschaft wie der unseren nicht einfach territorial festzumachen, sondern können den Raum einer bestimmten Pfarrgemeinde durchaus überschreiten. Wobei die Basisgemeinschaft nicht in erster Linie eine *Organisations*form ist, sondern eine *Stil*form, d. h. Basisgemeinschaft habe ich da, wo ich meine Gesprächspartner habe, mit denen ich mehr oder weniger regelmäßig zusammenkomme, wo ich die Möglichkeit habe, über meinen Glauben und mein Leben zu sprechen. Ob das ursprünglich die Kolpingsfamilie war, ein Bibelkreis oder ein Familienkreis ist, oder ob sich das um eine Studentengemeinde oder um einen Priester oder eine andere Kristallisationsfigur herum bildet, ist nur in zweiter Linie wichtig. Das Entscheidende ist, daß dies der Ort ist, wo ich persönlich über meinen Glauben spreche.

## „Der Pfarrer im überkommenen Sinn ist überholt"

*HK:* Für bestimmte Teile der Bevölkerung mögen solche Mobilitätszuwächse und -bedürfnisse kennzeichnend sein – für andere jedoch keineswegs. Sind dies nicht gerade auch diejenigen, die auf die territorialen Gemeinden besonders angewiesen sind: Alte, Kranke, Arme?

*Spital:* Es gibt tatsächlich eine Bevölkerungsschicht, die weiterhin sehr wohnortgebunden ist, die an der allgemeinen Mobilität nicht teilhat. Für sie bleibt die territoriale Gemeinde wichtig. Ich bin überhaupt der Überzeugung, daß wir auf die territoriale Pfarrei nicht verzichten können. Unabhängig davon, ob jemand seine „Basisgemeinschaft" gefunden hat, in der Sonntagseucharistie muß er sich mit dem Volk Gottes zusammenfinden. Die Sonntagsmesse als Feier des Volkes Gottes ist für die Kirche konstitutiv. Wo immer ich auch meine Gesprächspartner habe, die Sonntagseucharistie sollte mich mit all den verschiedenen Gruppen zusammenführen, die das Volk Gottes bilden.

*HK:* Mobilität hin oder her – ist die Territorialgemeinde nicht auch immer noch die entscheidende kirchliche Sozialform, in der etwa die Weitergabe des Glaubens auf verschiedenen katechetischen Wegen organisiert wird, so ungenügend dies auch im Einzelfall geschieht?

*Spital:* Zweifellos. Mit das Hoffnungsvollste, was wir in den letzten 20 Jahren in den örtlichen Gemeinden erlebt haben, ist die Bereitschaft der Christen, sich für die Weitergabe des Glaubens an die Kinder etwa bei der Erstkommunionvorbereitung, aber auch anderswo, einzusetzen. Da entsteht eine ganze Schicht von Gläubigen, die aktiv nicht nur in der eigenen Familie, sondern in der Gemeinde Mitverantwortung für die Weitergabe des Glaubens übernimmt. Das ist – da muß ich Ihnen recht geben – mehr oder weniger territorial gebunden. Dennoch wird man aber in Gesprächen von diesen Menschen häufig gefragt: Wo setzen wir das für uns selbst Begonnene fort? Viele sagen mir: Ich habe selbst wahrscheinlich mehr gelernt als die Kinder, etwa die Firmlinge. Wie sieht aber eine Gemeindestruktur aus, die diese Leute in ihrem Christsein formt und trägt und von daher ein neues Gesicht bekommt?

*HK:* Sie sprechen das an, was in der Diskussion seit längerem unter den Stichwörtern „mündige Gemeinde", „Subjektwerdung der Gemeinde" verhandelt wird. Dieses Thema gewinnt jetzt angesichts der Personalknappheit neues Gewicht. Hat man nicht allzuviel und vor allem: viel günstigere Zeit verstreichen lassen, die man hätte nutzen können, um eine solche Entwicklung voranzutreiben? Kann nicht leicht der Verdacht aufkommen, auch die Subjektwerdung der Gläubigen werde in der katholischen Kirche sozusagen noch auf dem Verordnungswege erlassen, und zwar zu einem Zeitpunkt, wo einem personell das Wasser bis zum Hals steht?

*Spital:* Der Verdacht kann aufkommen. Die Problemstellung ist nicht neu; wir stellen aber fest, daß sich trotz zwanzigjähriger Propaganda für den Übergang von der versorgten zu der sich selbst tragenden Gemeinde faktisch wenig geändert hat. Das Modell des Pfarrverbandes, das Anfang der siebziger Jahre in ganz Deutschland in fast allen Diözesen eingeführt wurde, ist in seiner Veränderungskraft noch nicht genügend durchgedrungen – wobei Pfarrverband meint, daß die Seelsorger und Seelsorgerinnen von mehreren Pfarreien sich gemeinsam verantwortlich fühlen für die Seelsorge in dem Bezirk, der ihnen zugewiesen ist. Dieses Konzept ist zwar strukturell vielerorts durchgeführt, aber das, was eigentlich damit gemeint war, ist nur stellenweise zum Tragen gekommen.

Der Geist der Zusammenarbeit, der gemeinsamen Planung und Verantwortung ist einfach nicht genügend gewachsen.

## „Jeder Getaufte und Gefirmte ist ein Geistlicher"

*HK:* Und nun befürchten Sie, man könnte ein weiteres Mal zur Lösung der Probleme am falschen Ende ansetzen . . .

*Spital:* Das fundamentale Problem ist eben nicht der Priestermangel. Der Pfarrer im überkommenen Sinn, der in seinem Gebiet der allein Zuständige für alles und alle ist, ist überholt. Aber auf diesen Pfarrer hin sind unsere Gemeinden nach wie vor eingestellt. Das hat immerhin eine 1200jährige Tradition, die sich nicht in 20 Jahren in unseren Köpfen und Vorstellungen verändert. Daher müssen sich im Miteinander von Priestern, Diakonen, Pastoralreferenten und -referentinnen, Gemeindereferenten und -referentinnen neue Formen bilden können, um das erstarrte Alte aufzusprengen. Für mich hat nicht Priorität, mehr Priester haben zu wollen. Priorität hat vielmehr das Zusammenwirken von Priestern und Laien, von Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen. In 25 oder 50 Jahren kann sich die Szene unter Umständen geändert haben. Allerdings glaube ich, wenn die Kirche als Glaubensgemeinschaft lebendiger und der Priester in neuer Weise gefragt wird, bekommen wir auch wieder mehr Priester.

*HK:* Bei der Diskussion über den Priestermangel und seine strukturellen Folgen ist aber doch nicht eigentlich die größere Mitverantwortung der Laien in der Gemeinde strittig. Strittig im Zusammenhang mit den Modellen, die in den verschiedenen Diözesen gegenwärtig ausgedacht werden, ist eher, inwieweit man sich nicht doch letztlich arrangiert mit der Möglichkeit, daß in einer Pfarrgemeinde über lange Zeit hinweg der Priester faktisch aus dem Blickfeld gerät oder zum bloßen Sakramentenspender wird, der nicht mehr in und mit der Gemeinde lebt.

*Spital:* Wenn wir wirklich zu einer größeren Mitverantwortung der Laien kommen und kommen wollen, so muß das notwendigerweise mit einem neuen Verständnis sowohl des Laien als auch des Priesters einhergehen. Man kann die Dinge nicht lediglich von einer Umverteilung der Aufgaben her sehen. Es stellt sich die Frage, wie verstehen sich die mitverantwortlichen Laien in ihrem Christsein; was erwarten sie an Hilfen und Impulsen für ihr christliches Leben und welche Aufgaben kommen dann auf den Priester und die Seelsorge zu? In meinem Bistum habe ich Pfarrer mit drei oder vier Pfarreien, aber mit zusammen nicht mehr als zweieinhalbtausend Katholiken. Wenn die Pfarreien nun z. T. eifersüchtig darauf schauen, wo sich der Pfarrer mehr aufhält, weil sie immer noch denken: Er ist – wie bisher – unser Pfarrer – dann gerät der Pfarrer in eine innere Dreiteilung, die menschlich einfach unerträglich ist. Eine einfache Umverteilung der Aufgaben genügt nicht; es geht um eine Neubesinnung auf die Art der Aufgaben, die sich in einer sich wandelnden Gemeindesituation stellen, verbunden mit einer Neubesinnung auf unser Kirchenverständnis.

*HK:* Und in welche Richtung kann das gehen?

*Spital:* Auf jeden Fall stellt sich diese Frage in unterschiedlichen Verhältnissen unterschiedlich. Viele Pfarrer sagen mir: Wo ich nicht wohne, klappt es besser. Da fangen die Dörfer an, sich selbst zu organisieren, weil sie sehen, daß ich nicht da sein kann. Der Priester bleibt zwar Gemeindeleiter; aber viele Funktionen von Leitung, technische, organisatorische Fragen, Instandhaltung der Gebäude, Dinge, die alle bisher vom Priester getragen wurden, geschehen in solchen Gemeinden mehr und mehr durch die Gemeinden selbst. Das setzt einen neuen Stil der Arbeit und Zusammenarbeit voraus. Der Priester muß den Gemeinden Freiheit lassen. Er kann dann nicht immer die Letztzuständigkeit für sich beanspruchen oder muß zumindest sehr sparsam damit sein; er muß auch Fehler zulassen. Wir werden so zu vielfältigen Formierungen kommen. Der Priester wird nicht mehr allein Kristallisationspunkt von Christsein in jeder einzelnen Formation sein. Das ist aber auch nicht nötig und nicht einmal sinnvoll. Im Grunde ist es doch ein Skandal, daß wir uns daran gewöhnt haben zu sagen: Der Priester ist der Geistliche. Jeder Getaufte und Gefirmte ist ein Geistlicher bzw. sollte einer sein.

## „Wir können noch nicht überschauen, wie die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft der Zukunft aussehen wird"

*HK:* Wie ist es eigentlich um die Bereitschaft der Laien, mehr Verantwortung in den Gemeinden wahrzunehmen, bestellt? Das allgemeine kirchliche Klima ist ja nun nicht gerade dazu angetan, so etwas zu fördern. Mehr Mitverantwortung der Laien wurde ja bereits seit langem gefordert. Als die Laien sich engagieren wollten, wurde ihnen nur wenig zugestanden. Jetzt sollen sie es können – wollen sie es auch noch?

*Spital:* Ja und nein. Wir leben in einer Mediengesellschaft. In der Konzilszeit traten die Medien positiv verstärkend für die Kirche ein. Jetzt, in einer anderen Phase der nachkonziliaren Entwicklung, sind Tendenzen aufgetreten, die tatsächlich zu Frustrationen führen, die obendrein wiederum von den Medien verstärkt werden. Ich sehe darin jedoch ein Oberflächenphänomen. Wenn ich in die Gemeinden komme, wundere ich mich, wie groß die Bereitschaft zur Mitarbeit ist. Wo die Menschen in einer guten Weise angesprochen werden, sind sie auch bereit mitzutun. Das ist das eine. Das andere allerdings muß als ein Defizit bezeichnet werden: Die Fähigkeit und das Geübtsein, sich wirklich über seinen Glauben, über die Weise seines Religiösseins auszutauschen mit Gleichgesinnten, ist auch unter Laien, die zur Mitarbeit bereit sind, noch wenig ausgebildet.

*HK:* Wenn die von Ihnen favorisierte Umorientierung von Seelsorge funktionieren soll, setzt dies erheblich mehr ehrenamtliche Mitarbeit von Laien voraus. Schon jetzt wird eine geringer werdende Kernschicht von Gemeindemitgliedern immer größeren Belastungen ausgesetzt. Kann das nicht leicht auch zu einer Überforderung ehrenamtlicher Kräfte führen bzw. auch zur Unterschätzung dessen, was vielerorts bis heute von hauptamtlichen Priestern und Laien getan wird?

*Spital:* Ganz sicher. Leider ist es aber nicht so, daß die geringer werdende Zahl von aktiven Christen wirklich intensiver am Glaubensleben der Kirche beteiligt wird bzw. sich beteiligt, sondern häufig allenfalls an Aktionen der Kirche. Das sind zwei verschiedene Paar Schuhe. Wir müssen uns fragen, ob wir nicht eine Kirche des Aktionismus werden, weil wir – mehr als in anderen Ländern – die dazu nötigen finanziellen Mittel haben, weil wir über die personellen Möglichkeiten verfügen, etwa auch über hauptamtlich tätige Laienmitarbeiter und -mitarbeiterinnen, die es in vielen Ländern so gar nicht gibt. Da ist aber für mich der entscheidende Punkt: Was ist das Leben der Kirche? Ist Leben der Kirche, daß ich versuche, Mensch zu sein in Beziehung zu Jesus Christus – das kann ich nicht alleine, sondern es setzt voraus, daß ich im Gespräch bin mit anderen Menschen, die das ihrerseits aufgrund von Taufe und Firmung mit mir zusammen versuchen. Oder ist Leben der Kirche, Christsein, daß ich im Vorstand eines Kindergartens bin, daß ich einen Elisabethverein gründe, um anderen Menschen zu helfen, oder in einem Kirchenchor mitsinge? Das gehört zwar alles dazu, das alles ist wichtig. Ich habe aber den Eindruck, daß ein Ungleichgewicht besteht: Vieles wird gefordert an äußeren Aktivitäten, aber das innere Wachstum hat damit nicht Schritt gehalten. Im übrigen haben sich in meinem Bistum mehr als zehntausend Frauen und Männer im vergangenen November in den Pfarrgemeinderat wählen lassen – das darf man gewiß nicht geringschätzen.

*HK:* Eine Alternative zum Einsatz ehrenamtlicher Kräfte sind hauptamtliche Laien bzw. Ständige Diakone. In manchen Diözesen, auch im Bistum Trier, gibt es die Besorgnis, in der heutigen Situation sollten nicht einfach hauptamtliche Laienmitarbeiter für die fehlenden Priester in die Bresche springen. Sogenannte „Bezugspersonen" in den Gemeinden sollten nicht Pastoralreferenten, Gemeindereferenten oder Ständige Diakone werden, sondern Teams von ehrenamtlichen Laien aus den Gemeinden. Warum eigentlich?

*Spital:* Der Ausdruck „Bezugsperson" bedarf einer genauen Kennzeichnung. Ich unterscheide zwischen einem Bezug aufgrund einer konkret übertragbaren Funktion und einem Bezug aufgrund menschlicher Ausstrahlung und Kontaktfähigkeit. Mehr als bisher werden unsere Gemeinden Zellen benötigen, das, was wir Basisgemeinschaften nannten. Diese bedürfen eines Kristallisationspunktes, eben einer Bezugsperson im Sinne der an zweiter Stelle genannten Befähigung. Das aber kann nicht einfach organisiert werden; es muß in den Gemeinden selbst wachsen.

*HK:* Droht damit die Gemeindeleitung nicht aber auch recht unübersichtlich zu werden? Ist nicht ein endloses Kompetenzgerangel zwischen „Bezugspersonen" und Hauptamtlichen, die keine gemeindeleitenden Funktionen wahrnehmen, vorprogrammiert?

*Spital:* Ich gebe zu, daß es sich hierbei um sehr komplexe Strukturen handelt. Aber gerade deswegen bin ich nicht für schnelle Lösungen, die man sofort verwirklichen kann. Das Neue braucht Zeit zum Wachsen. Unser Problem scheint mir zu sein, daß wir noch nicht überschauen können, wie die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft der Zukunft aussehen wird. Ich verfüge in dieser Hinsicht auch nicht über fertige Konzepte.

## „Die Teilnahme an einer Eucharistiefeier wird wie ein Konsumgut gesehen"

*HK:* Wenn Sie betonen, Laientheologen und -theologinnen, Gemeindereferenten und -referentinnen oder auch Ständige Diakone nicht zu Ersatzpriestern machen zu wollen, geht es Ihnen dann auch darum, die Unterscheidung zwischen dem priesterlichen Amt und den übrigen Diensten in der Gemeinde zu wahren?

*Spital:* Eindeutig ja. Wenn wir schon ja sagen zu Laienseelsorgern, möchten wir sie auch wirklich als *Laien*seelsorger und nicht als Priester ohne Amt bzw. ohne Weihevollmacht tätig werden lassen. Für die theologische Diskussion, die noch keineswegs an ein befriedigendes Ende gelangt ist, ist das sicher eine der entscheidenden Fragen. Lebt die Kirche mehr vom Ordo, oder lebt sie mehr von Taufe und Firmung? Von Pius XII. haben wir die Formel: Katholische Aktion ist Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat. Von 1935 bis 1955 galt es als eine Auszeichnung für die Laien, das hierarchische Apostolat mitzutragen. Ende der fünfziger Jahre schrieb Karl Rahner einen Aufsatz unter dem Titel „Actio catholica oder Actio catholicorum? Über das Laienapostolat". Seine These war: Die Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat liegt den Laien existentiell nicht. Karl Rahner sah damit etwas sehr Richtiges: Die Laien sollten zunächst die Aufgaben tun, die ihnen durch Taufe und Firmung zukommen.

*HK:* Werden diese Unterscheidungen heute den Verhältnissen aber noch gerecht? Faktisch haben wir es doch mit einer Ausdifferenzierung der priesterlichen Funktionen zu tun, die sowohl die Rolle des Klerus als auch der Laien verändert . . .

*Spital:* Ich sehe das anders. Wir sind heute beim anderen Extrem angekommen. Jetzt tut man so, als wenn die Mitarbeit der Laien am hierarchischen Apostolat geradezu etwas Unehrenhaftes sei. Das Problem liegt darin, daß man beides nicht gegeneinandersetzen kann. Gott hat sei-

ner Kirche nicht deswegen ein Amt und Priester gegeben, damit die Laien nicht Laien sein können, und umgekehrt die Laien nicht in Taufe und Firmung mit dem Heiligen Geist begabt, damit sie gegen die Priester gerichtet wirken. Beide Elemente müssen ineinandergreifen und zusammenarbeiten. Dafür die richtigen Formen zu finden ist unsere Aufgabe. Um die Communio der Kirche vor allem im Bereich der verschiedenen und komplementären Dienste zu sichern und zu vertiefen, müssen die Hirten sich bewußt sein, daß ihr Amt grundsätzlich auf den Dienst am gesamten Volk Gottes ausgerichtet ist (vgl. Hebr 5, 1). Die Laien ihrerseits müssen anerkennen, daß das Amtspriestertum für ihr Leben und für ihre Teilhabe an der Sendung unverzichtbar ist (Christifideles laici, Nr. 22).

*HK:* Eine der einschneidendsten Folgen für die Gemeinden des zunehmenden Priestermangels ist es, wenn immer häufiger sonntägliche Eucharistiefeiern zugunsten von Wortgottesdiensten mit oder ohne Kommunionausteilung ausfallen. Ohne die mißverständliche Formel vom „Recht der Gemeinden auf die Eucharistie" zu verwenden – wie glaubwürdig ist unter diesen Bedingungen eigentlich noch der Hinweis auf die konstitutive Bedeutung der Eucharistie für die christliche Gemeinde?

*Spital:* Wir sind heute noch nicht in der Situation, daß jemand über längere Zeiträume hinweg aus Gründen des Priestermangels an keiner Eucharistiefeier teilnehmen kann. Heute betteln wir geradezu darum, daß die Leute zur Kirche kommen. Uns gelingt es kaum, ihnen genügend zu vermitteln, worum es dabei eigentlich geht.

*HK:* Das klingt so, als hielten Sie die Tatsache, daß die sonntägliche Eucharistiefeier immer häufiger ausfallen muß, geradezu für einen Glücksfall der Eucharistiepastoral. Der angestrebte Normalfall ist doch die Teilnahme Sonntag für Sonntag und nicht die gelegentliche Mitfeier . . .

*Spital:* Das will ich damit natürlich nicht gesagt haben. Aber wir können doch nicht übersehen, daß wir auch als Kirche in einer Konsumgesellschaft leben. Viele, die jahrelang nicht mehr an einer Eucharistiefeier teilgenommen haben, verlangen etwa bei einer Trauung, daß diese am Samstagnachmittag sein soll. Ob der Pfarrer dreimal oder öfter am Samstag und Sonntag eine Eucharistie feiern muß, ist ihnen völlig egal. Hier stimmt doch etwas nicht. Solange die Teilnahme an einer Eucharistiefeier von vielen wie ein Konsumgut gesehen wird, das die Kirche in möglichst bequemer Zeit und Nähe anzubieten hat, kann die eigentlich notwendige Erneuerung nicht greifen.

*HK:* Wie immer die Regelungen der Bistümer im einzelnen aussehen, eine Frage ist in dem Zusammenhang unvermeidlich: Drückt man sich im letzten nicht doch um die Frage geänderter Zugangswege zum Priestertum herum? Es wird zwar auch in Zukunft die einen oder anderen „Bezugspersonen" in den Gemeinden geben, aber immer mit der schmerzlich empfundenen Einschränkung, daß sie nicht geweiht sind. Warum setzen sich die deutschen Bischöfe nicht für die Weihe von „viri porbati" ein, wie dies seit langem vielfach vorgeschlagen und gefordert wurde?

*Spital:* Zum gegenwärtigen Zeitpunkt halte ich das nicht für sinnvoll. Unsere Aufgabe ist jetzt, zu mehr Mitverantwortung der Gemeinden zu kommen. Solange noch genügend Priester und Hauptamtliche da waren, ist dieser Prozeß nicht im gewünschten Maße vorangekommen. Er ist jetzt zuerst an der Tagesordnung. Wenn wir solche Gemeinden haben, müssen wir warten, ob sich dann nicht doch wieder mehr Priester einfinden, und zwar Priester in der ehelosen Lebensform. Sollte das nicht der Fall sein, muß man über „viri probati" ernsthaft nachdenken – davon bin ich überzeugt. Jetzt würde dies den fundamentalen Prozeß, den ich für angezeigt halte, eher stoppen als fördern.

## „Das Charisma der evangelischen Räte braucht eine soziologische Form"

*HK:* Ihre Zurückhaltung gegenüber der Weihe von „viri probati" hat also die gleichen Motive wie Ihre Ablehnung des Ersatzes von fehlenden Priestern durch andere Hauptamtliche, und entspringt weniger grundsätzlichen Einwänden gegen eine Aufhebung des Pflichtzölibats?

*Spital:* Seelsorge als Begleitung von Christen in der Entfaltung ihres Glaubens kann ein Pastoralassistent/-in oder Gemeinderferent/-in genausogut wahrnehmen, in mancher Beziehung vielleicht noch besser, weil er/sie verheiratet ist und somit den Problemen in Ehe und Familie nähersteht. Daß wir verheiratete Diakone haben, ist ja im übrigen schon ein Schritt in diese Richtung. Wenn aber eine große Zahl von Christen um die Entfaltung ihres Glaubens lebendiger bemüht sein wird, wird auch die Eucharistiefeier einen neuen Stellenwert bekommen. Dann wird man sehen müssen, wie sich die Dinge gestalten.

*HK:* Die Zulassung von „viri probati" würde aber doch zunächst noch keine Abschaffung des Zölibates bedeuten, eher eine Ergänzung . . .

*Spital:* Das Charisma des ehelosen Lebens, der ungeteilten Christusnachfolge bzw. der evangelischen Räte wird es weiterhin in der Kirche geben. Dieses Charisma braucht aber eine soziologische Form. Ich halte es nicht für möglich, daß es auf längere Zeit verheiratete Priester neben unverheirateten Priestern geben wird. Wenn die Priester heiraten können, entsteht soziologisch ein starker Druck. Folglich würden wir in dem Fall einen verheirateten Weltklerus bekommen, daneben den nach den evangelischen Räten lebenden Ordensklerus, wie ihn auch die orthodoxe Kirche kennt.

*HK:* . . . was das innere Gleichgewicht der Kirche völlig verändern würde . . .

*Spital:* Die zum großen Teil zentral geleiteten Orden würden an Bedeutung gewinnen. Wenn aber die Ortsbischöfe

nicht mehr die Zentren der Seelsorge darstellen, dann geschieht etwas, was unserer Kirchenstruktur zuwiderläuft: Wir sind theologisch eine bischöflich verfaßte, nicht eine einseitig zentral geleitete Kirche. Auf dem Weg zur Weltkirche wird dies noch viel mehr zum Tragen kommen müssen als bisher.

## „Der Priester muß nicht in der Mitte stehen"

*HK:* Muß aber derzeit nicht fast zwangsläufig der verheerende Eindruck entstehen, die Eucharistie als ein konstitutives Element von christlicher Gemeinde würde einem vergleichsweise zweitrangigen Gesetz, der Zölibatsverpflichtung für Priester, geopfert? Stimmen da dann noch die pastoralen Gewichtungen?

*Spital:* Wenn das so wäre, müßte der Zölibat fallen, darüber kann kein Zweifel bestehen. Aber die entscheidende Frage lautet für mich zunächst einmal: Was ist Gemeinde? Wenn sich das christliche Leben stärker von den territorialen Vorgegebenheiten in einer mobilen Gesellschaft trennt, als es bisher der Fall war, ist auch neu zu bestimmen, wo Gemeinde lebt und stattfindet.

*HK:* Ihrer Meinung nach haben wir weniger Priester, weil die überkommene Lebensform des Weltpriesters durch die allgemeinen Veränderungen in Gemeinden und Kirche überholt ist. Wenn erst einmal wieder die kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften auf der Höhe der Zeit sind, wird es demnach vielleicht auch wieder mehr Priester geben. Muß aber die Bewegung nicht von beiden Seiten ausgehen: andere Priester führen zu anderen Gemeinden und andere Gemeinden bringen andere Priester hervor?

*Spital:* Wenn wir nach einem Weg in die Zukunft fragen, ist es vielleicht ratsam, auf die neuen geistlichen Gemeinschaften zu schauen, die sich etwa in Frankreich herausgebildet haben. Diese sind alle etwa so strukturiert, daß es darin sowohl Priester als auch das eine oder andere Mitglied, das die evangelischen Räte lebt, als auch Familien gibt. Was ist da vor sich gegangen? Priester leben mit in den Gemeinschaften – aber nicht der einzelne Laie ist einem Priester zugeordnet. Ist das vielleicht ein Modell für ein zukünftiges christliches Leben, daß es zwar territorial zu strukturierende Gebilde gibt, in denen aber eben nicht der eine Priester in der Mitte steht, wie das heute in unseren überkommenen Strukturen der Fall ist? Das sind für mich die anstehenden Fragen. Wir müssen uns vorantasten. Das Bild der Kirche der Zukunft in dieser sich rasant verändernden Gesellschaft gibt es noch nicht. Für die territorialen Bezirke wird es immer den Priester geben müssen, der für sie zuständig ist. Die Frage ist nur: Wie ist er zuständig? Wie leitet er?

*HK:* Wenn Sie wünschenswerte Veränderungen einerseits und realistischerweise erreichbaren bzw. unvermeidlichen Wandel in den Gemeinden andererseits berücksichtigen, wie werden Ihrer Vorstellung nach unsere Gemeinden in zehn, fünfzehn Jahren aussehen? Reichen die gegenwärtigen Bemühungen, sich auf diesen Wandel einzustellen, aus?

*Spital:* Die zukünftigen Gemeinden werden von lebendigen Gemeinschaften – gleichsam als Zellen – getragen werden; diese Zellen werden den priesterlichen Dienst brauchen, den Priester aber auch in anderer Weise als bisher tragen. Ich kann nur hoffen, daß wir die rechten Wege finden und die genügend starken Impulse geben, damit solche Gemeinschaften in unseren Gemeinden initiiert und geformt werden.

# Die Chancen werden oft übersehen

## Zur Altenproblematik und ihren vielfältigen Herausforderungen

*Fast unmerklich, in jedem Fall aber viel weniger öffentlich registriert, als es das Phänomen verdient hätte, vollzog sich in den letzten Jahrzehnten ein Strukturwandel der Gesellschaft in bezug auf den Altersaufbau sowie die Lebensverhältnisse und -erwartungen älterer Menschen. Im folgenden Beitrag wird in einem ersten Schritt der demographische Befund in bezug auf die Altenproblematik dargestellt, in einem zweiten Schritt werden sozial- und altenpolitische Herausforderungen, die sich daraus ergeben, aufgezeigt. Autor* Andreas Kruse *ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Heidelberger Institut für Gerontologie (Direktorin:* Ursula Lehr).

Der zunehmende Anteil älterer Menschen an der Gesamtbevölkerung und die daraus erwachsenden Anforderungen an Gesellschaft und Staat sind zu einem wichtigen Thema in der öffentlichen und politischen Diskussion geworden. Im Jahre 1989 lebten ca. 16,1 Millionen 60jährige und ältere Menschen in der Bundesrepublik, davon ca. 13,1 Millionen in den alten Bundesländern. (Die Gesamtbevölkerung belief sich zum genannten Zeitpunkt auf ca. 79,1 Millionen Menschen.) 20,3 Prozent der Gesamtbevölkerung waren 60 Jahre und älter, in den alten Bundesländern 20,5 Prozent, in den neuen Bundesländern 18,4 Prozent (vgl. den Stand von 1989 in Tabelle 1; Angaben in 1000).

Die Anzahl älterer Menschen ist in diesem Jahrhundert deutlich gestiegen. Im Jahre 1900 lebten im Deutschen Reich bei einer Gesamtbevölkerung von 65 Millionen Einwohnern nur 5,1 Millionen 60jährige und ältere Men-

schen. Der gestiegene Anteil der 60jährigen und älteren an der Gesamtbevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland hat seine Ursache zum einen im Rückgang der *Säuglingssterblichkeit.* Zum anderen ist gerade in den letzten Jahrzehnten die *Sterblichkeitsrate im mittleren Erwachsenenalter* (30 bis 60 Jahre) deutlich gesunken. Aufgrund der großen medizinischen Fortschritte und der Verbesserung der Lebensbedingungen in diesem Jahrhundert erreichen immer mehr Menschen ein hohes Alter.

Tabelle 1
**Verteilung der 60jährigen und älteren Menschen in Deutschland**

| Alter | Alte Bundesländer | | Neue Bundesländer | | Gesamt | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 60–64 | 3460,5 | (5,5 %) | 827,7 | (5,1 %) | 4288,2 | (5,4 %) |
| 65–69 | 3160,9 | (5,0 %) | 719,0 | (4,4 %) | 3879,9 | (4,9 %) |
| 70–74 | 1802,7 | (2,9 %) | 387,8 | (2,3 %) | 2190,5 | (2,8 %) |
| 75–79 | 2258,3 | (3,6 %) | 532,1 | (3,2 %) | 2790,4 | (3,5 %) |
| 80–84 | 1494,1 | (2,3 %) | 353,9 | (2,2 %) | 1848,0 | (2,3 %) |
| 85–89 | 678,2 | (1,1 %) | 147,5 | (0,9 %) | 825,7 | (1,1 %) |
| 90+ | 220,2 | (0,4 %) | 39,8 | (0,3 %) | 259,8 | (0,3 %) |

*Quelle:* Statistisches Jahrbuch 1991

Der Vergleich mit den zurückliegenden drei Jahrzehnten weist eine kontinuierliche Zunahme älterer, vor allem *hochbetagter* Menschen (80 Jahre und älter) aus (vgl. Tabelle 2; diese Daten beziehen sich auf die ehemalige Bundesrepublik Deutschland; angegeben in 1000 und in Prozent). Die Gruppe der 60jährigen und älteren Menschen ist in diesen drei Jahrzehnten um 28 Prozent gestiegen, die Gruppe der 80jährigen und älteren Menschen sogar um 170 Prozent.

Tabelle 2
**Anteil älterer und hochbetagter Menschen in der Gesamtbevölkerung**

| | Gesamtbevölkerung | 60 Jahre und älter | | 80 Jahre und älter | | 90 Jahre und älter | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1959* | 52800 | 8600 | 16,3% | 742 | 1,4 % | 33 | 0,06% |
| 1969 | 60850 | 11500 | 18,0% | 1110 | 1,8 % | 76 | 0,12% |
| 1980 | 61600 | 11900 | 19,3% | 1600 | 2,6% | 129 | 0,21% |
| 1989 | 62680 | 13100 | 20,9% | 2400 | 3,8% | 220 | 0,35% |

* altes Bundesgebiet ohne Berlin

*Quelle:* Statistisches Jahrbuch 1991

Dieser Anstieg wird sich in Zukunft fortsetzen und sogar noch *steiler verlaufen* – das zeigen entsprechende Modellrechnungen des Statistischen Bundesamtes (vgl. Tabelle 3; gültig für das Bundesgebiet vom 3. 10. 1990; angegeben in 1000 und in Prozent). Aus diesen Daten lassen sich mehrere künftigte Entwicklungen in der Bevölkerungsstruktur ablesen: Bis zum Jahre 2030 *verringert sich demnach die Gesamtbevölkerung* erheblich (um 16,8 Prozent). Mit diesem Rückgang der Gesamtbevölkerung geht eine Zunahme der absoluten Anzahl 60jähriger und älterer Menschen einher (16,1 Millionen im Jahre 1989, 24,2 Millionen im Jahre 2030). Diese simultan verlaufenden Entwicklungen spiegeln sich in dem rapiden Anstieg des *relativen* Anteils Älterer an der Gesamtbevölkerung wider (Zunahme um 61,5 Prozent in der Gruppe 60 +, um 59 Prozent in der Gruppe 80 +).

Tabelle 3
**Zukünftiger Anteil älterer und hochbetagter Menschen an der Gesamtbevölkerung**

| | Gesamtbevölkerung | 60 Jahre und älter | | 80 Jahre und älter | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1989 | 79100 | 16100 | 20,4 % | 3000 | 3,8 % |
| 2000 | 80000 | 18800 | 23,4 % | 2600 | 3,2 % |
| 2010 | 78000 | 20400 | 26,1 % | 3600 | 4,6 % |
| 2020 | 74000 | 21900 | 29,6 % | 4500 | 6,1 % |
| 2030 | 68700 | 24200 | 35,2 % | 4100 | 6,0 % |

*Quelle:* Statistisches Bundesamt, Wiesbaden

## Die steigende Lebenserwartung ist ein internationales Phänomen

Die alten und die neuen Bundesländer unterscheiden sich den Voraussagen zufolge in der weiteren demographischen Entwicklung. Während der Anteil der 60jährigen und älteren Bevölkerung in den alten Bundesländern im Jahre 2000 23,8 Prozent betragen wird, liegt der gleiche Prozentsatz in den neuen Bundesländern deutlich unter diesem, nämlich bei 21,2 Prozent. In den darauffolgenden 25 Jahren wird demnach der Zuwachs in den neuen Bundesländern zwar stärker sein, aber der tatsächliche Anteil letztlich immer noch deutlich unter dem der alten Bundesländer liegen: in Ostdeutschland 28,1 Prozent, in West- und Süddeutschland 32,6 Prozent.

Die Abweichungen zwischen West- und Ostdeutschland sind auf die fortbestehenden Unterschiede in der *Lebenserwartung* zurückzuführen: 1990 betrug die Lebenserwartung für männliche Neugeborene in West-Deutschland 72,1 Jahre, in Ostdeutschland nur 69,7 Jahre, für weibliche Neugeborene in Westdeutschland 78,8 Jahre, in Ostdeutschland 75,7 Jahre. Ursache für die Unterschiede in der Lebenserwartung sind die verschiedenen *Lebensbedingungen* in West- und Ostdeutschland. Dabei spielen vermutlich auch die höheren *ökologischen Belastungen* in den neuen Bundesländern eine große Rolle. Im vergangenen Jahr wies Bundesumweltminister *Klaus Töpfer* darauf hin, daß die durchschnittliche Lebenserwartung in der Region Bitterfeld – in der die ökologischen Belastungen am höchsten sind – um zwei Jahre niedriger als in den anderen Regionen der ehemaligen DDR und um fünf Jahre niedriger als in den westlichen Bundesländern liege. Da die zwischen West- und Ostdeutschland bestehenden Unterschiede in der Lebenserwartung vor allem auf die verschiedenartigen Lebensbedingungen zurückzuführen sind, ist damit zu rechnen, daß die nach der Vereinigung einsetzenden Bemühungen um Verbesserung der Lebensbedingungen langfristig *Auswirkungen auf die Lebenserwartung* haben werden. Aus diesem Grunde ist es durchaus möglich, daß die angeführte Modellrechnung durch die Realität korrigiert wird.

Eine *Analyse der Bevölkerungsentwicklung im internationalen Vergleich,* die 1990 von den Vereinten Nationen veröffentlicht wurde, zeigt im übrigen, daß es sich bei der steigenden Lebenserwartung um ein internationales Phänomen handelt. Im Jahr 1988 war demnach der Anteil der 60jährigen und älteren Menschen in den nordeuropäischen Ländern, in den beiden deutschen Staaten sowie in

Österreich besonders hoch (er lag in diesen Ländern bei 20 bis 22 Prozent). In einigen Ländern ist der Anteil älterer Menschen vergleichsweise gering (vor allem in Albanien; dort beläuft sich der Anteil auf sieben Prozent). In den osteuropäischen Ländern fällt der Anteil Älterer durchweg geringer aus als in den nord-, west- und südeuropäischen. Trotzdem weisen demographische Analysen darauf hin, daß in allen europäischen Staaten (mit Ausnahme von Albanien) in den vergangenen Jahren eine (deutliche) Zunahme Älterer zu beobachten war.

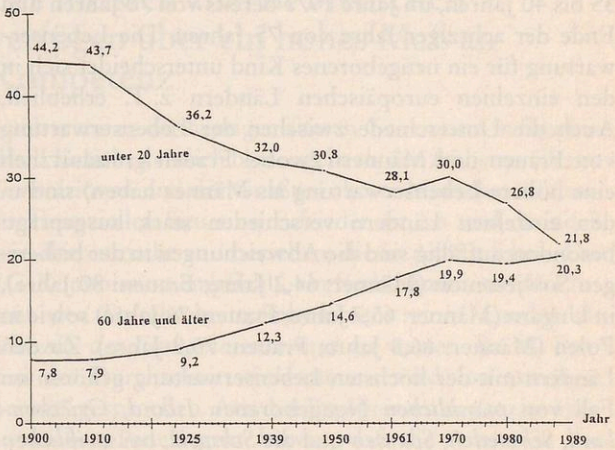
Diese Entwicklung wird sich in Zukunft fortsetzen. Bis zum Jahre 2000 wird in allen europäischen Ländern (mit Ausnahme Irlands und Norwegens) der Anteil älterer Menschen zunehmen. Allerdings weichen die einzelnen Länder im Grad der Zunahme deutlich voneinander ab. Im Jahre 2000 wird in Deutschland der Anteil Älterer (mit 23,8 Prozent) höher sein als in allen anderen europäischen Ländern. *Deutschland ist also Vorreiter* in den Veränderungen des Bevölkerungsaufbaus. Bis zum Jahre 2030 wird in allen europäischen Ländern der Anteil der 60jährigen und älteren Menschen weiter zunehmen; in vielen Ländern liegt dann der Anteil bei oder über 30 Prozent (in der Bundesrepublik Deutschland vermutlich bei 35,2).

## Mehr alte und zugleich weniger junge Menschen

Aber wir haben es in dem Zusammenhang nicht nur mit einer Zunahme älterer Menschen, sondern auch mit einer deutlichen *Abnahme jüngerer Menschen* zu tun. Die Verschiebungen im Bevölkerungsaufbau sind *sowohl auf die deutlich gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung als auch auf den Geburtenrückgang* zurückzuführen (vgl. dazu die Gegenüberstellung des Bevölkerungsanteils der noch nicht 20jährigen und der 60jährigen und älteren im Zeitraum von 1900 bis 1989 in der Graphik). Eine Gegenüberstellung der Lebenserwartung und der Anzahl der Geburten im Jahre 1900 und im Jahre 1989 veranschaulicht die Entwicklung: 1900 erreichten 44 Prozent der neugeborenen Jungen und 51 Prozent der neugeborenen Mädchen das Alter von 60 Jahren; 1989 erhöhte sich dieser Anteil in den alten Bundesländern auf 84 bei den Jungen und 91,5 bei den Mädchen. 1900 fielen auf 100 Frauen ungefähr 400 lebendgeborene Kinder, 1989 hingegen nur noch 140 (alte Bundesländer) bzw. 150 (neue Bundesländer).

Die quantitativen Veränderungen beim prozentualen Anteil der Generationen haben unmittelbare Auswirkungen auf die *ökonomischen Belastungen, die der „mittleren" Generation durch die „jüngere" und „ältere" Generation erwachsen.* In bevölkerungswissenschaftlichen Arbeiten wird als „jüngere Generation" die Altersgruppe von 0 bis unter 20 Jahre verstanden – sie steht im „noch nicht erwerbsfähigen" Alter; als „mittlere Generation" die 20- bis unter 60jährigen – diese Gruppe ist im „erwerbsfähigen" Alter; als „ältere Generation" gelten diejenigen, die 60 Jahre und älter sind – sie umfassen diejenigen im „nicht mehr erwerbsfähigen" Alter.

**Bevölkerungsanteil der noch nicht 20jährigen und der 60jährigen und älteren 1900–1989**




bis 1939 Deutsches Reich, danach heutiges Bundesgebiet (in Prozent)
*Quelle:* Statistisches Bundesamt, Wiesbaden

Die Veränderungen im zahlenmäßigen Verhältnis zwischen der jüngeren, der mittleren und der älteren Generation gehen aus einer Modellrechnung des Statistischen Bundesamtes (1990) für die alten Bundesländer hervor (vgl. Tabelle 4, angegeben in Prozent). Für die Zukunft ergibt sich demnach folgende Entwicklung im zahlenmäßigen Verhältnis zwischen der jüngeren, der mittleren und der älteren Generation: Der Anteil der „jüngeren", noch nicht im Erwerbsleben stehenden Generation wird von heute bis zum Jahre 2030 um ein Viertel abnehmen. Im gleichen Zeitraum wird der Anteil der „mittleren", im erwerbsfähigen Alter stehenden Generation um ca. 19 Prozent zurückgehen, während der Anteil der „älteren", nicht mehr im Erwerbsleben stehenden Generation um ca. 84 Prozent zunehmen wird. Das Unterstützungspotential für ältere Menschen wird in Zukunft erheblich abnehmen: einem kleiner werdenden Anteil jüngerer Menschen steht ein zunehmender Anteil älterer Menschen gegenüber.

Tabelle 4
**Zukünftiger prozentualer Anteil der Generationen an der Gesamtbevölkerung**

| | 1985 | 1990 | 2000 | 2010 | 2020 | 2030 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| unter 20 | 24 | 20 | 20 | 17 | 15 | 15 |
| 20 bis unter 60 | 56 | 58 | 55 | 55 | 54 | 47 |
| 60 und älter | 20 | 22 | 25 | 28 | 31 | 37 |

*Quelle:* Statistisches Landesamt, Wiesbaden

Die wachsenden *ökonomischen Belastungen der „mittleren" durch die „ältere Generation" spiegelt sich auch im Altersquotienten* wider, der sich berechnet aus der Anzahl der Personen im Alter von 60 Jahren und mehr sowie der Anzahl der Personen von 20 bis unter 60 Jahren. Im Jahr 1960 betrug der Altersquotient 0,29, im Jahre 1989 0,37;

Modellrechnungen zufolge wird er im Jahr 2000 bei 0,45, im Jahr 2030 bei 0,77 liegen.

Die *Lebenserwartung* hat sich in diesem Jahrhundert erheblich erhöht. Zu Beginn des Jahrhunderts hatte ein neugeborenes Kind in Europa eine Lebenserwartung von 35 bis 40 Jahren, im Jahre 1970 bereits von 70 Jahren und Ende der achtziger Jahre von 75 Jahren. Die Lebenserwartung für ein neugeborenes Kind unterscheidet sich in den einzelnen europäischen Ländern z. T. erheblich. Auch die Unterschiede zwischen der Lebenserwartung von Frauen und Männern (wobei Frauen grundsätzlich eine höhere Lebenserwartung als Männer haben) sind in den einzelnen Ländern verschieden stark ausgeprägt: besonders auffällig sind die Abweichungen in der bisherigen Sowjetunion (Männer: 64,2 Jahre; Frauen: 80 Jahre), in Ungarn (Männer: 65,7 Jahre; Frauen: 76 Jahre) sowie in Polen (Männer: 66,8 Jahre; Frauen: 75,2 Jahre). Zu den Ländern mit der höchsten Lebenserwartung gehören im Fall von *männlichen* Neugeborenen *Island, Griechenland, Schweden, Spanien* und die *Schweiz,* bei *weiblichen* Neugeborenen *Frankreich,* die *Niederlande,* Schweden und die ehemalige *Sowjetunion.*

## Die Scheidungshäufigkeit von „Altehen" nimmt zu

In den alten Bundesländern haben 60jährige Frauen eine Lebenserwartung von ca. 27,5 Jahren, 60jährige Männer von ca. 19 Jahren. Bei 75jährigen Frauen beträgt die Lebenserwartung in den alten Bundesländern ca. 19,5 Jahre, bei 75jährigen Männern ca. 13,5 Jahre. In den neuen Bundesländern ist die Lebenserwartung in den einzelnen Altersgruppen geringer als in den alten Bundesländern.

Aufgrund der unterschiedlichen Lebenserwartung von Frauen und Männern zeigen sich im Alter wachsende Unterschiede im quantitativen Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern. Für die *Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland* ergibt sich zwischen Frauen und Männern ein Verhältnis von 111 : 100. In der *Gruppe der 60jährigen und älteren Menschen* beträgt dieses Verhältnis bereits 200 : 100, in der Gruppe der *85jährigen und älteren Menschen* 300 : 100 und in der Gruppe der *Hundertjährigen* 500 : 100. Dieses Zahlenverhältnis wird sich in den kommenden Jahren nicht sehr verändern, wie aus einer Modellrechnung für die Gruppe der 80jährigen hervorgeht. Demnach wird sich der Anteil der Frauen bei den 80jährigen und älteren von 73 Prozent im Jahre 1995 zunächst auf 76 Prozent erhöhen, dann aber bis zum Jahr 2010 auf 71 Prozent verringern; der Anteil der Männer soll von 27 Prozent im Jahre 1995 auf 24 Prozent im Jahr 2000 zurückgehen, jedoch bis 2010 auf 29 Prozent ansteigen.
Große Unterschiede weist der *Familienstand älterer Männer und Frauen* auf. Von den 60jährigen und älteren Männern sind 80 Prozent verheiratet; von den Frauen dieser Altersgruppe hingegen nur 50 Prozent. In der Gruppe der 75jährigen und älteren Menschen nehmen diese Unterschiede weiter zu: 63,4 der Männer dieser Altersgruppe, doch nur 16,1 Prozent der Frauen sind verheiratet; 30 Prozent der Männer und 70,4 der Frauen sind verwitwet. Der Anteil der ledigen Männer und Frauen ist in der Gruppe der 60jährigen und älteren Menschen gering: nur 4,5 Prozent der Männer und 10,9 der Frauen; geschieden sind 1,5 Prozent der Männer und 2,6 der Frauen.

Ganz allgemein haben in der Bundesrepublik Deutschland von 1970 bis 1989 die *Ehescheidungen* deutlich zugenommen (vgl. Tabelle 5): Jede dritte Ehe, die nach 1975 geschlossen wurde, wurde bis 1990 geschieden. Eine Zunahme der Scheidungshäufigkeit ist jedoch nicht nur in den relativ jungen Ehen, sondern auch in den „Altehen"

Tabelle 5
**Ehescheidungen**

| | Alte Bundesländer | Neue Bundesländer |
|---|---|---|
| 1970: | 76 520 | 27 407 |
| 1980: | 96 222 | 44 795 |
| 1985: | 128 124 | 51 240 |
| 1989: | 126 628 | 50 063 |

*Quelle:* Statistisches Jahrbuch 1991

anzutreffen. Von 1960 bis 1989 vervierfachte sich die *Scheidungshäufigkeit von Altehen* (definiert als Ehedauer von 26 und mehr Jahren). Während 1960 im damaligen Bundesgebiet ohne Westberlin 2320 Scheidungen von Altehen gezählt wurden, waren es 1980 5900 Scheidungen dieser Art und 1989 bereits 11 436. Darüber hinaus haben in der Bundesrepublik Deutschland die *nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften* im Zeitraum von 1972–1989 deutlich zugenommen (vgl. Tabelle 6; hierbei handelt es sich um Schätzungen auf der Basis von Ergebnissen des *Mikrozensus;* sie gelten nur für die alten Bundesländer). Die Zunahme geschiedener Ehen (vor allem der Altehen

Tabelle 6
**Nichteheliche Lebensgemeinschaften**

| | |
|---|---|
| 1972: | 137 000 |
| 1978: | 348 000 |
| 1982: | 516 000 |
| 1985: | 686 000 |
| 1986: | 731 000 |
| 1987: | 778 000 |
| 1988: | 820 000 |
| 1989: | 842 000 |

*Quelle:* Mikrozensus

sowie der nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften) wirkt sich auch auf den Familienstand im Alter aus. Es ist davon auszugehen, daß in der Gruppe der 60jährigen und älteren Menschen die *Anzahl lediger und geschiedener Personen kontinuierlich weiter zunehmen wird.*

Zusammen mit der Tatsache, daß die Anzahl der Kinder pro Familie rückläufig ist (in der Regel treffen wir nur noch ein Kind pro Familie an, manchmal zwei Kinder, nur selten drei und mehr Kinder), legen die demographischen Entwicklungen (sowohl im Altersaufbau unserer Gesellschaft als auch im Familienstand) somit den Schluß nahe: Die älteren Menschen werden in Zukunft über *weniger Familienbeziehungen* verfügen als heute.

Im Jahr 1972 waren 3,5 Prozent der 23 Millionen Haushalte in den alten Bundesländern Drei-Generationen-Haushalte. 1982 ging diese Zahl auf 1,9 Prozent zurück, 1990 betrug sie nur noch 1,1 Prozent. Auch die Anzahl der Zwei-Generationen-Haushalte ging zurück, während die Anzahl der Ein-Generationen-Haushalte und der Ein-Personen-Haushalte deutlich zugenommen hat und weiter zunehmen wird. Wie aus dem Mikrozensus hervorgeht, waren 1988 56 Prozent der ca. sieben Millionen Haushalte mit einem 65jährigen und älteren Haushaltsvorstand Ein-Personen-Haushalte (der Anteil der Ein-Personen-Haushalte in der Gesamtbevölkerung belief sich auf 35 Prozent). *Mit wachsendem Alter nimmt die Anzahl der Ein-Personen-Haushalte zu.* 60 Prozent der 75jährigen und älteren Frauen und fast 25 Prozent der 75jährigen und älteren Männer leben in einem Ein-Personen-Haushalt. Der größte Teil der älteren Generation lebt folglich nicht mit anderen Generationen zusammen. Darüber hinaus leben hochbetagte Menschen häufig ganz alleine im Haushalt.

## Das unabhängige Wohnen ist nicht mit Isolation gleichzusetzen

Die große Anzahl der Ein-Generationen- und Ein-Personen-Haushalte im höheren Lebensalter darf jedoch *nicht mit Isolation gleichgesetzt werden.* Die meisten älteren Menschen wünschen einen eigenen Haushalt und meiden das Zusammenleben mit den Kindern. Sie verfügen meistens über rege und subjektiv zufriedenstellende familiäre Beziehungen. Das unabhängige Wohnen wirkt sich in der Regel positiv auf die Gestaltung der familiären Beziehungen aus.

Nur 3,6 Prozent der 60jährigen und älteren Menschen leben derzeit in einer stationären Einrichtung. Die Angebote reichen hier vom *Altenwohnstift* oder *Altenwohnheim* über das *Altenheim* bis hin zum *Altenpflegeheim.* Das Wohnen in einer stationären Einrichtung muß für die Betroffenen keineswegs „Unselbständigkeit" bedeuten, da ein Großteil der Bewohner stationärer Einrichtungen den Alltag selbstverantwortlich gestalten kann und höchstens in einzelnen Tätigkeiten auf Unterstützung angewiesen ist.

Wie Wohnbauanalysen des *Kuratoriums Deutsche Altershilfe* ergeben haben, liegen in den alten Bundesländern in drei Millionen Wohnungen mit einem 65jährigen und älteren Haushaltsvorstand *deutliche Mängel in der Bausubstanz,* in der *sanitären Ausstattung* sowie in der *Wohnungslage* (hohes Stockwerk bei fehlendem Aufzug) vor; darüber hinaus weisen diese Wohnungen *mehrere Barrieren* auf (zum Beispiel geringe Bewegungsfläche in Küche, Bad, WC; kleine Eingänge; Stufen innerhalb der Wohnung; nicht befestigte Teppiche). In einer Million Wohnungen sind diese Mängel so gravierend, daß sie die Selbständigkeit stark beeinträchtigen und einen *Risikofaktor* für die gesundheitliche Situation darstellen. In den neuen Bundesländern sind Wohnungsmängel ein allgemeines, die Gesamtbevölkerung betreffendes Problem. Aber auch hier leben ältere Menschen in Wohnungen, die im Durchschnitt eine geringere Qualität aufweisen als die Wohnungen jüngerer Menschen.

## Die meisten älteren Menschen verfügen über ein hohes Maß an Kompetenz

Auch wenn es der heutigen älteren Generation in finanzieller Hinsicht deutlich besser geht als den früheren älteren Generationen und der Großteil älterer Menschen mit seiner finanziellen Situation zufrieden ist, so sind dennoch jene älteren nicht zu übersehen, die in Armut leben. Die EG-Kommission empfiehlt, ein Einkommen von 50 Prozent des Durchschnittseinkommens eines Landes als *Schwelle der Einkommensarmut* zu werten. Bei 40 Prozent des Durchschnittseinkommens wird von „strenger Armut" gesprochen. Aus den Ergebnissen des sozio-ökonomischen Panels geht hervor, daß die Armut in der Bevölkerung heute nicht mehr so stark von der Altersarmut bestimmt wird wie in den 60er Jahren. Trotzdem lagen 1986 in den alten Bundesländern 19 Prozent der Haushalte mit einem 65jährigen und älteren Haushaltsvorstand *unterhalb oder an der 50-Prozent-Grenze der Armut; 9 Prozent erreichten oder unterschritten die 40-Prozent-Grenze,* lebten also in strenger Armut.

Aus diesen demographisch beschriebenen Entwicklungen ergeben sich eine Reihe von Herausforderungen für die Gesellschaft, die erst in begrenztem Umfang ins allgemeine Bewußtsein gedrungen sind. In der öffentlichen Diskussion wird der wachsende Anteil älterer Menschen vorwiegend unter dem Aspekt der *Hilfs- und Pflegebedürftigkeit* und daraus erwachsender *Belastungen* für die öffentliche Hand thematisiert. Es wird jedoch zuwenig beachtet, daß die meisten älteren Menschen über ein hohes Maß an Kompetenz verfügen, deren Erhaltung und Nutzung gleichfalls eine wichtige Aufgabe für Gesellschaft und Staat bildet. Insofern werden die Chancen, die der Gesellschaft aus den demographischen Entwicklungen erwachsen können, über den unleugbaren Problemen oft übersehen.

Zu diesen Chancen sind vor allem die *reichen Erfahrungen* älterer Menschen zu rechnen. Die zahlreichen Initiativen Älterer für Jüngere machen deutlich, daß die jüngere Generation – zum Beispiel beim Einstieg in das Berufsleben – von den Erfahrungen der älteren Generation sehr profitieren kann (siehe zum Beispiel Initiativen wie „Jung hilft Alt", „Wissensbörse"). Eine Gesellschaft, die die Erfahrungen und das Wissen im Alter anerkennt und nutzt, trägt dazu bei, daß sich noch mehr ältere Menschen als heute in *ehrenamtlichen Tätigkeiten engagieren und Erfahrungen und Wissen zur Verfügung stellen.* Schon durch kleinere Starthilfen (finanzielle Unterstützung, Nutzung öffentlicher Gebäude) können neue Initiativen Älterer in Gang gesetzt werden; dies zeigen viele Projekte, die in der Vergangenheit begonnen wurden. Medien

müßten häufiger über die kreativen Potentiale Älterer sowie über gelungene Formen intergenerationeller Beziehungen berichten (siehe zum Beispiel die Projekte „Besuche im Geschichtsunterricht" oder „Schüler befragen ältere Menschen"). – Dadurch würden Anregungen zum Einsatz eigener Erfahrungen und Fähigkeiten gegeben.

Kulturelle, soziale, sportliche Angebote, die sich auch an Ältere richten, stellen einen wichtigen Beitrag der Gesellschaft für die Aufrechterhaltung und Förderung der Kompetenz im Alter dar. Bei solchen Angeboten ist darauf zu achten, daß ältere Menschen nicht „betreut" oder als „passive Rezipienten" angesehen werden wollen. Vielmehr suchen sie nach Möglichkeiten, Veranstaltungen und Unternehmungen aktiv mitzuplanen. Der Besuch von *Bildungsveranstaltungen* (in Akademien für Ältere, in Volkshochschulen, in kirchlichen Einrichtungen, in Universitäten) wird von einer wachsenden Anzahl Älterer als bedeutender Teil des Alltags angesehen. Die Teilnahme Älterer an *Sportveranstaltungen* nimmt kontinuierlich zu.

## Rehabilitationsangebote sind völlig unzureichend

Auch eine altenfreundliche Gestaltung *öffentlicher Verkehrsmittel* wird immer wieder eingefordert. Nicht selten können ältere Menschen bestehende Angebote nicht nutzen, da der öffentliche Nahverkehr nicht ausreichend ausgebaut ist bzw. öffentliche Verkehrsmittel Barrieren aufweisen, die von einem (auch leicht) behinderten Menschen nur schwer bewältigt werden können.

Unzureichende Wohnqualität sowie eingeschränkte finanzielle Ressourcen können Selbständigkeit und Lebensqualität im Alter deutlich verringern. Eine Politik für ältere Menschen setzt es sich zum Ziel, derartige Risikosituationen abzubauen oder zu verringern. Ältere Menschen sind zwar keine Problemgruppe; der größte Teil der älteren Generation führt ein selbständiges und zufriedenes Leben; er ist nicht auf besondere politische Unterstützung angewiesen. Aber es gibt auch in der Generation der älteren Menschen Problemgruppen, bei denen die objektiven Lebensbedingungen unzureichend sind.

Im hohen Lebensalter nimmt zwar die *Gefahr der Erkrankung* (sowohl der chronischen Erkrankungen als auch der Multimorbidität) zu. Diese Erkrankungen bedeuten jedoch keineswegs grundsätzlich Hilfs- oder Pflegebedürftigkeit. In der öffentlichen Diskussion neigt man nicht selten dazu, Erkrankungen im Alter mit Hilfs- oder Pflegebedürftigkeit gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung schadet den Bemühungen, die Altersmedizin weiterzuentwickeln und die Behandlungsangebote auszubauen. Wie Arbeiten aus der Geriatrie (Altersmedizin) zeigen, sind Erkrankungen im Alter mehr, als man das gemeinhin annimmt, behandelbar. Bleibt hingegen diese Behandlung aus, so kann infolge dieser Erkrankungen Hilfs- oder sogar Pflegebedürftigkeit entstehen. Ein wichtiges Ziel der ärztlichen Behandlung besteht gerade in der *Vermeidung von Hilfs- oder Pflegebedürftigkeit.* Durch verbesserte Diagnostik und Behandlung kann erheblich zur Verwirklichung dieser Zielsetzung beigetragen werden.
Obwohl in der Bundesrepublik Deutschland schon in den 70er Jahren Arbeiten erschienen sind, die auf die Erfolge der *Rehabilitation im Alter* hinweisen, sind die Rehabilitationsangebote für Ältere bislang völlig unzureichend. Von Medizinern wird darauf hingewiesen, daß 40 Prozent der pflegebedürftigen älteren Menschen nicht pflegebedürftig wären, wenn sie die Möglichkeit der Rehabilitation gehabt hätten.

Die Rehabilitation hat positive Auswirkungen auf die körperliche, seelische und intellektuelle Leistungsfähigkeit älterer Menschen. Durch sie läßt sich nicht nur die *Selbständigkeit Älterer* erheblich steigern, sondern in den meisten Fällen auch eine drohende *Pflegebedürftigkeit vermeiden.* In anderen Fällen kann durch Rehabilitation eine bestehende Pflegebedürftigkeit gelindert werden. Das *Gesundheitsreformgesetz* ist aus gerontologischer Sicht auch deswegen von großer Bedeutung, weil dort das Recht älterer Menschen auf Rehabilitation (mit dem Ziel, Pflegebedürftigkeit zu vermeiden oder zu lindern) gesetzlich verankert ist. Eine bedeutende Aufgabe der Zukunft ist es, das Angebot stationärer, teilstationärer und ambulanter Rehabilitation für Ältere systematisch auszubauen.

93 Prozent der chronisch erkrankten, hilfsbedürftigen oder pflegebedürftigen Menschen werden von Familienangehörigen unterstützt. Das Ausmaß notwendiger Unterstützung variiert allerdings erheblich mit der Schwere der Erkrankung und Behinderung. Eine wachsende Anzahl von Familien muß umfassende Unterstützung und Pflege leisten. Meistens übernehmen diese die Töchter oder Schwiegertöchter (nicht selten wird sie auch von Ehefrauen, sehr selten hingegen von Ehemännern ausgeübt).

## Welche Unterstützung älterer Menschen kann von den Familien kommen?

Die *Unterstützung eines schwer erkrankten Angehörigen* stellt sowohl physisch wie auch psychisch eine sehr belastende Aufgabe dar, die ohne institutionelle Unterstützung kaum zu leisten ist. Aus diesem Grunde sind die Familien auf finanzielle oder sachliche Unterstützung durch die öffentliche Hand angewiesen. Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht der *Sachhilfe der Vorzug vor der finanziellen Hilfe* gegeben werden sollte. Diese Frage ist insofern von Bedeutung, als die Unterstützung durch ambulante Dienste in der Regel eine höhere fachliche Kompetenz bei der Unterstützung und Pflege schwer erkrankter Menschen gewährleistet.
Nicht nur der Ausbau der ambulanten Dienste ist dringend notwendig, sondern auch die *Erweiterung des teilstationären* (zum Beispiel die Tagespflege) *und des stationären Angebots.* Allerdings erschwert die öffentliche

Meinung über die Arbeit in stationären Einrichtungen – die nicht selten von Politikern geteilt wird – die Gewinnung von Mitarbeitern für diese Einrichtungen und trägt dazu bei, daß die meisten älteren Menschen diese Wohnalternative von vornherein ablehnen. In den Medien wird hauptsächlich über Konflikte in stationären Einrichtungen berichtet, hingegen nicht über die zahlreichen gelungenen Formen stationärer Altenarbeit sowie über die wertvolle Arbeit, die in diesen Einrichtungen geleistet wird.

Dabei macht schon der Blick auf die zukünftige demographische Entwicklung deutlich, daß in Zukunft die stationäre Altenarbeit ein immer größeres Gewicht gewinnen wird. Die familiären Ressourcen nehmen in Zukunft deutlich ab, so daß *nicht mehr von der Familie als hauptverantwortlicher Institution für die Unterstützung älterer Menschen ausgegangen werden kann.* Wenn nicht bereits heute attraktive stationäre Angebote – die ja vorhanden sind und als Vorbild dienen können – weiter ausgebaut werden, sind Staat und Gesellschaft auf die zukünftigen Herausforderungen des Alters unzureichend vorbereitet.

Sowohl in der ambulanten als auch in der stationären Altenpflege ist heute bereits ein *Personalnotstand* erkennbar. Dieser ist auch auf die unzureichenden Arbeits- und Berufsbedingungen von Altenpflegern zurückzuführen. Die bundeseinheitliche Regelung des Altenpflegegesetzes – die von der früheren Bundesministerin für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, *Ursula Lehr,* angestrebt wurde – ist bislang am Einspruch einzelner Bundesländer gescheitert. Es ist zu hoffen, daß das Vorhaben der heutigen Bundesministerin für Familie und Senioren, *Hannelore Rönsch,* die bundeseinheitliche Regelung des Altenpflegegesetzes zu verwirklichen, Erfolg haben wird. Es ist dringend notwendig, in allen Bundesländern eine dreijährige Ausbildung einzuführen: die Errichtung eines Schulgeldes sollte unbedingt entfallen. Ansonsten würde der Beruf der Altenpflege auch in Zukunft diskriminiert werden; die Gewinnung von neuen Mitarbeitern wäre weiterhin erschwert.

*Altenpfleger(innen) benötigen eine kontinuierliche Fort- und Weiterbildung* sowie Supervisions- und Balint-Gruppen-Angebote. Die Fort- und Weiterbildung ist schon deshalb unverzichtbar, da die gerontologischen Erkenntnisse rapide zunehmen und möglichst rasch in die praktische Arbeit umgesetzt werden müssen. Darüber hinaus schafft die Fort- und Weiterbildung auch Möglichkeiten der Weiterqualifikation, die die Motivation zur Wahl des Altenpflegeberufes erhöhen kann. Die Supervision sowie die Teilnahme an Balint-Gruppen eröffnet die Möglichkeit, die zum Teil belastenden Erfahrungen im Beruf zu verarbeiten sowie in Problemsituationen effektiver zu handeln.

## Eine Anhebung der Altersgrenze ist nicht problematisch

Die zunehmenden ökonomischen *Belastungen der mittleren, im Erwerbsleben stehenden Generation* werden nur durch Veränderungen in der *Arbeitsmarktpolitik* und *Sozialpolitik* verringert werden können. Es ist zu erwarten, daß die Altersgrenze in Zukunft *nach oben verschoben* werden wird – nur so kann die Finanzierung der Renten gesichert werden. Da die berufliche Leistungsfähigkeit der meisten Menschen im sechsten Lebensjahrzehnt hoch ist und auch über diesen Zeitraum hinaus erhalten bleibt, ist aus gerontologischer Sicht der Anstieg der Altersgrenze *nicht problematisch.* Besonderes Gewicht sollte in Zukunft jedoch auf die Gestaltung des Arbeitsplatzes sowie auf die Verwirklichung von Modellen des *gleitenden Übergangs* in den Ruhestand gelegt werden, da dadurch eine bessere Anpassung der Arbeit an die spezifischen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Bedürfnisse älterer Arbeitnehmer erreicht und damit die Berufsmotivation erhöht wird. Ein weiterer Weg zur Entlastung der mittleren Generation wird durch eine Pflegeversicherung geschaffen (vgl. HK, April 1988, 198 ff.). Für diese müssen baldmöglichst die gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden, weil schon heute die Pflege durch die Familie allein nicht mehr geleistet werden kann. *Andreas Kruse*

# Es geht ums Ganze

## Aktuelle Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft

*Das Alte Testament ist den meisten Christen heute noch fremder als das Neue; die alttestamentliche Exegese erscheint als eine in viele einzelne historische, methodische und literarische Fragestellungen aufgesplitterte Angelegenheit, deren rasch wechselnde Hypothesen nur noch Spezialisten interessieren können. Christoph Dohmen, Professor für Altes Testament an der Universität Osnabrück, zeigt im folgenden Beitrag, daß sich in seinem Fach derzeit immer mehr die Frage nach dem Ganzen des Alten Testaments und der Heiligen Schrift in den Vordergrund schiebt und sich von daher auch neue Chancen für die Aufnahme des AT im Leben der Christen und der Kirche ergeben. Wir setzen mit diesem Beitrag die Serie zum Stand verschiedener theologischer Disziplinen fort, die wir mit einer Darstellung zur neutestamentlichen Wissenschaft begonnen haben (vgl. HK, November 1991, 524 ff.).*

Seit Paulus versucht hat, den Neuen Bund als „enthüllten" Alten Bund zu beschreiben (2 Kor 3, 14), hat das Bild vom verhüllten Alten Testament in vielfältigen Formen seinen

Weg zu Theologen und vor allem Künstlern gefunden, so daß die Darstellung der Synagoge als Frau mit verbundenen Augen neben der meist stolz blickenden Kirche fast jedem beim Lesen dieser Stelle in den Sinn kommt. Aber kann man im Blick auf die heutige Christenheit und ihr Verständnis des Alten Testamentes sowie ihrem Umgang mit diesem denn wirklich sagen, daß mit Christus die Hülle vom Alten Testament genommen worden sei? Liegt nicht gerade für die meisten Christen ein Schleier über dem Alten Testament, der dann auch sehr schnell zum Schleier über der ganzen Heiligen Schrift wird, weil es kein Neues Testament ohne Altes Testament gab und geben kann?

Müßte folglich ein heutiger Künstler, der dieses Motiv von Kirche und Synagoge, Altem und Neuem Testament, aufnehmen wollte, nicht die Kirche mit verbundenen Augen darstellen, der die Synagoge ein wenig traurig und ratlos blickend gegenübersteht, weil ihre jüngere Schwester so blind für die eigene Herkunft zu sein scheint? In solch einer Darstellung sollte dann vielleicht sogar Christus hinter der Synagoge stehen, damit deutlich würde, daß der Kirche nur im Blick auf Synagoge *und* Christus, auf die *concordia veteris et novi testamenti*, der Schleier von den Augen genommen werden kann und sie Christus niemals völlig losgelöst von der Synagoge sehen und verstehen kann.

## Den Blick auf die ganze Bibel richten

Dies mag manchem Leser vielleicht als (zu) kühne Vision erscheinen, aber es ist der visualisierte Standpunkt vieler Alttestamentler in unseren Tagen, die ihre Hauptaufgabe darin erkennen, den Blick der Christenheit auf die *ganze* christliche Bibel zu ziehen, damit die Christen die in und auf dem Alten Testament ruhende Verkündigung des Neuen Testamentes von ihren Wurzeln her verstehen lernen. Den damit verbundenen hermeneutischen Grundlagenproblemen stellen sich in den letzten Jahren immer mehr katholische Alttestamentler.

Insofern ist die alttestamentliche Wissenschaft heute stark geprägt von vielfältigen Fragen nach der Notwendigkeit eines christlichen Verständnisses des Alten Testamentes als Teil der christlichen Bibel und damit als wesentlicher Bestandteil christlicher Theologie. Es scheint zur Zeit ein guter und heilsamer wissenschaftsinterner Druck zu bestehen, auch die vielfältigen Detailfragen in diesen Horizont der Exegese als theologischer Basiswissenschaft zu stellen. Daß der darin gründende Blick auf die Ganzheit der Bibel zuerst einmal als Blick auf das Alte Testament geschehen muß, ist dabei nicht als Steckenpferdreiten der Alttestamentler zu werten (oder abzutun), sondern ergibt sich aus der inneren Sachlogik der christlichen Bibel und vor allem ex negativo von der Frage her, wohin die in Theologie und kirchlicher Praxis verbreitete christliche Konzentration auf das Neue Testament führt: Was erfährt oder versteht denn ein Leser, der immer nur das letzte Fünftel eines Buches liest?

Seit den großen Bibelenzykliken „Providentissismus Deus" (Leo XIII. 1893) und „Divino afflante spiritu" (Pius XII. 1943) hat sich die katholische Exegese zu einer anerkannten Wissenschaft entwickelt, die die Theologie des Vatikanum II vielfältig stimulieren konnte und selbst auf dem Konzil ihre größte Bestätigung und Anerkennung in der dogmatischen Konstitution Dei Verbum fand. Stand die Heilige Schrift – und ihre Auslegung – in der katholischen Theologie lange Zeit im Dienst der Dogmatik, in dem sie lediglich zu Beweiszwecken herangezogen wurde, so hat hier eine radikale Kehrtwendung stattgefunden; die Heilige Schrift wird zur Grundlage einer angezielten „schriftgemäßen Theologie" gemacht, und die Exegese soll sogar das Urteil der Kirche wissenschaftlich vorbereiten (DV 12). Daß die hier nur summarisch festgehaltene Entwicklung aufregend und überaus spannungsvoll gewesen ist, ahnt, wer die Biographie der Bibelwissenschaft unter fünf Päpsten aus der Feder des großen Alttestamentlers *Herbert Haag* liest (Mein Weg mit der Kirche, Zürich 1991).

Vom heute erreichten Punkt dieser Entwicklung aus zurückblickend, muß man aber kritisch feststellen, daß das die gesamte Bibelwissenschaft in kaum noch zu durchschauende wissenschaftliche Tiefe ziehende Schwergewicht der Forschung über die Jahre hinweg *im Bereich des Methodischen* gelegen hat. War anfänglich die Durchsetzung der historisch-kritischen Arbeit als Durchbruch erschienen, so hat die stets weiterentwickelte, spezialisierte und in unzählige Verästelungen ausdifferenzierte Methodik schließlich aufgrund einer nicht zu verkennenden Praxis- oder Lebensferne Alternativen geradezu heraufbeschworen, so daß auch heute wieder die Frage nach der rechten Weise der Methode der Bibelauslegung im Vordergrund vieler Diskussionen steht: Historisch-kritisch oder tiefenpsychologisch, materialistisch, narrativ, feministisch, sozialgeschichtlich, existential, strukturalistisch u. v. m. sind hier die Stichworte (vgl. *H. K. Berg*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, 1991).

Es scheint aber, als hätte man über diesem schier endlosen Auf und Ab in der Methodendiskussion wesentliche Impulse der genannten Dokumente nicht wahrgenommen. Wenn *Joseph Ratzinger* in seinem Konzilskommentar zu DV 24 von einer „nahezu revolutionierenden Bedeutung" der Aussage, die Schrift sei die „Seele der Theologie" für „die Systemgestalt der katholischen Theologie" (LThK 13, 577) spricht, dann sucht man heute, ca. fünfundzwanzig Jahre später, vergeblich nach derartigen Wirkungen in Theologie und Kirche. Bei der Suche stößt man allerdings auf eine erst anfängliche Beschäftigung mit dieser theologischen Standortbestimmung der Bibelwissenschaft (vgl. z. B. *R. Lafontaine* u. a., L'Écriture, âme de la théologie, 1990). Heute erst werden die Verluste sichtbar, die der Exegese dadurch entstanden sind, daß sie viel zu lange die theologische Beschreibung ihres eigenen Gegenstandes, die *Theologie der Heiligen Schrift* (nicht als aus der Schrift erhobene Theologie, sondern als theo-

logisches Verständnis der Schrift), bereitwillig der Fundamentaltheologie oder Dogmatik überlassen hat.
Wird demgegenüber lebendig gemacht, daß die Heilige Schrift (OT 16) und ihr Studium (DV 24) die Seele der Theologie, das heißt das *formgebende Lebensprinzip* der Theologie sind, dann wird die interdisziplinäre Relation in der Theologie als biblisch zentrierte deutlich. Das heutige Fragen nach „theologischer Exegese" gründet letztlich im Defizit einer unterlassenen Ortsbestimmung, aber es ist allerorten auch das exegetische Mühen um eine historisch-theologische Bibelauslegung erkennbar. Daß diese neue theologische Fundierung der Bibelwissenschaft auch schon wieder in die Gefahr gerät, ausgenutzt und mißbraucht zu werden, muß als Aufruf zur Wachsamkeit unbedingt erwähnt werden; denn ähnlich wie die in Amerika entwickelte – theologisch sehr fruchtbare – „kanonische Schriftauslegung" (s. u.) durch ihre Auslegung der Endgestalt des Textes biblizistische und fundamentalistische Trittbrettfahrer in ihrer Ablehnung differenzierter Textwahrnehmung begünstigt hat, schlüpfen überall schon die entsprechenden Kreise in das Gewand theologischer Exegese, um darin ihre Wissenschafts- und Theologiefeindlichkeit „getarnt" verbreiten zu können.

## Die Bedeutung des jüdisch-christlichen Gesprächs

Innerhalb der katholischen Theologie führte die biblische Hermeneutik immer noch ein eigentümliches Schattendasein, aus dem sie erst in unseren Tagen langsam herauszutreten beginnt, was sich darin zeigt, daß jetzt zumindest vermehrt entsprechende Aufsätze erscheinen; Monographien oder gar Lehrbücher fehlen noch so gut wie ganz (auf die – wenn auch kleine, so doch höchst interessante – Ausnahme von der Regel sei mit Nachdruck hingewiesen: *J. Severino Croatto,* Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, 1989). Auf diesem Gebiet hat die katholische Exegese einen Nachholbedarf gegenüber der evangelischen, wie er seinerzeit in bezug auf die historisch-kritische Erforschung der Schrift bestand. Das Erwachen eines hermeneutischen Bewußtseins in der katholischen Exegese ist der vor allem seit dem Vatikanum II vermehrt erhobenen Forderung nach biblischer Theologie zu verdanken; denn eine solche stößt über kurz oder lang immer auf die Besonderheit der christlichen Bibel: *eine* Schrift in *zwei* Teilen!
Ob nun eine alttestamentliche Theologie neben einer neutestamentlichen entworfen wird und dann beide miteinander ins Gespräch gebracht werden, oder das Verhältnis der Testamente untereinander in einer gesamtbiblischen Theologie zu klären versucht wird (vgl. insgesamt dazu *M. Oeming,* Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, ²1987), immer geht es letztlich um die Frage der christlichen Rezeption des Alten Testamentes bzw. sein christliches Verständnis; denn zumeist wird vorausgesetzt, daß das „Christliche" vom Neuen Testament her bestimmt würde, dem das Alte Testament irgendwie zuzuordnen sei.

Eine fundierte biblische Hermeneutik könnte jedoch gerade hier allein schon durch das Bewußtmachen der darin liegenden theologischen Implikationen und das Einklagen der vom Vatikanum II geforderten Berücksichtigung von „Einheit und Ganzheit der Schrift" (DV 12) für den praktischen Umgang mit der ganzen Bibel entscheidende neue Impulse geben. Daß die Ansätze gesamtbiblischer Theologie heute auf evangelischer und katholischer Seite so viel beachtet und diskutiert werden, gründet wohl darin, daß aufgrund des wachsenden *jüdisch-christlichen Gespräches* die Sensibilisierung für diese Fragen zunimmt und deren Notwendigkeit mehr und mehr erkannt wird. Da der erste Teil unserer Heiligen Schrift, unser Altes Testament, gleichzeitig Heilige Schrift des Judentums ist, ist das jüdisch-christliche Gespräch der entscheidende Ort der Bewährung für jedes gesamtbiblische Modell. Insofern ist es auch nicht verwunderlich, daß Alttestamentler sich um die exegetische Fundierung dieser Probleme (vgl. z. B. *N. Lohfink,* Der niemals gekündigte Bund, 1989) ebenso bemühen wie um die für das Christentum heute lebensnotwendige Basisreflexion auf den ersten und größten Teil der christlichen Heiligen Schrift (vgl. *E. Zenger,* Das erste Testament, 1991).

Die in der Kirchengeschichte in allen Formen anzutreffende Interdependenz von Judenhaß und Ablehnung des Alten Testamentes hat dazu geführt, daß Alttestamentler nach Ersatz für den semantisch belasteten Begriff *Altes* Testament suchen; sie schlagen beispielsweise vor, vom *Ersten Testament* zu sprechen oder auch die englische Abkürzung OT als „Original Testament" zu lesen, um die mit „Alt" verbundenen negativen Assoziationen hinter sich zu lassen. Um mögliche Mißverständnisse beim Wort „Testament" zu umgehen, haben die reformierten Kirchen in den Niederlanden sogar die Rede vom „Ersten und Zweiten Bundesbuch" eingeführt.
All diese Versuche, denen gemeinsam ist, daß sie den ersten Teil der christlichen Bibel als mit dem Judentum gemeinsamen in seiner Gründungsfunktion für das Christentum bewußt machen wollen, weisen letztlich auf die heute viel diskutierte *Kanonproblematik* hin, denn sie alle bewegen sich im Raum des *christlichen Kanons,* wenn sie dessen ersten Teil umbenennen wollen. Aber terminologische und sachliche Auseinandersetzungen um diesen ersten Kanonteil der christlichen Bibel sind in gewisser Weise auch als Vorboten dafür zu werten, daß die theologische Frage nach dem Kanon, die in Amerika in den vergangenen Jahrzehnten wie kein anderes bibelwissenschaftliches Thema leidenschaftlich und intensiv verhandelt worden ist, nun auch die mitteleuropäischen Breiten erreicht hat. Nachdem nordamerikanische Forscher wie *B. S. Childs, J. A. Sanders* oder *R. Beckwith* die theologische Relevanz des Kanons für die Exegese erkannt hatten, ist auch die historische und systematisch-theologische Frage nach den Entstehungsbedingungen dieses Kanons neu aufgenommen worden.

Aber auch auf diesem Felde der Kanondiskussion war die europäische – besonders deutsche – Exegese wieder ihrer

„Tradition" verhaftet und anfangs in erster Linie an den methodischen Fragen der „kanonischen Schriftauslegung", dem „canonical approach", interessiert, bevor sie jetzt auch die theologischen Implikationen dieser Fragen aufnimmt, sowohl in der Behandlung der Grundsatzthematik (vgl. z. B. *R. Rendtorff,* Kanon und Theologie, 1991), als auch in präziser exegetischer Detailarbeit (vgl. *O. H. Steck,* Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, 1991). Ein entscheidender wissenschaftlicher Fortschritt ist in Zukunft von einer *Verbindung* dieser beiden Aspekte, der präzisen Textarbeit mit der hermeneutischen Reflexion, zu erwarten. Hier ist die Arbeit unbedingt zu intensivieren, damit die vom Kanon her geforderte Auslegung der Endgestalt des Textes nicht auf Kosten der notwendigen Wahrnehmung der historischen Ursprungssituation eines Textes und seiner produktiven Rezeption bis zur Endgestalt hin geschieht. Es geht dabei um die methodisch reflektierte *Kombination von Synchronie und Diachronie* in der Bibelauslegung.

## Diskussion über den Monotheismus

Die Exegese muß folglich jeden Text zweifach behandeln: Einmal in seiner konkreten historischen Dimension, als Text hebräischer, aramäischer oder griechischer Literatur einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Raumes, sodann aber als Teil eines fixierten Literaturkorpus, des Kanons, jüdischer oder christlicher Provenienz. Daß der alttestamentlichen Wissenschaft hierbei eine immens große Bedeutung zukommt, vermag man schnell zu erkennen, wenn man an die hermeneutische Relevanz der in so beschriebener Weise vollzogenen Auslegung alttestamentlicher Texte denkt; diese Texte sind eben im Horizont der Geschichte und Religion Israels zu bedenken, bevor sie (kanonisch) als Teil der christlichen Heiligen Schrift gelesen werden können und dann auch die sich dabei verändernde Interpretation thematisiert und kritisch reflektiert werden muß.

Die notwendige historische Wahrnehmung eines Textes, seine Entstehungsbedingungen ebenso wie die Intentionen seiner produktiven Fortschreibungen, bedarf der Folie einer historischen und theologiegeschichtlichen Gesamtschau des fast 1000jährigen Entstehungszeitraumes der alttestamentlichen Literatur.

Den „Hintergrund" des gesamten Alten Testamentes betrifft zentral die seit gut zehn Jahren wieder heftig aufflackernde Beschäftigung mit der *alttestamentlichen Gottesvorstellung,* die sich jetzt konzentriert hat auf die *Monotheismus-Diskussion.* An die Seite von religionsvergleichenden Studien, die nach Parallelen zum alttestamentlichen Monotheismus in der altorientalischen Umwelt Israels suchten (*O. Keel* [Hg.], Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, 1980), treten Studien, die sich der präzisen Verortung der „Geburt" des monotheistischen Bekenntnisses in Israel verschrieben haben (*B. Lang* [Hg.], Der einzige Gott, 1981), bzw. religionsphänomenologisch und -soziologisch den *prämonotheistischen* Glauben Israels zu beschreiben versuchen (*M. Weippert,* Synkretismus und Monotheismus, in: *J. Assmann/D. Harth* [Hg.], Kultur und Konflikt, 1990). Die Brisanz und Vielfalt dieser Thematik wird nicht nur in der kaum noch zu überschauenden Literaturflut deutlich, sondern auch in dem Faktum greifbar, daß die katholische Arbeitsgemeinschaft der Alttestamentler 1984 auf ihrer Jahrestagung das Monotheismusthema behandelte (*E. Haag* [Hg.], Gott, der Einzige, QD 104, 1985) und sich bereits 1990 wiederum damit beschäftigte (*M.-Th. Wacker/E. Zenger* [Hg.], Der eine Gott und die Göttin, QD 135, 1991). Dabei sind die wechselnden Aspekte bei der Behandlung dieses Themas Folge der stets wachsenden und komplexer werdenden *Kenntnis der Religionsgeschichte Israels und seiner Nachbarn.* Daß das *Element des Weiblichen* im Gottesbild in der Form der Auseinandersetzung mit ihm die altisraelitische Religionsgeschichte wesentlich mitgeprägt hat (vgl. *U. Winter,* Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und dessen Umwelt, 1983), gehört schon jetzt zum religionsgeschichtlichen Basiswissen. Genau dies zieht heute aber das Interesse der feministischen Theologie besonders auf sich, weil im Kontext der vorderorientalischen Welt Israels religiöser Weg nicht ohne Göttinnen zu denken und zu verstehen ist.

Der alttestamentlichen Monotheismusdebatte ist deshalb eine feministische Anfrage geradezu inhärent. Was, wenn nicht Einsicht und Verständnis in die durch Aufnahmen, Ausgrenzungen und Ablehnungen gegenüber den Religionen der Umwelt langsam sich herauskristallisierende Gottesvorstellung des Alten Testamentes, kann das Ergebnis, den Judentum, Christentum und Islam so stark prägenden Monotheismus als gelebten Glauben, plausibel machen? Hier eröffnet sich im und am Alten Testament natürlich auch eine ganz andere theologische Dimension für die feministische Theologie als dies im Bereich des Neuen Testamentes überhaupt möglich ist, weil dieses von jenem schon das monotheistische Bekenntnis rezipiert hat und darauf aufbauen kann.

Es zeichnet sich schon ab, daß unser Bild vom Alten Testament und seiner Religion facettenreicher, vielfältiger, aber auch komplizierter wird; gleichwohl drängt alles darauf hin, diesen Reichtum durch weitere Elemente noch zu vergrößern, um zu einem anschaulichen Bild des Ganzen zu gelangen. Ist es heute auch schwieriger, von *dem* Glauben Israels, *der* Gottesvorstellung des Alten Testamentes oder anderen „einheitlichen Fixpunkten" zu sprechen, so läßt sich das ausdifferenzierte Bild der alttestamentlichen Religionsgeschichte nur in der Zusammenschau literaturwissenschaftlicher Textbehandlung mit den Ergebnissen von Religionsgeschichte, Archäologie, Ikonographie und Historie plausibel entwerfen. Dazu ist in jüngster Zeit viel geleistet worden (vgl. z. B. *H. Niehr,* Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext der syrisch-kanaanäischen Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., 1990; *Th. Staubli,* Das Image der Noma-

den im Alten Israel und in der Ikonographie seiner seßhaften Nachbarn, 1991; *H. Weippert,* Palästina in vorhellenistischer Zeit (Hb. der Archäologie, Vorderasien II/1 1988; auf diesem Gebiet liegt auch die Stärke des im Erscheinen befindlichen „Neuen Bibel-Lexikons" von *M. Görg* und *B. Lang,* 1988 ff.), wenn es gelegentlich auch noch an der Einbettung der Einzelbeobachtungen und -analysen in das Ganze und damit an der nötigen Korrelation mangelt.

Das Aufeinandertreffen unterschiedlichster Erkenntnisse hat aber auch schon zu Neubesinnungen geführt, so zum Beispiel wenn die Bibelwissenschaft die Frage des *alttestamentlichen Bilderverbotes* jahrzehntelang als systematisch-theologische Frage unbeachtet beiseite gelegt hatte, die jüngste Monotheismusdebatte aber ebenso wie das reichhaltige von der Palästinaarchäologie zutage geförderte Material eine wechselseitige und durchgängig neuorientierte Beschäftigung mit der Thematik provoziert hat (vgl. *C. Dohmen,* Das Bilderverbot, ²1987; *S. Schroer,* In Israel gab es Bilder, 1987). Markante Neuorientierungen haben sich aber auch schon auf dem Feld der Geschichte Israels ergeben, denn die unterschiedlichen „Landnahmemodelle" sind heute zugunsten einer soziopolitischen Erklärung der Anfänge Israels im Horizont siedlungsgeographischer und gesellschaftspolitischer Veränderungsprozesse innerhalb des syrisch-palästinensischen Raumes aufgegeben worden (vgl. *E. Otto,* Israels Wurzeln in Kanaan, TheolRev 85, 1989, S. 3–10).

Die Beobachtung, daß Israel sich vor- und frühstaatlich als *komplexe Mischgesellschaft* darstellt, vermag auch das Einfließen verschiedenster religiöser Tradition und Anschauung in die entstehende israelitische Kultur zu erklären und macht die im Alten Testament zu findenden theologischen Anstrengungen der Integration und Systematisierung verständlich. Ist unser Blick auf die Frühzeit Israels auch etwas klarer geworden, so tappen wir bei der Spätzeit, besonders der persischen Zeit, wenn diese auch in aller Munde ist, bei Einzelheiten der Religionsgeschichte doch weitgehend noch im dunkeln. Hat sich aber erst einmal die Einsicht durchgesetzt, daß jede Gesamtschau ihre Tiefenschärfe aus der intensiven Wahrnehmung der Teilansichten gewinnt, dann ist forschungsgeschichtlich für die alttestamentliche Wissenschaft heute gerade die Zeit, so manches selbstverständliche und klar scheinende Detail erneut auf den Prüfstand zu heben.

## Abschied von der „Urkundenhypothese"

Macht man Buchseiten zum Maßstab, dann liegt zweifelsohne ein gewichtiger Schwerpunkt der alttestamentlichen Forschung im Bereich des Buches *Deuteronomium* und der mit ihm verbundenen deuteronomistischen Theologie (so sind von den bisher erschienenen sechs alttestamentlichen Bänden der neuen Reihe „Stuttgarter biblische Aufsatzbände" allein drei ausschließlich diesem Bereich gewidmet). Dieser Schwerpunkt ergibt sich aus der „Mittelposition" des Buches Deuteronomium zwischen Aufnahme und theologischer Auswertung älterer – prophetischer, geschichtlicher und gesetzlicher – Traditionen und der prägenden Kraft für umfassende Fortschreibungen in weiten Bereichen der alttestamentlichen Literatur. Die neuere diesbezügliche Literatur und die darin zutage tretende Vielfalt auch nur zu nennen und grob zusammenzufassen, ist schon eine eigene forschungsgeschichtliche Arbeit, der Hinweis auf die bunte Palette der Vorträge, die der Löwener Kongreßband „Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft" (hg. v. *N. Lohfink,* 1985), vereint, mag hier genügen.

Aber obwohl das Deuteronomium zum Pentateuch gehört, scheint es in eigentümlicher Weise aus diesem „herausgehalten" worden zu sein, was mit der seit zwanzig Jahren beschworenen „Pentateuchkrise" verbunden ist. Diese „Trennung" unterstreicht nochmals die Sonderstellung des Deuteronomium und signalisiert zugleich das Basisproblem dieser sog. Pentateuchkrise. Es geht bei ihr um die vor allem mit dem Namen Julius Wellhausen verbundene *Urkundenhypothese;* denn diese ist vornehmlich aus den Büchern Genesis und Exodus entwickelt worden und konnte – als Theorie für den gesamten Pentateuch extrapoliert – zum Glanzstück der alttestamentlichen Exegese avancieren. Die totale Infragestellung dieses Modells geschah für die Mehrheit der Wissenschaftler, die glaubte, mit einer mehr oder weniger modifizierten Quellenhypothese den Pentateuch im Griff zu haben, überraschend, so daß die dann weite Kreise ziehende Revision verschiedener Einzelaspekte dieses Modells und eben seine Totalablehnung vielerorts als *Krise des Pentateuch* gedeutet wurde.

Bei genauerer Betrachtung erkennt man allerdings, daß weder der Pentateuch selbst noch seine Erforschung – diese wird auch heute intensiv vorangetrieben – in die Krise geraten ist, sondern lediglich jene Urkundenhypothese. Dies hängt damit zusammen, daß literaturwissenschaftliche Einsichten aus dem Bereich der Rezeptionsforschung (Kommunikationswissenschaft) auch in der alttestamentlichen Exegese Raum gewinnen. War die klassische Urkundenhypothese noch von Vorstellungen von großartigen – wenn auch namentlich unbekannten – Verfassern dieser Quellen ausgegangen, so hat man in jüngerer Zeit mehr Augenmerk auf die komplexen Fortschreibungsprozesse gelegt, die hinter dem Pentateuch stehen. Daß der imposanteste neueste Versuch einer Gesamthypothese zur Entstehung des Pentateuch, der auf der Basis der Strukturen dieser literarischen Großkomposition von der Synchronie zur Diachronie vorangeht und jegliche Vorstellung von isolierten Quellen hinter sich läßt (*E. Blum,* Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990), in einer der ersten größeren Rezensionen mit der Frage eingeführt wird, ob hier „ein neuer Wellhausen" erstanden sei, kann als Signal dafür gewertet werden, daß jegliche Selbstverständlichkeiten und angenommenen inneren Plausibilitätsstrukturen der alten Quellenscheidung nun vergangenen Tagen angehören. Wohin das Schiff der Penta-

teuchforschung in den kommenden Jahren steuern wird, vermag wohl keiner heute mit Sicherheit zu sagen; da aber der Pentateuch Bezugsrahmen für weite Bereiche der alttestamentlichen Literatur ist, ist eine indifferente Zurückhaltung und Abstinenz von Pentateuchhypothesen nicht möglich, und es wäre erstrebenswert, einen *neuen Minimalkonsens jenseits der Urkundenhypothese* dort zu finden, wo man sich über die literarischen Prozesse der Entstehung des Pentateuch zu verständigen vermag.

## Neuansätze in der Prophetenforschung

Der in der Pentateuchforschung anzutreffende literaturwissenschaftliche Paradigmenwechsel ist in gleicher Weise auch in der *Prophetenforschung* wiederzufinden. Lange Zeit über galt das ausdrückliche Interesse der Prophetenforschung den Prophetengestalten, deren „echte" Worte die Exegese von den „unechten" im Prophetenbuch zu trennen suchen. Mit notwendiger Konsequenz wuchsen bei der so zugewiesenen Aufgabe die Probleme, als der Bestand an unechten Prophetenworten größer wurde als der an echten und in Anlehnung an die neutestamentliche Diskussion um die sogenannte „ipsissima vox" Jesu auch in der alttestamentlichen Prophetenforschung die Forderung erhoben wurde, daß aufgrund der vorliegenden Prophetenbücher die Echtheit und nicht die Unechtheit eines Wortes zu beweisen sei. Je nach Schwerpunktsetzung bei der Bewertung dieses Befundes kommen einige Forscher zu einem breiteren Grundbestand bei diesem oder jenem Prophetenbuch und nicht weiter bedeutsamen Ergänzungen, während andere Forscher dem Rückgriff auf ursprüngliche Prophetenüberlieferungen wenig zutrauen und sich mehr der Redaktionsgeschichte des Prophetenbuches zuwenden.

Aber ob so oder so erklärt, die geniale Prophetengestalt tritt in jedem Fall hinter dem uns vorliegenden Prophetenbuch zurück; es geht nicht mehr primär um die Feststellung von „echten" oder „unechten" Prophetenworten, sondern um literatur- und theologiegeschichtliche Erklärungen zum Wachstum der Prophetenbücher. „Wer sich solchen Erscheinungen in den Prophetenbüchern zuwendet, steht inmitten eines Arbeitsgebietes, das gegenwärtig einen Schwerpunkt alttestamentlicher Forschung darstellt: die Untersuchung der produktiven Fortschreibung der Prophetenüberlieferung auf ihre Implikationen, ihr Verfahren und ihren Sinn" (*O. H. Steck,* Bereitete Heimkehr, 1985, S. 81).

Derartige Fortschreibungsprozesse ziehen auch in der zur Zeit aufblühenden *Psalmenforschung* das Interesse auf sich, weil sie literarisch und theologisch die Brücke zwischen den in der Forschung lange Zeit isolierten Einzelpsalmen und den Kompositionen des Psalmenbuches darstellen. Ein Eingehen auf Art, Umfang und Intention derartiger Fortschreibung wirft einiges neue Licht auf die Psalmen (dies zeichnet sich schon in den publizierten Vorarbeiten zum Psalmenkommentar in der „Neuen Echter Bibel" von *F.-L. Hossfeld* und *E. Zenger* ab). Der Psalter müßte den Christen allein schon deshalb am Herzen liegen, weil er sich von allen alttestamentlichen Büchern am häufigsten im Neuen Testament zitiert findet und damit bei seiner Lektüre hermeneutische Grundtöne ebenso angeschlagen werden wie die Besonderheiten einer sich wandelnden Frömmigkeit in ihm greifbar werden. Auf diesem Wege läßt sich schließlich auch „die den Psalmen ursprünglich eigentümliche Frömmigkeit und theologische Denkweise" (*H. Spieckermann,* Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, 1989, S. 7) aufspüren und das im Psalter geführte Gespräch mit anderen alttestamentlichen Traditionen nachvollziehen.

Vom Psalter aus schwenkt der (Über-)Blick wie von selbst auf die *Weisheitsliteratur,* die last but not least zu betrachten ist. Dem Pluralismus weisheitlicher Themen und Ansätze entspricht die heutige Beschäftigung mit dieser Literatur und ihren Theologien. Daß aber gerade ein wesentlicher Anstoß für die erneute Hinwendung zu diesem Stiefkind der Wissenschaft von gesamtbiblischen und hermeneutischen Fragen ausging, muß im Blick auf die eingangs versuchte Standortbestimmung der alttestamentlichen Wissenschaft betont werden. Insofern markiert die Skizze, die die Herausgeber eines Sammelbandes zum Buch der Weisheit vorlegen (*G. Hentschel/E. Zenger,* Lehrerin der Gerechtigkeit, 1991), den künftigen Weg der Forschung im Bereich der Weisheitsliteratur: „Obwohl die Weisheitstexte innerhalb der Bibel umfangmäßig einen beachtlichen Teil ausmachen, sind sie in theologischer Hinsicht für viele eher eine Marginalie. Mit ‚Gesetz und Propheten' kann es die Weisheit, so wird oft gesagt, nicht aufnehmen. Zwar wurde die Weisheit in den letzten Jahren als faszinierendes literarisches und denkerisches Phänomen, durch das Israel mit den Religionen und Kulturen seiner Umwelt in einem lebendigen Gespräch stand, neu entdeckt, aber ihre theologische Wertschätzung im christlichen Raum hat dadurch nur wenig zugenommen. Das christliche Mißverständnis, daß in der Weisheit, jenseits der von Gott her ergehenden Offenbarung, das Leben des Menschen ‚nur' sich selbst auslegt und deshalb letztlich zum Scheitern verurteilt sei, scheint unausrottbar zu sein. Daß die Lehre Jesu und die frühe neutestamentliche Theologie stark weisheitlich geprägt sind, wird dabei offensichtlich verdrängt."

## Hermeneutische Fundierung notwendig

Daß detaillierte und spezialisierte Einzelfragen gerade nicht den Blick aufs Ganze verstellen müssen, können drei ausgewählte Themenfelder gegenwärtiger Forschung belegen. So richtet sich die Aufmerksamkeit vieler alttestamentlicher Arbeiten zur Zeit auf den Komplex von „Recht und Ethos" und versucht diesen zum einen in der altorientalischen Rechtskultur zu verankern und zum anderen – vor allem vom Dekalog her – in seiner Relevanz für das Neue Testament und damit die christliche Theologie und Ethik zu fassen (vgl. *E. Otto,* Forschungsge-

schichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament, VuF 36, 1991, S. 3–37; *ders.*, Die Geburt des moralischen Bewußtseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel in: *ders./S. Uhlig,* Christentum im Orient, 1991, S. 63–87.) Sodann hat vor allem der jüdisch-christliche Dialog ein Thema der sechziger Jahre wiederbelebt: Die Frage der *Bundestheologie* wird heute mit Intensität und Leidenschaft neu verhandelt (so auf der Arbeitstagung der katholischen Alttestamentler 1991 in Augsburg unter dem Thema „Der Neue Bund im Alten"), weil sie im letzten das Selbstverständnis der alttestamentlichen Wissenschaft im Horizont christlicher Theologie betrifft. Der gesamttheologische Bezugsrahmen der aktuellen exegetischen Diskussion tritt schließlich deutlich bei vielen Themen aus dem Bereich von *Anthropologie, Ökologie* etc. zutage, die nicht mehr ausschließlich von der systematischen Theologie behandelt werden, sondern vorausgehend in biblischer Perspektive erschlossen werden.

Mit dem Vatikanum II hat es in der katholischen Kirche so etwas wie einen Bibelfrühling gegeben, der allerdings nie in einen Sommer übergegangen ist, was seinen Grund darin hat, daß diese – etwas unpoetischer ausgedrückt – intensivierte Beschäftigung mit der Schrift *ohne theologisch-hermeneutische* Fundierung geschah. Das Manko meldet sich überall dort zu Wort, wo die fehlende Reflexion auf das Alte Testament im christlichen Kanon seine Spuren hinterlassen hat: Die assoziative Auswahl der alttestamentlichen Lesungen im Lektionar ist ein Schlag ins Gesicht jedes gesamtbiblischen Anliegens, und wer mag es da dem Prediger verdenken, daß dieser angesichts dessen lieber im sicheren Binnenraum des Neuen Testamentes verbleibt, zumal er zumeist über *biblische Hermeneutik* in seiner theologischen Ausbildung nichts gehört hat.

In diesem Punkt muß deshalb die Liturgiereform für gescheitert erklärt werden; denn der „Tisch des Wortes" wurde zwar reicher gedeckt, aber es wurde kein Wert auf eine neue Eßkultur gelegt, so daß die meisten Katholiken sich auch in bezug auf die Heilige Schrift als Kinder ihrer Zeit – einer Fast-food-Gesellschaft – erweisen, sie nehmen auch die Bibel – und besonders das Alte Testament – nur in kleinen Häppchen im Vorbeigehen auf. Auf diesem Hintergrund muß die heute wieder viel diskutierte Forderung des Zweiten Vatikanums nach Beachtung von „Einheit und Ganzheit" der Heiligen Schrift gelesen werden (vgl. *J. Ratzinger,* Schriftauslegung im Widerstreit [QD 117] 1989; *W. Groß,* Einheit der Schrift, ThQ 170, 1990, S. 304–306).

## Gesamtkirchliche Rezeption des AT

Daß beispielsweise das von kirchlicher Seite *Eugen Drewermann* vorgeworfene mangelnde Bewußtsein und Verständnis für die historische Dimension des Christentums bei vielen Christen nicht als problematisch und defizitär erkannt wird, liegt wohl nicht zuletzt daran, daß ihnen die Heilige Schrift nie in ihrer fundamentalen historischen Dimension der Einheit von Altem und Neuem Testament als „Seele der Theologie" erschlossen worden ist. Einheit und Ganzheit der Schrift wahr- und ernst zu nehmen, heißt heute zuallererst, das Alte Testament in seiner Bedeutung für das Christentum wiederzuentdecken (vgl. *K. Lehmann,* Das Alte Testament in seiner Bedeutung für das Leben und Lehre der Kirche heute, TThZ 98, 1989, S. 161–170). Der Intensität heutiger alttestamentlicher Forschung muß deshalb eine gesamtkirchliche Rezeption des Alten Testamentes an der Seite gehen, damit das katholische Defizit in bezug auf den ersten und größten Teil der Heiligen Schrift abgebaut wird.

Da findet die alttestamentliche Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe. Ihr Sinn und ihr Ziel ist sicher nicht, notwendiges Hintergrundwissen zu liefern, sondern ihre „Liebe zum Detail" – ganz im Sinne der Mahnung Jesu, nicht einmal den kleinsten Buchstaben der Tora (des Alten Testamentes) zu vernachlässigen (vgl. Mt 5, 17 f.) – vermag den Blick zu öffnen und zu weiten und so den Glauben zu vertiefen: „Wer das Verborgene unter dem Offenkundigen noch nicht erkennt, dessen Augen sind verhüllt. Wer es aber erkennt, schaut mit enthüllten Augen die Wunder des Gesetzes Gottes; und indem er den Buchstaben der Worte Gottes geistig durchforscht, ermißt er, welche Größe sich im Inneren verbirgt" (Gregor der Große, Homilie zu Ezechiel 40; übersetzt von E. Bürke, 1983, S. 446). *Christoph Dohmen*

# Zwischen Aufbruch und Überforderung

## Die Russische Orthodoxe Kirche heute

*Welche Rolle spielt die Russische Orthodoxie in den Nachfolgestaaten der auseinandergefallenen Sowjetunion? Wie weit ist sie in den letzten Jahren unter den veränderten politischen Bedingungen mit ihrem Wiederaufbau vorangekommen? Wie steht es mit der Vergangenheitsbewältigung und um die ökumenischen Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche? Diesen Fragen geht Gerd Stricker von „Glaube in der Zweiten Welt" im folgenden Überblicksbeitrag nach.*

Vor unseren Augen ist ein Weltreich auseinandergebrochen, dessen Fortbestand trotz aller krisenhaften Erscheinungen selbst großen Skeptikern gesichert zu sein schien. Der wirtschaftliche Kollaps, der Zusammenbruch der Versorgung der Bevölkerung mit all seinen bedrohlichen Folgen, das zerrissene soziale Netz (sofern es überhaupt je existiert hat) und schließlich die Entwertung aller seit über 70 Jahren verkündeter Ideale haben zu einer verzweifelten Situation geführt, in der weder im geistigen

noch im materiellen Bereich irgend etwas gesichert erscheint. So gewinnt die Frage an Bedeutung, welche Rolle die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK) in diesem geistigen, ethischen, wirtschaftlichen und sozialen Chaos spielen könnte, welche Rolle sie zu spielen bereit ist und welche sie im gegenwärtigen Chaos faktisch spielt.
In einer Erklärung von Patriarch *Aleksij* (Ridiger) von Moskau und ganz Rußland am 26. August 1991, einige Tage nach dem Putsch also, hieß es: „Die Russisch-Orthodoxe Kirche hat von allem Anfang an die Legitimität des Notstandskomitees nicht anerkannt. Am Tage des Umsturzes ... haben wir die Fürbitte-Ordnung in einer Weise geändert, daß diejenigen, welche die Symbolik des Gottesdienstes kennen, verstanden: Die Kirche erkennt die neuen Machthaber und die ihren Befehlen gehorchende Armee nicht als gesetzmäßig an ... Leider gab es aber auch Diener der Kirche, die eine andere Position bezogen haben" (G 2 W 9/1991, S. 12 f.). Mit diesen Worten umriß er, vielleicht ungewollt, die Problematik der ROK, wie sie sich heute stellt: Unterstützung der Demokratisierung oder aber Festhalten am Sowjetsystem. Ob sich der Patriarch während des Putsches persönlich sofort hinter Gorbatschow und Jelzin gestellt oder aber erst gezögert hat, bleibe einmal dahingestellt. Offen bleibe auch das vom Patriarchen angeschnittene Problem, wer von den Bischöfen denn im einzelnen mit den Putschisten sympathisiert habe – von Metropolit Filaret von Kiew und der ganzen Ukraine sowie von Metropolit Pitirim von Volokolamsk und Jurjew war in einem Zeitungsartikel (Kuranty, 27. 6. 1991) die Rede. Jedenfalls wurde der vom Patriarchen am 24. August selbst zelebrierte Trauergottesdienst für die beim Putsch umgekommenen Männer zu einer Manifestation des Willens der Kirche, am Aufbau eines neuen Rußland mitzuwirken. Seitdem im Oktober 1990 neue liberale Religionsgesetze (vgl. HK, November 1990, 511 ff.) den Kirchen einen praktisch unbegrenzten rechtlichen Freiraum bescherten und sich seit 1988 das Verhältnis Kirche–Staat spürbar entkrampft hat, sucht die Kirche nun von sich aus die Staatsnähe, die ihr in den 70 Jahren davor als Existenzgrundlage vom Staat vorgeschrieben gewesen war.

## Die ROK als neue Staatskirche

Die orthodoxen Kirchenführer verkünden heute, sie lehnten eine künftige Anbindung der Kirche an die Staatsgewalt ab. Wenn die gegenwärtige Haltung der ROK dennoch klar auf ein Bündnis mit Jelzin hinausläuft – man denke an den Segen, den Patriarch Aleksij Jelzin bei dessen Amtseinführung am 10. Juli 1991 spendete, oder an zahlreiche Begegnungen des Patriarchen mit Gorbatschow und Jelzin –, dann unterstütze die Kirche damit angeblich nur die Demokratisierung des Landes, nicht aber eine bestimmte Regierung oder Person. Daß die Demokratisierung für das Moskauer Patriarchat nicht nur Segnungen wie die Religionsfreiheit mit sich brachte, sondern auch das *Problem konkurrierender Kirchen* schuf, ist einer der Nebeneffekte der neuen Freiheit: Dazu gehören die Probleme um die Griechisch-Katholische Union in der Westukraine, die Probleme um die mit der ukrainischen Emigration in Amerika verbundene Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe Kirche, mit der sich New York unterstellenden „Freien Russisch-Orthodoxen Kirchen" und mit der aus dem Untergrund hervortretenden „Wahren Russisch-Orthodoxen Kirche" – schließlich das Problem aggressiv missionierender Freikirchen und Sekten.

Die Kirche ist vom Staat heute anerkannt. Mehr noch: Es kann heute kein Machthaber in Rußland wagen, sich gegen die Kirche zu stellen. Die orthodoxe Kirche nimmt heute wie im alten Rußland wieder *ihren angestammten Platz im öffentlichen Leben* ein, kirchliche Feiertage, wie etwa der 7. Januar (Weihnachten), sind wieder öffentliche Feiertage, und es ist durchaus Mode geworden, in die Kirche zu gehen.
Mit Freude registriert die ROK die Bereitschaft des Staates, im Verlauf der vergangenen 75 Jahre geschehenes Unrecht wenigstens teilweise gutzumachen. Gesprengte Kirchen können nicht wiederaufgebaut werden – dafür fehlt das Geld, das Material und vieles mehr. Der Staat ist auch nicht bereit und schon gar nicht in der Lage, in über sieben Jahrzehnten säkularer Nutzung heruntergewirtschaftetes Kircheneigentum durch Renovierung wieder in einen benutzbaren Zustand zu versetzen. Aber die ROK *erhält altes Eigentum zurück* – Klöster, Kirchen, Wirtschaftsgebäude. Vielfach handelt es sich dabei allerdings um Bauten in geradezu ruinösem Zustand. Jelzin hat einer vom Patriarchen übergebenen Liste von Gebäuden, die die Kirche zurückhaben möchte, im Prinzip zugestimmt. Es übersteigt die Mittel der Kirche, diese Ruinen schnell wieder instand zu setzen. Gemeindekirchen werden in der Regel von Priestern und Gemeinden in freiwilligem Arbeitseinsatz notdürftig in einen für gottesdienstliche Zwecke würdigen Zustand versetzt und dann nach und nach weiterrestauriert. Bei *Klöstern* sind die Dinge komplizierter, weil es sich teilweise um große Komplexe mit vielen Baulichkeiten handelt. In einer solchen Klosterruine wird meistens zuerst ein kleineres Gebäude mit einer Hauskirche bewohnbar gemacht und eine fünf- bis zehnköpfige Nonnen- oder Mönchsgemeinschaft installiert, die sofort das monastische Leben aufnimmt, gleichzeitig aber die Renovierung der gesamten Anlage beaufsichtigt und daran selbst mitarbeitet.

Wenn oft davon die Rede ist, daß sich Beamte mancherorts gegen die Rückgabe säkularisierter kirchlicher Gebäude sträuben, sollte man nicht übersehen, daß es sich dabei in der Regel um Schikanen alter Kommunisten und Perestrojka-Gegner handelt. Oft fehlt auch der Raum, die jeweiligen Behörden, Bibliotheken und sonst in kirchlichen Gebäuden untergebrachten Institutionen anderweitig unterzubringen. Es ist übrigens jetzt ein neuer Typus von Kirchenfeindlichkeit zu beobachten: Sie wird ausgelöst durch Priester und Repräsentanten von Kirchengemeinden, die ohne Rücksicht auf objektive Tatbestände die sofortige Räumung früherer Kirchen verlangen und ihrerseits nun Beamte und Angestellte schikanieren, die

noch in kirchlichen Räumen ihrem staatlichen Dienst nachgehen.

Statistische Angaben, die an verschiedenen Orten gemacht werden, gehen teilweise ziemlich auseinander, aber die Tendenz ist hinsichtlich der Entwicklung seit Juni 1988 (Millennium) auf jeden Fall beeindruckend: Die Zahl registrierter orthodoxer (Patriarchats-)Gemeinden wuchs auf dem Territorium der alten UdSSR von knapp 7000 auf über 12 000 (wobei jedoch neue Gemeinden oft noch nicht über ein Gotteshaus verfügen dürften; von diesen 12 000 Gemeinden liegen ca. 6000 in der Ukraine). Schwer zu beziffern sind jene neu gegründeten russisch-orthodoxen Gemeinden, die sich vom Patriarchat bewußt fernhalten oder sich sogar der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche mit Sitz in New York unterstellen – insgesamt dürften sie vorerst 100 amtlich zugelassene Gemeinden nicht überschreiten.
Die Zahl der Klöster stieg von 18 im Jahre 1988 auf 120 an. Unter den zurückgegebenen ist ein Teil der „Mutter der russischen Klöster": des Kiewer Höhlenklosters, ist auch das so bedeutsame Optina-Kloster, das berühmte Valaam-Kloster im Ladogasee mit seinem Inselarchipel, der zahlreiche Einsiedeleien beherbergt, Teile des berühmten und wegen seines Mißbrauchs als Konzentrationslager berüchtigten Klosterkomplexes auf den Solovki-Inseln im Weißen Meer, das in hervorragendem Zustand befindliche Moskauer Donskoj-Kloster und viele mehr.

## Erlebt Rußland eine religiöse Renaissance?

Schließlich ist man auch das dringende Problem der *Priesterausbildung* angegangen. Vermutlich zwei Drittel aller in der alten Sowjetunion tätigen Priester hatten keine oder eine unvollständige Ausbildung. Die drei Priesterseminare (1914: 54 Seminare) waren nicht annähernd in der Lage, Priester für die knapp 7000 Patriarchatsgemeinden auszubilden, so daß ein Großteil der Priester aus Rentnern bestand, die aus dem Laienstand ins Priesteramt geweiht worden waren. In den letzten drei Jahren wurden fünf Seminare neu eröffnet, die Gründung weiterer ist in Vorbereitung. Dazu kommen etwa 15 sog. Geistliche Lehranstalten, in denen Dirigenten, Ikonenmaler, Psalmleser, Lektoren und Subdiakone ausgebildet werden sollen – sie dienen aber heute in vielen Fällen auch der Ausbildung künftiger Priester: Nach der Gründung so vieler neuer Gemeinden ist der Priestermangel jetzt noch viel gravierender als früher. Die Seminaristen sind neben ihrem Studium als Bauarbeiter tätig, welche die Seminare und Internate erst einmal in einen benutzbaren Zustand versetzen müssen. Auf sehr hohem Niveau kann die Ausbildung derzeit natürlich nicht stehen, da von heute auf morgen keine Lehrkräfte in der erforderlichen Anzahl zu bekommen sind.
Das Moskauer Patriarchat gibt sich der Hoffnung hin, eine religiöse Renaissance gehe durch das Land. *Die Wirklichkeit sieht prosaischer aus.* Faktum ist: Religion ist heute kein Tabu mehr, sondern ein Thema, mit dem sich auseinandersetzt, wer etwas gelten will. Mit wem man in Rußland auch spricht, fast jeder setzt sich beispielsweise für Religionsunterricht in den Schulen ein. Aber dieser Forderung folgt im allgemeinen der Hinweis: „Ich bestehe auf dem Religionsunterricht, obwohl ich Atheist bin!" Daß sich jemand in einer öffentlichen Position wirklich als gläubig bezeichnet, trifft man selten an. Auch dort ist es kaum anders, wo über Kirche und Kultur, über Geschichte Rußlands und orthodoxe Kirche, über Ethik und Religion, über den orthodoxen Osten und lateinischen Westen usw. diskutiert wird. Manche sind der Religionsthematik auch schon überdrüssig – ihnen wird viel zu viel über Religion geredet und geschrieben – im Rundfunk, im Fernsehen, in der Presse.

Besuche wochentäglicher Abendgottesdienste offenbaren ein eher deprimierendes Bild: Wie früher nehmen anscheinend auch heute oft nur die legendären schwarzgewandeten alten Frauen daran teil – das jedenfalls erlebte der Autor im sibirischen Tomsk in der zweiten Oktoberhälfte 1991, obgleich es in dieser 700 000-Menschen-Stadt bis heute nur zwei gottesdienstlich genutzte orthodoxe Kirchen gibt. Wenn es die „religiöse Renaissance" überall gäbe, würde man z. B. in Tomsk auch während der Woche größere Gottesdienstgemeinden erwarten. Die Frage an Priester, ob denn nach dem Beginn der neuen Kirchenpolitik, der ungefähr mit den Jahrtausendfeierlichkeiten im Juni 1988 anzusetzen ist, oder seit der liberalen Religionsgesetzgebung im Oktober 1990 die Gottesdienste besser besucht würden als früher, wird eher ausweichend beantwortet. Ja – seit zwei Jahren komme man mit Taufen gar nicht mehr nach, selbst alte Menschen ließen sich taufen; kirchliche Trauungen seien jetzt häufig. Aber diese Akte stellen, so scheint es, vielfach einmalige Handlungen dar: Ein Akt wird formal nachgeholt, der viele der jetzt Getauften nicht weiter an die Kirche bindet, sie nicht unbedingt zu Gläubigen macht. Große Hoffnung ruht auf der Jugend, die Jugendkatechese werde allgemein gut angenommen. Insgesamt lasse sich aber feststellen: Das allgemein gewachsene Interesse für Religion mache noch lange keinen Gläubigen.

„Miloserdie" – ‚Diakonia' ist heute in Rußland ein zentraler Begriff. In vielfältiger Hinsicht widmet sich die ROK heute *sozialen Aufgaben.* In Moskau konnte sie kürzlich sogar ein kleines Krankenhaus eröffnen. Nominell betreute die ROK im kaiserlichen Rußland praktisch das gesamte Krankenhauswesen und das, was heute unter Diakonie subsumiert wird – aber das war eher ein Verwalten im staatlichen Auftrag und mit staatlichen Mitteln. Die Vorstellung der Diakonia als kirchenspezifische Aufgabe scheint in der russischen Orthodoxie bisher nicht tief verankert zu sein. Orthodoxe Priester klagen darüber, daß ihre diesbezüglichen Appelle in den Gemeinden nur ein unzureichendes Echo finden. Was im Vergleich dazu – allein im Spitalwesen – die Baptisten leisten, ist entsagungsvoll und wirklich bewundernswert.

Bedeutsam sind allerdings Aktivitäten, die neuerdings entfaltet werden. Neben den Sonntagsschulen und anderen katechetischen Einrichtungen gibt es in manchen Gemeinden Armenküchen: Frauen der Gemeinde kochen für die Ärmsten der Armen, die die Kirchen belagern und nur von den Almosen der Kirchenbesucher leben. Wer zur Kinderkatechese kommt, erhält oft auch eine kleine warme Mahlzeit aus Beständen, die der Priester selbst oft genug zusammenbetteln muß. Allerdings gibt es nun wieder Kreise, die diese Aktivitäten mit Skepsis betrachten. Mancher Priester versucht angeblich, sich mit spektakulären karitativen Aktivitäten in die Presse zu bringen, entwickelt eine ungeistliche Geschäftigkeit – und manchem Bischof, manchem Priester wird (zu Recht oder Unrecht) nachgesagt, er versuche, durch besonderes Engagement im diakonischen Bereich dunkle Flecken aus der Vergangenheit zu verdecken.

## Personelle Erblasten

Die Frage, was für einen Bischof, was für einen Priester man hat, ist heutzutage von besonderem Interesse: Wie hat sich dieser oder jener früher der Staatsmacht gegenüber verhalten, respektiert man ihn als Mensch und in seiner Lebensführung? Heute ist die Beurteilung noch schwieriger als früher. Es gehörte ja auch zur staatlichen Kirchenpolitik in der Sowjetunion, beliebte, engagierte Bischöfe und Priester in ein übles Licht zu stellen, ihnen Skandalgeschichten zu unterstellen (vor allem Mißbrauch von Kirchengeldern). Und es gehörte auch zur staatlichen Kirchenpolitik, moralisch fragwürdige Gestalten in die Kirche einzuschleusen und ihre Amtsenthebung durch die Kirchenleitung aus dem Bischofs- oder Priesteramt zu unterbinden , um die Kirche in den Augen der Gläubigen und vor allem der Öffentlichkeit zu desavouieren.
Was soll nun mit so düsteren Gestalten im geistlichen Amt geschehen? *Ein Fall von Bestrafung* wurde bekannt, der des Bischofs *Gavriil* (Stebljutschenko, geb. 1940) von Chabarovsk und Vladivostok, einer skandalumwitterten Gestalt. Er hatte als Vorsteher des Pleskauer Höhlenklosters ein Terrorregime geführt; und auf sein Schuldkonto soll sogar der Tod einiger Mönche gehen. Patriarch Pimen hatte Archimandrit Gavriil schon einmal abgesetzt, aber KGB-Kommissare brachten ihn ins Kloster zurück und setzten ihn wieder ins Amt ein. Im Juli 1988 wurde Gavriil zum Bischof geweiht – also schon in einer Zeit, da die Kirche einen immer größeren Freiraum gewann. Die Vermutung hat manches für sich, daß der Hl. Synod den verhaßten Abt auf diese Weise aus dem Pleskauer Kloster herausbekommen und in der abgelegenen, seit Jahrzehnhten vakanten Eparchie „Chabarovsk und Vladivostok" isolieren wollte. Am 25. März 1991 beschloß der Hl. Synod Bischof Gavriils Entfernung aus dem Bischofsamt und ein dreijähriges Zelebrierverbot. Später wurde er gemäß eines Beschlusses des Hl. Synod auf eine Einsiedelei auf einer zum Valaam-Kloster gehörigen Insel im Ladogasee verbannt.
Weitere Beschlüsse des Hl. Synod hinsichtlich anderer Hierarchen gibt es bisher nicht. Allerdings ist auffällig, in welcher Eile Patriarch Aleksij nun Eparchien, die seit Jahrzehnten vakant sind, mit neuen Bischöfen besetzt. Es fällt auf, daß manche Eparchien geteilt werden und auf diese Weise ein problematischer Bischof plötzlich einer völlig bedeutungslosen Diözese vorsteht.

1991 wurde *Metropolit Pitirim* (Netschaev, geb. 1926) *von Volokolamsk* und Jurjew, bekannt und im Westen beliebt als Leiter des Patriarchatsverlages, in russischen Zeitungen immer wieder wegen seiner Sowjetloyalität kritisiert (Stolica [Moskau] 26/1991; 49/1991; vgl. auch G 2 W 3/1991, S. 11). Insbesondere wird ihm sein ständiger Einsatz für den Erhalt der Sowjetunion und sein Engagement für die Sowjetische Armee angekreidet. Priester *Mark Smirnov,* Autor eines Artikels „ . . . und noch einige Striche am politischen Porträt von Metropolit Pitirim" (Stolica 49/1991), erinnert an das Interview, das Pitirim im November 1974 einem Journalisten der sowjetischen Agentur „Novosti" gab und das über BBC London ausgestrahlt wurde. Pitirim erklärte damals, diakonisches Wirken sei der Russischen Kirche von jeher fremd, daher gebe es auch im Sowjetstaat keine diakonische Arbeit der ROK; Katechese an Personen unter 18 Jahren betreibe die Kirche deshalb nicht, weil dies eine geistige und moralische Vergewaltigung von Gewissen und Persönlichkeit der Jugendlichen darstelle.
Ein anderer Hierarch ist ebenfalls immer wieder im Gespräch: *Metropolit Filaret* (Denisenko, geb. 1929) *von Kiew* und der ganzen Ukraine, Oberhaupt der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche im Moskauer Patriarchat. In den letzten Wochen des Jahres 1991 machte der für seine Reportagen aus dem kirchlichen Umfeld bekannte Journalist *Aleksandr Neschnyj* im „Ogonjok" (Nr. 47 und 49/1991) Metropolit Filaret von Kiew zum Gegenstand zweier langer Artikel. Neschnyj fragt eindringlich: „War es nicht er, der wie ein fürsorglicher Hirte das orthodoxe Volk hinter die kommunistische Partei und hinter ihre Führer scharte? War es nicht er, der seine Herde väterlich lehrte, für die Vertreter des Partei-Wirtschafts-Kollektivs zu stimmen, damit nicht etwa – Gott behüte – Banditen an die Macht kämen? War es nicht er, der sorgfältig alle nationalen Abweichungen korrigierte – etwa Versuche einiger törichter Geistlicher, dem urkainischen Volk in urkainischer Sprache zu predigen? Und war es nicht er, der tausendfach den siegreichen Oktober, die brüderliche Familie der Sowjetvölker, den Friedenskampf, die Sowjetregierung und den für die Bedürfnisse der Kirche immer aufmerksamen Rat für religiöse Angelegenheiten pries?"

Wenn in der Ukraine die sog. Autokephale Ukrainisch-Orthodoxe Kirche beachtliche Erfolge gegenüber dem Moskauer Patriarchat aufzuweisen hat, so liegt dies – wie es ein Priester, der die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche Filarets verlassen hat und zur autokephalen Kirche übergetreten ist, formulierte – daran, weil „ich auf ukrainisch beten wollte, wie es mich meine Mutter gelehrt hat. Und dann – man muß ja in der Liturgie (den Metropolit) Filaret kommemorieren – und das ist dann für mich kein

Gebet mehr." Metropolit Filaret von Kiew habe im Exarchat Ukraine der ROK das gleiche Terrorregime eingeführt, wie es im Staat bzw. in der kommunistischen Partei herrschte.
Es ließen sich noch manche dunkle Persönlichkeiten im Patriarchat nennen. Der Patriarch hat aber offensichtlich Schwierigkeiten, Personalentscheidungen gegen den Willen der Bischöfe im Hl. Synod zu treffen, die z. T. noch aus der Breschnew-Ära stammen. Sie fürchten vielleicht, die ganz besonders belasteten Bischöfe könnten, wenn die Kirche gegen sie vorgehen wollte, weiteres und brisantes inkriminierendes Material vorlegen, welches Geistliche belasten könnte, die derzeit einen guten Stand haben. Es ist auch bezeichnend für die Personalpolitik des im Juni 1990 gewählten Patriarchen Aleksij, daß er so harte Entscheidungen wie die gegen den Bischof Gavriil anscheinend lieber umgeht und evtl. belastete Bischöfe nicht zwingt, ihr Gesicht zu verlieren. So wird man sich darauf einstellen müssen, daß gravierende Personalentscheidungen vorerst selten bleiben werden.

## Die ROK nach dem Zerfall der Sowjetunion

Eine *Reue- und Bußerklärung* der Bischöfe, die durch ihr Schweigen das Überleben des unmenschlichen Sowjetsystems erleichtert haben, wird es – wahrscheinlich – vorerst auch nicht geben. Die Russische Kirche ist offenkundig noch nicht in der Lage, und ihre Repräsentanten sind wohl auch nicht willens, sich mit der eigenen Vergangenheit zu befassen. Es ist ihr daran gelegen, das Martyrium der Kirche, ihre Verfolgung weithin bekanntzumachen, Märtyrer der Sowjetperiode heiligzusprechen (sogar die Kanonisierung der ermordeten Zarenfamilie erscheint nicht mehr ganz ausgeschlossen), aber mit ihrem eigenen Handeln im Sowjetstaat und mit ihren Unterlassungen, mit dem teilweise kirchenschädigenden Verhalten einiger Hierarchen setzt sich die Kirche vorerst nicht auseinander.
Die Russische Kirche im Sowjetstaat hatte neben den bekannten Nöten in gewissem Maße auch Privilegien einer Staatskirche – etwa die schwarzen Volga-Autos der Bischöfe, die beachtlichen Gehälter der Bischöfe (die allerdings von den Gemeinden aufgebracht werden mußten und müssen). Dazu gehörte auch die *bevorzugte Stellung der ROK in den nichtrussischen Gebieten.* Auch in den schlimmsten Zeiten der Kirchenverfolgung unter Chruschtschow oder Breschnew wußte die ROK hin und wieder von Kirchenneubauten zu berichten. Die meisten dieser Kirchen wurden jedoch in nichtrussischen/nichtslawischen Gebieten errichtet. Dort erfuhr die Russische Kirche eine gewisse Unterstützung durch die sowjetischen Ämter: Die Kirche wurde hier benutzt, um das sowjetische System einerseits und das Russentum andererseits zu stützen.
Die Entwicklungen der vergangenen zwei, drei Jahre zwingen die Kirchenleitung in Moskau zum Umdenken. Daß die *Ukraine* für das Moskauer Patriarchat kirchlich praktisch verloren ist (auch in finanzieller Hinsicht ein fühlbarer Aderlaß!) – an diesen Gedanken (sicherlich noch nicht an die Tatsache) wird man sich in Moskau allmählich gewöhnt haben. Der Hl. Synod hat das Moskauer Patriarchat kürzlich sogar um die Entlassung der Ukraine in die totale Unabhängigkeit von Moskau, die sog. Autokephalie, gebeten. Wie sich die Dinge in *Weißrußland* entwickeln, bleibt abzuwarten. Jedenfalls ist hier ein stärkerer Wille, sich von Moskau zu lösen, erkennbar, als bisher vermutet wurde. In Estland, Lettland und Litauen könnten sich die Russen aus Gründen der erhofften Unterstützung auch kirchlich enger an Moskau anschließen.

Im Prinzip werden sich in den mittelasiatischen, muslimisch geprägten neuen Staaten die russisch-orthodoxen Gemeinden wahrscheinlich eng an Moskau anlehnen. Die ROK als eine Repräsentantin der bisherigen sowjetischen Staatsmacht wird so zur Kirche des verhaßten Kolonialvolkes – der Russen. In diese Situation muß sich die Kirche psychisch erst einmal zurechtfinden, was um so schwerer wird, als sie nach der Flucht der Russen aus den muslimischen Gebieten meistenteils eine geradezu minimale Größe darstellen dürfte. Es müssen darüber hinaus neue Organisationsformen entwickelt werden. Vermutlich wird es in den einzelnen neuen Staaten zum Aufbau von Exarchaten des Moskauer Patriarchates kommen – etwa eines „Exarchates Kasachstan im Moskauer Patriarchat", eines „Exarchates Tadshikistan im Moskauer Patriarchat" usw. Wie eng die Anbindung an Moskau dann sein wird, hängt von vielen Faktoren ab – vor allem davon, wie hoch die materielle Unterstützung der orthodoxen Bistümer und Gemeinden in den neuen Staaten durch das Moskauer Patriarchat sein wird.

## Ist das Moskauer Patriarchat überfordert?

Nicht zuletzt materielle Gründe haben dazu geführt, daß Moskau in der Frage der Auslandsgemeinden einen ungewöhnlichen Vorstoß unternommen hat: Angesichts des früheren phantastischen Wechselkurses Rubel zu westlichen Währungen und angesichts der großzügigen Unterstützung des Moskauer Patriarchats im Ausland durch den Sowjetstaat konnte die ROK außerhalb der Sowjetunion ein dichtes Netz von Bistümern und Gemeinden aufbauen, die in erster Linie Prestigeobjekte darstellten, in zweiter Linie wohl auch nachrichtendienstlicher Tätigkeit dienten. Die Zahl der Mitglieder der Patriarchatsgemeinden im westlichen Ausland war immer gering. 80 % der kirchlich gebundenen russischen Emigranten dürften – außer in Frankreich, wo sie jurisdiktionell Konstantinopel unterstehen – der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche (Sitz in New York) angehören. Nun, nach den Wandlungen der letzten drei Jahre, ist das Patriarchat nicht mehr in der Lage, seinen Apparat im westlichen Ausland nebst Baulichkeiten zu finanzieren.
Vor dem Hintergrund der Frage, ob die ideologische Aus-

einandersetzung zwischen Moskauer Patriarchat und der New Yorker Auslandskirche nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Ideologie überhaupt noch eine Grundlage habe, schlug Patriarch Aleksij der Auslandskirche vor, eine gegenseitige Annäherung zu suchen, zu einer Gebets- und schließlich zu einer Eucharistiegemeinschaft zu gelangen, auf dieser Basis alle Gemeinden des Moskauer Patriarchats im Ausland der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche in New York zu unterstellen und so die unglückselige kirchliche Spaltung der russischen Emigration zu überwinden. Die Auslandskirche soll schließlich als eine *autonome* Kirche das Moskauer Patriarchat resp. die ROK als ihre Mutterkirche anerkennen. Bisher hat der Hl. Synod der New Yorker Auslandskirche negativ reagiert, stößt dabei aber auf weites Unverständnis in Gemeinden und bei Teilen der Priesterschaft, die den Zeitpunkt für eine Annäherung an die Moskauer Kirche für günstig halten. Diese übersehen dabei keineswegs, daß das Moskauer Patriarchat noch einen langen Weg vor sich hat, bis die Vergangenheit bewältigt ist. Aber, so meint man in Auslandskirchenkreisen, miteinander wären die Probleme sicher leichter zu bewältigen als unter der feindselig-abwartenden Haltung, wie sie die Auslandskirche heute offiziell noch zeigt.

Auf jeden Fall steht das Moskauer Patriarchat derzeit vor vielfältigen und ungewohnten Problemen. Zu ihnen gehört nicht zuletzt die *Überflutung durch westliche Missionen,* die angeblich skrupellos und mit Unmengen von Geld ihre Missionsfeldzüge und Werbekampagnen durchführen. Dabei handelt es sich vor allem um neoprotestantische Gruppierungen wie Baptisten, Pfingstler, Adventisten, Neuapostolische und nicht zuletzt neue religiöse Bewegungen wie Hare Krishna usw. Berichte, diese Gruppierungen würden sogar vor orthodoxen Kirchenpforten missionieren, klingen zwar unwahrscheinlich, werden aber ständig wiederholt und heizen die antiwestliche Stimmung auf, die sich in den meisten nationalrussischen, um nicht zu sagen: slawophilen Kreisen breitmacht: Lenin und Stalin hätten mit Marx und Engels als geistigem Marschgepäck eine tragische westliche Periode der russischen Geschichte bestimmt – nun werde es Zeit, sich auf das slawische Erbe zu besinnen und einen slawisch-östlichen Weg zu beschreiten.

Die Nachfolgestaaten der alten Sowjetunion, nicht zuletzt auch Rußland, stehen nicht nur vor einem wirtschaftlichen Scherbenhaufen, sondern vor einer unvorstellbaren geistigen Krise. Man muß die Verzweiflung der nunmehr Alten erlebt haben, die bereits im Bolschewismus aufgewachsen sind und nichts anderes kennen als die sowjetische Ideologie und überhaupt nicht verstehen, was vor sich geht. Man muß die Orientierungs- und Hilflosigkeit der Jüngeren, die sich in endlosen nächtlichen Diskussionen offenbart, kennenlernen, um ein wenig nachzuempfinden, welche Leere, welche Perspektivelosigkeit – welche *Hoffnungslosigkeit* die meisten erfüllt und warum die Masse der Russen mittlerweile so apathisch wirkt.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche versteht sich als die nationale und kulturelle geistige Kraft wenigstens im slawisch bewohnten Teil der früheren Sowjetunion, als die Kraft, die die Ostslawen aus der Krise herausführen könnte. Und der Westen, der auch in den vergangenen dunklen 70 Jahren vielfach mit verklärten Augen auf das Moskauer Patriarchat und seine Repräsentanten geblickt hat, teilt gern diese Sicht. In Rußland sehen ebenfalls viele die Orthodoxie als eine zumindest starke geistige Kraft, die Rußland retten könnte. Aber die meisten sehen lediglich den national-kulturellen und ethischen Aspekt, ohne selbst wirklich an Gott zu glauben.

Außerdem: Ob die Kirche bereits jetzt die geistige Kraft hat, auf diesem oder anderem Weg dem russischen Volk voranzugehen, ist stark zu bezweifeln. Die ROK hat derzeit an zu vielen Fronten zu kämpfen, ist selbst noch auf einem Wege der *Selbstfindung.* Die Russische Kirche ist zweifellos heute die einzige geistige Kraft in Rußland, die noch zählt. Sie ist auch die einzige noch funktionierende Institution im zusammengebrochenen Sowjetreich. Aber die Diener der Kirche sind – bei allem guten Willen vieler – auf die Herausforderungen, die auf sie zukommen, nicht vorbereitet. Neben den vielen Aufgaben, die den Priestern zuwachsen (z. B. der zeitraubende und kräftezehrende Religionsunterricht in den Schulen), kommt offenbar das Einzelgespräch mit den Erwachsenen, die neu an die Kirche gebunden werden müßten, zu kurz. Wer den Weg in die Kirche findet, kann geistlich kaum ausreichend betreut werden.

Die ROK hat derzeit noch nicht die Kraft, die Erfahrung und auch oft nicht das rechte Wollen, missionarisch und katechetisch in die Breite zu wirken, auf der Straße und wo auch immer, wie dies neoprotestantische Gemeinschaften (Baptisten, Pfingstler u. a.), aber auch Katholiken tun. Wenn von orthodoxer Seite heftig beklagt wird, daß Katholiken und Neuprotestanten auf traditionell orthodoxem Boden missionieren, liegt diesen Klagen die bequeme Vorstellung zugrunde, daß die Ostslawen früher orthodox waren und nun, nach dem Ende der atheistischen Ära, automatisch wieder in den Schoß der ROK zurückkehren. Diese Vorstellung übersieht allerdings, daß in den über 70 Jahren atheistischer Indoktrinierung im Laufe von bald vier Generationen die religiösen Vorstellungen in einem Maße zerstört worden sind, daß man tatsächlich neu missionieren muß. Bei dem Ausmaß der geistlichen Leere, das der Kommunismus zurückgelassen hat, ist die ROK sicherlich überfordert, diese Leere allein zu beseitigen. Es sollte auf dem Feld der Missionierung zu einem Miteinander der missionierenden Kirchen kommen und nicht zu einem eifersüchtigen Gerangel, das diejenigen gewinnen, die mit dem meisten Geld aus dem Westen, mit kommerziellen Werbemethoden und Wild-West-Methoden auf die Menschen losgehen.

## Wie geht es ökumenisch weiter?

Die ökumenischen Beziehungen der ROK haben durch die Wandlungen der letzten Jahre qualitative Veränderungen erfahren. Ökumene war bis vor kurzem für die ROK weitestgehend von den staatlichen Richtlinien bestimmt.

So handelte es sich bei der Mitarbeit im ÖRK letztlich um eine Verlängerung der sowjetischen Außenpolitik. Es ging darum, die sowjetische Außenpolitik (z. T. aber auch – in Sachen Religionsfreiheit und Menschenrechte – die Innenpolitik) als human und friedensorientiert zu verkaufen und kritische westliche Stimmen als Lügen zu diffamieren.

Der Dialog der ROK mit den protestantischen Kirchen (etwa die Arnoldshainer Gespräche mit der EKD und die Zagorsker Gespräche mit dem Kirchenbund der DDR) waren stets durch eine gewisse *Schräglage* bestimmt. Von evangelischer Seite übersah man gern, daß bei aller persönlichen Sympathie und Wertschätzung der Protestantismus in orthodoxen Augen nichts anderes darstellt als eine Häresie. Von Gesprächsteilnehmern wurde denn auch das wirkliche Interesse der russischen Vertreter an den Gesprächen als relativ gering geschildert. Der russischen Seite ging es in erster Linie darum, überhaupt Kontakte mit dem Westen zu haben und Finanz- und Sachunterstützung aus Deutschland zu erhalten.

Die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und ROK haben eine andere Qualität. Sie sind kontroverser und schwieriger als zu den Protestanten. In den letzten Jahren hatten sich relativ gute Kontakte zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat angebahnt. Diese Entwicklung kam zum Abbruch, als die Moskauer Kirche feststellen mußte, daß Johannes Paul II. nicht bereit war, den guten Beziehungen zu Moskau bzw. zur Orthodoxie die griechisch-katholischen Unierten in der Ukraine zu opfern. Als sich Rom für die unierten Ukrainer (obwohl nicht unbedingt mit voller Kraft) einsetzte, seitdem diese sich Mitte der 60er Jahre als eine beachtliche Kraft erwiesen und seit Dezemebr 1989 wieder öffentlich auftreten durften, ist das Klima zwischen Vatikan und Russischer Kirche abgekühlt. Der Versuch des Papstes, in den endlosen Streitigkeiten zwischen Anhängern des Patriarchats und Unierten, wo es meistenteils um frühere unierte, seit 1946 aber von den Orthodoxen benutzte Kirchen geht, die ukrainischen Unierten zu einer maßvollen Gangart zu bewegen, wird zwar vom Patriarcht anerkannt.

Aber die Beziehungen kühlten sich weiter ab, seitdem die katholische Kirche ohne konstruktive Kontaktaufnahme mit dem Patriarchat eine eigene Kirchenstruktur in der zusammenbrechenden Sowjetunion aufbaute – so sagen jedenfalls die Orthodoxen, aus Rom wird dem widersprochen. Bitter vermerkt man bei der ROK, daß der Kern katholischer Gemeinden in Rußland z. B. nicht mehr polnische oder deutsche Greise, sondern junge Russen sind – Vertreter fast durchweg der Intelligenz, die im Freundeskreis missionarisch wirken. Daß das orthodoxe Patriarchat so allergisch auf diese katholischen Aktivitäten reagiert (mit Vorwürfen und Anklagen der Proselytenmacherei usw.), hängt zum Teil damit zusammen, daß der Katholizismus in der früheren Sowjetunion sich weniger als der römische, sondern als der *polnische* Katholizismus präsentiert. Wer die komplizierten und belasteten Beziehungen zwischen Russen und Polen kennt, den wird die heftige Reaktion auf russisch-orthodoxer Seite gegenüber dem Einstieg der katholischen Kirche mit polnischer Akzentuierung auf orthodoxem Boden nicht verwundern. Bis auf den Bischof in Novosibirsk, den Deutschen *Joseph Werth* aus Karaganda, sind alle katholischen Bischöfe auf früher sowjetischem Boden Polen und sind fast alle Priester, auch die deutschen, mittlerweile Angehörige polnischer Orden.

Beziehungen der ROK zu anderen Religionsgemeinschaften im Lande gibt es vorerst wenige. Zu den (überwiegend deutschen) Lutheranern gibt es gute Kontakte. Den Baptisten, Pfingstchristen u. a. hingegen wird nachgesagt, daß sie unter den Orthodoxen Proselyten machen – die Reaktionen sind entsprechend schmerz- und zorngeprägt.

Es wäre gewiß beglückend, könnte die Russisch-Orthodoxe Kirche zur geistigen Gesundung des gequälten Rußland Wesentliches beitragen. Dem, der durch das Land reist, kommen allerdings Zweifel, ob sie jetzt dazu in der Lage ist. Zu tief sitzen die Wunden, die ihr das Sowjetregime geschlagen hat. Aber vielleicht kann das Wunder, auf das man in Rußland und allmählich auch außerhalb Rußlands als einzig möglich scheinende Rettung hofft, trotz aller Schwäche und innerer Schwierigkeiten von der Russisch-Orthodoxen Kirche ausgehen. *Gerd Stricker*

# Fristenregelung und Pflichtberatung

## Ein Diskussionsbeitrag zur anstehenden Neuregelung des § 218

*Daß sich der Deutsche Bundestag bei der durch den Einigungsvertrag notwendig gewordenen gesetzlichen Regelung des Abtreibungsstrafrechts für eine Fristenregelung oder eine ihr nahekommende Indikationsregelung entscheiden wird, ist wahrscheinlich. Was geschieht dann mit der Beratung, die in allen vorliegenden Gesetzentwürfen außer dem chancenlosen von PDS und Bündnis 90/Die Grünen eine wichtige Rolle spielt? Aus ihrer langen Erfahrung mit der Beratungspraxis lehnt Elisabeth Buschmann die Einführung einer Pflichtberatung im Falle einer Fristenregelung ab: Beide sind ihrer Meinung nach fachlich und ethisch nicht miteinander zu vereinbaren. Frau Buschmann war bis zu ihrer Zurruhesetzung Leiterin des Referats Familienhilfe im Deutschen Caritasverband.*

Die Diskussion um den richtigen Weg oder von einer Mehrheit der Bundestagsabgeordneten zu akzeptierenden Weg zur strafrechtlichen Regelung des Schwangerschafts-

abbruchs erhitzt zu Recht die Gemüter vieler Menschen. Unsere Gesellschaft kann und darf sich nicht aus der Verantwortung verabschieden, wenn es um den Schutz des ungeborenen Lebens geht. Vielmehr gilt es, ihn zu sichern über *bessere soziale Rahmenbedingungen* für Mütter, Kinder und Familien, über eine lebensbejahende Einstellung der Menschen und – als Grenzmarkierung – über das *Strafrecht.* Bei einer strafrechtlichen Regelung kann nur die medizinische Indikation in der Abwägung gleichwertiger Rechtsgüter (Leben der Mutter und Leben des ungeborenen Kindes) einen Rechtfertigungsgrund darstellen, während eine psychosoziale Notlage als Strafausschließungsgrund gelten kann, wenn die Notlage „einigermaßen objektiv" durch einen Dritten (z. B. einem Arzt, der nicht den Schwangerschaftsabbruch vornimmt) festgestellt und in der Schwere an der medizinischen Indikation gemessen wird. Diese Anmerkung macht deutlich, daß der Mehrheitsentwurf der CDU/CSU auch bei Würdigung der positiven Weiterentwicklung der jetzigen Gesetzeslage in den alten Bundesländern (z. B. keine soziale Beratung durch den Arzt, Beratung vor Indikationsfeststellung, Nötigung zum Schwangerschaftsabbruch durch einen Dritten, z. B. Vater des Kindes, als Straftatbestand) große Mängel aufweist (z. B. keine Bezugsgröße für die psychosoziale Indikation, Indikationsfeststellung und Schwangerschaftsabbruch durch denselben Arzt – möglicherweise in direktem zeitlichem Zusammenhang). Bei allen Gesetzentwürfen – mit Ausnahme dem der PDS und dem des Bündnis 90/Die Grünen, die eine völlige Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs für richtig halten – spielt die psychosoziale Beratung eine wichtige Rolle.

## Was kann die Beratung zum Schutz des ungeborenen Lebens und zur Hilfe für die Frau tun?

Beratung baut auf einer professionellen, zwischenmenschlichen Beziehung auf, die der betroffenen Mutter zur Wahrnehmung ihrer vollen Situation verhelfen soll (z. B. äußere Gegebenheiten, Einstellung zur Schwangerschaft und zum ungeborenen Kind, Erfahrungen mit der eigenen Lebensgeschichte, eigene Lebensperspektive, Vorstellung über die Mutterrolle, Beziehung zum Partner, Werte und Einstellungen sowie Gründe, die sich auf den Wunsch nach Schwangerschaftsabbruch oder auf das Leben des Kindes beziehen).
Viele Frauen geraten durch die Schwangerschaft in Panik, die den Blick auf die volle Realität verstellt. In dem prozeßhaften Geschehen der Beratung kann eine bessere Transparenz ermöglicht werden, indem die verschiedenen Aspekte gemeinsam sortiert und gewichtet werden. Darüber hinaus kann die Beratung aber auch zu neuen Gesichtspunkten verhelfen, die z. B. das ungeborene Kind und die Lebensperspektiven von Mutter und Kind oder die Verstärkung der positiven Einstellung der Mutter zum Kind betreffen.
In nicht wenigen Fällen benötigen die Ratsuchenden *Hilfen der verschiedensten Art,* die von der Information über Rechtsansprüche und deren Realisierung bis zu vielfältigen sozialen Hilfen (spätere Versorgung des Kindes, Abschluß der Ausbildung, Sicherung der Arbeitsstelle, Kontaktaufnahme zu den Eltern usw.) und finanziellen Hilfen reichen (z. B. Bundesstiftung Mutter und Kind – Schutz des ungeborenen Lebens, Landesstiftung, kommunale Hilfsfonds, diözesane Hilfsfonds, Spenden). Für die Entscheidungsfindung, aber auch zum Durchtragen der Entscheidung sind individuelle Hilfen als Antwort auf individuelle Notlagen unerläßlich. Beratung und Vermittlung von Hilfen als integrativer Prozeß sind angewiesen auf eine Vertrauensbeziehung. Außerdem muß die Ratsuchende die Gewißheit haben, daß sie bei Bedarf auf eine langfristige Begleitung bauen kann.

Beratung setzt in der Regel die *freiwillige* Inanspruchnahme durch die Ratsuchende voraus. Probleme und Konflikte belasten im allgemeinen so sehr, daß alle Hoffnung für deren Lösung in einer intensiven Beratung gesehen wird. Deshalb ist die Ratsuchende besonders motiviert, die Beratung für sich als notwendig zu akzeptieren. Diese Freiwilligkeit und die Motivation zur Beratung ist in allen Fachbereichen (z. B. Eheberatung, Erziehungsberatung, Suchtberatung) ein unaufgebbares Prinzip. Dies um so mehr, als die Beratung sich meist auch auf das sehr persönliche Innenleben der Ratsuchenden bezieht und von ihr die Bereitschaft zur Offenheit im Beratungsprozeß erfordert.
Wenn bei der Beratung von der Voraussetzung der Freiwilligkeit abgewichen wird, müssen sehr gewichtige Gründe und besondere Rahmenbedingungen vorhanden sein. Bei Einführung der Pflichtberatung im Jahr 1976 war ausschlaggebend, den Schutz des ungeborenen Kindes durch die Beratung zu verbessern und die Hemmschwelle, die viele Frauen vor Inanspruchnahme der Beratung haben, zu überwinden. Nach den Erfahrungen katholischer Beratungsstellen ist die fehlende Freiwilligkeit bei der bisherigen Indikationsregelung kein unüberwindbares Hindernis für eine vertrauensvolle Beratung. Beraterinnen haben es vermocht, unter schwierigen Bedingungen den erforderlichen Freiraum für die Mitwirkung der Ratsuchenden zu schaffen. Andere Träger von Beratungsstellen sehen die Chancen der Pflichtberatung auch bei der jetzigen Indikationsregelung als nicht gegeben an. Für sie ist die Pflichtberatung eine Zwangsberatung. Das macht ihre negative Einschätzung mehr als deutlich!

Die Erfahrungen der vergangenen 15 Jahre zeigen, daß von den Trägern der anerkannten Beratungsstellen eine *breite Palette des Beratungsverständnisses* vertreten wird. Während das Selbstverständnis der katholischen Beratungsstellen vom Deutschen Caritasverband und Sozialdienst katholischer Frauen mit Ziel und Auftrag der Pflichtberatung nach dem Gesetz und dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts übereinstimmt und die Beratungsstellen sich damit explizit für den Schutz des ungeborenen Kindes und für die Frau einsetzen, trifft dies für manche Beratungsstellen anderer Träger nicht zu. Sie leh-

nen eine „Zielvorgabe" ab. Dies trifft auf Pro Familia und Arbeiterwohlfahrt ebenso zu wie auf manche Beratungsstellen der Diakonie. Neben einer wertneutralen Beratung, die den Schwangerschaftsabbruch als eine mögliche Strategie zur Konfliktlösung ansieht, gibt es das engagierte Eintreten von Beraterinnen und Trägern gegen die gesetzlichen Bestimmungen des § 218 StGB. So ist z. B. in einer Stellenausschreibung von Pro Familia für eine Beraterin zu lesen: „. . . Natürlich wünschen wir uns eine Frau mit feministischem Blick und eine klare Haltung gegen den § 218 . . .".
Viele dieser Beratungsstellen lehnen auch die Vermittlung von Hilfen ab, sei dies aus methodischen oder aus ideologischen Gründen (z. B. Bundesstiftung). Sie sehen in der Vermittlung von Hilfen im Beratungsprozeß die Gefahr der Manipulation der Frau oder ein „Abkaufen" des Kindes. Nicht wenige Beratungsstellen gehen davon aus, daß nur das zum Inhalt der Beratung gemacht werden darf, was die Frau von sich aus einbringt. Bei einer Pluralität der Beratungsstellen im Einzugsgebiet kann die Frau jede ernsthafte Reflexion über Schwangerschaftsabbruch oder Leben des Kindes vermeiden, da die Beratungspraxis, wie oben geschildert, weit auseinanderdriftet – und das ohne Aberkennung der staatlichen Anerkennung durch die Aufsichtsbehörden! So entsteht heute schon der Eindruck, daß die Pflichtberatung als staatliche Auflage obsolet geworden ist.

## Hat die weitere rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs Einfluß auf die Beratung?

Bei der bisherigen *Indikationsregelung* in den alten Bundesländern sollte versucht werden, die Strafausschließungsgründe durch den Arzt „einigermaßen objektiv" festzustellen, während die Beratung durch drei wichtige Aufgaben gekennzeichnet ist:
- Die Frau in ihrer Not ernst nehmen, ihr den Weg zum Kind erschließen, unabhängig davon, ob eine Indikation vorliegt oder nicht. Beratung und Vermittlung von Hilfen als ein integrativer Prozeß kann die Entscheidungsfindung erleichtern. Die Beratung kann aber keinesfalls die Entscheidung darüber ersetzen, ob ein Strafausschließungsgrund vorliegt oder nicht.
- Die Beratung soll darüber hinaus der Mutter helfen, die Ablehnung einer Indikationsfeststellung durch den Arzt zu akzeptieren und auch das Kind anzunehmen.
- Beratung und Hilfe für Frauen nach Schwangerschaftsabbruch. (Dies aber ist nicht Teil der Pflichtberatung.)

Unter den Voraussetzungen einer echten Indikationsregelung hat die Pflichtberatung einen berechtigten Platz, wenn die Träger der Beratungsstellen sich mit dem Gesetzgeber auf ein Grundverständnis ihrer Arbeit verständigen. Also muß eine Pflichtberatung gewährleisten, daß die Ratsuchenden in allen Beratungsgesprächen zu einer ernst zu nehmenden Reflexion ihrer Entscheidung kommen, die dem Lebensrecht des Kindes gerecht wird.

Bei einer *Fristenregelung* (oder „Pro-forma-Indikationsregelung"), in der die letzte Entscheidung für den Schwangerschaftsabbruch – d. h. auch für die Indikationsfeststellung – bei der Frau liegt, ist die Voraussetzung für eine Pflichtberatung eine völlig andere. Es wird der Frau zugetraut – zugemutet –, die Verantwortung für den Schwangerschaftsabbruch ganz allein zu tragen. Da die Fristenregelung eine objektive Notlage nicht zur Bedingung eines Schwangerschaftsabbruchs macht, stützt die Pflichtberatung – gewollt oder ungewollt – dieses System. Im Folgenden wird versucht, ernsthafte Fragen, die bei Überlegungen zur Pflichtberatung im Rahmen einer Fristenregelung immer wieder gestellt werden, zu behandeln:

1. Werden Frauen – unabhängig von jeder gesetzlichen Regelung – mehrheitlich ambivalent sein gegenüber der Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch, und liegt darin die Chance der Pflichtberatung, der Frau zu einer verantwortlichen Entscheidung zu verhelfen? Dazu ist festzustellen: Die Situation der Frau und damit der Pflichtberatung ändert sich bei der Fristenregelung, weil ihr und ihrer Umwelt bewußt ist, daß sie allein die Entscheidung für oder gegen den Schwangerschaftsabbruch zu treffen hat. Der Entscheidungsprozeß wird daher in der Regel schon vor dem Aufsuchen der Beratungsstelle abgeschlossen sein. So wird die Pflichtberatung vielfach zu einer reinen Formvorschrift, die vor dem Abbruch zu erfüllen ist. Zudem wird sie von sehr vielen Frauen als unzumutbare Hürde empfunden; Unterstützung finden sie darin von vielen Frauengruppen.

2. Haben unentschiedene Frauen „Schwellenangst vor der Beratungsstelle", und kann die Pflichtberatung helfen, diese zu überwinden? Darauf ist zu antworten, daß die Schwellenangst vermutlich nicht ganz abzubauen ist. Sie könnte allerdings durch ein besseres öffentliches Klima für eine freiwillige Beratung vermindert werden.

3. Kann die Pflichtberatung den Frauen helfen, die unter massivem Druck des Partners zum Schwangerschaftsabbruch stehen? – In diesen Fällen kann die Beratung der Frau zwar helfen, ihren eigenen Wunsch klarer zu erkennen, dem Partner gegenüber kann die Frau sich aber bei der getroffenen Entscheidung nicht auf die Beratungsstelle berufen. Diese Entscheidung liegt allein in ihrer Verantwortung, und das weiß auch der Partner.

4. Ist die Pflichtberatung letztendlich doch zumutbar, auch wenn vielleicht auf diesem Weg nur relativ wenige Frauen zu einem echten Reflexionsprozeß finden, sie sich um des Kindes willen, aber auch um ihrer selbst willen, gegen den Schwangerschaftsabbruch entscheiden? Dazu ist zu bemerken: Das Instrument der Pflichtberatung ist nicht nur wegen des weithin vorher abgeschlossenen Entscheidungsprozesses bei der Fristenregelung in Frage zu stellen, sondern auch wegen des im Grundsatz differierenden Selbstverständnisses der Beratungsstellen. Viele Beratungsstellen lehnen z. B. die Ziel- und Aufgabenumschreibung der Beratung zum Schutz des ungeborenen Lebens durch den Gesetzgeber ab und erklären die

Pflichtberatung zur Zwangsberatung. Wer aber die Beratung als Zwangsberatung versteht, kann den vom Gesetzgeber intendierten positiven Beitrag zum Lebensschutz kaum leisten.

5. Kann die wertneutrale Beratung durch gesetzliche Auflagen bzw. durch genau umschriebene Aufgaben der Beratungsstellen auf das Ziel des Schutzes ungeborenen Lebens festgelegt werden? Die Erfahrungen mit dem heutigen pluralen Beratungssystem zeigen, daß viele Beratungsstellen sich bisher nicht an den Auftrag des Gesetzgebers und des Bundesverfassungsgerichts gehalten und sich in der Öffentlichkeit auch anders dargestellt haben. Beratung ist ein sehr vertraulicher Vorgang. Wenn die Beraterinnen und die Träger der Beratungsstellen nicht vom Inhalt des gesetzlichen Auftrags überzeugt sind, kann die Beratung nicht im Sinne des Lebensschutzes geprägt sein.

6. Kann die gesetzliche Beratungspflicht der Öffentlichkeit verdeutlichen, wie schwer die Entscheidung pro oder contra Schwangerschaftsabbruch wiegt und dadurch zur Prägung der öffentlichen Meinung für den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens beitragen? – Dieses Argument verliert insofern an Wert, als schon dem strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens keinerlei Beeinflussung der Werte und Einstellungen in der Gesellschaft zugetraut wird.

7. Sind die Politiker verpflichtet, jede nur denkbare Möglichkeit zur Vermeidung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Pflichtberatung zu nützen? – Ohne Zweifel glauben viele Politiker, daß sie mit der Pflichtberatung bei der Fristenregelung einen positiven Beitrag leisten. Dabei sind bei ihnen ganz unterschiedliche Motive zu vermuten. Die einen meinen, Beratung sei ein rein informativer Vorgang, ein Vorgang des guten Zuredens und vielleicht des „Mahnens der Mutter an das Lebensrecht des ungeborenen menschlichen Lebens" (BVerfG). Beratung ist aber ein äußerst komplizierter Prozeß, der sehr gute Rahmenbedingungen braucht.

Andere Politiker haben in der Vergangenheit vehement Partei gegen die Pflichtberatung als Zwangsberatung und der damit gegebenen Diskriminierung der Frauen ergriffen. Ihr Meinungswandel liegt kaum in grundsätzlichen Erwägungen, sondern ist durch den Blick auf das Bundesverfassungsgericht bestimmt. Es dürfte aber nicht ausreichen, wenn das Gesetz zwar auf dem Papier verfassungsgemäß wäre, der Gesetzgeber aber in Kauf nimmt, daß viele Beratungsstellen den gesetzlichen Auftrag unterlaufen. Dies wiegt insoweit um so mehr, als die Beratung den strafrechtlichen Schutz ersetzen soll.
Wenn die Pflichtberatung im Rahmen einer Fristenregelung zur einzigen „Vorschaltstation" vor dem Schwangerschaftsabbruch gemacht wird, stellen sich auch schwerwiegende ethische Fragen. Diese müssen von Fachleuten ebenso bedacht wie beantwortet werden.

## Beratung kann nur freiwillig sein

Wie bereits erwähnt, ist Beratung ein sehr empfindliches Instrument, sie kann von Politikern nicht verordnet werden, wenn die Rahmenbedingungen nicht stimmen. Das gilt ebenso für die Indikationsregelung, ist aber in den Auswirkungen nicht so schwerwiegend wie bei der Fristenregelung. Bei einer Fristenregelung kann es nur das Angebot einer freiwilligen Beratung geben, das der Gesetzgeber mit einem *Rechtsanspruch* ausstatten muß. Demnach ist der Gesetzgeber verpflichtet, für ein ausreichendes plurales Angebot zu sorgen.
Man kann davon ausgehen, daß es für den Rechtsanspruch auf Beratung in der Öffentlichkeit ein sehr viel besseres Klima gibt als für die Pflichtberatung. Viele Fachleute der verschiedensten Richtungen, aber auch Vertreterinnen und Vertreter eines Rechts auf Schwangerschaftsabbruch sehen die Notwendigkeit, daß Frauen auf eine umfassende Beratung zurückgreifen können. Dies läßt hoffen, daß ambivalente Frauen auch in Zukunft zur Inanspruchnahme der Beratung motiviert werden können. Weder Kirche noch Gesellschaft dürfen – auch bei einem Gesetz mit fehlendem Rechtsschutz für das ungeborene Kind – sich der Beratung und der Hilfe für die Frauen entziehen. Dann aber müssen die Rahmenbedingungen neu gesetzt werden und der Verantwortung der Frau entsprechend von einer freiwilligen Beratung ausgehen.
Pflichtberatung und Fristenregelung sind fachlich und ethisch nicht miteinander vereinbar. Dies sollte man im Vorfeld der weiteren gesetzlichen Beratungen bedenken.

*Elisabeth Buschmann*

# Kurzinformationen

**Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt entzog Eugen Drewermann die Predigtbefugnis**

Per Dekret vom 9. Januar entzog der Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* dem Priester und Psychotherapeuten *Eugen Drewermann* bis auf weiteres die Predigtbefugnis, nachdem er ihm am 7. Oktober des letzten Jahres die Lehrererlaubnis entzogen hatte (vgl. HK November 1991, 498 f.). Als Gründe dafür gab er verschiedene Äußerungen Drewermanns in zahlreichen, seit Oktober 1991 gegebenen Interviews an, vor allem das Spiegel-Gespräch in der Ausgabe vom 23. Dezember 1991. Als solche Äußerungen Drewermanns nannte Degenhardt „Abweichungen von der Glaubenslehre der katholischen Kirche über die Einsetzung der Sakramente, vor allem auch der Eucharistie und des Priestertums

durch Jesus Christus, über das katholische Verständnis des Kreuzestodes Christi, über die Feier der Eucharistie und des priesterlichen Dienstes, über die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria (Jungfrauengeburt), über die Autorität der Kirche und der Bischöfe in Sachen des Glaubens und der Sitten sowie erneut über die sittliche Beurteilung der Abtreibung durch das kirchliche Lehramt". Nachdem Drewermann zunächst angekündigt hatte, weiterhin Sonntag für Sonntag eine Messe lesen und im Anschluß daran Vorträge halten zu wollen, wurde ihm dies durch den Paderborner Generalvikar untersagt: Außerhalb „geheiligter Räume" könnten nur „pastorale liturgische zwingende Umstände" eine Messe erforderlich machen. Das treffe jedoch bei Drewermann nicht zu. Drewermann beachtete dieses Verbot und feierte am Samstag nach der Erteilung des Predigtverbots lediglich einen Wortgottesdienst in der Aula eines Paderborner Gymnasiums. Unterdessen wurde auch bekannt, daß Erzbischof Degenhardt Drewermann im Zusammenhang mit dem Predigtverbot auf bevorstehende Schritte nach dem kirchlichen Strafrecht hingewiesen hat und ihm eine Schrift mit Beschuldigungen übermittelte. Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz versicherte unterdessen dem Erzbischof von Paderborn seine Unterstützung für die getroffenen Entscheidungen: Drewermann habe – vor allem mit jüngsten Äußerungen – den Glauben der Kirche, wie er im Glaubensbekenntnis bezeugt sei, verlassen, heißt es in einer Pressemitteilung des Ständigen Rates.

**Die Solidarität der Gläubigen im Einsatz für den Frieden stand im Mittelpunkt der diesjährigen Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag**

In Erinnerung an das Gebetstreffen der Weltreligionen für den Frieden in Assisi von 1986 machte der Papst die Solidarität aller Gläubigen für den Frieden zum Thema der diesjährigen Botschaft zum Weltfriedenstag. Zum fünfundzwanzigsten Mal richtete er eine Botschaft an „alle Mitglieder der Menschheitsfamilie, die guten Willens sind". Werte wie der Wunsch nach Ordnung und Ruhe, die Haltung der Verfügbarkeit gegenüber dem anderen und eine auf gegenseitige Achtung beruhende Zusammenarbeit seien Ausdruck des in der Natur des Menschen gelegenen Strebens nach Frieden, so die diesjährige Botschaft. Aufgabe der Religionen sei es, diese Werte ständig in Erinnerung zu rufen. Dem Frieden und dem Bemühen um ihn komme in vielen Religionen eine Vorrangstellung zu, authentische Religiosität schließe das Zeugnis für den Frieden in Wort und Tat ein. Dabei betonte der Papst die je eigenen Anschauungen der Religionen bezüglich dessen, was notwendig sei, den Frieden zu erreichen. Jedoch sei die Kirche, ohne die Unterschiede absichtlich zu übersehen und zu verringern, davon überzeugt, „daß es in bezug auf die Friedensförderung manche Elemente oder Aspekte gibt, die gemeinsam mit den Anhängern anderer Religionen und Bekenntnisse nutzbringend entwickelt und verwirklicht werden können." Der *interreligiöse* und besonders der *ökumenische* Dialog hätten zur Erkenntnis der Verantwortung der Religionen für den wahren Frieden geführt. Zugleich sei bei Religionen und Bekenntnissen die Entschlossenheit stärker geworden, sich nicht von parteilichen Interessen oder politischen Zielen instrumentalisieren zu lassen. Viele Beispiele der Geschichte bewiesen, daß der Einsatz für den Frieden wirkungsvoller gewesen wäre, wenn er gemeinsam durchgeführt worden wäre. Ein vereintes Vorgehen aller Gläubigen könne entscheidend sein für die Überwindung der weiterhin bestehenden Spaltungen zwischen Zonen und Welten. Das Bemühen für den Frieden müsse zugleich auch zu einer Auseinandersetzung mit den Problemen und berechtigten Bestrebungen der Menschen und der Völker erfolgen und immer in enger Verbindung zur Wahrung der Menschenrechte stehen. Jedoch erinnerte Johannes Paul II. auch daran, daß der Weg zu einer aktiven Zusammenarbeit noch weit sei.

**Die katholische Kirche in den Niederlanden im Spiegel der neuesten Statistik**

Nach der Ende 1991 veröffentlichten neuesten Statistik für die katholische Kirche in den sieben niederländischen Bistümern gehörten zu Beginn des Jahres 1991 37 Prozent der niederländischen Bevölkerung der katholischen Kirche an, 0,3 Prozent weniger als im Jahr zuvor. Innerhalb der katholischen Bevölkerung steigt die Gruppe der über 65jährigen in absoluten Zahlen und prozentual, während bei den Kindern unter 6 Jahren eine Abnahme zu verzeichnen ist. 1990 wurden in den Niederlanden 197 965 Geburten registriert; die Anzahl der in der katholischen Kirche gespendeten *Taufen* betrug im gleichen Jahr 51 062, also 25,8 Prozent der Geburtenzahl. Dieser Anteil belief sich 1988 z. B. auf 27,1 Prozent. Stark zurückgegangen ist in den Niederlanden im letzten Jahrzehnt der Prozentsatz *katholischer Trauungen.* Während 1982 die Zahl der katholischen Trauungen noch 31,1 Prozent der Gesamtzahl der bürgerlichen Eheschließungen ausmachte, waren es 1990 nur noch 19,5 Prozent. Der an zwei „Zählwochenenden" ermittelte *Gottesdienstbesuch* ist auch im Jahr 1991 weiter zurückgegangen: im Schnitt der sieben Bistümer besuchten 1991 14 Prozent der über 7jährigen Katholiken die Eucharistiefeiern am Sonntag und Samstagabend; 1988 waren es 16,4 Prozent. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Bistümern sind nicht sehr groß; die Bandbreite bewegt sich zwischen dem niedrigsten Wert von 11 Prozent im Bistum Rotterdam und dem höchsten von 18,6 Prozent im Bistum Groningen, das mit Abstand das mit der kleinsten Katholikenzahl ist. 1990 wurden in allen niederländischen Bistümern Neupriester geweiht; es waren insgesamt 20. Im Dienst der niederländischen Bistümer standen zum 1. Januar 1991 insgesamt 2130 *Priester,* davon 1188 Diözesan- und 942 Ordenspriester. Zum Stichtag gab es in den Niederlanden 120 Ständige *Diakone,* davon 30 hauptamtliche und 90 nebenamtliche. Die Zahl der *Pastoralreferenten* („pastorale werkers") betrug in allen Bistümern zusammen 543, 39 mehr als im Vorjahr. Von der Gesamtzahl zum 1. Januar 1991 waren 30 Prozent Frauen.

**Die Erzdiözese Lyon veröffentlichte einen Historiker-Bericht über die Affäre Touvier**

Zweieinhalb Jahre nach der Festnahme des Lyoneser Kriegsverbrechers *Paul Touvier* in einem Traditionalistenkloster in Nizza, stellte der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* einen Historikerbericht der Öffentlichkeit vor, in dem der Frage nachgegangen wird, wie es dazu kommen konnte, daß Touvier sich über Jahrzehnte hinweg der Unterstützung kirchlicher Kreise sicher sein und sich auf diese Weise den Strafverfolgungsbehörden entziehen konnte. 1947 war der frühere Geheimpolizeichef von Lyon zum Tode verurteilt worden. 1971 wurde er vom damaligen Staatspräsidenten *Georges Pompidou* – wie man jetzt weiß, nicht zuletzt auf Betreiben bestimmter, ihm nahestehenden Kirchenmänner – begnadigt, kurz darauf aber erneut wegen Verbrechen wider die Menschlichkeit angeklagt. Im Februar soll jetzt der Prozeß beginnen. Unmittelbar nach der Festnahme im Sommer 1989 beauftragte Kardinal Decourtray eine Historikerkommission unter der Leitung von *René Rémond* mit der Aufklärung der für die französische Kirche überaus kritischen Hintergründe des Falls Touvier. Das Ergebnis der Arbeit dieser Kommission, ein rund 400seitiger Bericht, der im Detail der Biographie Touviers sowie vor allem dem Zeitraum vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zum Tag der Festnahme nachgeht, ist in seinen Befunden erschütternd für die Kirche in Frankreich. Auch schlimmste Befürchtungen werden noch übertroffen. Zahlreiche hochgestellte Persönlichkeiten sowie kirchliche Institutionen sind in die Ereignisse verwickelt, indem sie die Unschuld Touviers unkritisch voraussetzten, seine vermeintlich reuige Haltung als ausreichendes Motiv ansahen oder eben auch dessen weltanschaulichen und politischen Überzeugungen teilten: Der Bericht betont allerdings auch, daß es sich bei der Hilfe für Touvier um eine Frage individuellen Verhaltens handelt und nicht um eine Strategie der kirchlichen Institution als solcher. So kritisch in ersten Kommentaren auch die kirchliche Verstrickung in den Fall Touvier bewertet wurde, so wurde Kardinal Decourtray zugleich auch vielfach Respekt gezollt angesichts des Mutes, sich der für die Kirche bitteren Wahrheit auf diese Weise auszusetzen. Der Historikerbericht erscheint in vollem Umfang als Buch im Verlag Fayard, Paris.

**Der Alt-Erzabt von Pannonhalma, András Szennay, übte heftige Kritik an der Kirchenführung Ungarns**

„Klerikalismus und Dialogunfähigkeit" hat Alt-Erzabt *András Szennay* der Kirche Ungarns in einem Interview mit der österreichischen katholischen Nachrichtenagentur Kathpress (8. 1. 92) vorgeworfen. Der frühere Benediktiner-Erzabt von Pannonhalma, in diesem Amt selbst 18 Jahre lang Mitglied der ungarischen Bischofskonferenz, beklagte die mangelnde Aktivität der Kirche auf nationaler Ebene. Fast notwendig werde sich so eine Parallelstruktur innerhalb der Kirche herausbilden, da die „Basis viel mehr Vitalität als die Führung" zeige. Kritisch konfrontierte Szennay, der als einer der führenden Theologen des Landes gilt, in seiner Analyse die bestehende Situation mit den Erwartungen, die der Papst während seines Pastoralbesuches im Sommer des vergangenen Jahres an Ungarns Kirche gerichtet hatte. Dazu nannte Szennay beispielsweise den dringlichen Appell Johannes Pauls II., einen umfassenden *Pastoralplan* für das ganze Land zu erarbeiten und die Laien daran bestmöglich zu beteiligen. Ebenso habe Johannes Paul II. *Diözesansynoden* angemahnt, die dafür sorgen sollten, das Zweite Vatikanische Konzil auch in der Kirche Ungarns lebendig werden zu lassen. Die angstbedingte Unfähigkeit der ungarischen Kirchenführung, solche Diözesansynoden einzuberufen, sei Indikator für den fehlenden inneren Dialog in der Kirche. Auf die Rolle der Laien in Ungarns Kirche befragt, bemerkte Szennay: „Wir waren eine klerikale Kirche, und im wesentlichen sind wir es auch heute." Jedoch würden immer mehr Laien die Bedeutung und Notwendigkeit ihrer Mitarbeit entdecken, trotz der entgegengesetzten Überzeugung vieler ungarischer Priester, die die wachsende Aktivität der Laien noch zu unterbinden suchten. Für die notwendige Suche nach dem Standort der Kirche innerhalb des Staates sei die vielgehörte Rede vom „liberalen Antiklerikalismus" unbrauchbar und wecke nur unnötige Antipathien. Die eigene Erfolglosigkeit und mangelnde kirchliche Präsenz in der Gesellschaft ließen sich so nicht entschuldigen. Menschen, die über Jahrzehnte indoktriniert worden seien, seien nur durch Aufrichtigkeit und Dialogbereitschaft zu überzeugen. Szennay kritisierte zudem, „daß unsere Bischofskonferenz noch immer keine Erklärung des Bedauerns abgegeben hat". Zu einer solchen Selbstkritik sei sie verpflichtet und könne so sehr viel „Unbehagen" ausräumen.

# Bücher

MICHAEL BAIGNANT; RICHARD LEIGH, **Verschlußsache Jesus.** Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum. Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München 1991. 319 S., 39,80 DM.

Es ist ein Stoff, aus dem man – wie sich Woche für Woche in den einschlägigen Listen zeigt – Bestseller machen kann: Ein Faktum, an dem es nichts zu deuteln gibt, daß nämlich die Edierung von Teilen der Qumranfunde, die vor allem noch aus kleinen und kleinsten Fragmenten bestehen, ärgerlich lange hinausgezögert wird. Die Ankündigung, daß die Geschichte des frühen Christentums neu geschrieben werden muß, wenn bestimmte bisher unveröffentlichte Fakten aus den Qumranfunden nur endlich zur Kenntnis genommen würden. Die Gelegenheit, die katholische

Kirche, insbesondere den Vatikan, einmal mehr als den eigentlichen Drahtzieher hinter allem ausmachen zu können. Und im übrigen allerlei Dunkles und Geheimnisumwittertes: Verschwörung und Täuschung, mehr oder minder unerforschte Höhlen und die Suche nach verborgenen Schätzen, Geheimdienste und die Fänge der Inquisition, Sekten und eine Priesterkaste, die verhindert, daß die Wahrheit bekannt wird. Im ersten Kapitel dieses sprachlich wie sachlich im Stile einer populärwissenschaftlichen Enthüllungsstory abgefaßten Buches versuchen sich die Autoren an der Geschichte der Entdeckung und wissenschaftlichen Auswertung der Qumranfunde. Im dritten Kapitel – ein nicht gerade neues Thema – wird über engste Verbindungen zwischen der Qumran-Gemeinde und dem frühen Christentum spekuliert (der Höhepunkt: Paulus ein römischer Agent?). Und im zweiten Kapitel soll in einem schludrigen Durchritt durch die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche um die historisch-kritische Exegese bis hin zu heutigen innerkirchlich strittigen Themen die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit katholischer Exegeten und auf exegetischem Gebiet arbeitender kirchlicher Institutionen pauschal in Zweifel gezogen werden. Der beste Weg, Veröffentlichungen dieser Art den sachlichen Boden zu entziehen, ist es, sich um größtmögliche Durchsichtigkeit bei der Forschung zu bemühen und die Veröffentlichung der noch ausstehenden Teile der Qumran-Texte zu beschleunigen. *K. N.*

KARL-HEINZ MENKE, **Stellvertretung.** Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. 526 S., 58,– DM.

Menke greift ein Thema auf, das derzeit nicht gerade im Trend liegt, dem auszuweichen aber der christlichen Verkündigung wie der Theologie nicht ohne Identitätsverlust möglich ist. Gerade weil heute die Konturen dessen, was der christliche Glaube unter Erlösung versteht, im Nebel von Ethisierung und/oder Psychologisierung zu verschwimmen drohen, ist sein entschiedenes Plädoyer für Stellvertretung als unverzichtbare Grundkategorie und Schlüsselbegriff hilfreich und herausfordernd. Der christliche Glaube bekennt, daß Jesus Christus bis zum Tod am Kreuz an die Stelle des Menschen getreten ist, um ihn dadurch zur Freiheit zu befreien; dementsprechend muß christliche Praxis immer am Grundmodell Stellvertretung orientiert sein. Stellvertretung, so der Vorbegriff, den Menke seinen Überlegungen zugrunde legt, meint im eigentlichen Sinn immer eine direkte Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit zweier personaler Wirklichkeiten. Es geht demnach beim christlichen Zentralgeheimnis von Heil und Erlösung nicht um eine äußerliche Zurechnung der Verdienste Christi oder um den Zwang zu asketisch-frommen Höchstleistungen, sondern darum, sich den stellvertretenden Dienst Jesu Christi gefallen zu lassen und ihm im eigenen Handeln zu entsprechen. Menkes Freiburger Habilitationsschrift ist insofern ein „klassischer" Vertreter dieser Gattung, als sie eine Unmenge an Material berücksichtigt und aufarbeitet, wobei das Schwergewicht auf der Darstellung der theologischen Ansätze von Karl Barth und Hans Urs von Balthasar liegt, die beide – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven – den Begriff der Stellvertretung in die Mitte ihres Denkens gestellt haben. Bei aller Gelehrsamkeit zeichnet sich Menkes Arbeit aber auch dadurch aus, daß sie sehr entschlossen und mit einem klaren Blick für den Kern der Sache und dessen theologische wie spirituelle Konsequenzen argumentiert. *U. R.*

**Das Fest und das Heilige.** Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt. Hrsg. v. Jan Assmann in Zusammenarbeit mit Theo Sundermeier. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991. 253 S., 78,– DM.

Wer bei der neu aufgeflammten Diskussion über eine Verminderung der Feiertage gut informiert mitreden will, sollte diesen ebenso instruktiven wie anregenden Sammelband gelesen haben. Aus der Flut einschlägiger Literatur zum Thema „Fest" ragt er heraus durch sein Bemühen um ein interkulturelles Verstehen und durch seine beachtliche religionsgeschichtliche Breite. Entstanden sind die meisten Beiträge bei einer Tagung des Heidelberger Arbeitskreises Religionswissenschaft bereits 1988. An Aktualität haben sie inzwischen eher gewonnen. Schon der einleitende Essay des Ägyptologen Assmann zeigt, wie sinnvoll und prekär zugleich das Spannungsverhältnis von Alltag und Fest bleibt – prekär darum, weil in einer zunehmend eindimensional geratenden Welt die im Wechsel von Alltag und Fest sich darstellende Zweidimensionalität des Menschseins verlorenzugehen droht. Die Sorge um das Fest stellt sich so als Sorge um den Menschen dar: Die Unfähigkeit zum Fest, wie sie in diesem Band an eindrucksvollen „Antifesten" des iranischen Fundamentalismus und der Puritaner dokumentiert wird, rührt an die Wurzel menschlicher Kultur. Die religionsgeschichtlich orientierten Beiträge führen von Ägypten, Israel, Griechenland sowie der Antike überhaupt über die Gnosis und den Iran bis hin zur Sabbatfeier des antiken Judentums und zum Sonntag der frühen Christenheit. Diesen materialreichen und gut lesbaren Studien hat *Carl Heinz Ratschow* zum Beschluß eine einfühlsame Besinnung auf das Fest als „Inbegriff der Sittlichkeit", als exemplarische kulturelle Überformung und Darstellung menschlicher Weltangewiesenheit beigegeben. Auch er sieht in der Bedrohung des Festes das Menschsein selbst in Gefahr – die Menschheit „gerät außer Atem, denn es fehlen die Feste zum Atemholen". Doch dies bleibt nicht das letzte Wort, denn „schon melden sich überall die religiösen Unausgefülltheiten – wenn auch vorerst wirr und unverständlich – zu Worte. Sie führen eine neue Festkultur und damit eine neue lebendige Sittlichkeit herauf." (246) Bei dieser eminent wichtigen kulturellen Neubesinnung könnte dem christlichen Kult bzw. der christlichen Fest-Kultur eine wichtige Rolle zukommen. *A. S.*

# Notizen

Mit Noten vom 13. Januar hat der *Heilige Stuhl* die *diplomatische Anerkennung Kroatiens und Sloweniens* ausgesprochen. Gleichzeitig wurde die jugoslawische Bundesregierung in Belgrad über diese Entscheidung informiert; der Apostolische Pro-Nuntius in Belgrad, Erzbischof *Gabriel Montalvo,* wird seine Aufgabe als Vertreter des Heiligen Stuhls in Jugoslawien fortführen. In einem Kommuniqué vom 20. Dezember letzten Jahres hatte der Heilige Stuhl die Anerkennung Kroatiens und Sloweniens angekündigt und gleichzeitig seine Jugoslawienpolitik erläutert: Die Anerkennung der beiden Republiken richte sich nicht gegen irgendeine der Konfliktparteien. In seinen zahlreichen öffentlichen Stellungnahmen zugunsten einer Befriedung Jugoslawiens habe der Papst immer seine Zuwendung zu allen Völkern der Region gezeigt. Er habe auf den Katholiken, Orthodoxen und Muslimen gemeinsamen ethischen Werten insistiert, die Grundlage für eine fruchtbare Zusammenarbeit sein sollten.

Zum neuen Bischof von Essen und damit Nachfolger des vor einem Jahr zurückgetretenen und im Sommer vergangenen Jahres gestorbenen ersten Bischofs des 1957 gebildeten „Ruhrbistums", Kardinal *Franz Hengsbach,* ernannte Johannes Paul II. den bisherigen Kölner Weihbischof *Hubert Luthe.* Bischof Luthe, Jahrgang 1927, war dreizehn Jahre lang Kaplan und Sekretär des früheren Erzbischofs von Köln, Kardinal *Josef Frings.* Paul VI. ernannte ihn, nachdem er ein Jahr das Kölner Priesterseminar als Regens geleitet hatte, 1969 zum Weihbischof in Köln. Nach dem Rücktritt von Kardinal Josef Höffner war er während der relativ langen Vakanz bis zur Ernennung von Kardinal *Joachim Meisner* Diözesanadministrator.

In einer Ende November letzten Jahres verabschiedeten Stellungnahme (Wortlaut in: Orientierung, 15. 1. 92, S. 12) wendet sich der *Beirat der deutschsprachigen Pastoraltheologen* gegen die bevorstehende Seligsprechung des Gründers des Opus Dei, *Josémaría Escrivá de Balaguer* (vgl. HK, Dezember 1991, 576). Den Unterzeichnern geht es dabei nach eigenem Bekunden nicht um die „subjektive Integrität" de Balaguers, sondern um den „Vorbildcharakter dieser Persönlichkeit". In seinen Werken habe de Balaguer Vorstellungen von Gott, von der Kirche, von der Welt und vom Menschen vertreten, die „theologisch entscheidende Verkürzungen aufweisen und eine zeitgemäße Evangelisierung behindern". Die Pastoraltheologen bezeichnen es als „beunruhigend und kirchenpolitisch sowie seelsorglich gefährlich", eine „derart polarisierende und ausgrenzende Denk- und Handlungsrichtung", wie sie im Fall des Opus Dei vorliege, „durch die Seligsprechung ihres Initiators gutzuheißen und zu sakralisieren".

Die gemeinsamen Erfahrungen auf der Europasynode hätten die Notwendigkeit bewiesen, den ökumenischen Dialog in der Suche nach Einheit und Gemeinschaft weiterzuführen, die Präsenz von Delegierten der verschiedenen christlichen Konfessionen sei ein wesentliches Kennzeichen der Synode gewesen. Dies betonte Johannes Paul II. in seinem Rückblick auf das vergangene Jahr in der traditionellen Weihnachtsansprache vor den Kardinälen und den Mitarbeitern der Kurie. Als Auftakt zur Synode, die er als „providentiellen kairos" bezeichnete, wertete der Papst den Welttag der Jugend im August des vergangenen Jahres in Tschenstochau. Dieser sei Ausdruck für die neue Wirklichkeit Europas nach dem Fall der ideologischen und politischen Schranken gewesen. Der Papst dankte für die Aufmerksamkeit, die Verantwortliche in Politik und Wirtschaft und die verschiedenen Konfessionen der Enzyklika „Centesimus annus" gewidmet hätten.

Mit Kritik an Plänen deutscher Bistümer zu einer sogenannten „kooperativen Seelsorge" meldeten sich fünf deutschsprachige Pastoraltheologen (*Ottmar Fuchs,* Bamberg; *Norbert Greinacher,* Tübingen; *Leo Karrer,* Freiburg i. Ue.; *Norbert Mette,* Paderborn; *Hermann Steinkamp,* Münster) zu Wort (Wortlaut in: Frankfurter Rundschau, 7. 1. 92). Im Mittelpunkt der Stellungnahme steht die Frage, worum es sich bei diesen Plänen (vgl. ds. Heft, S. 70) eigentlich handelt, „um die praktisch fällige und auch theologisch mögliche umfassende Neubestimmung der Gestalt und der Praxis der Kirche (Reform) oder darum, den gegebenen (Priester-) Mangel pragmatisch-kurzschlüssig zu verwalten!" Nach Ansicht der Theologen handelt es sich um letzteres. Der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens müsse bei der „Verwirklichung der einzelnen Gemeinden liegen und nicht bei der zentralen kirchlichen Leitung und ihren Amtsstrukturen". Zu fördern sei alles, was dem Gemeindewerden von Gemeinden diene; dazu gehöre auch, daß diese die für sie konstitutiven Aufgaben – Verkündigung, Diakonie, Gottesdienst, besonders Eucharistiefeier – selbständig erfüllen können. Die Theologen setzen sich für das Recht einer Pfarrei auf weitgehende Selbständigkeit ein, für die Möglichkeiten, alternative Formen der Gemeindeleitung zu erproben sowie die Zulassung von „viri probati" zur Priesterweihe, mittel- und langfristig für die Priesterweihe auch von Frauen.

Deutlich intensiver" sollen die Beziehungen zwischen den *Freien Demokraten* und den *Kirchen* in Zukunft werden. *Barthold C. Witte,* der dem Gesprächskreis Liberalismus und Kirchen erst seit kurzem vorsteht, kündigte eine stärkere Aufmerksamkeit seiner Partei für Kontakte zu den Kirchen an. Das für Gräben und Spannungen verantwortliche Kirchenpapier der Liberalen von 1974 mit seiner Forderung nach strikter Trennung von Kirche und Staat kann seiner Meinung nach in der Schublade liegen bleiben. Entscheidender sei der Austausch über aktuelle Fragen und Probleme, betonte der Historiker, der bis Ende vergangenen Jahres Leiter der Abteilung Auswärtige Kulturpolitik im Außenministerium war. Den Gesprächskreis übernahm er von der früheren Generalsekretärin der FDP und jetzigen Ausländerbeauftragten *Cornelia Schmalz-Jacobsen.*

Etwa 75 000 junge Christen unterschiedlicher Konfessionen und Nationalitäten trafen sich über den Jahreswechsel auf Einladung der ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé (Frankreich) in der ungarischen Hauptstadt Budapest. Dieses insgesamt 14. Europäische Treffen der Gemeinschaft von Taizé fand nach Breslau und Prag zum drittenmal in einem osteuropäischen Land statt. Unter den Teilnehmern befanden sich rund 5000 Rumänen, 1000 Esten, 2000 Russen sowie jeweils 4000 Franzosen und Deutsche. In einer Botschaft an die Teilnehmer rief der Gründer der Brüdergemeinschaft, *Roger Schutz,* die Jugendlichen auf, angesichts von Zerrissenheit und Gewalt Frieden zu stiften: „Mögen wir auch wenig dafür gerüstet sein: eine der dringenden Aufgaben der nächsten Jahre ist es, die Versöhnung dorthin zu tragen, wo in nah oder fern die Wunde des Hasses brennt; ja, alles zu unternehmen, um neuen Bruderkriegen zuvorzukommen."

In *Mexiko* wird das *Verhältnis von Staat und Kirche* auf eine neue rechtliche Grundlage gestellt. Ende letzten Jahres billigte das Abgeordnetenhaus, die erste Kammer des mexikanischen Parlaments, eine Reihe von neuen Regelungen für das Staat-Kirche-Verhältnis, die an die Stelle der laizistisch-antiklerikalen Regelungen der Verfassung von 1917 treten. In Zukunft werden demnach Kirchen in Mexiko als juristische Personen anerkannt. Sie dürfen offiziell auch außerhalb der Gotteshäuser Gottesdienste feiern sowie Schulen und Universitäten betreiben. Ebenso hat die Kirche nach den neuen Bestimmungen das Recht, Eigentum zu erwerben. Aufgehoben wird auch der Ausschluß der Kleriker vom Wahlrecht.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe liegen das Jahresregister 1991 und eine Verlegerbeilage bei.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 3 · 46. Jahrgang · März 1992

*Der Mensch ist nicht Gott, so gern er es geworden wäre.*
*Hans Blumenberg*

# Die Kirche und ihre Lehre

Vor einigen Wochen ging die Sache durch die Presse: in einer evangelischen Gemeinde in der Nähe von Bremerhaven wurde eine Neufassung des Glaubensbekenntnisses erarbeitet, die dort bei bestimmten Gottesdiensten anstelle des Apostolikums Verwendung finden soll. Der Text hält sich an die trinitarische Struktur der klassischen christlichen Bekenntnisse, ersetzt aber etwa deren Aussagen über Tod und Auferstehung Jesu Christi durch die Formulierung: „Sein Tod war nicht das Ende, sondern ein neuer Anfang. Gott hat Jesu Weg bestätigt, denn auch in der tiefsten Verzweiflung erfuhren die Jünger neue Zuversicht, ja Begeisterung."

Es wäre sicher falsch, diesen Vorgang zu verallgemeinern oder sonst überzubewerten. Im übrigen hat es Versuche, das traditionelle Glaubensbekenntnis zu aktualisieren und in einer für Zeitgenossen erschwinglicheren Sprache neu zu formulieren, auch schon in den sechziger und siebziger Jahren gegeben. Trotzdem ist der Vorstoß der kleinen norddeutschen Gemeinde *durchaus symptomatisch.* Daß und warum zum christlichen Glauben und zur Identität von Kirche überlieferte Glaubenswahrheiten, Bekenntnisse und Dogmen gehören, ist heute längst nicht mehr selbstverständlich, läßt sich vielfach immer schwerer vermitteln und einsichtig machen. Das gilt nicht nur für die evangelische Kirche, sondern auch für die katholische, für deren Selbstverständnis amtlich definierte Glaubenswahrheiten und deren Sicherung eine größere Rolle spielen. Die Diskussion um *Eugen Drewermann* liefert dafür reichlich Anschauungsmaterial.

## Religion wird auf das Subjekt bezogen

Unbehagen, Skepsis, Unsicherheit im Blick auf das lehrhafte, dogmatische Element am christlichen Glauben speisen sich derzeit aus verschiedenen Quellen, haben unterschiedliche Ursachen. Zu nennen wäre zunächst die verbreitete Erfahrung, daß zwischen den überlieferten Formeln und Begriffen der Glaubenssprache und den Sehnsüchten, Bedürfnissen und Ängsten heutiger Menschen ein nur schwer zu überbrückender Abgrund klafft. In Verkündigung und Katechese soll der Glaube der Kirche in seinen verbindlichen Inhalten weitergegeben werden; gleichzeitig erscheinen die entsprechenden Aussagen etwa über die Gottessohnschaft Jesu, über Gnade und Rechtfertigung, Sakramente und „letzte Dinge" weithin als eine antiquierte Sonder-, wenn nicht sogar Geheimsprache, die den Rezipienten, aber oft auch den Subjekten der Verkündigung äußerlich bleibt, die weder begeistert noch provoziert.

Dazu kommt, daß allem Anschein nach die intensiven theologischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte um eine Neuaneignung der überlieferten Glaubensinhalte im Horizont des neuzeitlichen Denkens und mit einem geschärften Blick für ihren jeweiligen geschichtlichen Ort ebensowenig in die Breite durchgedrungen sind wie die Ansätze zu einer differenzierten Hermeneutik des kirchlichen Dogmas. Dementsprechend sind auch viele kirchlich engagierte Christen in ihrem Glaubensverständnis durch das Neben- und teilweise auch Gegeneinander von „alten" und „neuen" Elementen und Sichtweisen geprägt. Neben herkömmlichen Vorstellungen über Himmel und Hölle, Sünde und Erlösung stehen dann mehr oder weniger gut verdaute Versatzstücke aus der neueren theologischen Diskussion; traditionelle Ansichten bezüglich der historischen Wahrheit biblischer Erzählungen mischen sich mit Zweifeln, wie sie durch popularisierte Formen neuerer Exegese angestoßen sein können. Die entsprechende Unsicherheit mündet oft in die Frage, was man denn überhaupt noch glauben könne oder müsse, sie kann aber auch zur *Distanz* gegenüber Glaubensinhalten bzw. ihrer verbindlichen Sprach- und Begriffsgestalt führen.

Solche Distanz kann auch Teil einer generellen kirchenkritischen Haltung sein, wie sie derzeit weit verbreitet ist. Die Kirche genießt in Teilen der Öffentlichkeit und auch bei vielen ihrer nominellen Mitglieder einen ausgesprochen schlechten Ruf als überbürokratisierte, den wirklichen Fragen und Problemen der Menschen ferne und krampfhaft an überkommenen Regeln und Normen festhaltende Institution. Aus dieser Haltung heraus wittert man dort, wo die Kirche auf verbindlichen Lehraussagen insistiert und an unverzichtbare Glaubensaussagen erinnert, vor allem klerikalen Machtanspruch oder autoritäres Gehabe, Furcht vor dem selbständigen Denken oder

einer ernsthaften Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kultur und Lebenswelt. Das Festhalten an überlieferten Formeln und Bekenntnissen erscheint in dieser Optik leicht als letztes Rückzugsgefecht einer Kirche, die sonst eigentlich nicht mehr viel Hilfreiches zu sagen hat.

Moderne Gesellschaften sind – auch dieser Faktor ist in Rechnung zu stellen – ausgesprochen *traditionsschwach.* Eine Institution, die sich von ihrem Selbstverständnis her nicht einfach dem bunten Spiel kulturell-religiöser Moden und Strömungen ausliefern kann, sondern in ihrer Verkündigung auf Kontinuität bei allem geschichtlichen Wandel setzen muß, hat unter diesen Bedingungen von vornherein schlechte Karten. Fragwürdig ist in einer traditionsschwachen Gesellschaft zwar nicht schon der Rückgriff auf religiöse Überlieferungen als solcher, ganz im Gegenteil: Als spielerisch-beliebiges Zitat oder auch als Anstoß und Hilfe zur Selbstfindung ist religiöses Traditionsgut der verschiedensten Herkunft durchaus willkommen oder wird sogar bewußt aufgenommen. Schwierig wird es für das allgemeine Bewußtsein allerdings dort, wo gefordert wird, man solle sich an eine bestimmte religiöse Tradition binden und dabei Glaubensaussagen, Begriffe und Formeln aus vergangenen Jahrhunderten als Teil der eigenen religiös-weltanschaulichen Identität übernehmen und weitergeben. Genau diese Forderung muß die Kirche auf dem Markt der Weltanschauungen aber stellen.

## Das „dogmatische Prinzip" ist unverzichtbar

Religion, die vor nicht allzu langer Zeit eher in der Gefahr stand, zu Zwecken gesellschaftlich-politischer Veränderung funktionalisiert zu werden, wird heute in der Kirche wie auch außerhalb davon vor allem auf das *einzelne Subjekt* bezogen und nach ihrem therapeutischen Wert beurteilt. Sie soll lebensdienlich in dem Sinn sein, daß sie den Menschen dazu hilft, tiefsitzende Ängste zu überwinden, krisenhafte Situationen durchzustehen, sich selbst ungeachtet aller Schwächen und Verwundungen bejahen zu können. Dementsprechend wird besonders der innere Zusammenhang von Heil und Heilung akzentuiert, erscheint Jesus vor allem als *Helfer* und *Therapeut,* der bei seinen Zeitgenossen Blockaden aufbrach und Verwundungen heilte und diese Kraft auch heute ausstrahlen kann. Damit werden satzhafte Bekenntnisse und überlieferte Glaubensformeln zwar nicht einfach geleugnet oder für völlig obsolet erklärt. Sie geraten aber leicht als störender oder wenig hilfreicher Ballast an den Rand des Interesses.

Die Kirche kann dieser Situation weder dadurch begegnen, daß sie gleichsam ohne irgendwelche Rücksicht auf die internen und externen Schwierigkeiten die ihr aus der Tradition überkommenen Glaubensinhalte und -formeln hochhält und ihre Wahrung in Theologie, Katechese und Verkündigung urgiert, noch dadurch, daß sie sie im Sinne einer schlechten Anpassung möglichst wenig hervorholt oder widerstandslos zusieht, wie sie mehr und mehr durch wirkungsvolle und ausstrahlungskräftige, aber in der Sache problematische Neuprägungen ersetzt werden. Vielmehr kann und muß die heutige Krise Anlaß für die Kirche sein, sich neu über Notwendigkeit wie Grenzen und mögliche Gefahren ihrer Bindung an Größen wie Tradition, Lehre, Bekenntnis und Dogma klarzuwerden. Diese Aufgabe stellt sich gleichermaßen der katholischen Kirche wie den Kirchen reformatorischer Prägung, sowohl im Blick auf die jeweils spezifische innerkirchliche Diskussionslage wie auf die gemeinsamen kulturell-gesellschaftlichen Herausforderungen.

## Katechismen allein lösen keine Glaubens- und Sinnprobleme

Von Martin Luther stammt der vielzitierte Satz: „Tolle assertiones, et Christianismum tulisti" („Nimm die Behauptungen weg, und du hast das Christentum weggenommen"). Christlicher Glaube gründet letztlich in einer zentralen Behauptung, daß nämlich Gott sich in Jesus von Nazaret unüberbietbar zum Heil der Menschen offenbart hat, daß er in seinem Sohn in die Geschichte eingegangen ist, um die Menschen zu erlösen. Daß es Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, einen christlichen Kanon, die Glaubensregel, Bekenntnisse, Dogmen und Lehrabgrenzungen zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie als Strukturmerkmale des Christlichen (wenn auch in unterschiedlichen geschichtlich-konfessionellen Ausprägungen) gibt, hängt an diesem spezifisch christlichen Grundbekenntnis. In diesem Sinn gehört das „dogmatische Prinzip" zur Identität des christlichen Glaubens, die gegenüber allen Tendenzen zur Relativierung und Einebnung zu verteidigen ist, sei es in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen oder im Kontext postmoderner Absage an eindeutigen und letzten Sinn zugunsten eines Spiels mit wechselnden Bedeutungen.

Das bedeutet aber auch, daß die einzelnen Elemente und Inhalte, in die sich dieses Prinzip im Lauf der Geschichte ausgefaltet hat, auf ihren eigentlichen und entscheidenden Grund hin durchsichtig gemacht werden müssen. Es sollte bei jedem Plädoyer für den bleibenden Wert von Bekenntnissen, von Konzilsdefinitionen und Glaubenssätzen deutlich werden, daß es dabei nicht um kirchliche Rechthaberei oder unerleuchteten Traditionalismus geht, sondern um den Schutz der *einen* Wahrheit des Glaubens, ohne die er sich selber aufgeben würde. Die formal-lehramtliche Argumentation mit dem Verbindlichkeitsgrad und dem daraus resultierenden Anspruch einer Glaubensaussage darf nie losgelöst von der inhaltlichen unternommen werden, die den einzelnen Satz, die einzelne Formel entsprechend einordnet und verständlich zu machen versucht.

Vor allem kommt es in der Verteidigung des Lehrhaft-Dogmatischen am christlichen Glauben darauf an, dieses unverzichtbare Moment nicht zu isolieren, zu überfordern oder auf einer falschen Ebene anzusiedeln und damit unangemessene Erwartungen zu wecken. Bekenntnisfor-

meln und Dogmen sind nicht primär Antworten auf die individuellen Glaubens- und Lebensprobleme heutiger Christen; sie können und sollen es auch gar nicht sein. Sie sind nicht Ausdruck und Niederschlag privater Glaubenserfahrung, sondern wollen die Kontinuität des Glaubens in der Geschichte sichern und das gemeinsame Aussprechen des Glaubens in der jeweiligen Gegenwart ermöglichen. Verbindliche Glaubensaussagen müssen und können genausowenig erbaulich oder spirituell ausstrahlungskräftig sein. Sie sind meist unter dem Zwang der begrifflich-inhaltlichen Verständigung und Abgrenzung über den Glauben in Krisen- und Übergangssituationen entstanden und decken schon von daher nie das Ganze gläubiger Existenz und christlichen Selbstverständnisses ab.

Daraus ergeben sich Folgerungen nach zwei Seiten. Wer von der Kirche in Seelsorge und Verkündigung Lebenserhellung, Trost und helfende Begleitung erwartet, kann nicht einfach mit dem Hinweis auf den in Sätzen und Lehraussagen formulierten Glauben der Kirche abgespeist werden. So wichtig Katechismen sind, sie allein lösen keine Glaubens- und Sinnprobleme oder verschaffen dem christlichen Glauben neue Plausibilität in unsicheren Zeiten. Andererseits lassen sich Bekenntnis, Lehre und Dogma aber auch nicht einfach mit dem Argument kritisieren oder wegschieben, sie seien meilenweit vom realen Lebens- und Erfahrungskontext der Zeitgenossen entfernt, blieben den Fragen und Bedürfnissen der Menschen äußerlich. In beiden Fällen geht man an der notwendigen, aber gerade dadurch begrenzten und relativen Funktion kirchlicher Lehre vorbei. Glaube läßt sich nicht auf Formeln und Dogmen reduzieren, aber er kann auch nicht auf sie verzichten.

## Ohne Übersetzung geht es nicht

Der überlieferte Glauben der Kirche muß in jedem Fall ausgelegt, übersetzt, erklärt werden. Die Gültigkeit und bleibende Bedeutung verbindlicher Glaubensaussagen aus vergangenen Jahrhunderten ist zwar nicht einfach davon abhängig, ob und in welchem Maß ihr Gehalt für das gegenwärtige Leben der Kirche und die Probleme der Zeitgenossen verständlich und fruchtbar gemacht wird. Aber jedes Plädoyer für die Bindung von Glaube und Kirche an feste Lehrformulierungen und dogmatische Sätze muß ins Leere gehen und seine Wirkung verfehlen, wenn nicht gleichzeitig die Notwendigkeit produktiver Neuaneignung und gegenwartsbezogener Deutung des überlieferten Bestandes ernst genommen wird. Das gilt für das grundlegende trinitarische und christologische Bekenntnis der altkirchlichen Konzilien ebenso wie die Aussagen der Reformation und des Tridentinums über Rechtfertigung, Kirche und Sakramente.

Dabei ist entscheidend, daß Spannungen und Probleme nicht zugedeckt, sondern ehrlich zugegeben und offen bearbeitet werden, etwa im Verhältnis von historisch-kritischer Forschung an den biblischen Texten und den traditionellen Lehrformulierungen oder auch bei der Vermittlung der überlieferten Begriffe und Deutungskategorien mit dem gegenwärtigen Weltverständnis, wie es sich in den verschiedenen philosophischen Strömungen und den Wissenschaften artikuliert. Kirche und Theologie dürfen nicht den Eindruck erwecken, sie hätten bei der Verteidigung und Auslegung der überlieferten Glaubensaussagen etwas zu verbergen oder scheuten das Licht einer kritischen Sachdiskussion. Nur auf dieser Grundlage kann man polemischen, einseitigen und nur auf den Effekt bedachten Einwänden gegen den Glauben der Kirche glaubwürdig entgegentreten oder auch auf die Mängel und Gefahren neuer Verstehensansätze aufmerksam machen. Die Grenzen zwischen einer legitimen Neuaneignung des Glaubens der Kirche und seiner unzulässigen Verfälschung oder Verkürzung sind ohnehin oft schwerer zu ziehen, als es auf den ersten Blick scheint.

Letztlich ist immer wieder daran zu erinnern, daß der christliche Glaube nicht auf Bekenntnisse und Lehrformulierungen zielt, sondern auf die Sache, die sie immer nur in unzulänglicher und vorläufiger Form auszusprechen versuchen. Alle Strukturen und Instrumente, mit denen die Kirche ihre Kontinuität und Identität in der Wahrheit des Glaubens sichern möchte, haben deshalb Dienstcharakter und dürfen sich nie absolut setzen. Das gilt für das Dogma wie für das Lehramt, für Glaubensbekenntnisse wie Lehrverurteilungen. Je mehr dieser entscheidende Sachverhalt in der Kirche lebendig ist und mit allen seinen Konsequenzen ernst genommen wird, desto ehrlicher und überzeugender kann sie für ihren Glauben werben, ihn in Theologie, Verkündigung und Seelsorge auslegen und in seiner Wirklichkeits- und Gegenwartsrelevanz erproben.

Auch unter günstigen Voraussetzungen sind aber Mißverständnisse und Spannungen in der Kirche selber und mit ihrem gesellschaftlich-kulturellen Umfeld im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert nicht auszuschließen, ja sogar ein Stück weit unvermeidlich. Schließlich wird eine Kirche, die ihren Grundauftrag ernst nimmt und ihre Identität zu wahren versucht, für das gegenwärtig herrschende Bewußtsein eine sperrige, unbequeme bleiben und bleiben müssen. Ein angemessener Umgang mit Lehre, Bekenntnis und Dogma kann aber dazu beitragen, daß die beiden Grundversuchungen abgewendet werden, vor denen Kirche heute steht: Die Gefahr einer „kulturchristlichen" Auflösung, die zumindest tendenziell zu einer Nivellierung des christlichen Profils zugunsten geläufiger religiös-kultureller Universalien führt, und die Gefahr einer (je nach konfessioneller Tradition unterschiedlich ausgeprägter) Verhärtung auf den überlieferten Lehrbestand und die ihn sichernden Strukturen. In beiden Fällen wird die Bindung von Kirche an Lehre und Bekenntnis unter Wert gehandelt, weil in ihrer notwendigen Spannung zwischen Tradition und Offenheit, Kontinuität und Zeitgenossenschaft verkannt.

*Ulrich Ruh*

# *Wer hat versagt?*

*Zu den Versäumnissen von Theologie und Lehramt im Fall Drewermann*

Als der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* Ende Januar vor den in Paderborn versammelten Vertretern des Katholisch-Theologischen Fakultätentages der Theologie vorhielt, im Fall *Eugen Drewermann* versagt zu haben, wußte er, daß er sich mit dieser Feststellung bei seinen ehemaligen Kollegen nicht sonderlich beliebt machen würde. Wenn er es dennoch tat, dann nicht nur deshalb, weil er sich in der Sache sicher sein konnte.
Die innerkirchliche Lage mag gegenwärtig noch so schwierig, das Klima zwischen Lehramt und Theologie vielerorts noch so kritisch sein – das Verhältnis zwischen einem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und der deutschen Universitätstheologie war indes schon lange nicht mehr so gut wie gegenwärtig. Als wertvoll haben sich dabei die regelmäßigen Treffen des Vorsitzenden der Bischofskonferenz und anderer Bischöfe mit den Sprechern der theologischen Arbeitsgemeinschaften erwiesen – ein Ergebnis der Diskussionen über die „Kölner Erklärung". Hier hat sich Bischof Lehmann ein Kapital an Vertrauen erworben, das es ihm nun auch erlaubt, der Theologie den Spiegel vorzuhalten.

Mancher der in Paderborn versammelten Theologen mochte den Vorwurf Lehmanns nicht auf sich sitzen lassen. So wurde darauf hingewiesen, daß Eugen Drewermann bereits zu Zeiten, als von einem Entzug der Lehrerlaubnis weit und breit noch keine Rede war, der Auseinandersetzung mit der Theologenschaft weithin aus dem Wege gegangen sei. Ein Exeget meinte, was Drewermann betreibe, sei über weite Strecken Predigt bzw. Tiefenpsychologie – er selbst befasse sich jedoch mit Exegese, so daß er dazu herzlich wenig sagen könne. So verständlich eine solche Antwort ist – im Fall der Drewermannschen Theologie war damit die Nichtkommunikation programmiert: In dem Maße, wie Drewermann sich von seinem Ansatz her einer Einordnung in die gängigen Fächer der Theologie entzieht und doch zugleich in die verschiedensten theologischen Disziplinen hineinwirkt, vor allem aber über die Tiefenpsychologie neue Kategorien in die Theologie hereinholt, sich aber nur wenige gewillt zeigten, sich hier einzuarbeiten, blieb die nötige und fällige Auseinandersetzung aus bzw. fand nur unzureichend statt. Die „Quaestio disputata" von 1988 („Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?") konnte nur ein erster Anfang sein. Daß hier noch viel nachzuholen ist, davon zeugte z. B. die hochkarätig besetzte Drewermann-Tagung in der Katholischen Akademie in Bayern am letzten Februarwochenende. Warum hat es eine solche Veranstaltung nicht schon vor fünf Jahren gegeben?

Mit anderen Worten: Das Lehramt ist im Grunde überfordert, wenn es, ohne daß eine entsprechende innertheologische Auseinandersetzung stattgefunden hat, eine Entscheidung treffen soll. Daß Drewermann die Gründe für den Entzug der Lehr- und Predigterlaubnis mit sträflich unbedachten Interviewäußerungen und maßloser Kirchenkritik gewissermaßen nachlieferte, gehört zur Tragik des Falles. So hat es jedenfalls den Anschein, wie Bischof Lehmann dies in Paderborn nannte, daß sich Drewermann und der Erzbischof von Paderborn wie „zwei einsame Kämpfer" gegenüberstünden.

Man konnte andererseits durchaus den Eindruck haben, als versuche der Konferenzvorsitzende mit der Bemerkung vom Versagen der Theologie die Bischöfe etwas aus der Schußlinie zu bringen. Das Versagen allein bei der Theologie suchen zu wollen, wäre jedoch einseitig. Warum ist kein *ordnungsgemäßes Lehrbeanstandungsverfahren* im Fall Drewermann zustande kommen? Bischof Lehmann sah den Knackpunkt vor allem im Paragraphen 5 der einschlägigen Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz, dem dort vorgesehenen Gespräch, das ein letztes Mal die Möglichkeit einer Einigung ausloten und ein Verfahren erübrigen helfen soll. Dieser Hinweis kann aber wohl nur eine generelle Schwierigkeit erklären, nicht aber rechtfertigen, warum es in diesem speziellen Fall zu keinem Verfahren gekommen ist. Auch Lehmanns Frage, warum Drewermann nicht ein Verfahren gegen sich selbst angestrengt habe, erklärt nicht alles. Selbst die verständliche Befürchtung, mit einem formellen Lehrverfahren über einen längeren Zeitraum beschäftigt zu sein und möglicherweise auf absehbare Zeit nicht wirklich zu Rande zu kommen, kann kein hinreichender Grund sein, es sich zu ersparen.

Man kann gute Gründe dafür anführen, daß Erzbischof Degenhardt schlußendlich kaum eine andere Wahl blieb, als so zu entscheiden, wie er es tat – trotzdem bleibt ein beträchtliches Maß an Unbehagen: Entscheidungen von diesem Gewicht, deren Folgewirkungen sich nicht einfachhin auf den inkriminierten Theologen selbst beschränken lassen, ohne ein breiteres, auch formalisiertes Verfahren vorzunehmen, sind nach heutigem Rechtsempfinden unzulänglich. Hierhin gehört auch die Frage, *weswegen* Eugen Drewermann nun eigentlich die Lehr- und Predigterlaubnis verlor. Schon die Vielzahl der dabei immer wieder genannten Punkte deutet darauf hin, daß es letztlich nicht nur seine Sicht der Jungfrauengeburt, der Auferstehung oder der Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus sein kann, sondern sich darüber hinaus grundlegend unterschiedliche Verständnisse vom Zusammenhang zwischen historischem Jesus von Nazareth und kirchlich geglaubtem Jesus Christus, von Geschichte und Offenbarung gegenüberstehen, ein Gegensatz, der aber nie eigentlich theologisch sauber als der zentrale Stolperstein herausgearbeitet wurde.

Was ist in den von Drewermann aufgeworfenen Fragen common sense innerhalb des „mainstream" heutiger Theologie und was nicht? Wenn – wie Bischof Lehmann verschiedentlich betonte – Drewermanns Äußerungen

in den genannten und anderen Punkten „undeutlich und unzureichend" sind, reicht das bereits für eine Feststellung wie der des Ständigen Rates der Bischofskonferenz, Drewermann habe den Glauben der Kirche verlassen? Sind zugespitzte Interviewäußerungen als ebenso gewichtig zu bewerten wie das, was ein Theologe über Jahre hinweg in aller Ausführlichkeit und ohne den Druck von Beanstandungsverfahren publiziert hat?

Wie unsicher letztlich der Boden ist, auf dem dieser Fall bisher vom Paderborner Erzbischof im wesentlichen im Alleingang abgewickelt wurde, zeigte sich auch bei dem Streitgespräch zwischen Eugen Drewermann und Bischof *Walter Kasper* vom 6. Februar im Zweiten Deutschen Fernsehen. Schon daß es zu diesem Gespräch kam, kann man in der gegenwärtigen Situation Bischof Kasper nicht hoch genug anrechnen. Der Rottenburger Bischof hatte die undankbare Aufgabe, nach einem aus verschiedenen Gründen unbefriedigend verlaufenen Verfahren gewissermaßen am lebenden Objekt der versammelten Öffentlichkeit deutlich zu machen, daß die Entscheidungen des Erzbischofs von Paderborn angemessen sind.

Daß ihm dies jedoch kaum wirklich gelungen ist, hat mehrere Ursachen. Fernsehdiskussionen dieser Art haben zwar ihre eigenen und nicht unproblematischen Gesetzlichkeiten. Wenn es jedoch in einer Stunde nicht möglich war, die Gründe für das kirchliche Vorgehen gegen Drewermann plausibel zu machen, dürfte das nicht nur an äußeren Bedingungen des Mediums gelegen haben. Wenn es Bischof Kasper schwerfiel, die kirchenamtlichen Gravamina gegen Drewermann klipp und klar darzustellen, dann muß das auch mit den konkreten Umständen und Unzulänglichkeiten des bisherigen Verfahrens zu tun haben. Entscheidungen von solchem Gewicht müssen vermittelbar sein. Daß es gegenwärtig bei der Vermittelbarkeit hapert, ist wohl nur ein Reflex der Tatsache, daß man auch theologisch noch am Anfang der Beschäftigung mit den von Eugen Drewermann gestellten Fragen steht. *nt*

## *Zweifel*

*Europa: wann, wie und wo?*

Einiges Gegrummel gab es schon während des letzten Europagipfels im Dezember und unmittelbar danach. „Maastricht" galt zwar als mehr als nur eine weitere Etappe auf dem Weg zu einem vereinten (EG-)Europa. Die Entscheidung für eine europäische Föderation sollte endgültig sein, der Prozeß unumkehrbar gemacht werden. Die Fakten blieben zwar weit hinter der Rhetorik zurück. Die Konturen einer politischen Union wurden erst in noch abstrakter Ferne sichtbar. Ausnahmeregelungen für die einen wie für die anderen verwässerten das Gesamtwerk; europäische Hausaufgaben, z. B. bei der Harmonisierung des Asylrechts, blieben unerledigt; die Briten sperrten sich mit Erfolg nicht nur gegen den Föderationsgedanken, sondern auch gegen eine sie bindende EG-Sozialgesetzgebung.

Die *Währungsunion* konnte indessen perfekt gemacht und ein bindender Zeitplan für deren Verwirklichung erstellt werden: Die einzelnen Phasen der Heranführung an die Währungsunion wurden übersichtlich gemacht. Erste Etappe: Bereits 1994 die Einrichtung eines Europäischen Währungsinstituts – noch ohne geldpolitische Kompetenzen, aber mit allen Mitteln für die Vorbereitung der Währungsunion ausgestattet; 1997 die Schaffung einer europäischen Zentralbank, gebunden freilich an die Bedingung, daß die Mehrheit der Mitgliedsstaaten bis dahin die Bedingungen dafür erfüllt: niedrige Inflationsrate, niedriges Haushaltsdefizit, staatliche Verschuldung unter 60 Prozent des Bruttosozialprodukts.
Sind die Bedingungen Anfang 1997 nicht erfüllt, soll es 1999 auf jeden Fall zur Währungsunion kommen, gegebenenfalls zwischen einer Minderheit stabilitätsorientierter EG-Staaten, was nach heutigem Stand eine Beschränkung auf Deutschland-Frankreich plus Benelux bedeuten würde. Durch den Einbau dieses Automatismus, der erst in Maastricht selbst beschlossen wurde und im Vertragsentwurf ursprünglich nicht vorgesehen war, wollte man sich auf diese letzte Wegstrecke geradezu zwingen.

Glücklich scheint man aber auch darüber nicht geworden zu sein, jedenfalls in Deutschland nicht. Alle währungspolitischen Gefühle begannen sich dagegen zu sträuben. Der Verzicht auf die DM zugunsten einer europäischen „Fremdwährung", an deren Stabilitätsqualitäten man heftig zweifelte, ging nicht nur deutschen Währungsexperten aufs Gemüt. Sollte das nationale Markenzeichen Nummer eins gerade in einem Moment aufgegeben werden, in dem nach Vollendung der deutschen Einheit das Interesse an Europa ohnehin erlahmt ist? Dies wurde geradezu als Verlust nationaler Identität gewertet.
*Inflationsängste* drängten – gewissermaßen in vorauseilender Furcht – mächtig an die Oberfläche. Da konnten der Bundeskanzler und der Bundesfinanzminister hundertmal versichern, eine Europäische Zentralbank werde über die gleiche geldpolitische Unabhängigkeit verfügen und die gleiche Stabilitätspolitik für die gesamte Union betreiben wie die Deutsche Bundesbank bisher für Deutschland. Genüßlich wurde selbst in der regierungsfreundlichen Presse dem Bundeskanzler bedeutet, er habe sich, die politische Union vor Augen, währungspolitisch über den Tisch ziehen lassen, ohne über die Währungsunion der politischen Union wirklich näher gekommen zu sein. Und nicht nur im „Spiegel" wurde Frankreich ein Doppelspiel unterstellt: Es habe es nun eilig, Deutschland europäisch zu binden, nachdem aus der Aufrechterhaltung der deutschen Teilung nichts geworden war, betreibe aber z. B. sicherheitspolitisch weiterhin eine Politik nationaler Eigenwilligkeit.

Mochten dies noch Gefühlsausbrüche angesichts der Aussichten auf den baldigen Verlust der eigenen Währungseinheit sein, so ist mit dem Bekanntwerden massiver Kritik aus dem Vorstand der Deutschen Bundesbank

endgültig klar geworden, daß die Zweifel am Anfang Februar unterzeichneten Maastrichter Vertragswerk zur Währungsunion tiefer sitzen. Hauptkritikpunkte: eine nicht mit der politischen Union verbundene Währungsunion könne nicht halten, was sie verspricht; der Widerspruch zwischen den scharfen Zugangskriterien und dem fixierten Zeitplan mit seinem Automatismus führe im Ergebnis zu einer Aufweichung der Zugangskriterien wegen der strikten Terminbindung; so entständen „stabilitätswidrige Zwänge"; der zugleich mit der Währungsunion beschlossene „Kohäsionsfonds", durch den ärmeren EG-Ländern Milliardenbeträge zur Anpassung der Lebensverhältnisse zufließen sollen, ohne daß die betreffenden Länder – Spanien, Portugal, Griechenland, Irland – damit die Gewähr eigener hinreichender Anstrengung böten.

In solche Zweifel spielen natürlich nationale staatliche Interessen und Stimmungen mit hinein. Aber die Frage, ob sich die Europäer mit der Währungsunion und erst recht mit der politischen Union nicht übernehmen, läßt sich auch unabhängig von solchen Stimmungen stellen.

Zur *Währungsunion:* Geldpolitik hat wie jede Politik viel mit Psychologie zu tun. Alle stimmen überein, daß das für die Europäische Zentralbank vorgesehene Statut voll dem der Deutschen Bundesbank entspricht. Was aber, wenn die Psychologie gegen das Statut rebelliert? Setzt sich das Statut nach deutschem Modell durch, ist mit neuen antideutschen Ressentiments zu rechnen. Es wird heißen, die Deutschen seien nur zur einem nach deutschem Muster funktionierenden Europa bereit. Wird das Statut durch die Praxis aufgeweicht, wird aus der Stabilitätspolitik auf EG-Ebene nichts.

Und die *politische Union?* Einerseits denken und fühlen die großen und kleinen Nationen Europas noch so selbstbezogen, daß bis in die Sportberichterstattung hinein das Nationale alles andere überlagert. Ein solches Europa ist für eine politische Union noch nicht reif. Auf der anderen Seite ist Gesamteuropa in einem *tiefen Wandel* begriffen. Welche Gestalt dieses Europa einmal annehmen wird, kann durch seinen westlichen Teil weder durch die EG noch durch einen gemeinsamen Wirtschaftsraum von EG und EFTA vorweggenommen werden. Also täte es, bis die Konturen Gesamteuropas klarer werden, eine stufenweise nach Osten erweiterte Wirtschafts- und Sicherheitsgemeinschaft auch. Wer jetzt über die Währungsunion die politische Union forcieren will, mutet Europa möglicherweise etwas zu, was seine Völker nicht halten können, und bewirkt u. U. das Gegenteil dessen, was er wollte: den Rückfall in nationale Ressentiments. *se*

## *Öffnung*

*Schweizer Leitlinien zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag*

„Die sonntägliche Eucharistiefeier hat für den katholischen Christen erste, aber nicht ausschließliche Priorität . . . Es gibt gute Gründe, ökumenische Gottesdienste bisweilen – aus besonderem Anlaß – an einem Sonntag anzusetzen." Das sind Kernsätze aus den Leitlinien zu ökumenischen Gottesdiensten am Sonntag, die die Ökumenekommission der Schweizer Bischofskonferenz unlängst veröffentlicht hat (vgl. den Text in: Schweizer Kirchenzeitung, Nr. 4/92). Der Text, dessen Veröffentlichung von der Schweizer Bischofskonferenz approbiert wurde, ist vor allem aus zwei Gründen bemerkenswert: Er nimmt eine *Güterabwägung* zwischen der Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier für die katholischen Gläubigen und dem Wert ökumenischer Gottesdienste als Ausdruck der schon bestehenden Gemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen vor, und er läßt *Entscheidungsspielraum* für die Praxis vor Ort in den einzelnen Gemeinden.

Die Leitlinien betonen, es sei erste Pflicht der katholischen Gläubigen, der Einladung ihrer Kirche zur sonntäglichen Eucharistiefeier zu folgen; diese Pflicht schließe aber nicht alle anderen legitimen Anliegen aus. Die Pflicht, Gemeinschaft über die konfessionellen Grenzen hinweg im gemeinsamen Beten zu suchen, sei, so die Kommission, für den katholischen Christen nicht durch das gleiche kirchliche Recht umschrieben wie die Pflicht zur sonntäglichen Eucharistie; sie dürfe aber deswegen nicht vernachlässigt werden: „Katholische Christen sind zu ermutigen, die ökumenische Gemeinschaft auch durch Teilnahme an ökumenischen Gottesdiensten zu pflegen."

In ihrem praktischen Teil ist dem Text das Bemühen deutlich anzumerken, die kirchenrechtlichen Normen zu wahren, gleichzeitig aber dem Anliegen, ökumenische Gottesdienste am Sonntag zu feiern, entgegenzukommen. Ökumenische Gottesdienste sollen so angesetzt werden, daß sie der Möglichkeit zum Besuch der Eucharistiefeier nicht im Wege stehen. Darum soll ein ökumenischer Gottesdienst „in der Regel" nicht auf den üblichen Zeitpunkt des sonntäglichen Hauptgottesdienstes einer Gemeinde angesetzt werden. Die Leitlinien erinnern an die „Sonntagspflicht" als positivkirchliches Gebot, räumen aber gleichzeitig ein, „daß die Teilnahme an einem ökumenischen Gottesdienst eine Teilnahme an der Eucharistiefeier unmöglich machen kann".

Bei den möglichen *Gründen für* ökumenische Gottesdienste am Sonntag nimmt der Text der Schweizer Ökumenekommission eine deutliche, praktisch aber vermutlich nur schwer durchsetzbare Einschränkung vor: „Einem rein profanen Anlaß mit einem ökumenischen Gottesdienst mehr Glanz zu verleihen, dürfte kein hinreichender Grund sein." Demgegenüber wird in den Leitlinien betont, das Motiv für einen ökumenischen Gottesdienst am Sonntag solle einem „echt ökumenischen Anliegen" entsprechen. Die Entscheidung für die Feier eines solchen Gottesdienstes soll aus „christlicher und ökumenischer Verantwortung" heraus getroffen werden.

Die umsichtige und differenzierte

Argumentation der Schweizer Ökumenekommission zugunsten ökumenischer Gottesdienste am Sonntag unter bestimmten Bedingungen und unter Abwägung der jeweiligen örtlichen Gegebenheiten, wäre dazu angetan, über die Schweiz hinaus Schule zu machen. In der Bundesrepublik gehörte die Ermöglichung ökumenischer Gottesdienste auch am Sonntagvormittag zu den drei Desideraten, die Landesbischof *Eduard Lohse* bei der Begegnung der EKD mit *Johannes Paul II.* 1980 in Mainz vortrug. Zu einer Öffnung in dieser Frage ist es bislang auf katholischer Seite in Deutschland nicht gekommen. Vielleicht kann der vorsichtige und in sich nicht spannungsfreie Schweizer Vorstoß für die deutsche Diskussionslage anregend wirken. Seitdem in etlichen deutschen Bistümern als Folge des Priestermangels der Besuch eines sonntäglichen Wortgottesdienstes als Erfüllung der Sonntagspflicht anerkannt wird, steht ein generelles Verbot ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag ohnehin auf reichlich tönernen Füßen. *ru*

## *Subtiler*

### *Wie sich Werbung religiöser Stilmittel und Inhalte bedient*

Eine Zeitlang zeigte man in der Werbung ein auffallendes Interesse für Inhaber geistlicher Ämter oder Mitglieder von Ordensgemeinschaften – bzw. das, was man in erstarrten Klischees dafür hielt –, die für allerlei werben sollten, was der säkulare Konsument und Zeitgenosse für „himmlisch", „paradiesisch" und „göttlich" hält: ein Waschmittel, das noch weißer waschen, eine Spirituose, die noch aufregender schmecken, und ein Auto, das noch perfekter ausgestattet sein soll. Eine Werbeindustrie, die unentwegt nach Klischees, Symbolen und Geschichten Ausschau hält, die als noch nicht verbraucht gelten dürfen, benutzte mit einem Mal in größerem Umfang etwas, das man lange für tabuisiert hielt. Dies löste eine Diskussion darüber aus, was in der Werbung an religiösen Topoi noch erträglich und einem religiösen Menschen zumutbar sein könnte.

Inzwischen scheint diese Welle im Wettlauf der immer neuen Reize zumindest merklich abgeebbt zu sein – nicht aus der Welt ist jedoch ein Zusammenhang, der mit der Verwendung von allerlei Priester- und Ordensrequisiten im Grunde nur recht oberflächlich berührt wurde. Werbung hat nämlich weniger deshalb mit Religion zu tun, weil sie religiös oder kirchlich besetzte Klischees und Symbole in das eigene Repertoire einbaut und vor allem verwendet, um damit zumindest eine Zeitlang Tabus überschreiten zu können. Der Zusammenhang von Werbung und Religion zeigt sich inzwischen auf eine viel subtilere Weise. Anlaß für kirchliche Proteste wird dabei nicht geboten, dafür aber um so mehr Anlaß, sich Rechenschaft darüber zu geben, was hier ästhetisch vor sich geht.

Das Emblem eines bekannten Marken-Mineralwassers taucht mit seiner Spitze aus einem geradezu urflutartigen Wasser hervor, Assoziationen mit der Schöpfungsgeschichte sind alles andere als zufällig: die Quelle, aus der das Leben überhaupt und meines hervorgeht. Das Mittelalter baute über Quellen Kirchen und Kathedralen, um sich so ihrer Heil stiftenden Wirkung zu versichern; der neuzeitliche Mensch beutet Quellen nach marktwirtschaftlichen Gesetzen aus und umgibt sie zu diesem Zweck mit dem Nimbus einer alles umfassenden lebenstiftenden Kraft.

Ein Bierhersteller stellt sein Produkt in geradezu kosmische Zusammenhänge: das Banale erhält seine bis ins Lächerliche überdehnte Apotheose. Fanfarenklänge kündigen an, was nach irdischen Maßstäben unvergleichlich ist: nicht *ein* Bier, sondern *das* Bier schlechthin, nicht eine *Tonbandmarke* unter vielen, sondern die eine mit der ans Überirdische gemahnenden Tonqualität. Qualität wird nicht mehr komparativisch gemessen: Besser zu sein genügt nicht, nicht weniger als das *Absolute* ist gerade gut genug.

Die moderne Spielart von Vielgötterei zelebriert ihre Verehrungsobjekte auf dem Altar schlechthin einer freien Wirtschaft, dem der Werbung. Was ist hier vor sich gegangen? Versucht lediglich die Werbewirtschaft ihren schlechten Ruf etwas dadurch aufzupolieren, daß sie Zuflucht bei Stilmitteln sucht, die bisher Kunst und Religion vorbehalten waren? Oder ist es nur die Hilflosigkeit derjenigen, deren Werbesprache vor lauter verbalen Steigerungen Mühe hat, sich noch weiter zu steigern, und nun zu Attributen greift, die schlichtweg nicht mehr steigerbar sind bzw. jeder Vergleichbarkeit entziehen?

Gibt es nach dem Empfinden vieler nichts, dem solche Apotheosen vorzubehalten wären? Hat das Banale bereits den Platz des ehedem Verehrten oder als erhaben Empfundenen eingenommen? Eine ästhetisierte Warenwelt zieht gegenwärtig die Absolutheitsempfindungen auf sich, die lange Zeit anderem galten: Vorstellungen von Jenseitigkeit, Transzendenz, Göttlichem und Paradiesischem wandern – wieder einmal – aus ihren angestammten Gebieten aus und siedeln sich in säkularisierten Schwundstufen an. Die apokalyptisch übersteigerte Angst vor dem endzeitlichen Richter ist geschwunden, geblieben oder noch rapide gewachsen ist aber die obsessionelle Angst davor, sich einst mit weniger zufriedengegeben zu haben als dem vermeintlich Absoluten, das für eine Konsumgesellschaft gegen Bezahlung obendrein als Ware verfügbar sein soll.

Welche Rückwirkungen hat das auf die Art und Weise, eine religiöse Sprache zu verwenden, die viele Zeitgenossen allenfalls in ihrer verballhornten oder wenigstens abgeleiteten Form in der Werbung erreicht? In einer Kultur, in der nur mehr der Geschmack von Weinbränden oder das Fahrgefühl bei bestimmten Automarken als „göttlich" erlebt werden, kann man nicht mit derselben Selbstverständlichkeit über Erfahrungen des Göttlichen sprechen, wie in Zeiten, in denen das Göttliche zuallererst unverfügbares Geheimnis ist und nicht Bedürfnis, das über den Erwerb einer Ware zu befriedigen ist. *nt*

# Frankreich: Kirchliche Vergangenheitsbewältigung

Die katholische Kirche in Frankreich wird gegenwärtig von einem Thema eingeholt, das wenn auch selbstverständlich nicht neu, so doch immer noch einen heiklen Aspekt französischen Selbstverständnisses berührt: das Verhalten amtlicher Vertreter der katholischen Kirche zur Zeit der Okkupation durch Hitlerdeutschland von 1940 bis 1944, die Aufarbeitung dieser Vorgänge in der Nachkriegszeit sowie das partielle Fortbestehen von Denkstrukturen, die die Nähe zum Pétainismus wesentlich förderten.

Anlaß dazu boten zum einen die Veröffentlichung des Berichts einer Historikerkommission unter der Leitung von *René Rémond* zum Fall *Paul Touvier* (vgl. HK, Februar 1992, 98), zum anderen der Abdruck eines Textes unter dem Titel „La question des évêques sous l'occupation" in der traditionsreichen Kulturzeitschrift „Revue des deux mondes" (Februar 1992, S. 67 ff.), der dem vor einem Jahr verstorbenen und 1988 zum Kardinal erhobenen (vgl. HK, Juli 1988, 310) Jesuiten und Theologen *Henri de Lubac* zugeschrieben wird.

## In die Affäre Touvier tief verstrickt

Die Initialzündung für den ersten Vorgang kam von der Kirche selbst: Im Sommer 1989 war der frühere Geheimdienstchef von Lyon, Paul Touvier, in einem Traditionalistenkloster in Nizza festgenommen worden, nachdem seit Jahren erneut ein Haftbefehl gegen ihn bestand. Bereits wenige Tage nach der Festnahme beauftragte der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* den Historiker René Rémond (vgl. HK, Mai 1986, 221 ff.) mit der Bildung einer Kommission, die vor allem der Frage nachgehen sollte, wie es geschehen konnte, daß es Touvier seit langen Jahren in erster Linie mit Hilfe und Unterstützung von kirchlichen Kreisen den Strafverfolgungsbehörden des Landes erfolgreich entzog. Zugleich kündigte Decourtray damals an, daß er die kirchlichen Archive für diese Forschungsarbeiten öffnen werde.

Nicht ohne Erstaunen war bereits damals vermerkt worden, daß der Kardinal ganz entschieden auf Transparenz und Offenheit setzte, selbst auf die begründete Gefahr hin, daß dabei manches herauskommen könnte, was für die katholische Kirche Frankreichs alles andere als schmeichelhaft sein würde. Wie befürchtet kam es dann auch: Im Detail geht die Rémond-Studie den verschiedenen Stufen der Biographie Touviers nach und stellt vor allem dar, auf wessen Unterstützung dieser seit den beiden Verurteilungen zum Tode in Abwesenheit aus den Jahren 1946 und 1947 zählen konnte.

Die Liste derjenigen, die in die Affäre Touvier auf die eine oder andere Weise verstrickt waren, ist lang, sie reicht vor allem in höchste Etagen der französischen Hierarchie. Daß *Charles Duquaire,* persönlicher Sekretär des 1965 verstorbenen Erzbischofs *Gerlier* und seines Nachfolgers *Jean Villot,* lange Jahre als eine Art Protektor Touviers fungierte, war bekannt (vgl. etwa die Berichterstattung aus Anlaß des Todes von Duquaire in „Le Monde", 13. 6. 87). Als Erzbischof Villot 1967 Kardinal-Staatssekretär wurde, folgte Duquaire ihm nach Rom. Kardinal Villot wurde im Interesse Touviers tätig, ebenso *Julien Gouet,* Weihbischof in Paris, *Alfred Ancel,* Leiter des Lyoneser „Prado", ein Wegbereiter der Arbeiterseelsorgerbewegung, *Jean Rodhain,* Gründer des „Secours Catholique", der französischen Caritas, *Bernard Lalande,* Sekretär von Kardinal *Suhard* und Generalpräses von Pax Christi. Ebenso lang ist die Liste der Ordensgemeinschaften und Ordensleute, die ins Spiel kommen: Benediktiner, Zisterzienser, Dominikaner, Karmeliten, Jesuiten, Kartäuser, Kapuziner.

Die *Motive* waren im einzelnen – so der Rémond-Bericht – sehr unterschiedlich: Schon ein erster flüchtiger Blick über die Namen zeigt, daß hier keineswegs nur die einschlägig bekannten rechtskonservativen kirchlichen Milieus eine Rolle spielten. Im einzelnen unterscheidet der Bericht zwischen Personen, die politische Gesichtspunkte negierten bzw. nicht wahrhaben wollten, anderen, die zwar politische Hintergründe sahen, sie aber nicht für die entscheidenden Gesichtspunkte hielten, und wieder anderen, die dem politischen Weltbild Touviers folgten. Dieses wurde im wesentlichen gespeist von einem „intransigenten und gegenrevolutionären Katholizismus, der in der modernen Gesellschaft eine Herausforderung Gottes sah und Demokratie und Freiheit bekämpfte".

Im Mittelpunkt der Motivation der Kirchenleute stand in vielen Fällen ein mißverstandener *traditioneller Asylgedanke* samt einer gehörigen Portion Gutgläubigkeit. Ein für den Bericht zentraler Befund ist die Feststellung, daß es in jedem Fall *nicht die Kirche als solche* war, die sich hier unterstützend auf die verschiedenste Weise einschaltete, sondern einzelne Personen ohne einen irgendwie gearteten kirchlichen Auftrag. Wirklich bereut habe Touvier jedenfalls nie, hält der Bericht fest. Der starke Rückhalt in kirchlichen Milieus ist der Rémond-Kommission auch schon deshalb ein Rätsel, weil ihn zu engsten kirchlichen Kontakten aus der Zeit, in der er diese Hilfe noch nicht in Anspruch nahm, offenbar wenig prädestinierte. Ein Rätsel bleibt aber auch, daß sogar z.T. solche, die sich während der deutschen Besatzung für Juden und Résistance-Mitglieder eingesetzt hatten, meinten, Touvier helfen zu müssen.

## Defizite der Kirche in der Okkupationszeit

In einem redaktionellen Vorspann zu dem von der „Revue des deux mondes" veröffentlichten Text ist gleich zu

Anfang ein Hinweis auf die Affäre Touvier enthalten, obgleich – streng genommen – nur ein recht mittelbarer Zusammenhang zwischen beidem besteht. Während es bei Touvier in erster Linie um die *Nachkriegszeit* geht, befaßt sich dieser Text ausschließlich mit der *Zeit der Okkupation* selbst. Es handelt sich dabei um eine ungeschminkte, mehrfach ausdrücklich als „vertraulich" bezeichnete Stellungnahme, die im wesentlichen den in der Kirche unter der Okkupation grassierenden Pétainismus herausarbeitet und geißelt. Der Text ist schonungslos in seiner Analyse, jedoch nicht eigentlich polemisch; er bezeichnet sich selbst als „einseitig", ist deswegen aber nicht ohne Nuancierungen, auch wenn es ihm letztlich nicht um eine ausgewogene, sondern durchaus thesenartig zugespitzte Darstellungsweise zu tun ist.

Im wesentlichen setzt sich der Text aus Thesen zusammen, die *fünf Defizite der katholischen Kirche unter der Okkupation* markieren. In einem ersten Punkt wird darauf hingewiesen, daß die französischen Bischöfe sich nur allzu leicht ins Schlepptau staatlicher Macht nehmen ließen. Viele Bischöfe seien geradezu „hypnotisiert" gewesen in bezug auf das Problem der politischen Macht und der „Legitimität des Vichy-Regimes". Aufgabe der Bischöfe wäre es – zweitens – eigentlich gewesen, mit der „Stimme des Gewissens" zu sprechen und ein Bekenntnis zum „Gott der Gerechtigkeit" abzulegen. Der Skandal dieser vier Jahre habe darin bestanden, daß die Kirche sich ruhig verhalten habe, „während das Recht verletzt, die Gewissen gefoltert und das Christentum verhöhnt wurde". Für alle habe es so ausgesehen, als profitiere die französische Kirche „auf abscheuliche Weise von einer abscheulichen Situation". Als positives Gegenbeispiel werden dem französischen Episkopat die deutschen Bischöfe vorgehalten – wohl etwas zu positiv, wie man aus heutiger Sicht sagen muß.

Drittens habe die Mehrheit der französischen Bischöfe Christen, die in der Résistance gestanden hätten, faktisch „verurteilt" – auch dann, wenn diese keine Gewalt angewandt und sich nicht auf den Boden der politischen Opposition begeben hätten. Als Ursache dafür, daß es so weit hat kommen können, wird u. a. eine geistig-geistliche „Dürftigkeit" in der französischen Kirche ausgemacht. Von Ausnahmen abgesehen, habe es nie Proteste gegen Formen des Pétain-Kultes gegeben. „Blutige Dramen" hätten sich zum Teil abgespielt. Ohne das Versagen der Bischöfe hätte es soweit nicht kommen können: „Einigen von ihnen klebt das Blut ihrer Priester an den Händen . . ."

Die Kirche habe – viertens – den Kontakt verloren zu breiten Teilen der Bevölkerung und des nationalen Bewußtseins, während das Volk insgesamt auf „gesunde" Weise reagiert habe. Aufgrund mangelnder Treue zur überkommenen Glaubenslehre und mangelnder Unabhängigkeit habe man sich opportunistisch verhalten. So komme es, daß der Graben zwischen Kollaborateuren und Leuten der Résistance immer tiefer werde, die Sympathie großer Teile der Nation letzteren gelten würden, während die Kirche auf der Seite der ersteren zu stehen scheine.

Letztlich mache sich im Verhalten der Bischöfe ein Mangel an Bewußtsein für die Universalität der Kirche bemerkbar. Aus einer „Papolâtrie" sei bei vielen „Pétainolâtrie" geworden. Die Enzyklika Pius' XI. „Mit brennender Sorge" von 1937 sei in Frankreich praktisch übersehen worden. Man habe fälschlicherweise so getan, als handele es sich dabei um eine Frage, die ausschließlich das Verhältnis des Papstes zum Dritten Reiche betroffen habe. Schließlich wird beklagt, daß die Bischöfe aufgrund ihres Verhaltens in den Augen derjenigen, die in der Résistance gestanden hätten, praktisch keine Autorität besäßen.

## Ist de Lubac der Autor?

Nach Angabe der Zeitschriftenredaktion ist der Text bisher unveröffentlicht. Obwohl sein genaues Entstehungsdatum unbekannt ist – eines kann man sagen: er ist in den ersten Monaten nach der Beendigung der Okkupation geschrieben worden. Sein Inhalt ist eigentlich nicht überraschend neu. Für den Wert des Textes ist es sicher nicht unerheblich, ob und, wenn ja, in welchem Ausmaß de Lubac an seiner Entstehung mitgewirkt hat. Denn genau dies ist strittig.

Der Text stammt aus den Archives Maritain in Kolbsheim (Frankreich). Die „Revue des deux mondes" stellt zwar zunächst de Lubac unzweideutig als den Autor des Textes hin, nennt aber auch einige Details aus der Entstehungsgeschichte des Textes, die den Eindruck vermitteln, daß auch der Zeitschrift gewisse Zweifel an der Autorschaft von de Lubac geblieben sind. Im Zusammenhang mit einem Besuch bei dem Gründer der linkskatholischen „Cahiers de témoignage chrétien", dem Jesuiten *Chaillet*, im Dezember 1944 erwähne – so die Zeitschriftenredaktion – Jacques Maritain, daß dieser ihm einen „vertraulichen Text" von ihm und de Lubac zugesagt habe. Ob es sich bei dem vorliegenden Text um den Text handelt, auf den Maritain anspielt, läßt sich nicht mit allerletzter Sicherheit sagen. Auf dem Original, so die Zeitschrift, stehe lediglich der von Maritain stammende handschriftliche Vermerk „Lubac".

Auf einer Pressekonferenz am 13. Februar äußerten René Rémond und andere Historiker erhebliche Zweifel an der Echtheit des Dokumentes und begründeten diesen Verdacht mit stilistischen, methodologischen und inhaltlichen Gesichtspunkten. In einigen wenigen Punkten scheint man durchaus de Lubacsches Gedankengut zu erkennen, der ganze Text jedoch könne unmöglich von de Lubac verfaßt worden sein. Ein Historiker will erst vor wenigen Jahren den Text – zunächst einen Teil, dann in vollem Wortlaut – de Lubac zugeschickt haben. Dieser habe zunächst eigene Gedankengänge wiedererkannt, dann aber abgestritten, daß dieser Text von ihm sei.

Alles in allem glaubwürdig in bezug auf den Inhalt, aber nicht authentisch, was die Autorschaft angeht – so stuft man derweil den Text ein. Wie immer der Streit darüber ausgeht, wer diesen Text geschrieben hat bzw. wieviel an

ihm von de Lubac stammt, und was immer die Motive derjenigen waren, die ihn gerade jetzt zur Veröffentlichung brachten – soll die Verantwortung der Bischöfe, stärker als dies im Touvier-Bericht geschieht, herausgestellt werden? –, seine Wirkung in der Sache hat er getan und wird er weiter tun. Die französische Kirche kann den damit aufgeworfenen Fragen weniger denn je aus dem Weg gehen. Bleibt zu hoffen, daß ihre Bearbeitung in Frankreich und anderswo mit derselben uneingeschränkten Offenheit geschieht, wie sie Kardinal Decourtray – zum Mißfallen mancher rechtsextremer Kreise – vorgemacht hat.

*K. N.*

## Bundesrepublik: Veränderungen im Wahlverhalten?

Werden zunehmend Wahlen von denen entschieden, die gar nicht daran teilnehmen? *Nichtwähler* werden mehr und mehr zum großen Unsicherheitsfaktor, erschweren sichere Wahlprognosen, gefährden Wahlergebnisse, die eigentlich als schon ausgemacht gelten. Die Frage nach der Wahlbeteiligung nimmt an Bedeutung zu. Denn die Statistik wirkt überzeugend: Während bei der Bundestagswahl 1983 noch 89,1 Prozent der Wahlberechtigten – die Spitzenbeteiligung bei den Bundestagswahlen 1972 lag über 90 Prozent – an die Urne gingen, waren es 1990 (in der alten Bundesrepublik) nur noch 78,6 Prozent. Noch deutlicher wurde die Zunahme der Wahlenthaltungen bei den Landtagswahlen in Berlin 1989, in Bayern 1990, in Rheinland-Pfalz 1991 und in Hamburg 1991. Die niedrigste Beteiligung seit 1947 wurde 1990 bei den Wahlen in Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Bremen gemessen, bei der hessischen Landtagswahl 1991 die niedrigste seit 1950.

Bemerkenswert an den Anfang Februar von der baden-württembergischen Landeszentrale für politische Bildung vorgestellten neuen Untersuchungsergebnissen zum Phänomen der Nichtwähler ist in jedem Fall, daß – trotz der offenkundigen Brisanz der Fragestellung – die letzte deutsche Studie über Nichtwähler fast 20 Jahre zurückliegt.

Im Rahmen und als Grundlage einer Dissertation zum Thema „Nichtwählen", die von der Konrad-Adenauer-Stiftung herausgegeben werden wird, hat der Tübinger Politologe *Michael Eilfort* im Januar und Februar 1991 anläßlich der vorausgegangenen Bundestagswahl 20304 nach einem Zufallsprinzip ausgewählten, wahlberechtigten Stuttgartern einen Fragebogen zugeschickt. Antwort bekam er von insgesamt 66,6 Prozent (13521 Personen), die sich in 10656 Wähler, 2398 Nichtwähler, 232 „Abmeldungen" (zu alt, krank, verstorben, im Ausland) und 235 „Verweigerer" aufteilten.

### Schwund der Wahlbeteiligung als Normalisierung?

Für die Frage, wie sehr die Gruppe der Nichtwähler in Zukunft Einfluß auf das Wahlverhalten haben und damit auch eine bestimmte politische Kultur prägen wird, ist entscheidend, in welchem Maße ihr Verhalten auf einen *Einstellungswandel* zurückgeführt werden kann. Eilfort stellt dazu die These auf, die Neigung zur Stimmenthaltung oder zur Stimmabgabe hänge wesentlich davon ab, „ob Wählen als Pflicht oder als Recht" eingeschätzt werde. Die im internationalen Vergleich hohe Wahlbeteiligung in der Bundesrepublik gebe einen Hinweis darauf, daß die starke soziale Norm des Wählen-Müssens deren politische Kultur charakterisiere.

In diesem Kontext ist es bemerkenswert, daß Eilfort die Zurückhaltung der Wissenschaft gegenüber der Untersuchung des Phänomens „Nichtwähler" in dem methodischen Problem der Erfassung dieser Bevölkerungsgruppe sieht: „Da die soziale Norm, zur Wahl gehen zu müssen, immer noch als stark empfunden wird, geben sich Nichtwähler bei mündlichen Umfragen ungern zu erkennen und neigen zu Falschaussagen." Für den durchschnittlichen bundesrepublikanischen Wahlberechtigten sei daher anzunehmen, daß er auch dann seine Stimme abgibt, wenn er beispielsweise die Wahl bereits für entschieden hält oder keiner der Kandidaten ihn direkt anspricht.

Das Umfrageergebnis zeigt: 72,6 Prozent der Wähler stimmen dem Satz voll zu, daß es Pflicht des Bürgers sei, seine Stimme abzugeben. Immerhin 27,1 Prozent der Nichtwähler sind der gleichen Auffassung, 26,8 Prozent von ihnen stimmen jedoch dieser Aussage gar nicht zu. Ein Trend für einen Einstellungswandel läßt der *Altersgruppenvergleich* erkennen: Hier stehen der vollen Zustimmung zur Bürgerpflicht Wahl bei 86 Prozent der 60- bis 69jährigen und 83,5 Prozent bei den 50- bis 59jährigen nur 52,3 Prozent bei den 18- bis 29jährigen gegenüber. Eilfort vermutet anhand dieser Ergebnisse, daß in diesem Einstellungswandel eine Ursache für den Schwund der Wahlbeteiligung liegt, schätzt diesen Rückgang jedoch nicht als Krisensymptom der Demokratie insgesamt, sondern als Ausdruck einer Normalisierung ein.

Auch bezüglich einer weiteren Einstellungsänderung zeichne sich, wenn auch erst zaghaft, im Altersgruppenvergleich ein gewisser Trend im Sinne einer *Individualisierung* ab. Wird der Gang zur Wahlurne zunehmend nach einem kühlen Kosten-Nutzen-Kalkül entschieden? Der Tübinger Politologe faßt diese Überlegungen zu einer grundsätzlichen politischen Verhaltensänderung in der These zusammen: „Der Wahlakt wird mehr und mehr als Form individueller Interessenwahrnehmung gesehen. Wer sich von der Stimmabgabe persönlich nichts verspricht, ist eher geneigt, darauf zu verzichten." Befragt nach der Zustimmung zu der Aussage „Bei einem Wahlsieg meiner Partei verspreche ich

mir persönliche Vorteile" standen 35,4 Prozent bei den 18- bis 30jährigen nur 14,6 Prozent bei den 70jährigen gegenüber. Der Vergleich zwischen Wählern und Nichtwählern läßt daher noch keine großen Unterschiede erkennen. Und dennoch zeichne sich ab, daß der „idealistische, selbstlose Wähler, der sich für die seiner Ansicht nach dem Allgemeinwohl zuträglichste Partei entscheidet", ein Auslaufmodell sei.

## Symptom einer Abwendung von der Politik

Zu der Frage der *Ursachen* – und solche Überlegungen dürften nicht nur für Wahlkampfstrategen wichtig sein – lassen, so Eilfort, die Umfrageergebnisse keine monokausalen Erklärungen zu. Es habe sich gezeigt, daß für eine Wahlenthaltung *nur selten ein einziger Grund* den Ausschlag gibt. Erst das Zusammenspiel mehrerer Gründe sei für die Stimmenthaltung entscheidend. Nicht bestätigen läßt sich aus den Ergebnissen dieser Umfrage die wohl weitverbreitete Ansicht, ein *sicher scheinender Wahlausgang* habe unmittelbare Auswirkungen auf die Höhe der Wahlbeteiligung: Die Bundestagswahl 1990 habe ein Großteil der Wahlberechtigten bereits vor der Wahl als entschieden betrachtet. Nur geringe Unterschiede habe es bezüglich dieser Einschätzung zwischen Wählern und Nichtwählern gegeben.

Aufschluß können die Untersuchungsergebnisse auch zu der vielzitierten *Politikverdrossenheit* geben: 44,9 Prozent der Nichtwähler pflichten uneingeschränkt der Aussage bei, Politiker würden sowieso machen, was sie wollen. Für 22,6 Prozent der Sichenthaltenden sind ohne Einschränkung die Parteien in ihrer Gesamtheit korrupt, immerhin noch 30,2 Prozent stimmen dem „eher zu". Fazit: Nichtwähler haben ein wesentlich schlechteres Bild von Politikern und Parteien als ihre wählenden Mitbürger.

Abnehmende Wahlbeteiligung könne auch, so eine weitere Vermutung, eine beginnende Abwendung eines Teils der Bevölkerung von der Politik sein. Dies scheint die rapide – und deutlich von anderen Berufsgruppen unterschiedene – Abnahme der Wahlbeteiligung vor allem der ungelernten und gelernten Arbeiter seit 1983 zu bestätigen. Die eifrigsten Wähler sind nach wie vor Beamte, gefolgt von Selbständigen und Angestellten. Auch die Regel einer Zunahme der Wahlbeteiligung mit einem höheren Sozialstatus bestätigt sich für Eilfort mit den Umfrageergebnissen. Die stärkste Gruppe der Nichtwähler verfügt über einen Hauptschulabschluß.

In der für die Analyse der gegenwärtigen politischen Kultur entscheidenden Frage, ob Wahlenthaltung Ausdruck von Desinteresse und Indifferenz oder doch Ergebnis bewußter Entscheidungsprozesse ist, ergibt sich für Eilfort das Bild des „nichtwählenden Wählers". Denn nur 3,1 Prozent der Nichtwähler begründeten ihre Enthaltung mit politischem Desinteresse, während 21,7 Prozent politische Gründe dafür verantwortlich machten. 74 Prozent bezeichneten sich selbst als politisch interessiert. (Ein „sehr starkes politisches Interesse" bekundeten allerdings nur 9,9 Prozent, deutlich unterschieden von den 22,1 Prozent bei den Wählern.)

## Motive für die Wahlenthaltung

Eine Untersuchung des Sozialwissenschaftlers *Carsten Ascheberg* vom Heidelberger Sinus-Institut bestätigt die Untersuchungsergebnisse von Eilfort. Dieser Studie liegen mehrstündige Interviews mit 50 Nichtwählern bei der Bundestagswahl 1990 zugrunde. Sieben Motivgruppen haben sich für die Entscheidung zur Wahlenthaltung herauskristallisieren lassen: aggressive Abwendung von Parteien und Politikern, ein Gefühl von Sattheit, radikale Opposition gegen das politische System, die Einstellung, daß Wahlen angesichts der großen Probleme in der Welt sinnlos seien, politischer Protest aus einem aktuellen Anlaß, die selbstbewußte Ablehnung einer männlich dominierten politischen Arena durch Frauen und ein radikaler Individualismus, der sich von der Wahl keinen persönlichen Vorteil verspricht. *A. F.*

# Christen/Muslime: Wie kann der Dialog weitergehen?

Wie können Christen mit Muslimen, insbesondere mit Islamisten, muslimischen Fundamentalisten also, ins Gespräch kommen? Gibt es eine gemeinsame Sprache, die die gegenseitig aufgebauten Feindbilder abbauen helfen kann?

Diese Fragen wurden auf einem Symposion gestellt, zu dem die Stiftung der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am 30./31. Januar zum Thema „Christen und Muslime in der Verantwortung für eine Welt- und Friedensordnung" eingeladen hatte. Eine interessante Antwort kam von einem anwesenden Islamisten, dem Ägypter *Ahmed El Khalifa,* Leiter des Islamischen Zentrums München. „Wir Muslime kennen unsere Väter nicht. Eine Zeitlang waren wir nicht Muslime. Eine Zeitlang haben wir die eurozentrischen Gedanken übernommen. Plötzlich sind wir enttäuscht von diesen Gedanken. Wir wollen zurück zu unserem Islam und finden ihn nicht; vielleicht in den Büchern, aber in der Praxis finden wir ihn nicht. Wir suchen momentan. Es brütet bei uns momentan. Bei diesem Entwicklungsprozeß werden wir alle positive und negative Erfahrungen sammeln. Aber diese Erfahrungen, positive und negative, sind beide notwendig für eine Stabilisierung der Gesellschaft zum Schluß. Laßt uns mit unseren positiven und negativen Erfahrungen. Schaut uns zu und arbeitet mit uns in dem, was wir gemeinsam machen können."

Damit gelang ihm eine prägnante Situationsbeschreibung und ein aufschlußreicher Einblick in die Gefühls-

lage, die Millionen von Menschen in islamischen Ländern derzeit bestimmt. Man muß die Enttäuschung, mit der sich vor allem der ausgebildete, aber perspektivlose Mittelstand von dem ehemaligen Vorbild Westen abwendet, im Auge behalten, um auch die radikaleren Formen der gegenwärtigen Identitätssuche in der islamischen Welt besser zu verstehen. Gerade weil viele Menschen so große Hoffnungen in ihn gesetzt hatten, fühlen sie sich nun vom Westen betrogen, der sie immer noch nicht als gleichwertige Partner anerkennt. Dieselbe kampfbereite Abwehrreaktion trifft auch einheimische „westlich orientierte" Regierungen. Mit einem Blick auf die Kolonialgeschichte und die internationalen Wirtschaftsbeziehungen wird der Nachdruck verständlich, mit dem große Massen, die sich zu Recht von ihrer eigenen Geschichte enteignet fühlen, von der Zuschauerseite auf die Bühne drängen. Doch gerade dann wird man der abschließenden Aufforderung El Khalifas zum bloßen Zuschauen widersprechen müssen. Vertreter christlicher Minderheiten aus muslimischen Ländern taten das auf dem Symposion mit großer Deutlichkeit.

Viel Konsens kann ohnehin noch nicht erwartet werden in der gegenwärtigen Phase des Dialogs mit dem Islam, der ja auch von der katholischen Kirche nach Jahrhunderten der Polemik erst seit knapp 30 Jahren ausdrücklich gesucht wird. So mußte der Akzent auch bei dem Symposion mehr auf dem liegen, was die Konzilserklärung „Nostra aetate" mit „aufrichtigem Bemühen um gegenseitiges Verstehen" als Ziel für das Gespräch mit anderen Religionen vorgegeben hat. Das bedeutet Differenzierung der Perspektiven, Aufmerksamkeit für Schwierigkeiten im Vorverständnis und Klärung der eigenen Positionen.

Zunächst sind etliche Phänomene, die allgemein „dem Islam" zugeschrieben werden, auf ihre spezifisch islamische Komponente zu hinterfragen. Hier wäre die *Vorrangstellung der Gemeinschaft vor dem Individuum* zu nennen, die im Moralverständnis und in der Rechtspraxis deutliche Abweichungen von neuzeitlich-europäischen Axiomen erkennen läßt. Diese Vorrangstellung ist jedoch Gemeingut fast aller asiatischen und afrikanischen Gesellschaften und mithin nicht spezifisch islamisch. Weiterhin sind zahlreiche Probleme muslimischer Minderheiten in Europa überhaupt nicht oder nur mittelbar an die Religionszugehörigkeit gekoppelt.

## Umgang mit Minderheiten als Prüfstein

Auf dem Symposion wurden jedoch auch grundsätzlichere Differenzierungen deutlich. Die oft ausdrücklich oder unterschwellig wirksame Gleichung Christentum = Westen = Erste Welt beziehungsweise Islam = (Naher) Osten = Dritte Welt ist mittlerweile mehr ein polemisches als ein analytisches Instrument. Gut zwei Drittel der Christen leben heute in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien; die Tendenz ist steigend. Der Anteil der arabischen Muslime am Weltislam liegt etwa bei einem Sechstel; die Tendenz ist fallend. Zwei Drittel der Muslime leben in Asien, ein Sechstel in Schwarzafrika. Etwa acht Millionen Muslime leben in Europa, darunter ein beträchtlicher Anteil autochthone in Bosnien und Albanien. Umgekehrt leben in den Patriarchaten des Nahen Ostens einschließlich Äthiopien etwa 25 Millionen Christen; mindestens jeder zwanzigste Araber ist ein Christ.

Aus dieser Differenzierung läßt sich vielleicht als Desiderat ableiten, den *religiösen Minderheiten* als den primären Trägern eines „Dialogs des Alltags" mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden. Auch wenn die Minderheitensituation nicht frei von ihr eigenen Übertreibungen ist, die Erfahrung der arabischen Christen oder der muslimischen Immigranten in Europa ist zu wertvoll, um übergangen zu werden. Man muß ihr allerdings erst Gehör verschaffen, denn von sich aus kann sie sich nicht so laut artikulieren wie die Mehrheitsreligion oder wie extremistische Gruppen.

In der Hinwendung zu den eigenen religiösen Minderheiten könnte außerdem bereits „im eigenen Lager" jene kulturelle Toleranz eingeübt werden, die auch in der Hinwendung zu anderen Religionen unverzichtbar ist. Schließlich ist der Umgang mit den religiösen Minderheiten der anderen Religionen ein wichtiger Prüfstein für die Ernsthaftigkeit des Dialogs. Daß hier im Verhältnis zwischen Christen und Muslimen noch vieles im argen liegt, zeigte sich auf dem Frankfurter Symposion immer wieder. Die Sensibilität wächst jedoch, wie Stellungnahmen, Appelle und die Einrichtung spezieller Sekretariate und Kommissionen in zahlreichen europäischen Diözesen und Bischofskonferenzen zeigen.

Eine weitere wichtige Differenzierung scheint fällig hinsichtlich des Begriffs der „europäischen Moderne". Christentum wird aus der Perspektive von Muslimen immer wieder identifiziert mit den säkularisierten westlichen Gesellschaften. Wenn diese Identifizierung nicht zuletzt der leichteren Abgrenzung von der eigenen Religion dient, so ist doch nicht von der Hand zu weisen, daß Muslime damit sowohl den westlichen Gesellschaften als auch den Kirchen die unbequeme, weil noch immer unbeantwortete Frage nach dem Verhältnis von christlichem oder überhaupt religiösem Glauben und Säkularisation stellen.

## Der Islam und die europäische Identität

Das Schlagwort von der „Neuen Evangelisierung Europas" dokumentiert das ebenso wie unbeholfene Reaktionen öffentlicher Behörden, etwa beim Bau von Moscheen oder in der „Schleier-Affäre" vor zwei Jahren in Paris, wo zwei muslimische Teenagerinnen mit ihrer Weigerung, im Schulunterricht den Schleier abzunehmen, sogar den französischen Senat beschäftigten. Die zur Klärung anstehende Beziehung ist also nicht in der verzerrenden Polarisierung „Christlicher Westen" versus „Muslimische Dritte Welt" erfaßt, sondern müßte in Richtung einer Triade christlicher Glaube/Kirche, säkular-laizistische Gesellschaft und muslimischer Glaube/Umma (die weltweite muslimische

Glaubensgemeinschaft) gesucht werden — wobei die Beziehungen zu anderen Religionen noch gar nicht angesprochen wären.
Das wird auch deutlich in den Stellungnahmen des gegenwärtigen Papstes. Seine Appelle zu einer Rückbesinnung auf die christlichen Wurzeln Europas sind weithin bekannt. Weniger bekannt sind seine zahlreichen ermutigenden Aufrufe an Muslime und Christen, in einen ernsthaften Dialog zu treten. Kein Papst hat sich bisher so in dieser Sache engagiert wie Johannes Paul II. Über die Grundlinien der Konzilserklärung „Nostra aetate" hinaus zollt er dabei den Muslimen vor allem Anerkennung für die Bereitschaft, ihren Glauben in Wort und Tat öffentlich wirksam werden zu lassen. Zugleich klagt der Papst jedoch immer wieder das *Grundrecht auf Religionsfreiheit* ein, so zuletzt in der diesjährigen Neujahrsansprache an das Diplomatische Corps, zu dem auch die Vertreter fast aller Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit zählen.
Wie hätte ein „christliches Europa" auszusehen, in dem das Recht auf Religionsfreiheit und damit der religiöse Pluralismus seinen festen Platz behielte? Wie ist die Rede von den „Rechten Gottes gegenüber den Menschen", in der Johannes Paul II. wie schon sein Vorgänger Paul VI. sich mit einer Grundposition des islamischen Rechtsverständnisses trifft, zu vereinbaren mit dem neuzeitlichen Rechtsverständnis, dessen Errungenschaften etwa im Bereich der Menschenrechte oder des Völkerrechts kirchlicherseits ja wohl nicht mehr in Frage gestellt werden? Wie soll eine Identität Europas bestimmt werden im Blick auf seine nichtchristlichen, z. B. jüdischen oder antiken Wurzeln, oder im Blick auf neuere „Aufpfropfungen", wie etwa die durch muslimische Immigranten wachsende Präsenz des Islam?
Das alles sind Fragen an die eigene christliche Ortsbestimmung, die durch den Dialog mit dem Islam vielleicht nicht ausgelöst, aber doch verschärft werden. Mindestens ebenso brisanten Fragen sieht sich der Islam gegenüber. Daß trotz der gegenseitigen Verschränkung dieser Prozesse einer neuen Identitätsbestimmung gerade auch auf praktisch-politischer Ebene kaum auf eine synchrone Entwicklung zwischen islamischen und westlichen Gesellschaften, zwischen muslimischen und christlichen Glaubensgemeinschaften zu hoffen ist, mag den Dialog oft anstrengend und enttäuschend machen. Es macht ihn zugleich nur um so notwendiger.

*G.S.*

# Der „amerikanische Traum" in der Krise

## Die Vereinigten Staaten im Jahr der Präsidentschaftswahlen

*Die Vereinigten Staaten sind gegenwärtig voller Selbstzweifel: Der Staat sieht sich einer gigantischen Verschuldung gegenüber; mit Japan und Europa sind den USA potente wirtschaftliche Konkurrenten erwachsen; sozialpolitisch weist das Land erhebliche Defizite auf und eine schwer zu kontrollierende Einwanderung von Süden hat damit begonnen, die USA kulturell und ethnisch nachhaltig zu verändern.*

Eine der erstaunlichsten Erscheinungen im Zusammenhang mit dem Ende der Sowjetunion ist die Tatsache, daß ihr militärischer, ideologischer und wirtschaftlicher Gegner Nummer eins, die Vereinigten Staaten von Amerika, daraus keinen nennenswerten Nutzen zu ziehen scheinen. Siegesstimmung kam erst gar nicht übermäßig auf – die nunmehr alleinige Supermacht wurde unerwartet schnell auf den Boden der innenpolitischen Tatsachen zurückgeholt. Und selbst der entschlossene militärische Einsatz der multinationalen Streitkräfte unter der Führung der USA im Auftrag der Vereinten Nationen am Golf samt dem militärischen Sieg über den Irak Saddam Husseins hat insgesamt nur mäßige Siegesfreude ausgelöst: Und zwar nicht nur deshalb, weil es nicht gelang, den Intimfeind Saddam Hussein selbst auszuschalten, sondern vor allem, weil die innenpolitische Lage der Vereinigten Staaten nicht so ist, daß sich ausgelassen feiern ließe.

So sehen denn auch neun Monate vor den kommenden Präsidentschaftswahlen im November, und obwohl Amerika außenpolitisch unangefochtener denn je dasteht, die Aussichten des regierenden Präsidenten *George Bush* auf einen Verbleib im Weißen Haus für weitere vier Jahre nicht übermäßig rosig aus. Was mit den Siegen in Osteuropa und dem Nahen Osten im Rücken zunächst geradezu ein *Spaziergang* zu werden versprach, erfordert inzwischen alle Kräfte der Präsidialmacht und der republikanischen Wahlhelfer.

### Mehr Abrüstung schafft mehr Arbeitslosigkeit

Einer Umfrage von CBS-Fernsehen und der „New York Times" von Mitte Januar zufolge erklärten 49 Prozent der Befragten, daß sie im Herbst den demokratischen Kandidaten – wer immer dies sein werde – wählen würden und nur 42 Prozent den amtierenden Präsidenten (Le Monde, 22. 1. 92). Daß Bushs Aussichten nicht noch schlechter aussehen, hat auch damit zu tun, daß sich ein wirklich ernstzunehmender Herausforderer der *Demokratischen Partei* bisher nicht aufdrängt.
Im beginnenden Wahljahr schreibt sich auf diese Weise fort, was die gesamte Präsidentschaft von Bush bereits begleitete: Die Wochenzeitung „Time" ruft alljährlich je-

manden zum „Mann des Jahres" aus, der – „for better or for worse" – die Geschicke eines Jahres wesentlich bestimmt hat. Als sie George Bush zu Beginn des letzten Jahres mit diesem Titel bedachte, sprach sie von den „zwei Bushs", den *beiden Gesichtern des amerikanischen Präsidenten:* Bush habe sowohl im Positiven wie im Negativen das vorausgegangene Jahr beeinflußt: „Eines war das Profil des Außenpolitikers voll von Resolutheit und Selbstbeherrschung, das andere das Gesicht aus inländischer Perspektive – geprägt von Unsicherheit und Verwirrung" (Time, 7. 1. 91).

Diese Doppelgesichtigkeit kennzeichnet auch zu Beginn des Wahljahres den mächtigsten Mann der Welt. Die traditionelle „State of the Union"-Ansprache vom 28. Januar war ein einziger Versuch Bushs, den Ruf, den er sich auf außenpolitischem Gebiet erworben hat, nun auch für die schwierige Lage der Nation auf innen- bzw. sozialpolitischem Gebiet zu nutzen. Das Ergebnis dieser mit hohen Erwartungen befrachteten Ansprache wurde von seinen Landsleuten jedoch weithin als *nicht überzeugend* empfunden. „Bush steht vor einer politisch mißlichen Lage: Seine außenpolitischen Triumphe erscheinen wie längst vergangene Geschichte, und die Wähler fragen ihn: ‚Was kannst du für *uns* tun?' Die Antwort bleibt mager: Die Bundesregierung schwankt unter dem schwersten Defizit in Nicht-Kriegs-Zeiten und kann die Nation aus der Rezession nicht herauskaufen. Der Kandidat Bush kann nur versuchen, die Nation davon zu überzeugen, daß es dabei nicht bleiben wird" (Newsweek, 10. 2. 92).
George Bush mag „aufgewacht" sein (Süddeutsche Zeitung, 30. 1. 92) – vor allem aber, weil er und seine Berater realisiert haben, wie wenig gesichert die von ihm angestrebten vier weiteren Jahre als oberster Lenker seines Landes sind. Die Wirtschaft lasse sich, darauf wies der ehemalige Reagan-Berater *John Sears* hin, nicht wie eine militärische Expedition handhaben (in: International Herald Tribune, 28. 1. 92). Der Versuch, den Kongreß zeitlich unter Druck zu setzen, indem Bush bis zum 20. März, dem eigentlichen Beginn des Präsidentschaftswahlkampfes, von ihm die Verabschiedung einer Reihe von Gesetzesvorhaben verlangte, wurde weithin als *kurzatmiges Manöver* durchschaut – über die Versäumnisse der letzten vier Jahre konnte er damit nicht hinwegtäuschen. Und auch hier wieder die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenpolitik: Die Verringerung der Militärausgaben, mit entsprechenden Ankündigungen Präsident Jelzins koordiniert, verfehlte ihre Wirkung auf die Öffentlichkeit zwar durchaus nicht – vorerst ist ein solcher Schritt für die US-Bevölkerung jedoch in erster Linie gleichbedeutend mit der Ankündigung, daß die Arbeitslosigkeit weiter zunehmen wird. Entsprechende Äußerungen betroffener Rüstungskonzerne von Kapazitäts- und damit Personalabbau folgten denn auch umgehend.

John Sears kritisierte im Kern, daß man die Rede eines *Präsidenten* erhofft und die eines *Wahlkämpfers* gehört habe. Er erwähnte eine Reihe von Themen, zu denen man gerne etwas vom Präsidenten gehört hätte, wozu George Bush sich jedoch nicht äußerte: – *Erziehungswesen:* Ein niedriges Niveau im Erziehungsbereich sei eine schwere Belastung für die Wirtschaft; – das krisengeschüttelte *Bankwesen:* So niedrig die Zinsen auch immer würden, zu wirtschaftlicher Erholung komme es nur, wenn man Kredite erhalte; – *Rüstungsindustrie:* Was solle mit dem Teil der Wirtschaft geschehen, der bisher auf dem Gebiet der Waffenherstellung arbeitete, oder solle, so seine Frage, Amerika seine Atomwaffenspezialisten eines Tages an Libyen verlieren?
Die Kritik an der State of the Union-Ansprache von Bush wäre jedoch weniger harsch ausgefallen, wenn die innenpolitische und wirtschaftliche Lage des Landes ungefährdeter wäre, als es gegenwärtig tatsächlich der Fall ist. Man ist in den USA *ungeduldiger, nervöser* geworden. Mit bloßen Wahlkampfreden will man sich nicht mehr abspeisen lassen. In der Reserviertheit, der George Bush wenige Monate vor dem Versuch, wiedergewählt zu werden, begegnet, bündelt sich eine ganze Reihe von unbewältigten Einzelthemen, die Amerika sich mit sich selbst beschäftigen lassen. Die USA erleben gegenwärtig einen Einbruch in dem, was sonst gerne als untrügliches Markenzeichen der Amerikaner galt: ihr grenzenloser *Optimismus.*

## Die Mittelschichten als die Verlierer der 80er Jahre

Im Mittelpunkt der gegenwärtigen Krisenlage des Landes stehen die *wirtschaftlichen Schwierigkeiten* zahlreicher US-Bürger im einzelnen wie auch staatlicher Gebietskörperschaften und Gemeinschaftseinrichtungen. Die *Arbeitslosigkeit* liegt in den USA zwar immer noch deutlich unter derjenigen von vor zehn Jahren: 1982 und 1983 waren noch knapp 10 Prozent ohne Arbeit, 1990 im Durchschnitt 5,5 Prozent, im November letzten Jahres 6,7 Prozent (vgl. Newsweek, 13. 1. 92). Aber diese Zahlen sagen über die wirkliche Lage wenig aus. Unberücksichtigt bleiben dabei diejenigen, die es nach langen Versuchen aufgegeben haben, nach Arbeit zu suchen bzw. die sich unterdessen mit Halbtags- oder Teilzeitarbeiten zufriedengeben, nachdem sie lange vergeblich nach einer Ganztagstätigkeit gesucht hatten. Befristete und vorübergehende Arbeitsverhältnisse drücken darüber hinaus die offiziellen Statistiken: Schätzungen sprechen immerhin davon, daß im vergangenen Jahr 25 Millionen Amerikaner – immerhin 20 Prozent der gesamten erwerbstätigen Bevölkerung – zeitweise ohne Arbeit waren.
Als Folge einer konsequenten *Deregulierungspolitik* der Reagan-Ära ging die Schere zwischen Arm und Reich noch weiter auseinander, als es ohnehin schon für die USA typisch ist. Im Zeitraum von 1977 bis 1987 nahm das Durchschnittseinkommen der oberen zehn Prozent auf der Einkommensskala um 24 Prozent zu, bei denen, die dem obersten einen Prozent angehören sogar um 74,2 Prozent. Hingegen sank das Einkommen der Familien, die zu den ärmsten zehn Prozent zählen, von 1977 bis 1988 um zehn Prozent (in inflationsbereinigten Zahlen gerechnet) ab. Unter der Armutsgrenze – definiert als

5800 Dollar Einkommen pro Jahr für eine Einzelperson und 11 611 Dollar für eine vierköpfige Familie – leben gegenwärtig rund 32,5 Millionen US-Amerikaner – 1973 hatte diese Zahl bereits einmal sehr viel niedriger, nämlich bei 23 Millionen gelegen, gegenüber 40 Millionen im Jahre 1960 (vgl. *Kevin Phillips,* The Politics of Rich and Poor, New York 1990, zit. nach: *John A. Grindel,* Whister the U. S. Church, Maryknoll 1991, 51 ff.).

Die *Kluft zwischen Arm und Reich* in den USA gehört zu den tiefsten in der westlichen Welt. Die obersten zehn Prozent aller US-Haushalte vereinigen 68 Prozent allen Besitzes auf sich, die obersten ein Prozent allein 26,9 Prozent. Differenziert man nach Alter und ethnischer Zugehörigkeit zwischen den Armen, ergibt sich eine überaus ungleiche Verteilung: Knapp 23 Prozent derjenigen, die mit einem Einkommen unterhalb der Armutsgrenze auskommen müssen, waren 1987 nicht älter als sechs Jahre, weitere 19 Prozent zwischen sechs und 17 Jahren. Von der schwarzen Bevölkerung – die zwölf Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht – fielen Ende der 80er Jahre rund 30 Prozent unter die Armutsgrenze – bei den Weißen lediglich elf Prozent (vgl. L'Etat des Etats-Unis, Paris 1990, 268 ff.).
Wenn knapp 6000 bzw. 12 000 Dollar Ende der 80er Jahre in den Vereinigten Staaten bereits die *Armutsgrenze* markieren, dann hat dies auch damit zu tun, daß die USA viele Zuwendungen im Rahmen sozialstaatlicher Fürsorge nicht kennen, für die in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft Arme nicht eigens aufzukommen brauchen. Womit sich in Europa vergleichsweise gut leben ließe, kann unter amerikanischen Verhältnissen bereits Armut bedeuten. Dieses Phänomen wirkt sich in den USA verstärkt auch in jenen Schichten der Bevölkerung aus, die der offiziellen Statistik nach nicht zu den Armen zählen. Die *Mittelschichten* gehören zu den ausgesprochenen Verlierern der 80er Jahre. Die *mangelhafte infrastrukturelle Ausstattung* des Landes zwingt gerade diese Schichten zu finanziellen Ausgaben, die mitunter schnell den Ruin ganzer Familien bedeuten können. Was an öffentlichen Gemeinschaftsleistungen nicht besteht oder abgebaut wird, wird z. T. von Minderheiten, die es sich finanziell leisten können, privat ersetzt, was sich faktisch weiter benachteiligend auf diejenigen auswirkt, die davon ausgeschlossen bleiben.

Weltweit gehört etwa das amerikanische *Gesundheitswesen* zu den erfolgreichsten und am weitesten fortgeschrittenen. Da jedoch keine Versicherungspflicht besteht und die Versicherungsbeiträge in dem strikt privat organisierten Krankenversicherungswesen für viele unbezahlbar sind, bleiben große Teile der US-Bevölkerung ohne Krankenversicherungsschutz. Ähnlich ist die Lage auf dem Gebiet der *inneren Sicherheit:* Schon heute soll es in den Vereinigten Staaten mehr privat angestellte polizeiähnliche Kräfte geben als staatliche Polizisten.
Für die Vereinigten Staaten verbirgt sich hinter dieser schwierigen sozialpolitischen Situation des Landes jedoch mehr als das Problem von Versäumnissen der einen oder anderen Regierung. Während in manchen europäischen Ländern Sozialstaatlichkeit an ihre oberste Leistungsgrenze gekommen zu sein scheint, stellt sich in den USA das umgekehrte Problem: bis heute besteht *kein Konsens darüber, was eigentlich zu einer minimalen sozialstaatlichen Absicherung des einzelnen* gehören sollte. Die Zurückhaltung gegenüber einem vermeintlichen Zuviel an sozialstaatlicher Absicherung des einzelnen reicht bis tief in das stark auf die Fähigkeiten und die Verantwortung des Individuums bezogene amerikanische Selbstverständnis hinein. Kritik an der staatlichen Führung ist dementsprechend zurückhaltend zu bewerten: „Der politische Wille, das ‚öffentliche Interesse' ... so gering wie möglich zu halten, kommt aus dem Volk und ist ihm keinesfalls oktroyiert" (*Rolf Winter,* Gottes eigenes Land? Werte, Ziele und Realitäten der Vereinigten Staaten von Amerika, Hamburg 1991, S. 84).

## Unsicherheiten in bezug auf die weltpolitische Rolle

Das Ziel der US-Sozialpolitik in den 80er Jahren bestand im Wesentlichen darin, die bundesstaatlichen Wohlfahrtsmaßnahmen auf die wirklich Bedürftigen zu reduzieren sowie die sozialstaatlichen Zuständigkeiten auf die lokalen Gebietskörperschaften zu verlagern. Wenn die 80er Jahre sozialpolitisch einen Einschnitt darstellen, dann jedoch weniger, weil sie grundlegende Veränderungen in den Leistungen gebracht hätten, als vielmehr im Sinne einer „weiterhin noch offenen Grundsatzdiskussion" (*Axel Murswieck,* Soziale Sicherung in den USA. Perspektiven der Sozialpolitik, in: *Hartmut Wasser* Hg. USA: Wirtschaft – Gesellschaft – Politik, Opladen 1991, 159 ff.). Das dominierende *neokonservative* Glaubensbekenntnis der US-Amerikaner lautet: nur ja nicht die Eigeninitiative der Betroffenen lähmen; am besten ohne Hilfen von außen zurechtkommen; der Staat hat erst aktiv zu werden, wenn der Markt sich unfähig erweist; das Versicherungssystem soll weitestgehend eigenverantwortlich arbeiten (vgl. *Wolfgang H. Lorig,* Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika, Opladen 1988, S. 55).
Geradezu Anlaß zu *Niedergangsängsten* finden Amerikaner, wenn sie sich bewußt werden, daß das eigene Land innerhalb der Weltwirtschaft deutlich an Gewicht eingebüßt hat. Im Vergleich zum pazifischen Wirtschaftskonkurrenten Japan verloren die USA über Jahre hinweg fortgesetzt an *Gewicht innerhalb der Weltwirtschaft.* Während Amerikaner vielfach immer noch im Glauben leben, zwischen dem *alten Kontinent Europa* und dem *neuen Kontinent Amerika* klaffe weiterhin ein ansehnlicher Wohlstandsgraben, spricht inzwischen manches dafür, daß der alte Kontinent heute Amerika und der neue Europa bzw. Japan ist. Vor dem Hintergrund der Veränderungen in Mittel- und Osteuropa, aber erst recht angesichts des bevorstehenden europäischen Binnenmarktes fürchten die USA, nicht nur hinter Japan auf den zweiten, sondern eines nicht allzu fernen Tages sogar auf den drit-

ten Platz zurückzufallen. Ironie des Schicksals, daß George Bush ausgerechnet bei seinem jüngsten Japan-Besuch einen Schwächeanfall erlitt . . .
Dabei handelt es sich eben um mehr als bloße Stimmungen. Aus dem größten Geldgeber für die Weltwirtschaft ist inzwischen der größte Schuldner geworden: Das *Haushaltsdefizit* der USA soll in diesem Jahr 362 Milliarden Dollar betragen. Allein an Zinsen zahlt das Land jährlich rund 200 Milliarden Dollar. Amerikanische Firmen investierten im vergangenen Jahr gerade neun Prozent des Bruttosozialproduktes – gegenüber 20 Prozent der japanischen Konkurrenz. Für Infrastrukturmaßnahmen – eine traditionelle Schwachstelle der amerikanischen Gesellschaft – investierte der US-Staat lediglich 1,5 Prozent, Japan fünf Prozent.

In dieser Hinsicht steht Präsident Bush vor einer Hypothek, die ihm sein Vorgänger aufgeladen hat: die *Verringerung der Steuerlastquote* durch Reagan bewirkte kaum das, was an wirtschaftlicher Belebung von ihr erhofft worden war, riß aber wegen der zugleich steigenden Ausgaben für die Rüstung tiefe Löcher in die Staatskasse, die sich nun in kurzer Zeit gar nicht wieder beheben lassen. Für die USA bedeutet dies eingeschränkte weltpolitische Einflußmöglichkeiten auf Grund der begrenzten finanzpolitischen Spielräume. Die allgemeine Unsicherheit über die zukünftige weltpolitische Rolle der USA wird damit weiter zunehmen (vgl. *Barbara A. Fliess,* Zur Wirtschaftsstellung der USA, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/90, 30. 11. 90, S. 26).

## Ein Einwandererland wird nicht mit seinen Einwanderern fertig

Kaum etwas zehrt gegenwärtig am amerikanischen Selbstbewußtsein ähnlich stark wie die *Verkaufserfolge japanischer und europäischer Konzerne in den USA.* Die fortgesetzten Plädoyers amerikanischer Politiker gegenüber der Europäischen Gemeinschaft gegen jede Form von Protektionismus ist das eine – das Verhalten Amerikas gegenüber Japan etwas gänzlich anderes. Als Reaktion auf Selbstzweifel und Niedergangsszenarien der amerikanischen Wirtschaft leben sich inzwischen sogar *antijapanische Ressentiments* in Form von Vandalismus an japanischen Autos und Einrichtungen aus. Die Devise „buy American" soll das Kaufverhalten amerikanischer Konsumenten nach Gesichtspunkten *nationaler Solidarität* ausrichten. Die städtischen Behörden von Los Angeles stornierten einen Vertrag mit japanischen Unternehmen über den Bau von Metrowaggons – ein Vertragsvolumen von knapp 122 Millionen Dollar.

In engem Zusammenhang mit der Tatsache, daß sich der „american dream" sozialpolitisch und wirtschaftlich keineswegs so traumhaft ausnimmt, wie sich dies die Amerikaner wünschen, stehen darüber hinaus grundlegende *Veränderungen in der ethnischen Zusammensetzung der US-Bevölkerung.* Innerhalb relativ weniger Jahre sind die USA in dieser Hinsicht nicht mehr das, was sie lange waren. Im kollektiven Selbstverständnis der Amerikaner spielt die Tatsache zwar eine herausragende Rolle, daß man „Einwandererland" ist und sein will – die Einwanderer, die jetzt kommen, sind aber nicht mehr dieselben wie diejenigen des 19. oder der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Aus dem „melting pot" – wenn es ihn denn wirklich gegeben hat, was zuweilen bestritten wird – vor allem europäischer Einwanderer ist inzwischen ein Land geworden, in dem sich gewissermaßen im Kleinen alle inneren Spannungsfelder der Erde widerspiegeln.

Ein Vergleich der Herkunftsländer der Einwanderer von 1955 bis 1964 einerseits und 1988 andererseits zeigt die *dramatischen Umschichtungen,* die hier stattgefunden haben: Im erstgenannten Zeitraum stammten gut 50 Prozent der Einwanderer aus Europa und 26 Prozent aus anderen Teilen Nordamerikas (darunter auch Mexiko), während Lateinamerika und der Pazifische Raum nur mit knapp 15 bzw. acht Prozent vertreten waren. Inzwischen ist es genau umgekehrt: Den größten Anteil, knapp 42 Prozent bzw. 29 Prozent stellen die Einwanderer aus dem Pazifischen Raum sowie Lateinamerika, während Europa und Nordamerika nur mehr mit zehn bzw. 17 Prozent beteiligt sind (L'Etat des Etats-Unis, S. 96).
Auf den amerikanischen Geldstücken liest man bis heute „E pluribus unum" – aber daß dies möglich sein soll, davon ist man in den USA heute weniger denn je überzeugt. 248,7 Millionen Bürger zählen die Vereinigten Staaten nach der Volkszählung von 1990 – 30 Millionen oder zwölf Prozent sind davon Schwarze, 22,4 Millionen (bzw. neun Prozent) lateinamerikanischer und 7,3 Millionen (bzw. drei Prozent) asiatischer Herkunft (vgl. Der Spiegel, 3. 2. 92, S. 127). Die illegalen Einwanderer sind dabei noch nicht einmal berücksichtigt.

Die Vorstellung, die Vereinigten Staaten könnten eines Tages ebenso sprachlich geteilt sein, wie es Kanada traditionell schon ist, wirkt auf zahlreiche US-Amerikaner bereits wie eine Horrorvision. *Multiethnisch* soll es zugehen können in den USA, aber bitte nicht *multikulturell,* meinen sie. In Selbsthilfe gehen US-Bürger bereits gegen die illegale Zuwanderung von Hispanics (vgl. HK, Juni 1984, 259 ff.) über die mexikanisch-amerikanische Grenze vor – etwa indem sie die Grenze nachts mit den Scheinwerfern ihrer Personenwagen beleuchten. Das gerade auch aus Kirchenkreisen geförderte „sanctuary-movement" (vgl. HK, Mai 1986, 216 ff.) zur Unterstützung von illegal Eingewanderten kann in der breiten US-Bevölkerung auf wenig Gegenliebe setzen. In Los Angeles leben bereits mehr Mexikaner als in jeder mexikanischen Stadt – ausgenommen Mexiko City – und ebenso viele Salvadorianer wie in San Salvador. In Kalifornien erreichen die Hispanics inzwischen einen Bevölkerungsanteil von 21 Prozent – bis zum Jahre 2030 soll sich dieser Schätzung zufolge auf 40 Prozent erhöhen (Le Monde diplomatique, Februar 1991, S. 21).
Diese Veränderungen innerhalb der USA zeitigen Folgen, die ihrerseits den dramatischen Wandel veranschaulichen, etwa den *Sprachenstreit.* Eine gesetzliche Festlegung des

Englischen als Amtssprache des Landes kannten die Vereinigten Staaten in der Vergangenheit nicht. Die Zahl der Bundesstaaten, in denen Englisch zur amtlichen Sprache erklärt wurde, ist inzwischen jedoch auf mindestens 17 gestiegen (Stand Anfang 1989; vgl. Newsweek, 20. 2. 89). In zahlreichen weiteren Bundesstaaten bestehen entsprechende Überlegungen. Bürgerinitiativen bilden sich, deren Ziel es ist, Englisch zur einzigen offiziellen Sprache zu erklären. Ressentiments kommen hoch gegenüber denjenigen, die kein Englisch sprechen.

## Das Ende der „dead white european men"

Die zunehmende ethnische und kulturelle Vielfalt der US-Bevölkerung ist andererseits nur ein Beispiel für eine weit darüber hinausreichende innere Pluralisierung des Landes bis hin zum *Verlust des Konsens,* der trotz aller traditionellen Vielfalt dieses Landes die USA immer doch auch zusammenhielt. Nicht nur die eingewanderten Minderheiten stellen diesen traditionellen Konsens zunehmend in Frage. In der Parole ihrer lautstarken Befürworter erleben die Vereinigten Staaten gegenwärtig das Ende der Kultur der „dead white european men". Nicht nur der gewachsene quantitative Anteil, sondern vor allem das gewachsene Selbstbewußtsein von US-Amerikanern nicht-europäischer Herkunft führt zu einer nachhaltigen Infragestellung der traditionell *weiß* und *angelsächsisch,* mit anderen Worten: westlich geprägten Kultur in den USA. Schwarze, Hispanics, Nachfahren der indianischen Urbevölkerung wehren sich gegen die selbstverständliche Dominanz einer vom alten Kontinent Europa vorgeprägten Kultur. Feministinnen und Homosexuelle setzen sich unerbittlich für die Zurückdrängung eines männlich beherrschten bzw. ausschließlich heterosexuell geprägten „common sense" ein. Und das Phänomen setzt sich fort bis in die trivialsten Partikularinteressen.

Im Ergebnis führt dies momentan gerade an den Universitäten und Colleges zu einem geistigen Klima, in dem es *immer weniger unzweifelhaft anerkannte Vorbilder, Verhaltensweisen, Einstellungen und allseits kanonisierte kulturelle Inhalte* gibt, auf die man sich ausgesprochen oder unausgesprochen beziehen könnte und die als solche allgemein akzeptiert wären. Auf die Spitze getrieben wird die tiefgreifende Verunsicherung durch eine Bewegung, die unter dem Label des „politically correct" (PC) firmiert. Entstanden an den Universitäten, geht es dieser Denkrichtung in erster Linie darum, mit Hilfe und im Rahmen von Sprache, Anliegen bestimmter Minderheiten bzw. Minderheitsmeinungen zum Durchbruch zu verhelfen. Eine bestimmte Terminologie soll überwunden, eine neue angenommen werden, um so zu dokumentieren, daß man die Berechtigung dieser Anliegen anerkennt: Nicht von „Behinderten" soll gesprochen werden, sondern von „different abled persons", nicht von „Schwarzen", sondern von „Farbigen" bzw. „Afro-Amerikanern", nicht von „Indianern", sondern von „native Americans". Jederzeit läuft man Gefahr, des Rassismus oder Sexismus geziehen bzw. des „falschen Denkens" überführt zu werden.

Gegner des „PC" vergleichen das allgemeine Klima in den USA bereits mit der extrem intoleranten *McCarthy-Ära* in den 50er Jahren auf dem Höhepunkt des *Kalten Krieges* – was damals die Ausgrenzung als „Kommunist" war, ist heute die als „Rassist" oder „Sexist". Die außerordentliche Dynamik, die die – landesweit live übertragenen – Anhörungen zur Bestellung als Mitglied des Obersten Gerichtshofes des farbigen Juristen *Clarence Thomas* im letzten Herbst bekamen, erklären sich z. T. aus dieser aufgeputschten und zutiefst verunsicherten Stimmung.

Die nachhaltigsten Folgen hat dieses Klima im *Erziehungswesen,* das in den 80er Jahren ohnehin im Mittelpunkt vielfältiger Kritik stand. Nachdem man sich in Europa lange Zeit das US-Bildungswesen zum Vorbild nahm, hat sich die Lage inzwischen geradezu umgekehrt. Bereits 1983 schlug die „National Commission of Excellence in Education" Alarm mit ihrem Bericht „A Nation at Risk", in dem sie die „steigende Flut an Mittelmäßigkeit" beklagte, die die Zukunft von Nation und Volk bedrohe. Kaum etwas hat die einschlägige Diskussion der letzten Jahre so sehr bestimmt wie der Bestseller von *Allan Bloom,* The Closing of the American Mind: How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students (New York 1987). Selbst wenn die Kritik dem darin enthaltenen Ruf nach Besinnung auf *klassische Bildungsideale* und den aufgezeigten *Katastrophenszenarien* nicht in allem zu folgen bereit war, so war dennoch die Verunsicherung, die Teile der USA erfaßt hat, nicht zu übersehen.

## Zivilreligion unter multireligiösen Verhältnissen

Betroffen von der allgemeinen Verunsicherung in bezug auf die Konsensfähigkeit zentraler Bestandteile amerikanischer Kultur ist im übrigen auch jene für die Vereinigten Staaten typische *zivilreligiöse* Überhöhung des staatlichen Gemeinwesens. Sosehr die amerikanische Zivilreligion sich von konkreten Kirchen und Bekenntnissen unabhängig verhält, so ist sie dennoch stark geprägt von der jüdisch-christlichen Glaubenstradition. In dem Maße, wie das Christentum in einer sich religiös pluralisierenden Kultur zunehmend als nur mehr eine unter mehreren religiösen Traditionen empfunden wird, hat dies auch Folgen für die Zivilreligion. Hinweise für diese Entwicklung sind es etwa, wenn Muslime – wie erst kürzlich geschehen – eine *stärkere Präsenz muslimischer religiöser Symbole in der amerikanischen Öffentlichkeit* fordern, etwa im Zusammenhang mit Weihnachten bzw. Chanukka. Anfang dieses Jahres sprach auch zum erstenmal ein muslimischer Geistlicher das Eröffnungsgebet bei einer Sitzung des US-Senats. Die Möglichkeit dazu war lange von amerikanischen Muslimen als Zeichen der *Gleichberechtigung* gefordert worden.

Unter den christlichen Konfessionen und Kirchen ist besonders die *katholische Kirche* der USA von den gegenwärtigen Veränderungen in der ethnischen Zusammensetzung der US-Bevölkerung betroffen. Die hispanischen Zuwanderer sind gerade in den Teilen des Landes stark, in denen der Katholizismus traditionell schwächer vertreten ist, im Süden und Westen. Der amerikanische Katholizismus hielt sich in den letzten 25, 30 Jahren einiges darauf zugute, in die *amerikanischen Mittelschichten* aufgestiegen zu sein. Ein beträchtlicher Teil des Selbstbewußtseins amerikanischer Katholiken innerhalb der Weltkirche und gerade auch gegenüber Rom rührt aus der Tatsache, sich in protestantisch geprägter Umgebung nicht nur behauptet zu haben, sondern inzwischen auch in den Eliten präsent zu sein und akzeptiert zu werden. Die nun aus Lateinamerika eingewanderten Katholiken unterscheiden sich von dieser aus ehemals europäischen Einwanderern bestehenden, sich betont amerikanisch gebenden *Mittelschichtskirche*. Gegenseitige Entfremdungen und Spannungen sind programmiert und werden der US-Kirche zunehmend bewußt.

## Ein Wahlkampf im Zeichen konservativer Nostalgie

Innenpolitische Themen und Perspektiven bestimmen denn auch den bisherigen Verlauf des Wahlkampfes zu den Präsidentschaftswahlen im November. Trotz der vergleichsweise guten Aussichten für die Demokraten ist die Lage hier noch am unübersichtlichsten. Wer unter den fünf Demokraten, die Ambitionen auf das Weiße Haus angemeldet haben, sich durchsetzen wird, ist bisher noch nicht erkennbar, auch wenn den Gouverneuren von Arkansas und Massachusetts, *Bill Clinton* und *Paul Tsongas*, die größten Chancen eingeräumt werden. Bei der ersten Vorwahl in New Hampshire entfielen auf Tsongas 34 und auf Clinton 26 Prozent der demokratischen Stimmen. Dies würde sich nur schlagartig ändern, sollte sich trotz anderslautender Ankündigungen der populäre Gouverneur von New York und liberaler Katholik, *Mario Cuomo*, noch zur Kandidatur entschließen.

Am kennzeichnendsten für die allgemeine Stimmung der USA ist jedoch die Lage bei den Republikanern. Der gewichtigste Gegner erwächst dem amtierenden Präsidenten bezeichnenderweise aus seinem eigenen Lager: *Patrick J. Buchanan* ist zwar Neuling bei Wahlen, als Redenschreiber und Berater früherer Präsidenten sowie Kommentator jedoch im politischen Geschäft zu Hause. Auch wenn die Aussichten Buchanans insgesamt als gering eingeschätzt werden, seine Kampagne ist dennoch ernst zu nehmen, weil auf diese Weise Bush aus dem eigenen Lager Themen aufgezwungen werden, die ohne ihn weniger Resonanz finden würden. Buchanan, ein Katholik, vertritt jenen Teil der republikanischen Wählerschaft, die sich bereits enttäuscht zeigten über die von Ronald Reagan zwar angekündigte, aber aus ihrer Sicht *ausgebliebene konservative Wende*. In den Wahlkampfparolen des Vereinfachers Buchanan hat es den Anschein, als reiche es zur Wirklichkeitsbewältigung im wesentlichen aus, die *alten Tugenden und Verhältnisse Amerikas* zu beschwören. Bei der Vorwahl in New Hampshire übertraf er mit 37 Prozent der republikanischen Stimmen gegenüber 53 Prozent für Bush alle Erwartungen.

Weit über die USA hinaus wird es von Bedeutung sein, daß sich im kommenden November niemand für vier Jahre im Weißen Haus einrichtet, der in für die Vereinigten Staaten schwierigen Zeiten nach außen *protektionistischen* und *isolationistischen* Versuchungen nachgibt. Und der nicht auf populistisch einfache Antworten setzt, wenn es um die innere Identität des Landes geht. Ihre Rolle als Architekt und Garant einer „Neuen Weltordnung" werden die USA nur übernehmen können, wenn sie nach innen hin gefestigt dastehen. Diese Festigung wird das Land jedoch nicht einfach aus sich alleine heraus erreichen, sondern nur im Verbund mit den immer ebenbürtiger auftretenden Industrienationen Japan und Europas.

*Klaus Nientiedt*

# „Armut hat meist ein ganzes Bündel an Ursachen"

## Ein Gespräch mit Professor Richard Hauser über Armut in der Bundesrepublik

*Seit vor etwa fünfzehn Jahren das Stichwort von der „neuen Armut" in der reichen Bundesrepublik auftauchte, machen immer wieder alarmierende Zahlen und Beobachtungen zum Armutsphänomen die Runde. Es gibt in der Bundesrepublik Menschen, die in relativer Armut leben. Wie aber entsteht Armut? Welche Gruppen sind besonders davon betroffen? Wie kann politisch der weiteren Verbreitung von Armut gegengesteuert werden? Darüber sprachen wir mit Professor Richard Hauser, der an der Universität Frankfurt Sozialpolitik lehrt und mit zahlreichen Veröffentlichungen zum Armutsproblem hervorgetreten ist (mitbeteiligt am Gespräch war sein wissenschaftlicher Mitarbeiter Werner Hübinger). Die Fragen stellten Alexander Foitzik und Ulrich Ruh.*

*HK:* Herr Professor Hauser, beim Thema Armut in der Bundesrepublik gehen die Einschätzungen weit auseinander. Die einen sprechen von massiven Verarmungsprozes-

sen und sehen die Bundesrepublik auf dem Weg in eine Zweidrittelgesellschaft, für die anderen ist Armut ein Randphänomen, das von entsprechenden Kreisen aufgebauscht wird, um das Wirtschaftssystem insgesamt zu kritisieren. Wie gravierend ist denn nun das Armutsphänomen in der Bundesrepublik?

*Hauser:* Jede Aussage über das Armutsphänomen ist werturteilsbehaftet, ihr liegen subjektive Einschätzungen über erwünschte oder unerwünschte Entwicklungen zugrunde, die nicht objektiv beweisbar sind. Auch in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema Armut gehen entsprechende Vorentscheidungen ein. Es hat sich aber allgemein eingebürgert, zwischen einem absoluten und einem relativen Armutsbegriff zu unterscheiden. Absolute Armut liegt dann vor, wenn das zum Überleben Nötige nicht vorhanden ist. Beispielsweise ist daran zu erinnern, daß in kalten Wintern mehrfach Obdachlose erfroren sind. Armut in diesem Sinn ist in der Bundesrepublik nur noch in einem verschwindend kleinen Umfang anzutreffen, wenn sie auch nicht völlig ausgestorben ist. Anders steht es mit der relativen Armut. Danach ist jemand arm, der aus der Gesellschaft ausgegrenzt wird, der beim allgemein akzeptierten Minimum an gesellschaftlichen Aktivitäten nicht mehr mithalten kann. So versteht auch das Sozialhilfegesetz Armut, und dieses relative Verständnis von Armut liegt auch einschlägigen Entscheidungen von Verwaltungsgerichten zugrunde, die sich mit einzelnen Elementen für die Aufrechterhaltung des sozio-kulturellen Minimums befassen. Auch in der sozialwissenschaftlichen Armutsforschung wird ganz überwiegend der Begriff der relativen Armut verwendet.

## „Innerhalb der in relativer Armut Lebenden gibt es deutliche Verschiebungen"

*HK:* Daß es relative Armut in der Bundesrepublik gibt, ist sicher nicht strittig. Inwieweit lassen sich aber verläßliche Angaben über den gegenwärtigen Stand und die Entwicklung des Armutsphänomens machen?

*Hauser:* Zweifellos hat die relative Armut, wie immer man im einzelnen die Abgrenzungen vornimmt, in den letzten zehn, fünfzehn Jahren zugenommen. Zu dieser Entwicklung hat nicht zuletzt die seit Mitte der siebziger Jahre anhaltende Arbeitslosigkeit geführt, vor allem mit der Vergrößerung der Gruppe der Langzeitarbeitslosen. Von einer Zweidrittelgesellschaft in dem Sinn, daß ein Drittel der Bevölkerung in der Bundesrepublik unter die Armen zu rechnen wäre, kann allerdings nicht die Rede sein. Die Gruppe der Armen dürfte, wenn man die Nähe zur Sozialhilfegrenze als Kriterium nimmt oder – wie die Europäische Gemeinschaft – eine Armutsgrenze von 50 Prozent des Pro-Kopf-Einkommens zugrunde legt, etwa bei zehn Prozent der Bevölkerung liegen. Dabei dürfte nach neueren Schätzungen der Anteil der langfristig Armen etwa ein Viertel der Gesamtgruppe ausmachen, also zwei bis drei Prozent der Bevölkerung.

*HK:* Diese von Armut betroffenen zehn Prozent der Bevölkerung sind keine homogene Gruppe. Wie sind heute innerhalb der Armutspopulation die Gewichte verteilt?

*Hauser:* Bei der Beantwortung dieser Frage muß man zwei Begriffe unterscheiden: erstens den Anteil einer bestimmten Untergruppe der Armen an allen Armen (Armutsanteil) und zweitens den Anteil der Armen aus einer bestimmten Untergruppe der Bevölkerung an allen Personen dieser Untergruppe (Armutsquote). Innerhalb der in relativer Armut lebenden Bevölkerungsgruppe sind deutliche Verschiebungen zu registrieren. Vor fünfzehn oder zwanzig Jahren war das Armutsproblem vor allem ein Problem der armen und alten Witwen. Sowohl ihr Armutsanteil als auch ihre Armutsquoten waren hoch. Heute dagegen liegt die Armutsquote der Alten deutlich unter dem Durchschnitt der Bevölkerung. Sehr stark angestiegen ist demgegenüber die Armutsquote bei Kindern, insbesondere bei Kindern von Arbeitslosen, und bei Jugendlichen, die den Einstieg in den Arbeitsmarkt nicht geschafft haben.

*HK:* Arbeitslosigkeit ist demnach immer noch der wichtigste Faktor für das Abrutschen in Armut . . .

*Hauser:* Ja. Der Faktor Arbeitslosigkeit fällt vor allem deshalb so stark ins Gewicht, weil er vielfach auf weitere Gruppen durchschlägt. Das zeigt sich beispielsweise dort, wo, bedingt durch Arbeitslosigkeit, die nach einer Scheidung vereinbarten Unterhaltszahlungen des erwerbstätigen an den nicht erwerbstätigen Partner ausfallen. Dann muß der bisher nicht erwerbstätige Partner eine Beschäftigung suchen, möglicherweise nach einer längeren Familienphase, in der die Qualifikation abgesunken ist. Arbeitsplätze für solche Personengruppen stehen aber heute weit weniger zur Verfügung als früher. Es nimmt also nicht wunder, daß heute Familien mit einem Elternteil stark von der Armut betroffen sind, d. h., daß sie eine weit überdurchschnittliche Armutsquote aufweisen. Dabei hat sich auch innerhalb dieser Gruppe in den letzten zehn bzw. fünfzehn Jahren ein deutlicher Strukturwandel abgespielt. Früher handelte es sich vor allem um Witwen mit Kindern. Witwen sind aber in unserem System der sozialen Sicherung relativ gut abgesichert, so daß damals der Anteil der Familien mit einem Elternteil unter den Sozialhilfebeziehern ebenso wie deren Armutsquote niedriger war. Heute dagegen sind mehr als die Hälfte der Alleinerziehenden Geschiedene mit Kindern, und zwar zu 85 Prozent Frauen, bei denen keine oder nur eine geringe soziale Absicherung vorliegt. Gestiegen ist auch die Zahl der Betroffenen, die Kinder haben, aber nie verheiratet waren; auch diese Gruppe ist kaum sozial abgesichert. Überdurchschnittlich vom Abgleiten in die Armut betroffen ist auch die zweite Generation der Ausländer, die offenbar mehr Schwierigkeiten haben als die jungen Deutschen, einen Arbeitsplatz bzw. eine Lehrstelle zu finden. Das gilt auch für einen Teil der Übersiedler aus der ehemaligen DDR und der Aussiedler.

*HK:* Eine Aufzählung der einzelnen Teilgruppen innerhalb der von Armut betroffenen Bevölkerung sagt noch nicht viel über den individuellen Hintergrund für den Weg in die Armut. Warum werden Menschen in der Bundesrepublik heute arm?

*Hauser:* Zwei strukturelle Ursachen lassen sich klar benennen: anhaltende Arbeitslosigkeit und Lücken im System der sozialen Sicherung. Es ist auch bekannt, welche Personen ein besonders hohes individuelles Arbeitslosigkeitsrisiko tragen: Personen ohne Berufsausbildung, solche mit gesundheitlichen Einschränkungen und solche, die im höheren Alter entlassen werden. Hinzu kommen Berufsanfänger und Frauen, die nach einer längeren Familienphase wieder arbeiten müssen. Aber nicht jeder Arbeitslose wird arm, ebensowenig wie jede alleinerziehende Frau. Der Ausfall privater Unterhaltsleistungen und Lücken im System der sozialen Sicherung müssen hinzukommen. Dies trifft meist nur jeweils eine kleine Gruppe des grundsätzlich dem Risikofaktor ausgesetzten Bevölkerungsteils. Viel weniger als über den Abstieg in die Armut weiß man über den Wiederaufstieg aus der Armut. Weshalb schaffen es viele, aber manche nicht, obwohl sie sich – von außen betrachtet – in sehr ähnlichen Lebensumständen befinden? Diese subjektiven Faktoren sind noch wenig erforscht. Allerdings wäre es viel zu kurz gegriffen, wenn man sagte: Wer arm bleibt, ist selbst schuld. Zusammenfassend kann man feststellen: Armut hat meist nicht eine Ursache, sondern ihr liegt eher ein ganzes Bündel von Ursachen bzw. Risikofaktoren zugrunde.

## „Vielleicht wird in den neuen Ländern ein gravierendes Armutsproblem entstehen"

*HK:* Eine Teilursache für das Abrutschen in die Armut ist derzeit mit Händen zu greifen, nämlich die Knappheit auf dem Wohnungsmarkt. Es fehlt vor allem in Ballungsräumen an bezahlbaren Wohnungen für Personen bzw. Familien aus den unteren und mittleren Einkommensschichten. Tickt hier nicht so etwas wie eine soziale Zeitbombe, durch die sich das Armutsproblem weiter zu verschärfen droht?

*Hauser:* Es gibt inzwischen Studien über die Situation in Großstädten, etwa in München, die zeigen, daß Armut zu einem nicht unbeträchtlichen Teil durch besondere Mietbelastung entsteht. Wer heute dreißig bis vierzig Prozent des Haushaltsnettoeinkommens für die Miete aufwenden muß, kann leicht in eine Armutssituation geraten und unter das Sozialhilfeniveau abrutschen. Verschärft wird das Problem noch, wenn eine Familie wegen Arbeitslosigkeit eines Familienmitglieds nur noch ein verringertes Einkommen zur Verfügung hat. Schwierig wird es vor allem dann, wenn jemand wegen Mietschulden seine Wohnung verliert, aufgrund seiner Einkommensverhältnisse keine Wohnung auf dem Markt mehr findet und dann u. U. in die Obdachlosigkeit abgleitet. Das heißt, er wird von der Gemeinde in Schlichtwohnungen oder Pensionen eingewiesen, ohne Mietvertrag und mit sofortiger Kündigungsmöglichkeit. Wenn sich ein solches Phänomen lokal konzentriert und eine einschlägige Adresse öffentlich bekannt ist, erhöht das natürlich für die Betroffenen auch die Schwierigkeiten, einen Arbeitsplatz zu finden.

*HK:* Inwieweit ist Armut in der Bundesrepublik ein geschlechtsspezifisches Phänomen? Anders gefragt: Sind Frauen von Armut und Armutssituationen in besonderem Maß betroffen?

*Hauser:* Nach unseren Untersuchungen, die immerhin einen Zeitraum von etwa zwanzig Jahren abdecken, trifft das für die USA charakteristische Phänomen einer „Feminisierung" der Armut für die Bundesrepublik nicht zu. Bei uns ist der Trend eher umgekehrt: das heißt, die Armutsquote der Frauen hat sich jener der Männer angenähert; beide Quoten sind angestiegen, aber die Männerquote stieg noch stärker als die Frauenquote. Auch der Anteil der Frauen unter der Armutspopulation ist in den letzten fünfzehn Jahren zurückgegangen. Natürlich sieht es in einzelnen Teilgruppen anders aus, gerade bei den Alleinerziehenden.

*HK:* Wir haben bislang nur über das Armutsproblem in den alten Bundesländern gesprochen. Wie stellt sich die Lage in der ehemaligen DDR dar? Sind dort inzwischen die gleichen Gruppen von Armut betroffen wie in der westlichen Bundesrepublik, oder sind aufgrund der anderen Entwicklung in den vergangenen Jahrzehnten entsprechende Unterschiede festzustellen?

*Hauser:* Für die Arbeitslosen in den neuen Bundesländern gilt bislang eine recht großzügige Absicherung, und die Sozialhilferegelung der Bundesrepublik wurde ebenfalls relativ großzügig auf die neuen Länder übertragen. Die Sozialhilfesätze liegen zwar derzeit, absolut gesehen, etwas niedriger als in der alten Bundesrepublik, aber verglichen mit den Arbeitseinkommen in den neuen Ländern, ist der Regelsatz der Sozialhilfe weit höher als in den alten. Durch diese beiden Sicherungsmaßnahmen ist, zumindest finanziell gesehen, gegen eine starke Ausbreitung des Armutsphänomens in der ehemaligen DDR vorgesorgt. Allerdings kann man natürlich die verschiedenen psychischen Probleme, die aus einer länger dauernden Arbeitslosigkeit und aus den notwendigen Umstellungen des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gefüges entstehen, mit Geld allein nicht ausgleichen. Es mag sehr wohl sein, daß ein beachtlicher Teil der Deutschen in den neuen Ländern durch solche Schwierigkeiten aus der Bahn geworfen wird. Außerdem ist zu befürchten, daß die soziale Absicherung gegen Arbeitslosigkeit allmählich auf das westliche Niveau abgebaut wird; bei vermutlich noch lange anhaltender hoher Arbeitslosigkeit wird dann sicherlich ein ähnliches, vielleicht noch gravierenderes Armutsproblem als in den alten Bundesländern entstehen.

*HK:* Eine der Hauptursachen für Armut in der alten Bundesrepublik, die Arbeitslosigkeit bzw. die Langzeitar-

beitslosigkeit, war in der DDR von Staats wegen ausgeschaltet; Vollbeschäftigung war garantiert. Werden die in den alten Bundesländern vorherrschenden Erscheinungsformen von Armut als Begleiterscheinung des marktwirtschaftlichen Systems in die neuen Länder sozusagen erst importiert?

*Hauser:* So kann man das sicher nicht sagen. In der ehemaligen DDR gab es tatsächlich kaum offene Arbeitslosigkeit. Aber in anderen Bereichen stand es mit dem Niveau der sozialen Absicherung nicht zum besten. So war beispielsweise die Mindestrente in der DDR sehr niedrig; dadurch mußten sich vor allem viele alte Frauen – es gab in der DDR keine Witwenrente – mit einem sehr niedrigen Lebenshaltungsniveau begnügen. Im übrigen gab es in der DDR auch die Institution der Sozialhilfe, nur war die Zahl der Sozialhilfeempfänger verschwindend klein; sie lag bei etwa 7000. Insgesamt war die Armutspopulation in der ehemaligen DDR – wenn man eine relative Armutsgrenze anlegt – sicherlich wesentlich kleiner als in der alten Bundesrepublik. Am stärksten von Armut betroffen waren alte Frauen, in geringerem Umfang auch alte Männer. Demgegenüber waren die Alleinerziehenden in der ehemaligen DDR unter den Armen schwächer vertreten als in der Bundesrepublik, da Alleinerziehenden mit Kindern vergleichsweise besser geholfen wurde als bei uns. Jetzt könnte es dahin kommen, daß sich der Anteil der Alleinerziehenden unter den Armen in den neuen Ländern dem in den alten Ländern annähert oder ihn sogar – angesichts der größeren Anzahl von Alleinerziehenden in der ehemaligen DDR – bald übersteigt. Aber es ist sicherlich zutreffend, daß die Übertragung unseres Wirtschaftssystems auf die ehemalige DDR das Armutsrisiko eines Teils der dortigen Bevölkerung erhöht hat. Aber auch Freiheitsspielräume und Chancen sind gewachsen.

## „Ich würde mir eine Erhöhung des Sozialhilferegelsatzes wünschen"

*HK:* Wer nicht in der Lage ist, seinen Lebensunterhalt aus eigenen Kräften zu bestreiten, hat in der Bundesrepublik Anspruch auf Sozialhilfe. Auch wenn nicht jeder Empfänger von Sozialhilfe automatisch den Armen zugerechnet werden kann, ist doch die Sozialhilfe im deutschen sozialen Netz die entscheidende Auffangstellung für den in Armut geratenen Teil der Bevölkerung. Sind die derzeitigen Sozialhilfesätze eigentlich ausreichend, um den gesetzlich vorgegebenen Zweck zu erfüllen, sind sie zu hoch, wie teilweise behauptet wird, oder sind sie inzwischen viel zu niedrig?

*Hauser:* Meiner Auffassung nach stellt der Regelsatz der Sozialhilfe derzeit ein sehr knapp bemessenes Existenzminimum dar. Man muß allerdings sehen, daß die Sozialhilfe neben dem Regelsatz auch Miet- und Heizungskosten übernimmt und für bestimmte Gruppen, wie Alte und Schwangere, Mehrbedarfszuschläge gewährt werden. Auch wenn jemand erwerbstätig ist, aber so wenig verdient, daß er unter der Sozialhilfegrenze liegt, hat er einen kleinen Freibetrag. Die Frage nach der angemessenen Höhe der Sozialhilfesätze läßt sich im übrigen nur differenziert nach der Haushaltsgröße beantworten. Ein Alleinstehender verdient auch dann, wenn er im Tarifgebiet mit den schlechtesten Löhnen lebt und in der am schlechtesten zahlenden Branche arbeitet, weit mehr, als sein Sozialhilferegelsatz betragen würde. Nach den entsprechenden Untersuchungen liegt auch ein Einverdienerhaushalt mit einem Kind bei einer Hilfsarbeitertätigkeit noch über dem Sozialhilferegelsatz, wenn er nicht eine extrem hohe Miete bezahlen muß.

*HK:* Aber es gibt doch Fälle, in denen die Leistungen aus der Sozialhilfe so hoch sind, daß sie etwa im Blick auf die Wiedereingliederung in den Arbeitsmarkt eher kontraproduktiv wirken . . .

*Hauser:* Bei zwei und mehr Kindern in einem Hilfsarbeiter-Haushalt kann der Sozialhilferegelsatz unter Umständen tatsächlich höher liegen als das für die betreffende Familie erreichbare Arbeitseinkommen, sofern die Ehefrau nicht mitarbeitet. Aber das ist im Sozialhilfegesetz auch so vorgesehen. Das sogenannte Abstandsgebot zwischen Sozialhilferegelsatz und unteren Lohngruppen gilt nur im Durchschnitt und nur dann, wenn die Familie nicht besonders groß ist. Im übrigen ist auch zu fragen, ob das Argument, der Sozialhilfesatz halte die Betroffenen davon ab, sich nach einer Erwerbstätigkeit umzusehen, zu einer Zeit, in der die Arbeitslosenquote von Personen ohne Ausbildung überdurchschnittlich hoch liegt, überhaupt ernsthaft ins Feld geführt werden kann. Es kann doch niemand im Ernst behaupten, die vielen ungelernten Arbeitslosen seien deswegen arbeitslos, weil die Sozialhilferegelsätze so hoch seien. Natürlich wird es immer einen kleinen Prozentsatz von Mißbrauchsfällen geben, aber das muß jeder Staat hinnehmen, der nicht extrem scharfe Kontrollmaßnahmen einführen will.

*HK:* Sie würden demnach für eine generelle Erhöhung des Sozialhilferegelsatzes als Mittel zur Bekämpfung des Armutsproblems plädieren?

*Hauser:* Ich würde mir eine solche Erhöhung sehr wünschen, wobei sie etwa in der Größenordnung von zehn bis fünfzehn Prozent liegen sollte. Es gibt aber auch noch weitere Bestimmungen der Sozialhilfe, die man ändern müßte, um das Problem der „verdeckten Armut" in den Griff zu bekommen. Hierbei handelt es sich um Personen, die zur Inanspruchnahme von Sozialhilfe berechtigt wären, ihren Anspruch aber nicht geltend machen, weil sie eine Stigmatisierung befürchten.

*HK:* Forderungen nach Erhöhung der Sozialhilfesätze dürften vor allem bei den Kommunen auf wenig Gegenliebe stoßen. Sie klagen schon jetzt über die enorme Belastung ihrer Haushalte durch stark gestiegene Ausgaben für die Sozialhilfe. Müßten nicht die Lasten in diesem Bereich in Zukunft anders verteilt werden?

*Hauser:* Die Kostenverteilung im Sozialhilfesektor ist unglücklich geregelt. Es ist ja nicht zu bestreiten, daß die

Zahl der Sozialhilfeempfänger vor allem durch den Anstieg der Arbeitslosigkeit in den letzten fünfzehn Jahren stark zugenommen hat. Das hat zur Folge, daß ein Teil der Kosten der Arbeitslosigkeit auf die Kommunen verlagert wird, weil Arbeitslose, die kein Arbeitslosengeld mehr erhalten oder deren Arbeitslosenhilfe zu niedrig ist, auf die von den Kommunen aufzubringende Sozialhilfe angewiesen sind. Arbeitslosigkeit ist aber ein gesamtwirtschaftliches Risiko, das auch nur mit gesamtwirtschaftlichen Maßnahmen der Steuer-, Geld- und Strukturpolitik bekämpft werden kann. Das müßte auch bei der Kostenverteilung für die Sozialhilfe entsprechend zum Ausdruck kommen.

*HK:* Und wie könnte eine Neuregelung aussehen, die die finanziellen Lasten bei der Sicherung gegen Armut sachgerechter aufteilt?

*Hauser:* Es wäre eine in der Logik der Sache liegende Konstruktion, bei der Arbeitslosenhilfe, die wie die Sozialhilfe bedürftigkeitsüberprüft ist, einen Mindestbetrag einzuführen, der dann vom Bund zu bezahlen wäre. Damit wären die Kommunen der Last der Mitfinanzierung der Arbeitslosigkeit über die Sozialhilfe enthoben. Außerdem würde eine solche Regelung auch den Verwaltungs- und Kontrollaufwand verringern, weil die betreffende Person dann nur noch mit einer Stelle, nämlich dem Arbeitsamt, zu tun hätte. Es mag dann immer noch Fälle geben, in denen die Betroffenen in besonderen Bedarfslagen zusätzlich Sozialhilfe in Anspruch nehmen müssen. Es würde sich dabei vermutlich aber nur um einen sehr geringen Teil der heute auf Sozialhilfe angewiesenen Arbeitslosen handeln. Eine ähnliche Überlegung könnte man auch für die Rentenbezieher unter den Sozialhilfeempfängern, deren niedrige Rente durch Sozialhilfe aufgestockt werden muß, anstellen.

## „Steuersystem und System der sozialen Sicherheit sind nicht miteinander abgestimmt"

*HK:* Und wie steht es mit den Alleinerziehenden, die von Armut betroffen sind? Mit welchen Mitteln wäre ihrer spezifischen Armutssituation am besten gegenzusteuern?

*Hauser:* Zunächst müßten sicher Unterhaltszahlungen schärfer durchgesetzt werden. Sinnvoll wäre in diesem Zusammenhang auch, daß die bereits bestehende Unterhaltsvorschußkasse länger Zahlungen leistet. Zur Zeit ist diese Unterhaltsvorschußzahlung noch auf drei Jahre für Kinder unter sechs Jahren befristet. Eine Verlängerung der Zahlung bis zum Ende der Pflichtschulzeit würde sicherlich helfen. Vorschläge in dieser Richtung sind in der politischen Diskussion. Die Unterhaltsvorschußkassen werden allerdings in einem erheblichen Ausmaß die vorgestreckten Beträge von den Unterhaltsverpflichteten nicht wieder hereinholen können; aber das Risiko des Unterhaltsausfalls wäre damit auf die Gesellschaft verlagert.

*HK:* Reicht das schon?

*Hauser:* Sicher nicht. Es muß darüber hinaus vor allem darum gehen, zumindest die Betroffenen, die im erwerbsfähigen Alter stehen und Kinder haben, die nicht mehr der ganztägigen Aufsicht bedürfen, wieder in den Arbeitsprozeß zu integrieren. Wir müssen deshalb noch mehr als bisher durch Weiterqualifizierungsmaßnahmen und ähnliches dabei Hilfestellung leisten. Kommt es nicht zu einer Wiedereingliederung in den Arbeitsprozeß, kann sich Armut bis ins Rentenalter verlängern und dann zu einer niedrigen Rente führen, die wiederum nicht ausreicht, um Armut zu vermeiden.

*HK:* Müßten außer durch eine aktive Arbeitsmarktpolitik nicht vor allem auch in der Gestaltung des Steuersystems Vorkehrungen getroffen werden, die einem Abgleiten in Armut vorbeugen? Ist eine Erhöhung der Grundfreibeträge in der Lohn- und Einkommensteuer, wie sie seit langem gefordert wird, nicht überfällig?

*Hauser:* Das Bundesverfassungsgericht hat diese Forderung unlängst in einem Urteil bestätigt. Demnach darf das Existenzminimum nicht der Lohn- oder Einkommensteuer unterworfen werden; außerdem muß das Existenzminimum in Übereinstimmung mit der Sozialhilfe gebracht werden, und zwar durch eine Anhebung der Grundfreibeträge auf die Sozialhilfegesamtsätze, also Regelsatz plus Miete und Heizung. Dieses Postulat ist in der Bundesrepublik derzeit noch nicht erfüllt, so daß der Fall eintreten kann, daß jemand, der nur halbtags tätig ist, weil er aus irgendwelchen Gründen keinen Vollarbeitsplatz gefunden hat, einerseits Steuern zahlt, gleichzeitig aber einen Anspruch auf Sozialhilfe hat. Das Grundproblem nicht nur in der Bundesrepublik, sondern auch in anderen europäischen Ländern besteht darin, daß Steuersystem und System der sozialen Sicherung nicht aufeinander abgestimmt sind und es dadurch zu Disharmonien kommt.

*HK:* Wo sollte bzw. müßte über einzelne Maßnahmen hinaus das Schwergewicht bei der Bekämpfung der Armut in der Bundesrepublik liegen? Wo wäre anzusetzen, damit den von Armut Betroffenen möglichst effizient und längerfristig geholfen werden kann?

*Hauser:* Wir müssen bei der Frage, mit welchen Mitteln dem Armutsphänomen zu begegnen ist, grundsätzlich zwischen den Betroffenen unterscheiden, die erwerbsfähig sind, und denen, die nicht erwerbsfähig sind oder legitime Gründe haben, keiner Erwerbstätigkeit nachzugehen, also Kinder, Alte, Menschen, die Angehörige pflegen oder Kinder betreuen. Unter der Gesamtzahl der Armen bzw. der Sozialhilfeempfänger bilden jene, die als Arbeitslose beim Arbeitsamt registriert sind, das Potential, das man durch eine bessere Abstimmung von Bildungs- und Arbeitsmarktsystem aus der Sozialhilfe herausholen könnte. Allerdings ist das oft nicht leicht zu bewerkstelligen. Wir verfügen in der Bundesrepublik zwar über ein relativ gutes System der Berufsausbildung, um das wir von vielen europäischen Ländern beneidet

werden. Einen bestimmten Prozentsatz an weniger bildungsfähigen Personen gibt es aber immer; gleichzeitig fallen auf dem Arbeitsmarkt Positionen, die nur eine geringe Qualifizierung erfordern, zunehmend der Rationalisierung zum Opfer. Dieser Prozeß läßt sich nicht aufhalten, sondern nur abfedern durch weitere Ausbildungs-, Umschulungs- und Fortbildungsmaßnahmen im mittleren Lebensalter. Für jene Gruppen, die nicht oder nicht mehr in den Arbeitsmarkt integriert werden können, kommt vor allem die Erhöhung der der Sozialhilfe vorgelagerten Transferleistungen (z. B. Kindergeld, Renten, Wohngeld) in Frage. Aber auch ein verstärkter sozialer Wohnungsbau für die untere Einkommensschicht gewinnt wieder große Bedeutung. Auch das Problem der lebenslangen Überschuldung müßte man beherzter angehen.

## „Eigenvorsorge kann die soziale Absicherung nicht ersetzen"

*HK:* Die Frage nach geeigneten Strategien zur Bekämpfung von Armutssituationen läßt sich nicht von der Gesamtdiskussion über die Zukunft der sozialen Sicherungssysteme trennen, wie sie derzeit geführt wird. Vielfach wird ein Umbau des Sozialstaats gefordert, wobei das Gewicht und der Umfang kollektiver Sicherungssysteme zugunsten von mehr individueller Eigenverantwortung zurückgeschraubt werden soll. Passen Forderungen nach einem weiteren Ausbau des Sozialstaats zugunsten der von Armut Betroffenen überhaupt in die Landschaft?

*Hauser:* Der Sozialstaat befindet sich nicht in einer Krise, auch wenn er etlichen Belastungen ausgesetzt ist. Man hat doch auch zunehmend erkannt, welche Bedeutung ein funktionierendes System der sozialen Sicherung für den sozialen Frieden und auch für die Produktivität hat. Unser Sozialstaat hat bislang dafür gesorgt, daß nur recht wenige Menschen ganz an den Rand der Gesellschaft gedrückt wurden. Wir haben eine Gesellschaft geschaffen, in der die sozialen Unterschiede nicht extrem groß sind. Das muß zwar beileibe nicht so bleiben: so kann ein schlecht funktionierender Wohnungsmarkt, wie er sich derzeit abzeichnet, dazu führen, daß Verarmungsprozesse kumulieren. Auch in den neuen Ländern könnte in den kommenden Jahren ein beträchtlicher, schwer wieder abzubauender Bodensatz an Armen entstehen. In unserem System ist aber bisher die soziale Absicherung des Erwerbseinkommens auf einem prozentual niedrigen Niveau bei Eintritt von sozialen Risiken der Standard, auf den wir auch in Zukunft nicht verzichten können und dürfen. Eigenvorsorge kann hinzutreten, aber diese soziale Absicherung nicht ersetzen. Im untersten Bereich reicht allerdings eine prozentuale Absicherung des niedrigen Erwerbseinkommens nicht aus, auch bei jenen nicht, die gar nichts verdienen können.

*HK:* Wäre es grundsätzlich wünschenswert, diesen Zustand dadurch abzusichern und auszubauen, daß man eine Art Mindestsicherung für alle Bürger einführt?

*Hauser:* Natürlich könnte man sich für die Bundesrepublik ein System vorstellen, das stärker in Richtung einer Mindestsicherung umgestaltet würde. Nur sehe ich dafür bei uns nur geringe Chancen, weil ein solcher Umbau für die Leistungsempfänger, deren Einkommen in der Nähe oder über dem Durchschnitt liegt, Einschränkungen mit sich bringen würde. Zwar wird viel davon geredet, daß die individuelle Leistungsfähigkeit stärker berücksichtigt werden müßte, aber gegen entsprechende Einschränkungen im sozialen Sicherungssystem für Besserverdienende gäbe es sicher massive Widerstände. Ich kann mir also nicht vorstellen, daß es etwa in der Rentenversicherung zu einer Herabsetzung der Beitragsbemessungsgrenze kommt oder gar nur eine Mindestversicherung eingeführt wird. Es ist wahrscheinlicher, daß auftretende Probleme im sozialen Sicherungssystem durch generelle Niveausenkung bereinigt werden, also etwa durch eine generelle Verminderung der Rentenanpassung oder durch eine Einschränkung in der gesetzlichen Krankenversicherung auf gewisse Standardleistungen.

*HK:* Aber generelle Leistungskürzungen in der Renten- oder Krankenversicherung würden in jedem Fall wieder die unteren Einkommensgruppen härter treffen als die oberen und damit möglicherweise für bestimmte Teile der Bevölkerung den Abstieg in die Armut beschleunigen. Wie läßt sich einer solchen Entwicklung entgegenwirken?

*Hauser:* Eine generelle Niveauabsenkung ist nur zu vertreten, wenn im unteren Bereich gewisse Minimalabsicherungen eingebaut werden. Eine Entwicklung in diese Richtung zeichnet sich derzeit auch ab. So gibt es in der Europäischen Gemeinschaft eine Empfehlung an die Regierungen der Mitgliedsländer, eine generelle Mindestsicherungsleistung einzuführen, wobei eine solche Leistung immer bedarfsüberprüft sein müßte. In mehreren Ländern bestehen derartige Regelungen. Auch die deutsche Sozialhilfe kann als eine solche Mindestleistung betrachtet werden. Wichtig wäre jedoch, daß derartige Mindestleistungen in die Rentenversicherung, in die Arbeitslosenversicherung und in das Kindergeld integriert würden, damit der Gang zum Sozialamt entfallen könnte.

*HK:* Welche Rolle bei der Armutsbekämpfung kann eigentlich die Selbsthilfe der Betroffenen spielen? Gibt es Chancen dafür, daß durch Anstöße von unten die öffentliche und politische Sensibilität für das Armutsproblem wachsen könnte?

*Hauser:* Selbsthilfe meint zweierlei: Auf der individuellen Ebene heißt dies, daß man selbst Anstrengungen unternimmt, nicht arm zu werden oder aus einer Armutslage wieder herauszukommen. Hilfe zur Selbsthilfe in diesem Sinn zu gewähren, ist ausdrücklich im Sozialhilfegesetz festgeschrieben. Auf der gesellschaftlichen oder politischen Ebene bedeutet Selbsthilfe das Handeln von Grup-

pen von Betroffenen zur Änderung von Strukturen. Es gibt zwar schon seit einiger Zeit Selbsthilfeorganisationen von Sozialhilfeempfängern, aber solche und ähnliche Zusammenschlüsse oder Bewegungen sind meist nur von kurzer Dauer. Das hat natürlich nicht zuletzt damit zu tun, daß – zum Glück! – Menschen oft nur über kürzere Zeit Sozialhilfeempfänger sind und deshalb die Fluktuation in der Gruppe der von Armut Betroffenen relativ hoch ist. Dadurch wird es für entsprechende Gruppen schwierig, sich klare und längerfristige Ziele zu setzen und sich zu festen Bewegungen zu formieren. Im übrigen ist es in der Bundesrepublik vielfach auch so, daß Arme bzw. Sozialhilfeempfänger den Kontakt mit solchen Initiativen eher meiden und sich zurückziehen. Trotzdem haben die schon bestehenden Initiativen und Gruppen durchaus eine Funktion, indem sie etwa durch Petitionen oder Demonstrationen auf ihre Probleme aufmerksam machen oder entsprechende Gesetzesänderungen fordern. Größeres gesellschaftliches Gewicht hatten sie allerdings bisher nicht.

## „Das Armutsproblem wird noch nicht ausreichend thematisiert"

*HK:* Und wie sehen Sie in diesem Zusammenhang die Funktion der Wohlfahrtsverbände, die von ihrer Tradition und von ihrer derzeitigen Arbeit her den verschiedenen Armutsphänomenen ja besonders nahe sind oder es jedenfalls sein müßten? Wo liegen ihre besonderen Möglichkeiten?

*Hauser:* Die freien Wohlfahrtsverbände mit ihren Einrichtungen sind vielfach der letzte Anlaufpunkt für in Not Geratene und werden dadurch intensiv mit dem Armutsproblem konfrontiert. Sie spielen bei der Bekämpfung sozialer Probleme eine viel bedeutsamere Rolle, als man gemeinhin in der Öffentlichkeit annimmt. Mehrere Funktionen werden von ihnen gleichzeitig wahrgenommen: eine individuelle Beratungs- und Betreuungsfunktion im Sinn der Hilfe zur Selbsthilfe; eine individuelle Anwaltsfunktion als Mittler zwischen Klienten und staatlichen Sozialverwaltungen; eine Pilotfunktion, indem sie neu auftretende soziale Probleme aufdecken und flexibler angehen. Sie sind den Betroffenen und ihren Anliegen besonders nahe und können aus ihrer Kenntnis heraus dann auch Initiativen zugunsten benachteiligter Gruppen ergreifen und gegenüber Öffentlichkeit und Politik eine politische Anwaltsfunktion für sie ausüben. Die Wohlfahrtsverbände haben sich auch große Verdienste durch die von ihnen in Auftrag gegebenen Studien und Berichte zur Armutsproblematik erworben. Ich nenne nur den Armutsbericht des Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverbandes von 1989 und verschiedene Armutsstudien der Diakonie, nicht zuletzt aber auch die Caritas-Armutsuntersuchung, die derzeit ausgewertet wird.

*HK:* Es wird verschiedentlich gefordert, die Bundesregierung solle in regelmäßigen Abständen einen Armutsbericht vorlegen. Vergleichbare Berichte zur Situation bestimmter Bevölkerungsgruppen sind längst selbstverständlich. Was spricht für einen bundesdeutschen Armutsbericht?

*Hauser:* Das Armutsproblem wird in der Bundesrepublik, aufs Ganze gesehen, immer noch nicht ausreichend thematisiert. Ein Bericht der Bundesregierung über die Entwicklung der Armut, der etwa alle zwei Jahre vorgelegt werden könnte, würde es notwendig machen, den Armutsbegriff genauer zu definieren und die erforderlichen statistischen Daten und Analysen zu beschaffen. Ein solcher Bericht würde dazu führen, daß sich Regierung und Parlament ernsthaft mit dem Armutsproblem beschäftigen. Damit könnte auch nach außen demonstriert werden, wieweit die politischen Parteien dazu bereit sind, sich auf die Probleme der untersten Bevölkerungsschicht einzulassen. In den USA gibt es seit über zwanzig Jahren eine offiziell festgelegte Armutsgrenze, und jedes Jahr wird genau geprüft, ob sich die Anzahl der Armen erhöht oder vermindert hat. Daran knüpfen sich Senatsanhörungen, und die Regierung steht bei einer deutlichen Zunahme der Zahl der Armen unter Rechtfertigungszwang. An einem regelmäßigen Armutsbericht lassen sich überdies Erfolg oder Mißerfolg von Programmen zur Bekämpfung von Armut besser messen als an sporadischen Studien. Die regelmäßige Vorlage von solchen Berichten ist auch deshalb bedeutsam, weil der Vergleich von Zahlen über einen bestimmten Zeitraum hinweg eine verläßlichere Aussage zuläßt als eine auf einen bestimmten Zeitpunkt bezogene einmalige Untersuchung. Selbst wenn eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Armutsgrenze besteht, würden sich auf diese Weise doch bestimmte Trends erfassen lassen, so daß man eine bessere Informationsgrundlage für eine gezielte Armutsbekämpfungspolitik hätte.

# „Theologie muß schöpferische Vermittlung sein"

## Bischof Karl Lehmann zur Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche

*Auf der diesjährigen Tagung des Katholisch-Theologischen Fakultätentags in Paderborn (vgl. ds. Heft, S. 104) hielt der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann (Mainz), ein Referat zu den Aufgaben der Theologie im neuen Europa, das auch aufschlußreiche Anmerkungen zum Grundauftrag der Theologie in der Kirche und zur Stellung der Theologischen Fakultäten macht. Wir dokumentieren den Vortrag in*

*einer von Bischof Lehmann für diesen Zweck durchgesehenen, leicht gekürzten und sprachlich bearbeiteten Fassung. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

Europa heute heißt immer Begegnung zwischen Ost und West. Dies ist nicht selbstverständlich. Als die Mauer und der Eiserne Vorhang noch existierten, war die Weltorientierung des durchschnittlichen Zeitgenossen relativ einfach. An der Mauer teilten sich nämlich auch die geistigen Strömungen. Man wußte jeweils ziemlich genau, mit wem man es hüben und drüben zu tun hatte. Die Ost-West-Spannung hatte bis in das Leben der Kirche hinein relativ klare Orientierungen geschaffen.

Natürlich gab es immer wieder über diese Jahrzehnte hinweg Begegnungen und Kommunikation in sehr verschiedener Form. Bücher und Zeitschriften wanderten – nicht selten im Gepäck freundlicher Diplomaten – auch in abgelegene und ziemlich hermetisch abgeschlossene Gebiete. Dies gilt z. B. für die einstige ČSSR und Litauen, für Rumänien und China, aber auch für Angola und Kuba. Manches gelang auch auf offiziellen Wegen durch Vereinbarungen, die die Interessen beider Seiten berücksichtigten. Viele Theologen des Westens nahmen über Jahre beschwerliche Reisen auf sich, um meist ohne Manuskript – manchmal war es auch im voraus auf geheimen Wegen nach drüben gelangt – an den Hochschulen Gastvorlesungen zu halten oder Fortbildungsveranstaltungen für Priester durchzuführen. Gelegentlich wurden solche Aktivitäten den Staatsorganen angekündigt, manchmal auch nicht. Westliche Verlage und Theologen verzichteten auf jedes Honorar für die Publikation und fanden sich nicht selten auch mit einschneidenden Maßnahmen der Zensur ab, um mindestens einigermaßen miteinander in Kontakt bleiben zu können. Dies kam nicht nur den Fachtheologen zugute, sondern dank des hohen Einsatzes vieler auch den Geistlichen und natürlich auch den wenigen hauptamtlich in der Pastoral tätigen Laien. Publikationen wie das „Theologische Jahrbuch" oder auch das „Theologische Bulletin" waren über Jahrzehnte hervorragende Informationen über den Stand der theologischen Disziplinen. Vermutlich gab es in keinem wissenschaftlichen Fach eine solche Kommunikation. Die Geschichte dieser weithin in ihrer Bedeutung unterschätzten Vermittlungen ist erst noch zu schreiben.

Es ist notwendig, dies konkret in Erinnerung zu rufen. Denn auch unter den widrigsten Verhältnissen haben wir uns in Ost und West nicht einfach durch äußeren Druck und willkürliche Maßnahmen die Kommunikation in Sachen Theologie und Kirche schlechthin verbieten lassen. Ich mache mir keine Illusionen darüber, daß wir uns trotzdem in vielen Lebenskontexten langsam voneinander entfernten und auch fremd geworden sind. Nur wenigen heutigen Kollegen aus den Ländern Mittel- und Osteuropas war es vergönnt, längere Zeit im Westen zu studieren und sogar z. B. eine Habilitation durchzuführen. Entscheidend wiegt aber die Tatsache, daß nicht wenige Theologen in Ost und West den Informationsaustausch und das Gespräch als unerläßliche Wege und Mittel des gemeinsamen Kircheseins nicht preisgeben wollten.

Es ist im Gegensatz dazu heute manchmal bekümmernd, daß nach dem Fall der Mauern geistige Sperren aufgerichtet werden, an die niemand mehr zu denken wagte. Natürlich merkten wir nach der „Wende" bald, daß die Mauern in unseren Köpfen und Herzen nicht so schnell abzutragen sind wie Beton und Stacheldraht. Plötzlich gab es auch Hinweise auf Tendenzen zu einer Isolierung. So wurde deutlicher, daß es nur wenige waren, die die Trennungen und Absperrungen überwinden konnten und daß es so weithin nur einen symbolischen Austausch zwischen Ost und West gab. Häufigere persönliche Kontakte brachten manchen Wissenschaftler sogar in der eigenen Umgebung in eine gewisse Isolierung. Es bleiben so beunruhigende Fragen, warum wir uns z. B. heute manchmal lieber aus dem Weg gehen.

## „Beide Seiten brauchen eine Gewissenserforschung"

Eine möglichst vorurteilsfreie, offene, neue Begegnung gibt es nur, wenn beide Seiten sich einer reinigenden Gewissenserforschung stellen und einen wirklich gemeinsamen Boden des theologischen Diskurses betreten. Kaum waren Mauern und bisher schier unüberwindliche Grenzen gefallen, gab es gewiß einzelne westliche Theologen, die nicht selten z. B. bei Gastvorlesungen und Besuchen wenig Sensibilität zeigten für die wirklichen Bedürfnisse der Christen in den befreiten Ländern. Unausgegorene Ideen wurden Leuten vorgesetzt, die einen elementaren Hunger nach verläßlichen Antworten hatten. Mancher zog wie ein eifernder Missionar durch die Lande, um die Theologen in Mittel- und Osteuropa endlich aufzuklären und ihnen zeitgerechtes, wirklich modernes Denken beizubringen. Dies war vermutlich nicht Absicht, aber offenbart den mehr oder minder starken Mangel an Reflexionskraft auf den eigenen Standort und seine Grenzen.

Hier darf man nicht vergessen, daß wache Menschen im Osten schon lange gegenüber den Intellektuellen vor allem Westeuropas und Amerikas manche Zweifel hegten. Viele schienen ihnen allzu rasch von der Rhetorik des Marxismus beeinflußbar; sie konnten nicht verstehen, wie z. B. Philosophen im Rang Sartres – wenigstens zeitweise – den sowjetischen Marxismus und den Maoismus stützten; sie konnten auch nicht das Schweigen westlicher Intellektueller begreifen im Blick auf Greueltaten, die einem Völkermord gleichkamen (vgl. z. B. Kambodscha). Ähnlich konnten Theologen in Mittel- und Osteuropa nicht verstehen, warum einige Vertreter bestimmter Spielarten der Befreiungstheologie in ihrer Gesellschaftsanalyse relativ unkritisch marxistische Begriffe und Denkmuster verwendeten. So hatte sich vermutlich gerade bei Wissenschaftlern, die die Distanz zu den herrschenden Systemen durchgehalten haben, ein oft geheimer und gewiß auch meist unreflektierter Vorbehalt gegenüber

manchen westlichen Denkströmungen, auch in der Theologie, gebildet.
Wenn gerade über solche Einschätzungen kein offener Dialog geführt wird, redet man leicht aneinander vorbei, mißversteht den anders orientierten Zeitgenossen und verkürzt gewiß auch nicht selten die differenzierten Gedanken des anderen. Dies ist gewiß oft geschehen, zumal nicht selten auch sprachliche Schwierigkeiten hinzukamen.

In Wirklichkeit liegen die Unterschiede natürlich tiefer und sind eng verbunden mit der jeweiligen konkreten Lebenswelt, in der der Theologe wirkt. „Kontextuelle Theologie" ist nicht nur eine Sache des Theologietreibens in Entwicklungsländern oder in außerordentlichen Situationen, sondern jeder Geisteswissenschaftler ist an Voraussetzungen gebunden, die mit seinem sozio-kulturellen Standort eng zusammenhängen. Es hat keinen Sinn, ein solches Vorverständnis zu leugnen. Alles kommt darauf an, es zu thematisieren, auf den Begriff und in das Gespräch zu bringen. Die westliche Theologie konnte gewiß in ihren weitgehend unabhängigen wissenschaftlichen Institutionen eine Entwicklung nehmen, die abstrakter ansetzen konnte, lebensweltliche Voraussetzungen weniger einschneidend oder kaum empfand und sich darum auch in vielem freier fühlte. Gelegentlich konnte dies sogar in ein – wie immer orientiertes – Getto führen, das abseits der großen Fragen in der Gesellschaft und in der Kirche lag. Hier muß man sorgfältig unterscheiden. Die Möglichkeit reiner Forschung, die Unabhängigkeit von aktuellen gesellschaftlichen Situationen, die Freiheit vom Druck der Umstände gehören ein Stück weit zur „Theorie" im Sinn der bereits bei den Griechen anfänglich ausgebildeten wissenschaftlichen Zivilisation. Nur in dieser Unabhängigkeit, Einsamkeit und Freiheit konnte manches gedacht und entdeckt werden, was die Welt veränderte. Aber die Grenzlinien zu einem unverbindlichen Glasperlenspiel sind nicht immer leicht zu ziehen. Hohe Selbstkontrolle, Disziplin sowie der kritische Diskurs in der Wissenschaftsgemeinde können dies noch am ehesten verhindern.

Die Situation speziell des Theologen in den kommunistischen Ländern war in vielem grundlegend anders. Man darf sie nicht zuerst oder gar ausschließlich in Elementen sehen, die zu den „Standards" der wissenschaftlichen Theologie im Westen zählen: Ausbildungsstand, Spezialisierung und Arbeitsteilung, technische Hilfen in Literaturbeschaffung und Bibliothekswesen, Unterstützung durch wissenschaftliches Personal und andere Mitarbeiter, Zugang zu Publikationsmöglichkeiten, gesicherte Positionen an den Hochschulen selbst, auch und gerade in Konfliktsituationen z. B. mit dem kirchlichen Lehramt. In den wissenschaftlichen Einrichtungen Mittel- und Osteuropas gab es freilich im Blick auf die eben genannten Voraussetzungen z. T. erhebliche Unterschiede, die in einzelnen Ländern unter den Theologen selbst zu Spannungen führten. Im ganzen jedoch ist eine weitgehende Unterlegenheit des formalen Status leicht erkennbar.

Es wäre jedoch ein Irrtum, wenn man aus dieser geringeren Ausstattung und vielleicht auch Ausbildung unbesehen eine in jeder Hinsicht mindere Qualität ableiten wollte. Einzelne Defizite können und sollen selbstverständlich nicht geleugnet werden. Aber es gibt auch verborgene Stärken, die gerade im theologischen Raum bedeutsam sind. Neuere Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien haben, durchaus in Übereinstimmung mit Wissenssoziologie und Hermeneutik, aufgezeigt, daß theoretische Erklärungen gerade in der Erhellung von Lebensfragen fast nie in rein gedanklich-intellektuellen Räumen entwickelt werden. Sie sind immer wieder mit den Elementen personaler Zustimmung, des Zeugnisses, der Bewährung und der ethischen Verifikation verbunden. Ich brauche dafür keine ausführlichen Belege anzuführen. J. H. Newmans Erkenntnislehre zeigt es ebenso wie die Phänomenologie, Sprach- und Kommunikationstheorien. Gerade für eine verschärfte rationale Analyse, z. B. in der Theologie, ist es wiederum unerläßlich, sich nicht als freischwebenden Konstrukteur, sondern sehr viel mehr als sozial eingebundenen und engagierten Teilhaber von Glaubensüberzeugungen zu verstehen. Die Nähe zur gelebten Theologie des Volkes Gottes ist gewiß bei sehr vielen Theologen Mittel- und Osteuropas größer als unter den Bedingungen westlicher akademischer Lebensverhältnisse. Die Armut der wissenschaftlichen Situation der Theologie im Osten kann insgeheim auch eine Stärke werden. Die Theologen des Ostens sind enger verbunden mit ihrer persönlichen Glaubensgeschichte, mit Zeugnis und Bekenntnis. Die Verfolgung und Bedrängnis der Glaubenden im Alltag haben Theologie und Kirche, Wissenschaft und Amt näher zusammengeführt. Die kirchliche Bindung des Theologen ist kein „externes Element", sondern ein inneres Moment seines Selbstverständnisses und seiner Arbeit. Wenn diese Einbettung in den lebensweltlichen Kontext, die Ausdruck einer engen Kommunikationsgemeinschaft ist, entfällt, lauert gewiß die Gefahr künstlich produzierter Fragen, die eigentlich niemand stellt, und es droht auch die Gefahr einer „Privatisierung" von Theologie, die ihren Auftrag für die Kirche in der konkreten Gesellschaft aus dem Auge verlieren kann. Auch im Westen gibt es ähnliche Fragestellungen, wenn schon lange z. B. nach dem Verhältnis von Theologie und Heiligkeit oder von Lebensgeschichte und Glaubensentscheidung gesucht wird.
Man darf aus diesem sensiblen Befund, der selbstverständlich eher eine Trendbeschreibung darstellt und keineswegs auf alle Individuen und Institutionen zutrifft, keine falschen Konsequenzen ziehen. Leider wird dies jedoch häufig getan. So redet man von der kontemplativ-spirituellen Tiefe der östlichen Theologie (gemeint ist nicht nur die Orthodoxie) und dem rationalen bzw. sogar rationalistischen Erbe des Westens, der kirchlichen Treue und der Kirchenkritik, der Verbundenheit mit der Tradition und dem Hang zur Modernität oder gar zu einem gewissen Progressismus. Auf der einen Seite stehen dann die Frische der religiösen Erfahrung und die Bewährung

in der Verfolgung, auf der anderen Seite Liberalismus und Rationalismus.

Es wäre erst recht falsch, wollte man daraus institutionelle Konsequenzen ableiten, indem man die verschiedenen Bereiche voneinander zu trennen sucht, indem man Ausbildung einseitig zu kanalisieren sucht usw. Die Theologen Mittel- und Osteuropas können sich bald nach der Wende zwar einmal gemeinsam, wie z. B. in Lublin, treffen, aber es macht keinen Sinn, sich abzuriegeln von westlichen Kongressen, bestimmte Universitäten möglichst zu verwehren und nur bestimmte Ausbildungsstätten zu empfehlen. Ohne grundlegende Offenheit zueinander kann es gerade in der Theologie keine wirkliche Begegnung von Ost und West geben. Die Verschiedenheit der Standorte und der Erfahrungen darf man nicht leugnen oder mit einer Dampfwalze des Uniformismus einebnen. Vielmehr kommt alles darauf an, den unterschiedlichen Erfahrungen ihren Rang zu belassen, ihre jeweilige Stärke und ihre Grenze zu erkennen und so aufeinander zuzugehen. Nur auf einem solchen Weg kann es eine aufrichtige und fruchtbare Zusammenarbeit der Theologen in Ost und West geben. Sie tut gerade deshalb not, weil sie jeden Partner in seiner Schwäche durch die Stärke des anderen zu heilen imstande ist.

## „Theologie baut an der Zukunft der Kirche"

Es ist ein Spezifikum der christlichen Theologie, daß sie sich nicht mit dem bloßen Autoritätsanspruch der Offenbarung selbst begnügt, sondern zur geistigen Bewährung dieses Wahrheitsanspruches bereit und fähig ist. Die Heilige Schrift verlangt dies nicht nur direkt, wenn sie z. B. die Christen auffordert, Rechenschaft von der Hoffnung abzulegen, die sie erfüllt (vgl. 1 Petr 3, 15), sondern sie ist selbst das geschichtliche Zeugnis für diese Struktur. Sie zeigt uns, wie die Bibel das lebendige Dokument der Offenbarung ist, indem sie stets im ursprünglichen Sinne Übersetzung ist, nämlich vom sprechenden Gott hinein in eine bestimmte Welt der Kultur und des Geistes, mit bestimmten Rede- und Denkformen, ja auch verbunden mit einer konkreten Lage in einer bestimmten Region der Kirche oder sogar einer Gemeinde. So wie die Heilige Schrift normativ und exemplarisch diesen fundamentalen Übersetzungsvorgang der geschichtlichen Offenbarung vorzeichnet, ähnlich muß jede Theologie schöpferische Vermittlung der christlichen Botschaft für eine bestimmte Gegenwart sein.

Wenn die Grundaufgabe der Theologie in dieser Vermittlung zwischen dem ursprünglich ergangenen Offenbarungsanspruch und der jeweiligen Gegenwart besteht, dann muß sie sorgfältig diesen vielfachen Dienst der Vermittlung vollziehen. Sie tut dies übrigens von vornherein nicht allein und nicht isoliert, denn in diesem Überlieferungsprozeß des ein für allemal ergangenen Offenbarungsanspruchs spiegelt sich eine Grundstruktur des Kircheseins überhaupt. Der christliche Glaube kann nur in der konkreten Sozialgestelt der Kirche auf Dauer überleben. Dies geschieht in mannigfachen Formen, wie z. B. der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Diakonie, aber auch der Leitung der Kirche.

Die Theologie nimmt an diesem Gesamtprozeß teil, ist auf ihn angewiesen und fördert ihn zugleich durch ihre spezifische Funktion. Es ist selbstverständlich, daß die Theologie zunächst einmal die Normativität des geschichtlichen Ursprungs sichtbar macht, bewahrt und in gewisser Weise auch sichert. Die historisch-kritische Methode hat bei all ihren Grenzen die unersetzliche Funktion, möglichst authentisch die erreichbaren Quellen selbst sprechen zu lassen und sie gegen alle späteren Interpretationen, Übermalungen und manchmal auch Verzerrungen zur Geltung zu bringen. Diese Rückkehr zu den wieder frisch sprudelnden Quellen hat immer etwas Beunruhigendes und Revolutionäres an sich, welches aber die Kirche auch immer wieder an ihren ewig neuen Ursprung bindet und sie jung erhält. Aber die Theologie erschöpft sich nicht in diesem Schritt zurück zu den Anfängen. Sie weiß, daß jede Epoche bei aller normativen Vorbildlichkeit des apostolischen Zeitalters, das sich qualitativ von allen nachapostolischen Ausprägungen unterscheidet, unter dem Anruf des Geistes steht und zu einer schöpferischen, neuen Auslegung fähig ist. Ein Archaismus, der sich in eine bestimmte Zeit zurückzieht und darin sich geradezu einmauert, ist ebensowenig erlaubt wie eine geistige Tendenz zur Regression in eine Bewußtseinsstufe, die nicht für alle Zeiten fixiert werden kann. Die altkirchlichen großen Konzilien zeigen einleuchtend, warum bei aller bleibenden Bezogenheit des christlichen Glaubens auf die Heilige Schrift als Mitte eine biblische Sprache allein, z. B. zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn und zur Beschreibung der dreifaltigen Struktur Gottes, für sich allein nicht ausreicht. Bei aller Differenz zwischen der Zeit der werdenden Kirche und den Epochen der gewordenen Kirche darf man die Vermittlungsgestalten der großen Überlieferung in ihrer Bedeutung für die Erschließung des Evangeliums nicht verkennen. Die Vorstellung einer unmittelbaren Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus und dem Urchristentum enthält zwar durchaus einige richtige Elemente, verkennt jedoch den Tiefgang der Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens. Diese Zeugen sind im übrigen nicht einfach museale Gestalten, bloße Studienobjekte historischer Disziplinen, sondern können im Sinne der „ecclesia semper reformanda" auch stets neue Anstöße geben für die Gegenwart der Kirche.

Der ein für allemal ergangene, universale Offenbarungsanspruch verhindert, daß sich die Theologie in einer geschichtlich vergangenen Gestalt einigelt, vielmehr eröffnet sie immer wieder neu die Zukunft des Glaubens. In diesem Sinne hat die Theologie von Hause aus ein nach vorne, in die Zukunft des Glaubens und der Kirche weisendes Gesicht, muß in diesem Sinne „pro-gressiv" sein, baut an der Zukunft der Kirche und ist so auch auf das vorläufige Experiment angewiesen. Aber auch diese Be-

wegung kann sich nicht allein an der puren Gegenwart, so vielfältig diese wiederum ist, orientieren, sonst würde die Theologie unweigerlich einem Konformismus und Modernismus verfallen, die den bleibenden Rang und das Kriterium des ein für allemal ergangenen Offenbarungsanspruchs und die große Überlieferung in ihrer Bedeutung für das Kirchesein verkennen und dadurch nicht mehr in der Lage sind, ein wirklich für die Sache der Theologie sensibler Gesprächspartner für die eigene Zeit zu sein. Wer nicht tief in der biblischen und theologischen Tradition gründet, ist oder wird unfähig zur wirklichen Übersetzung der christlichen Botschaft ins Heute. Wer nur „heutig" ist, wird im übrigen rasch ein Opfer der Mode und ist morgen bereits wieder von gestern.

## „Ich wünsche mir mehr Mut in der Diskussion"

Die innere Stärke der Theologie liegt in dieser schöpferischen Vermittlung. Dies ist für jede theologische Disziplin ein eigener, differenzierter Prozeß. In der Vermittlung dieser verschiedenen Erkenntnis- und Suchbewegungen liegt die wahre Mitte der Theologie. Ich habe oft den Eindruck, daß wir so viele Polarisierungen und Verketzerungen, aber auch Gleichgültigkeit und Eigenbrötelei in der Kirche haben, weil uns die bleibende Anstrengung um diese lebendige Mitte aller Theologie nicht mehr so überzeugend vor Augen steht oder gar verlorengegangen ist. Wenn diese aber nicht mehr Norm ist, dann gewinnen Spezialistentum und der Anspruch einzelner Schulen einen verzerrenden Vorrang. Ja, auf die Dauer lassen sich dann auch Borniertheit und „Fachidiotentum" nicht vermeiden. Natürlich gibt es nicht nur die eine „Mitte" der Theologie, sondern immer wieder nach Personen, Situationen und Disziplinen verschiedene Bestimmungsversuche dieser Mitte selbst. Viele krisenhafte Erscheinungen in der Theologie rühren daher, daß man diese Suche nach der verbindenden Mitte in ihren weiten Dimensionen und Spannungen nicht aushält und nicht austrägt. Daß es einen legitimen Pluralismus in der Theologie gibt, ist beinahe eine Binsenweisheit. Heute muß man eher darum kämpfen, daß die Bemühung um die Einheit der Theologie nicht unterbewertet wird oder gar ausfällt. Infolge dieser Defizite fehlt es auch an einer wirklich tragfähigen „Mitte" zwischen den Fronten, an der Kraft der Vermittlung zwischen einzelnen Positionen und wohl auch an der Fähigkeit zur Begegnung mit fremden und andersartigen Positionen, wie sie gerade im künftigen Europa in Erscheinung treten werden, einmal ganz abgesehen vom Weltgespräch der Theologie. Ich wünsche mir hier mehr Auseinandersetzung, mehr Streitlust, natürlich in Fairneß und Versöhnungsbereitschaft („Streitkultur"), und mehr Mut, wenn es um Diskurs und Diskussion geht, z. B. auch im Blick auf das Rezensionswesen.

Damit ist das Fundament gelegt für einige Konsequenzen, die sich aus dem Gesagten ergeben:

1. Der Sinn der Theologie als Wissenschaft besteht nicht ausschließlich in der Professionalisierungsaufgabe, also in der Ausbildung künftiger Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, künftiger Wissenschaftler usw. Der Sinn der Theologie erschöpft sich nicht einfach in einer ausschließlich der reinen „Theorie" zugewandten Forschung, sondern hat die Aufgabe der Legitimation der christlichen Botschaft vor dem Forum der menschlichen Vernunft, nicht zuletzt in der profanen Welt. Dies hat radikal mit dem missionarischen Zeugnischarakter der christlichen Botschaft zu tun, an dem auch die Theologie teilhat. So wichtig also z. B. die Priesterausbildung ist – ich will dieses Element in keiner Weise herabsetzen –, sie allein kann nicht das einzige Kriterium dafür sein, wie und wo heute Theologie als Wissenschaft betrieben wird. Diese Legitimationsfunktion der Theologie ist aus vielen Gründen gerade in den modernen Gesellschaften notwendig, die sich nicht mehr religiös, sondern primär politisch integrieren. Indem gerade die Aufklärung den Wahrheitsanspruch der christlichen Theologie ablehnte, haben Kirche und Theologie im 19. und auch weithin noch im 20. Jahrhundert als Gegengesellschaft und beinahe im Sinne einer Subkultur überlebt. Das II. Vatikanische Konzil hat dagegen die Kirche und die Theologie wenigstens potentiell in die Position eines Gesprächspartners gebracht, der für eine sehr breite und weitgefächerte Gesellschaft auf vielen Gebieten zu einem ernsthaften Gegenüber geworden ist. Gerade in jüngster Zeit verstärkt sich jedoch für viele der Eindruck, diese „Öffnung" würde – mindestens faktisch – wieder zurückgenommen. Diesen Eindruck kann man nur überzeugend verhindern, wenn die Kirche das intensive Gespräch und die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken aufrichtig sucht.

Auch die Gesellschaften des Ostens haben, wie schon jetzt erkennbar wird, eine differenzierte Struktur. Wenn das kommunistische Herrschaftssystem zerfallen ist, dann erübrigt sich noch längst nicht die Auseinandersetzung mit dem modernen Geist. Es ist eine Täuschung zu glauben, es gäbe nach der „Wende" in irgendeinem Land – auf die Breite und Dauer der Entwicklung gesehen – irgendein ernsthaftes und wirksames Zurück zu vorneuzeitlichen Positionen. Um so mehr muß sich die Theologie stellvertretend für die Kirche diesen elementaren Herausforderungen stellen.

2. Gerade unter diesen Voraussetzungen ist die Zugehörigkeit der Theologie zur Gemeinschaft des Glaubens noch wichtiger. Es ist heute wissenschaftstheoretisch weniger problematisch, wenn die Theologie einräumt, daß sie an Voraussetzungen gebunden ist, wie z. B. Glaubensvollzug und kirchliche Praxis. Es wäre ein Verlust, wenn die Theologie ihren Sozialzusammenhang nicht mehr selbst bejaht. Auf die Dauer kann nur die richtig verstandene kirchliche Dimension der Theologie deren eigenen und spezifischen Charakter retten. Die Zugehörigkeit zum Sozialgebilde Kirche hat zur Konsequenz, daß die Theologie im Blick auf ihre inhaltlichen Aussagen Geltung beansprucht und darum sich auch mühen muß. Nur so wird sie dem Evangelium gerecht, das immer den missionarischen Brückenschlag in die jeweilige Gegen-

wart einfordert. Wenn die Theologie diesen nicht mehr leistet oder ihn nur privat vollzieht, sinkt sie letztlich zu einem allgemeinen Studienobjekt herab und wird bestenfalls ein Sektor der Religionswissenschaft oder der Religionskunde.

Es gibt also eine enge Wechselbeziehung zwischen Kirche und Theologie. Die Kirche ist der unerläßliche Boden, in dem auch die Theologie verwurzelt ist. Wenn sie diesen abzustreifen versucht, verliert sie selbst, wenigstens auf die Dauer, ihren Sitz im Leben und damit ihren Grund. Anderseits braucht die Theologie eine relative Selbständigkeit, wenn sie inmitten der Kirche ihrer eigenen Aufgabe nachkommen will. Ohne volle Respektierung beider Dimensionen kann es keinen Ausgleich geben. Im übrigen gilt dies auch in verfassungsrechtlicher Hinsicht. Theologie an der Universität ist nicht eine säkular ausgerichtete Religionswissenschaft, sondern ist grundlegend bekenntnisbestimmt und auf die wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensgutes und der konkreten Wirklichkeit von Kirche angelegt, sei es in evangelischer oder in katholischer Gestalt, nicht jedoch in einer Mischform oder ohne kirchlichen Kontext.

Diese jeweilige Selbständigkeit bei bleibender Angewiesenheit aufeinander hat noch viele Konsequenzen. Die Theologie muß auch um ihre eigene Armut wissen. Sie kann nicht Glauben, Hoffnung und Liebe schaffen, gleichsam in der theologischen Retorte produzieren, sondern sie ist darauf angewiesen, daß es sie als eigene, ja sogar vorgegebene Wirklichkeit gibt. Dies erfordert von der Theologie eine hohe Demut. Sie kann Glauben fördern, erhellen und bestenfalls reinigen, aber sie kann ihn nicht herstellen. Gerade so ist sie wesentlich Dienst am Glauben. Der Theologe vollzieht einen unersetzlichen Dienst, indem er die Glaubenserfahrung zur offenen Begegnung mit dem jeweiligen Welt- und Menschenverständnis bringt. Auch hier ist er oft mehr der Nachvollziehende, der noch einmal Bahnen ausschreitet, die im praktischen Leben schon begangen worden sind. Aber er filtert aus den vielen Versuchen ein Verstehensangebot heraus, das er im Raum der Kirche zur Verfügung stellt. In diesem Sinne spricht er immer eine Einladung aus und bietet ein vorläufiges, noch nicht allseits erprobtes Verstehensmodell dar. Er ist nicht nur angewiesen auf die Rezeption in der Kommunikationsgemeinschaft der Theologen – weswegen der Diskurs untereinander so wichtig ist –, sondern er ist auch abhängig von der Rezeption der ganzen Glaubensgemeinschaft. Dabei kann es zu tragischen Verschiebungen, Aufschüben und zeitweiligen Mißverständnissen kommen. Aber keine Macht der Welt – auch nicht die Macht des Staates oder moderner Medien – kann eine Rezeption simulieren, wo diese faktisch nicht stattfindet.

Dies sind keine abstrakten Überlegungen. Denn sie sind der grundsätzliche Hintergrund für Strukturen, die wenigstens in unserem Land realisiert sind. Die Synthese tritt nämlich in den Theologischen Fakultäten an Staatlichen Universitäten konkret in Erscheinung. Ich möchte dies mit Worten des bekannten evangelischen Staatskirchenrechtlers *Ulrich Scheuner* formulieren: „Man wird der Erscheinung und Bedeutung der Theologischen Fakultäten nur gerecht, wenn man sich das feine Gewebe der Ideen und Interessen vor Augen hält, in dem sie stehen. Der Staat bekundet mit ihrer Einfügung in seinen universitären Bildungsbereich nicht nur Offenheit gegenüber den großen geistigen Kräften im Volke, er hat auch selbst ein Interesse daran, daß die Ausbildung der Amtsträger der Religionsgemeinschaften, von denen noch immer ein erheblicher geistiger Einfluß ausgeht, sich im Kontext der allgemeinen Bildungseinrichtungen vollzieht, nicht in kirchlicher Absonderung, und daß die staatliche Gewähr kirchlicher Lehre hier eine größere Breite und Unabhängigkeit sichert, die der deutschen Theologie in der Welt eine hervorragende Stellung verschafft." (Die Kirchen und die Einrichtungen der Wissenschaft, in: G. Denzler [Hg.], Kirche und Staat auf Distanz, München 1977, 212; vgl. auch die zahlreichen Studien bei U. Scheuner, Schriften zum Staatskirchenrecht, hrsg. von J. Listl, Berlin 1973.) Ich finde darin eine ausgezeichnete Beschreibung des Status der Theologischen Fakultäten in Deutschland. Er wird nicht einfach hergestellt durch eine vorgegebene, schon gar nicht eine prästabilierte Harmonie, sondern bedarf von allen Seiten der stetigen Pflege und einer großen Sensibilität. Sonst wird dieser Status rasch labil, für Konflikte anfällig und ist dann durch seine differenzierte Komplexität das Terrain unaufhörlicher Auseinandersetzungen. Dann kann es leicht zu Forderungen kommen, man müsse ein solches System außer Kraft setzen, entweder durch einen Exodus der theologischen Bildung aus den staatlichen Universitäten oder durch eine solche Emanzipation der Theologie von der Kirche, daß sie nur noch als säkulare Wissenschaft im Kanon anderer Universitätsdisziplinen erscheint. Aber im Kreis der sogenannten Geisteswissenschaften hätte sie auch als emanzipierte Tochter wohl kaum ein längeres, eigenes Dasein.

## „Aus Spannungen können Konflikte werden"

In dieser Situation kommt alles darauf an, die gemeinsame Lage und die einzelnen Bedingungen der verschiedenen Partner besser zu erkennen. Es liegt auf der Hand, daß Kirche und Theologie sich in dieser Gesamtsituation rascher auseinanderentwickeln und voneinander entfernen könnten. Der Raum der Universitäten und des gesellschaftlichen Lebens wird immer vielgestaltiger und pluraler, ja grenzt sogar an Beliebigkeit. Die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit profanen Sinnsystemen bringt zweifellos auch die Gefahr mit sich, daß säkulare Denkstile, die vielleicht wenig auf ihre Hintergründe befragt worden sind, unbesehen in die theologische Arbeit einwandern. Die Veränderung der Studentenschaft in den Theologischen Fakultäten verstärkt diese Situation, denn es ist der weitaus kleinere Teil, der sich auf das Priestertum vorbereitet. Die übrigen Studenten sind aus verschiedenen Gründen den säkularen Wertsystemen und -strömungen stärker ausgesetzt und haben meist nicht die

Möglichkeit einer solchen Einübung in Spiritualität und Glauben, wie es den Priesteramtskandidaten eher möglich ist. Ähnliches zeigt sich auch nochmals bei den Professoren, die als Laien ihre ohnehin schon relativ große Unabhängigkeit als Professoren innerhalb des Systems staatlicher Fakultäten noch steigern können. Ich bewerte diese Vorgänge keineswegs negativ und bestreite niemand von vornherein oder grundsätzlich die Loyalität oder gar die Kirchlichkeit seines Denkens und seiner Einstellungen. Ich möchte nur Sensibilität wecken für die latenten Gefährdungen und die inneren Verletzlichkeiten des „Systems". „Dies führt mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu Spannungen, und zwar sowohl zu Spannungen zwischen Glauben und Wissen bei denjenigen, die beides miteinander zu verbinden trachten, als auch zu Spannungen zwischen Theologie und Lehramt, und zwar insbesondere mit der in ganz anderen Kategorien denkenden römischen Kurie" (F. X. Kaufmann, Theologie zwischen Kirche und Universität, in: Theologische Quartalschrift 171 [1991], 265–277, 271. Ich verdanke dieser Studie und anderen Arbeiten F. X. Kaufmanns zur Soziologie und Sozialform des Katholizismus viele wertvolle Einsichten). Kirchenleitungen haben hier vielleicht eine gewisse Neigung zum Mißtrauen und überschätzen wohl auch negative Phänomene, die eher in das Blickfeld geraten und auf sich aufmerksam machen. Spektakuläre Konfliktfälle sind dazu geeignet, den Blick überhaupt zu trüben und Verallgemeinerungen auszulösen, die nicht erlaubt sind. Man muß zweifellos auf beiden Seiten stärker ein Bewußtsein dafür ausbilden, wo die eigenen Gefährdungen sind. Die Kirche und das Lehramt fragen sich unter den erwähnten gesellschaftlichen und geistigen Rahmenbedingungen eindringlich, ob man bei der sehr offenen Situation heutiger Universitätsfakultäten Denkströmungen und Verhaltensweisen im säkularen Raum, die auch in den Bereich der Theologie eindringen, mit der notwendigen kritischen Offenheit begegnet. Die offenkundige Schwäche gerade auch der philosophischen und humanwissenschaftlichen Ausbildung in vielen Einrichtungen macht diese Sorge noch verständlicher.

Es scheint mir in einer solchen Situation nicht sinnvoll zu sein, die Funktionsunterschiede oder gar konkrete Differenzen zwischen Theologie und Lehramt mit Vorrang zu behandeln. Sie werden freilich nicht eingeebnet. Zunächst muß bei aller Funktionsdifferenzierung die *gemeinsame Sorge* um die Vermittlung des Glaubens heute in den Vordergrund rücken, und zwar im Sinne der Weitergabe des Glaubens an künftige Generationen, aber auch hinsichtlich einer Legitimation des Glaubens in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hier haben Theologie und Lehramt, Kirche und theologische Wissenschaft nichts gegeneinander zu gewinnen, sondern sie können nur gemeinsam gewinnen oder gemeinsam verlieren. Dieser gemeinsame Boden ist wohl auch in den offiziellen Dokumenten zum Thema zwar genannt, aber doch recht knapp angesprochen. Beide, Theologie und Lehramt, müssen in Zukunft sehr viel größere Anstrengungen auf sich nehmen, um vor allem durch einen beständigen Dialog diese Gemeinsamkeit nach innen und nach außen zu festigen, besonders auch um Mißverständnisse auszuräumen und Konflikten möglichst frühzeitig zu begegnen. Hier ist auf allen Ebenen immer noch viel zu tun. Seit der „Kölner Erklärung" haben wir in unserem Land von beiden Seiten aus die Bemühungen in dieser Richtung intensiviert.

Selbstverständlich kann diese Gemeinsamkeit nicht verhindern, daß aus den bereits erwähnten Spannungen Konflikte werden. Überhaupt scheint es mir vordringlich zu sein, Funktionsdifferenzierungen, Spannungen und sogar Konflikte zwischen Theologie und Lehramt nicht von vornherein und durchgehend mißtrauisch zu betrachten oder mit dem Makel eines Übels zu belegen. Freilich müssen sich einige Konfliktsstrategen, denen es offenbar mehr um die Konfrontation als um die Abklärung wirklicher Probleme geht, die Frage stellen, ob sie eine solche Einschätzung nicht begünstigen, vor allem dann, wenn Auseinandersetzungen ohne Grund in eine entdifferenzierende Öffentlichkeit hineingetragen werden. Unter den gegebenen Voraussetzungen ist es jedoch unerläßlich, vertrauensbildende Maßnahmen zu schaffen, gleichsam eine Früherkennung latenter oder offener Konflikte zu versuchen und ihnen möglichst bald offen und aufrichtig zu begegnen. Wenn es in den letzten Jahren zu „Katastrophen" kam, dann fast immer, weil der Dialog viel zu spät aufgenommen worden ist.

Wenn man den Prozeß von Spannungen und Konflikten so betrachtet, dann bedarf es freilich auch von seiten des Lehramtes eines differenzierten Instrumentariums für die Konfliktregelung und erst recht für lehramtliche Entscheidungen und gar für Sanktionen. Obgleich es hierfür auf römischer Ebene und auch in unserem Land durchaus ermutigende Einzelbeispiele gibt, stehen wir eher noch am Anfang bei der Meisterung dieser Aufgabe.

In jüngster Zeit wird in den lehramtlichen Dokumenten verschiedentlich der Begriff „Dissens" gebraucht (vgl. vor allem die Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990, bes. Nr. 32 ff. [vgl. HK, August 1990, 365 ff.]. Die Erklärung der Europa-Sondersynode enthält in Nr. 5 auch eine etwas überraschende, unvorbereitete und mißverständliche Einführung des Dissens-Begriffs). Er kann zu Mißverständnissen beitragen, wenn er nicht noch besser geklärt wird. Es braucht eine sorgfältigere Abgrenzung zwischen legitimem Pluralismus, Meinungsverschiedenheiten, Schwierigkeiten im Konsensbildungsprozeß, Spannungen, „Widersprüchen" und einem wirklichen Dissens. Dieser Begriff wird, wenn ich recht sehe, lehramtlich meist für einen nicht mehr auflösbaren Konflikt gebraucht, nachdem alle Möglichkeiten, diesen produktiv auszutragen, gescheitert sind. Man darf jedoch einen solchen Extremfall, gleichsam die negative Endstufe aller Bemühungen zwischen Theologie und Lehramt, nicht verallgemeinern und ihn gar noch kirchenpolitisch einfärben, indem man Kritik an bestimmten Verhaltensweisen des kirchlichen Amtes oder auch Protest gegen manche Entscheidungen dem theologischen „Dissens" zuordnet.

Es versteht sich jetzt von selbst, daß das Nihil-obstat-Verfahren im Zentrum der Beziehungen zwischen Kirche und Lehramt einen besonders verletzlichen und heiklen Problembereich darstellt. Auch hier scheint mir wichtig zu sein, daß man die früher erwähnten Spielregeln zur Konfliktbewältigung einhält. Gegenstand der Verfahren dürfen nur vom Autor veröffentlichte und gebilligte Studien sein. Lehre und Lebenswandel sind die einzigen Kriterien, die ausschlaggebend sein dürfen. Beide sind strikt zu interpretieren. Das kirchliche Lehramt hat zweifellos die Verfahren verbessert. Bei Zweifel werden der zuständige Bischof und vor allem der in Frage stehende Autor eigens gehört. Ich habe nicht den Eindruck, daß entsprechende Antworten immer mit dem notwendigen Ernst, einem Minimum an Einfühlungsvermögen in den zuständigen Partner und mit der notwendigen Klugheit abgegeben werden. Gelegentlich ergangene Verweigerungen des Nihil obstat wurden revidiert oder später auf anderem Wege aufgehoben. Man sollte diese Wandlungen nicht geringschätzen. Sie enthalten große Chancen und sind durchaus ausbaufähig. Umgekehrt zeigt sich die Verantwortung und die Fähigkeit eines Wissenschaftlers nicht nur in den großen Forschungsleistungen, die ja ganz selten ein wirklicher Anlaß zu ernsten Differenzen sind, sondern in relativ rasch geschriebenen, knappen, für ein breiteres Publikum entworfenen Beiträgen, die nicht selten kirchenpolitisch brisante Inhalte behandeln. Differenzierungsfähigkeit und Rücksicht auf öffentliche Wirkungen sind gerade für solche Artikel notwendig. Hier sollten die theologischen Lehrer kluge und hilfreiche Begleiter ihrer Schüler und künftigen Kollegen sein. Umgekehrt wird man die lehramtlichen Instanzen bitten müssen, gerade mit solchen Artikeln nicht zu engherzig oder kleinlich umzugehen. (Ich übergehe ein Thema, das einer eigenen Erörterung bedürfte, nämlich die Vermittlung von Theologie in eine größere Öffentlichkeit hinein, besonders aber die Behandlung von Konfliktfällen zwischen Theologie und Lehramt in der Öffentlichkeit unserer Gesellschaften. Hier ist ein neues Element, nämlich die Vermittlung durch die Instrumente der Massenmedien, ins Spiel gekommen, das neue und bisher ungelöste Probleme stellt.)

## „Gemeinsam dem Schwund von Religion und Glauben begegnen"

In diesem Beitrag ging es mir darum, Lehramt und Theologie, Kirche und theologische Wissenschaft in ihrer ursprünglichen Zuordnung aufeinander neu sichtbar zu machen. Gerade die Europa-Sondersynode hat gezeigt, welche großen Aufgaben auf uns gemeinsam warten. Jetzt kommt es zuerst darauf an, die Instrumente der Verkündigung und der Kommunikation wieder funktionstüchtig zu machen, damit sie ihre Primäraufgabe ungehindert erfüllen können. Ich will diese abschließend nur noch nennen: Auseinandersetzung mit den vorherrschenden gesellschaftlichen Trends, Hilfen angesichts des Sinnvakuums in vielen Gesellschaften, Unterstützung neuer Suchbewegungen nach Sinn und Transzendenz, geglückte Beispiele von Gotteserfahrungen, missionarisches Zeugnis, Evangelisierung. Theologie und Lehramt werden eines Tages nicht daran gemessen, wieviel Konfliktpotential sie in dieser Zeit angehäuft haben, sondern ob sie gemeinsam dem Schwund von Religion und Glaube in unseren Gesellschaften wirksam und überzeugend begegnet sind und den Menschen eine neue Bewährung des Glaubens angesichts unserer heutigen Lebensprobleme geschenkt haben.

# Stabilität und Wandel der Familie

## Eine Untersuchung des Deutschen Jugendinstituts

*Wie steht es um die Krise der Familie als für die Gesellschaft grundlegender Lebensform, von der häufig die Rede ist? Erste Auswertungen einer breit angelegten empirischen Untersuchung zur Situation der Familie in den alten Bundesländern legen ein differenziertes Urteil nahe. Es gibt einen deutlichen Strukturwandel, der sich etwa an der Veränderung der „Normalbiographie" von Frauen und dem Rückgang der Kinderzahl festmachen läßt. Gleichzeitig zeigt sich bei aller Pluralisierung und Individualisierung der Lebensstile doch eine erhebliche Stabilität der Lebensform Familie.*

Das Ungenügen amtlicher Statistik, die fehlende Aussagekraft des Datenmaterials für eine differenzierte Beschreibung von Veränderungen und Entwicklungen in der Lebensrealität von Familie und die vielen Mutmaßungen, die die Diskussion um die Zukunft familialer Lebensformen prägen, gaben den Anlaß. Das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit beauftragte 1987 das *Deutsche Jugendinstitut* in München (DJI), eine neue Konzeption zu entwickeln, um Lebensbedingungen, Wandlungstendenzen und Zukunftsperspektiven der Familie analysieren und beschreiben zu können.

Mit dem 570 Seiten starken ersten Band des „Familien-Surveys" hat das DJI Ende vergangenen Jahres ein *erstes Zwischenergebnis* dieser Studie herausgegeben, betitelt „Die Familie in Westdeutschland. Stabilität und Wandel familialer Lebensformen" (Opladen 1991). Im Abstand von vier bis fünf Jahren sollen weitere große Surveys folgen.

Der vorliegende Band stellt die Ergebnisse empirischer Einzeluntersuchungen zu *vier Themenbereichen* dar: Ein erster Teil analysiert die verschiedenen sozialen Beziehungen, die Familie und deren verwandtschaftliche oder

nachbarschaftliche Umgebung begründen; Veränderungen in Partnerschaft und Ehe und die detaillierte Frage nach den geschlechtsspezifischen Unterschieden in der Erwerbstätigkeit und der Aufteilung von Arbeit in Partnerschaft und Familie sind Gegenstand eines zweiten Abschnittes des Berichtes; die dritte Gruppe der Untersuchungen widmet sich der sozialen und und ökonomischen Situation von Familien mit dem besonderen Augenmerk auf Problemlagen, dem familienspezifischen Armutsrisiko und der Einkommens- und Wohnsituation; den Einfluß verschiedener Familienkonstellationen auf den Lebenslauf von Kindern, Wandlungstendenzen in den Einstellungen gegenüber diesen und eine Verhältnisbestimmung von Kinderwunsch und Kinderzahl beschreibt der letzte Teil.

## Pluralität gelebter Familienbeziehungen

Zu diesen Themen wurden 1988 in den alten Bundesländern und West-Berlin 10 000 Personen deutscher Staatsangehörigkeit im Alter zwischen 18 und 55 Jahren befragt, die zum Zeitpunkt der Untersuchung in Privathaushalten lebten. Der Fragebogen enthielt auch viele Indikatoren, die mit den Fragestellungen und Formulierungen des Mikrozensus und der Volkszählung von 1987 übereinstimmten, um eine gute Vergleichsmöglichkeit der Ergebnisse zu erhalten.

Bei diesem ersten Studienbericht fehlt eine die einzelnen Untersuchungen der Mitarbeiter des DJI und des Münchner Instituts für Frühpädagogik und Familienforschung (IFP) vereinheitlichende, theoretisch kohärente Perspektive. Zunächst sollten durch den ausschließlich empirischen Zugang, so der Direktor des DJI und Herausgeber des Studienbandes, *Hans Bertram,* zum Stellenwert dieses ersten Berichtes, die Widersprüchlichkeiten der Entwicklung von Ehe und Familie sichtbar gemacht werden. Dazu sei man in bestimmten Teilbereichen von den traditionellen Formen der empirischen Sozialforschung zur Analyse von Ehe und Familie abgewichen. Im Verzicht auf klassische Interpretationsmuster und theoretische Vorentscheidungen folgte das DJI mit seinem neuen Konzept, so die Einführung von Bertram in die Gesamtanlage des Surveys, der Intention, die *Pluralität gelebter Familienbeziehungen* zu beschreiben und Familie dabei so zu begreifen, daß eben diese konkreten gelebten und funktionierenden Beziehungen und nicht externe Definitionsmerkmale wie etwa die Haushaltszugehörigkeit bestimmend sind. Damit wurden formalrechtliche Aspekte für die Erfassung der Lebensrealität von Familie um die Beschreibung der sozialen Beziehungsnetze, in denen sich die befragten Personen der eigenen Wahrnehmung nach bewegen, ergänzt.

Die vielzitierte These von der *Krise,* in die die Lebensform der Ehe und der Familie geraten zu sein scheint, stützt sich auf Phänomene wie zurückgehende Heiratsziffern, steigende Scheidungszahlen, Geburtenrückgang und die ständige zunehmende Zahl der Alleinlebenden in der Gesellschaft. Verschiedene Erklärungs- und Interpretationsmuster konkurrieren angesichts dieser Sachverhalte miteinander: Bertram nennt – und stellt damit zugleich den Familiensurvey in den größeren Kontext der gegenwärtigen familiensoziologischen Diskussion – die Thesen von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit", der steigenden Mobilität und dem Wertewandel in den vergangenen 20 bis 25 Jahren. Dabei ist mit der These von der strukturellen Rücksichtslosigkeit der Vorrang der Erfordernisse von Wirtschaft und Arbeitsplatzorganisation vor denen der Erziehung und Entwicklung der Kinder gemeint, der zur strukturellen Benachteiligung derer führt, die Kinder zu erziehen haben; die These von der steigenden Mobilität benennt die Voraussetzung des häufigen Wohnortwechsels für eine berufliche Karriere und den Zwang, zunehmend zwischen dem Verzicht auf Karriere oder aber auf Ehe und Familie entscheiden zu müssen; die Rede vom Wertewandel verweist auf den Vorzug, den ein zunehmender Teil der Bevölkerung der Realisierung von Zielen wie Selbstverwirklichung und Kreativität vor den Tugenden „Verpflichtung, Disziplin und Fleiß" gibt.
Für die Frage nach den *Faktoren,* die bestimmend sind für den möglichen Wandel im Bereich von Ehe und Familie, lassen sich „klassische Faktoren" – Veränderungen im Geschlechterverhältnis und die Auseinandersetzung um die gleichberechtigte Stellung von Frau und Mann in Wirtschaft und Gesellschaft – oder „sozioökonomische Faktoren" wie die Benachteiligung von Familien in der Gesellschaft unterscheiden. Diese Thesen und Faktoren wurden in der Konzeption des DJI selbst zum Gegenstand empirischer Untersuchungen. Der Stand der familiensoziologischen Diskussion wird zu Beginn jeder Einzeluntersuchung des Berichts knapp dargestellt und die erhobenen Daten werden kritisch zu vorliegenden Theorien und anderen Untersuchungen in Beziehung gesetzt.

## Massive Veränderungen der Lebensläufe von Frauen

Im Kontext der Diskussion um eine zunehmende Pluralisierung und Individualisierung der Formen familialen und außerfamilialen Zusammenlebens untersucht *Angelika Tölke* Veränderungen im traditionellen Verhalten bei Partnerwahl und Eheschließung. Generell bestätigt die Umfrage, daß die Ehe die häufigste Lebensform der 25- bis 55jährigen ist. 60 Prozent der befragten 25- bis 34jährigen und fast 80 Prozent der 35- bis 55jährigen sind verheiratet und leben mit dem Ehepartner zusammen.
Als Ausdruck zunehmender Individualisierung lasse sich eine „Entstandardisierung des Lebensweges" (S. 115), eine abnehmende Gleichförmigkeit in der Ausformung der Lebensphase junger Erwachsener beobachten. Zumindest für die Phase des jungen Erwachsenenlebens hätten der Druck, verheiratet zu sein und die Selbstverständlichkeit der Eheschließung nachgelassen. Dabei brächten die jungen Erwachsenen vermehrt Partnerschaftserfahrung in die Ehe ein. Die Eheschließung verschiebe sich zunehmend in ein höheres Alter. Indem die Gleichför-

migkeit der Verhaltensmuster jedoch innerhalb dieser Entwicklung abnehme und der Entscheidungsspielraum immer größer werde, würden normative Vorgaben für die jungen Erwachsenen zugleich immer weniger Halt gewähren.

Meist werden Wandlungstendenzen im Familienbereich in direktem Zusammenhang mit Veränderungen in den „Normalbiographien" von Frauen diskutiert. In den letzten Jahrzehnten hat eine massive Veränderung der Lebensläufe von Frauen stattgefunden, in denen das traditionelle Lebensmodell: „Hausfrau, Ehefrau und Mutter" abgelöst wurde und die Erwerbstätigkeit zu einem zunehmenden Bestandteil der Biographie von Frauen wurde. Besonders deutlich, darauf macht *Heinz Krombholz* in seinem Beitrag zu den geschlechtsspezifischen Unterschieden in der Erwerbstätigkeit aufmerksam, zeige sich der Wandel bei *jungen Frauen mit Kindern:* Die Erwerbsquote dieser Gruppe zwischen 15 und 35 Jahren von 37,1 Prozent im Jahr 1972 hat sich auf 45,1 Prozent im Jahr 1987 erhöht.
Insgesamt zeigt die Studie, daß Frauen in ihrer Erwerbstätigkeit, der erreichten Berufsposition und im Einkommen immer noch *stark benachteiligt sind.* Parallel dazu würden sie in Familie und Haushalt trotz zunehmender Beteiligung an der Erwerbsarbeit im wesentlichen unverändert stark gefordert. Somit ergibt sich für die Frauen zum einen eine Doppelt- und Mehrfachbelastung. Durch den von ihnen geleisteten Zeitaufwand für unbezahlte reproduktive Aufgaben in der Familie haben sie zudem weniger Zeit als Männer für die Erwerbsarbeit und sind damit in ihrem beruflichen Fortkommen behindert.
Traditionelle Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau besteht bei 60 Prozent der verheirateten und unverheirateten Paaren weiter, resümieren *Barbara Keddi* und *Gerlinde Seidenspinner,* die die Veränderungen der zunehmenden Pluralisierung von Lebensformen und Partnerschaftsformen in ihrer Auswirkung auf das Verhältnis von Arbeitsteilung und Partnerschaft untersuchen. Dabei begünstige die Lebensform Ehe traditionelle Arbeitsteilungsmuter in höherem Maße als die nichtehelichen Lebensgemeinschaften.

Bestandteil der Studie ist auch eine Untersuchung, die den *familiären Lebensbedingungen von Kindern* eine selbständige Darstellung widmet. Auch an dieser Stelle wird ein Defizit der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion kritisiert: die familiäre Situation von Kindern werde „ausschließlich als Epiphänomen elterlichen Verhaltens" abgehandelt (S. 390). Familiale Konstellationen – als Gegenstand der Diskussion um Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen – werden im Survey in ihren Konsequenzen für das Leben der Kinder in den verschiedenen Altersphasen beschrieben. Dabei ergibt sich ein bemerkenswertes Ergebnis dieses Studienteiles, das einmal mehr die Komplexität des gegenwärtigen Zustandes erkennen läßt: Mehr als 85 Prozent aller minderjährigen Kinder in Deutschland leben in einem Kindschaftsverhältnis, das dem „Normalitätsentwurf" entspricht. Das heißt, die Eltern des Kindes sind miteinander verheiratet, das Kind ist ehelich geboren und ist ein leibliches Kind der Eltern, wobei diese Eltern in einer Hausgemeinschaft leben und zugleich eine Haushaltsgemeinschaft bilden. Die zweitgrößte Gruppe bilden Stiefkinder, die dritte Scheidungskinder. Bezüglich dieses Ergebnisses, so die Folgerung des Autors, *Bernhard Nauck,* könne von einer Pluralisierung und Individualisierung familialer Lebensformen nur in sehr eingeschränktem Maße gesprochen werden. Sehr selten sind demnach Kindschaftsverhältnisse, die durch dauerhafte nichteheliche Lebensgemeinschaften konstituiert werden. Eine besonders hohe Konstanz ist in der Haushaltsgemeinschaft von Müttern und Kindern zu verzeichnen.
Veränderungen in der *Jugendphase* und der *Lebensphase junger Erwachsener,* die zunehmend nicht mehr als Übergangsphase, sondern als eine Lebensphase eigener Qualität zu definieren ist, sind Gegenstand einer weiteren Untersuchung. Dabei zeigt sich, daß Lebensereignisse wie der Eintritt in ökonomische Selbständigkeit, der Hausstands- und Familiengründung, die traditionell den Eintritt in den Erwachsenenstatus bedeuteten, zeitlich weit auseinandergezogen auftreten.

## Ehe und Elternschaft bleiben gekoppelt

Einen besonderen Schwerpunkt legt der Survey auf die Analyse und Beschreibung geänderter Einstellungen und Orientierungen. Empirisch untersucht werden solche Veränderungen – etwa die viel diskutierte zunehmende Dominanz individueller Werte wie Selbstverwirklichung, Kreativität und Sensibilität – in ihrer Bedeutung für das Partnerschaftsverhalten und die Erwartungen an Ehe und Familie. Ein eigener Beitrag widmet sich den vorherrschenden Einstellungen zu Kindern in den verschiedenen Bevölkerungsgruppen. Dabei stellt sich unter anderem heraus, daß die Einstellung zur *Ehe* deutlich *skeptischer* ist als die zu *Kindern.*
In diesem Zusammenhang sieht Bertram in seiner Zusammenfassung durch die Befragungsergebnisse folgende Annahme gestützt: Die Form der persönlichen Lebensführung, die im Familienstand zum Ausdruck kommt, habe erheblichen Einfluß auf individualistische Orientierungsmuster. So lasse der Vergleich Lediger mit Verheirateten deutliche Unterschiede bezüglich der Einstellung zu Kindern, Ehe und Erziehung erkennen. Ledige interpretierten beispielsweise kaum Kinder als „Sinn des eigenen Lebens" oder räumten selten der Ehe einen besonderen Stellenwert im Leben ein (S. 446). Verheiratete werteten hierbei genau umgekehrt. Der Direktor des DJI folgert daraus, „daß der vielzitierte Wertwandel möglicherweise nicht so sehr einen Wandel von allgemeinen Einstellungen darstellt" (S. 445). Vielmehr könne er Ausdruck der Tatsache sein, daß ein immer größer werdender Prozentsatz von Menschen Lebensformen wähle, die bestimmte Werte und Einstellungen mit sich brächten. Die Untersuchung liefere eher Hinweise, daß diese Einstellungen und

Verhaltensweisen schon immer vorhanden gewesen seien und nur die Bevölkerungsgruppen, die Träger dieser Einstellungen seien, eine quantitativ geringere Bedeutung gehabt hätten.
Angesichts der in den letzten Jahren stark gestiegenen Zahl der Ledigen lasse sich die Vermutung anstellen, daß auch eine „eher distanzierte Haltung zu Kindern und Ehe" zunehmen werde (S. 451). Diese Effekte ließen sich auch in gleicher Weise in bezug auf Einstellungen, Familienstand, Alter und Geschlecht nachweisen, wenn man statt des Familienstandes das Merkmal Kinder oder Kinderlosigkeit heranziehe. So gebe es parallel zur Zahl der Kinder eine zunehmende Zustimmung zur Ehe als auch eine zunehmend positive Einstellung zu Kindern.

Ein auch für weitergehende familien- und sozialpolitische Überlegungen bemerkenswertes Ergebnis ergibt sich aus der Untersuchung von Wandlungstendenzen im generativen Verhalten und der Analyse des Verhältnisses zwischen Kinderwunsch und dessen Verwirklichung: Nach wie vor äußerten viele Paare den Wunsch nach Kindern. Realisiert werde dieser jedoch immer weniger, vor allem aber immer später. Zunehmend mehr Männer und Frauen im Alter von 25 Jahren und auch im Alter von 30 Jahren haben noch keine Kinder. Für diesen Kontext sind, so der an dieser Stelle aufgegriffene familiensoziologische Befund, auf individueller Ebene komplizierter und voraussetzungsvoller gewordene Ansprüche, Bedingungen und Erwartungen an Ehe, Elternschaft und Familie verantwortlich.

Die von der Familiensoziologie beschriebenen Wandlungstendenzen im Sinne von Destabilisierung und Deinstitutionalisierung betreffen stärker Ehe und Partnerschaft als Elternschaft oder Familie im ganzen. Die vorgenommenen Analysen machen für die Autorin deutlich, daß eine „Motivationskrise im Hinblick auf Elternschaft" im Augenblick nicht auszumachen ist: „Die gestiegene gesellschaftliche Akzeptanz erlaubt es heute auch ohne Heirat und Eheschließung zu haben, was bis vor wenigen Jahrzehnten nur in einer Ehe gesellschaftlich und sozial akzeptiert möglich war" (S. 464). Obwohl diese Wandlungstendenzen festzustellen seien, bestehe gegenwärtig immer noch eine *enge Koppelung von Ehe und Elternschaft.* Nur knappe 10 Prozent bei den 20- bis 29jährigen sind ledige Mütter und Väter – das heißt, in der Regel wird geheiratet, wenn Kinder gewünscht werden oder sich deren Geburt ankündigt.
Insgesamt bleibt nach den Ergebnissen der Untersuchung der Kinderwunsch konstant, während sich die Kinderzahl in den letzten Jahrzehnten sehr verändert hat. Bezüglich des Kinderwunsches orientierten sich immer mehr Männer und Frauen am Leitbild der *Zwei-Kinder-Familie.* Die Daten zeigen, daß der Anteil der Männer und Frauen, die sich drei und mehr Kinder wünschen, um so geringer ist, je jünger die Befragten sind. Insgesamt wünschen sich die 18- bis 55jährigen im Durchschnitt 2,1 Kinder. Die gewünschte Kinderzahl liegt bei Frauen durchschnittlich höher. Je jünger die Befragten sind, desto stärker werde die gewünschte Kinderzahl faktisch unterschritten.

Die Konzentration vieler klassischer Untersuchungskonzeptionen auf die Faktoren „Schichtungsgruppen, Berufspositionen und Arbeitsbedingungen" – hat die Studie des DJI erweitert durch sozial-ökologische Ansätze, die „die Bedeutung der konkreten Lebenswelt auf die Entwicklung von Ehe und Familie und die Erziehung der Kinder zum Gegenstand haben" (S. XXI). Es könne kein Zweifel darüber bestehen, daß die sozialen Räume, in denen sich Familien bewegten und in denen Kinder aufwüchsen, für die Entwicklung von Ehe und Familie sowie für die Sozialisation und Erziehung von Kindern bedeutungsvoller seien als die Zugehörigkeit des Vaters oder der Mutter zu einer bestimmten Berufsgruppe. Der Vergleich verschiedener Schichtungsgruppen in der Studie habe gezeigt, daß von einer Differenzierung familialer Lebensformen nach Schichten nicht ausgegangen werden könne. Dies habe die Autoren in der Annahme bestätigt, eine Ausdifferenzierung von familialen Lebensformen in bezug auf Familiengröße, Kinderzahl und Mehrgenerationenhaushalte sei heute nur noch zwischen *verschiedenen Regionen* zu beobachten.

## Nord-Süd-Gefälle beim Kinderwunsch

Daher wurde in der Studie ein neuer Weg beschritten. In der empirischen Sozialforschung fehlt nach Meinung der Autoren der Versuch, ein Land nach verschiedenen Regionen und nach familialen Lebensformen, nach Scheidungsraten oder Kinderzahlen zu differenzieren. Mit dem in diesem Survey unternommenen Versuch, zunächst einmal ansatzweise regional nach familialen Lebensformen, Kinderzahlen und Scheidungsquoten zu differenzieren, wurde geprüft, ob die jeweiligen Räume auf Einstellungen zu Kindern, Ehe und Familie oder auf die Formen familialen Zusammenlebens Einfluß haben, oder ob die familialen Beziehungen und Einstellungen gleichmäßig verteilt sind.

Für die Untersuchung des Familiensurveys wurden fünf Regionen der Bundesrepublik ausgewählt: Norddeutsche Großstädte mit einer Dichte von mehr als 1500 Einwohnern pro Quadratkilometer, alle Großstädte Bayerns und Baden-Württembergs mit der gleichen Dichte und die westdeutschen Dienstleistungszentren wie Köln, Düsseldorf oder Bonn mit vorwiegend katholischer Bevölkerung. Die zwei ländlichen Regionen, die unterschieden werden, sind durch die jeweils dominierende Konfession charakterisiert: Die norddeutschen ländlichen Kreise Schleswig-Holsteins, Niedersachsens und Nordrhein-Westfalens (über 60 Prozent Protestanten) und die ländlichen Regionen Bayerns und Baden-Württembergs (60 Prozent Katholiken).

Die Befragung bestätigt: Regionale Unterschiede von Familien und familialen Lebensformen sind größer als die zwischen verschiedenen Berufsklassen. Auch für die Einstellungen zu Kindern, zu Ehe und Familie lassen sich Unterschiede erfassen, beim Kinderwunsch besteht bei-

spielsweise ein deutliches „Nord-Süd-Gefälle": „Von den Befragten, die sich überhaupt Kinder wünschen, möchten in norddeutschen Großstädten 17% nur ein Kind gegenüber 25%, die sich drei Kinder wünschen. In den südlichen ländlichen katholischen Kreisen wünschen sich dagegen nur knapp 10% ein Kind, aber immerhin 35% drei Kinder . . . In den süddeutschen Großstädten möchten immerhin 30% drei Kinder gegenüber 25% in den westdeutschen Dienstleistungszentren, 28% in den ländlichen protestantischen Kreisen Norddeutschlands und 25% in den norddeutschen Großstädten" (S. 102).

## Kleinfamilie bleibt dominante Lebensform

Für die Autoren dieser Teilstudie ist damit ein deutlicher Hinweis auf unterschiedliche Einstellungsmuster in den großen urbanen Zentren insbesondere Nord- und Westdeutschlands im Vergleich zu den ländlichen Regionen Süddeutschlands gegeben: In den letztgenannten Regionen sind beispielsweise 41 Prozent der Befragten der Meinung, „daß Ehe ein Teil des eigenen Lebens sein sollte" (S. 107). In den norddeutschen Städten gebe es eindeutige Anzeichen für eine Skepsis gegenüber der Institution Ehe. Alleinleben und Unabhängigkeit besitze in diesen Regionen für eine große Zahl der Befragten größere Attraktivität. Diesen unterschiedlichen Einstellungen entsprachen in etwa auch Unterschiede in den Lebensformen und den gelebten Beziehungen. Fazit der Untersuchung: Viele der Individualisierungstendenzen, die gegenwärtig diskutiert werden – vom Alleinleben bis hin zur Entwicklung neuer Lebensformen – seien *Ausdruck einer urbanen Lebensform.*

Die Ergebnisse dieses Familiensurveys scheinen insgesamt die Berechtigung der oft gebrauchten Rede von Pluralisierung und Individualisierung der Lebensformen auf Kosten der „Normalfamilie" zu bestätigen. Auch die Annahme von einem schon geschehenen, besonders aber noch zu erwartenden Strukturwandel von Ehe und Familie läßt sich anhand der Untersuchung kaum bezweifeln. Zugleich wird aber auch deutlich, daß nach wie vor die bürgerliche Kleinfamilie die dominante Lebensform darstellt. Die weit verbreitete Rede von der Krise der Familie trifft in ihrer undifferenzierten Form demnach nicht direkt die tatsächliche Situation. Vor allem scheint eine genaue Unterscheidung zwischen der Institution Ehe einerseits und Elternschaft andererseits unerläßlich. Während erstere ihre Monopolstellung wirklich einzubüßen scheint, genießt die Elternschaft offensichtlich weiterhin hohe Wertschätzung. Dabei ist jedoch der Kontrast zwischen Kinderwunsch und dem faktischen Geburtenrückgang auffällig. Für die Diskussion um die Zukunftsfähigkeit bestimmter familialer Lebensformen wird sicherlich die Vereinbarkeit von Beruf, Ausbildung und Familie im Zentrum stehen.

*Alexander Foitzik*

# Steckt die Dritte-Welt-Theologie in der Krise?

## Die EATWOT-Konferenz von Nairobi

*Seit 1976 besteht die „Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" (EATWOT). Sie bietet durch ihre Konferenzen ein Forum, auf dem Theologen aus Afrika, Lateinamerika und Asien Erfahrungen austauschen und über ihre speziellen Anliegen wie gemeinsamen Probleme ins Gespräch kommen können. Die jüngste Vollversammlung von EATWOT in der kenianischen Hauptstadt Nairobi stand vor allem im Zeichen der Folgerungen, die sich aus dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems für die Dritte Welt und ihre Theologie ergeben. Unser Mitarbeiter Georg Evers hat als Beobachter an der Konferenz teilgenommen. Hier sein Bericht.*

Die weltpolitischen Ereignisse der letzten Jahre, angefangen vom Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" in Osteuropa, über die deutsche Wiedervereinigung bis zum Golfkrieg, haben für die Länder der Dritten Welt gewaltige Veränderungen mit sich gebracht. Die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen haben natürlich auch ihre Auswirkungen auf die Theologen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Es gibt nicht wenige Stimmen in Europa und Nordamerika, die vom *Ende einer Theologie der Befreiung* zu sprechen beginnen, da wesentliche Voraussetzungen ihrer theologischen Methode, vor allem auf dem Sektor der Gesellschaftsanalyse, durch den Verlauf der Geschichte nachhaltig widerlegt worden seien. Symptomatisch dafür waren Presseberichte um die Person von *Leonardo Boff,* die im Zusammenhang mit dem ihm auferlegten Sabbatjahr von Resignation und Aufgabe dieses exponierten Vertreters einer bestimmten Richtung in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sprachen.

In diesem Zusammenhang ist die *Dritte Vollversammlung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* (EATWOT) von besonderem Interesse, die vom 6. bis zum 13. Januar 1992 in Nairobi abgehalten wurde. Alle fünf Jahre treffen sich die in der EATWOT zusammengeschlossenen Theologinnen und Theologen, um über die Kontinente hinweg einen kritischen Rückblick auf ihre Arbeit zu werfen, sich gemeinsam mit einem theologischen Thema auseinanderzusetzen und die weitere Arbeit zu planen. Das Treffen von Nairobi stand unter der Thematik: „Der Schrei nach Leben – Die Spiritualität der Dritten Welt".

Es mag auf den ersten Blick überraschen, daß eine Konferenz von Theologen aus der Dritten Welt, die aus einem von der Befreiungstheologie bestimmten Ansatz Theologie betreibt, sich so dezidiert mit Fragen einer Spiritualität auseinandersetzt. In der Vorbereitung auf die Konferenz von Nairobi und während ihres Verlaufs wurde daher immer wieder auf den inneren Zusammenhang von Spiritualität und gesellschaftlichem Engagement eingegangen. Auf der einen Seite wurde deutlich gemacht, daß es ein Mißverständnis wäre, Spiritualität als Weltflucht und Weglaufen vor der rauhen Wirklichkeit der gesellschaftlichen und politischen Realitäten in der Dritten Welt zu verstehen. Positiv wurde gefragt, welche Formen von Spiritualität sich in den unterdrückten Gemeinschaften in der Dritten Welt – bei den Dalits in Indien, den Minjung in Korea, den amer-indianischen Bevölkerungsgruppen in Nord- und Südamerika und anderen Minderheiten – ausgebildet haben. Der theologische Ansatz der EATWOT-Theologie, als ersten Akt einer Theologie das Engagement zu fordern, bringt es schon mit sich, daß die Gefahr eines Weglaufens vor den Herausforderungen der Wirklichkeit nicht besteht. Eher wurde in der Vergangenheit von Kritikern auf die gegenteilige Gefahr hingewiesen, die in einem blinden Engagement liegen kann, dessen eigentliche Motivation nicht ganz einsichtig und zu wenig reflektiert ist.

## Spiritualität als Voraussetzung für Engagement

Der Rückblick auf die letzten fünf Jahre Arbeit von EATWOT in den verschiedenen Kontinenten durch den scheidenden Präsidenten *Sergio Torres* (Chile) zeigte, wie sehr sich die theologische Reflexion je nach dem Kontext und der damit gegebenen Herausforderung sich innerhalb von EATWOT differenziert hat. Verbunden mit der Differenzierung läßt sich zugleich ein anderer Prozeß der *gegenseitigen Korrektur und Bereicherung* über die Kontinente hinweg beobachten. Dabei haben die lateinamerikanischen Theologen der Befreiung viel von den afrikanischen und noch mehr von den asiatischen Theologen gelernt, was die Problematik der anderen Religionen, der Phänomene der Meditation und der Christologie angeht. Sehr wichtig ist im Rahmen der EATWOT-Theologie der *Beitrag der Frauen* geworden. Die in EATWOT organisierten Theologinnen haben es verstanden, sich bei ihren „männlichen Kollegen" durch eine langjährige geduldige – bei bestimmten Anlässen auch durchaus entschieden „ungeduldige" – Arbeit in nationalen und regionalen Gruppen immer stärker Gehör zu verschaffen. Ein großes Gewicht hat in den verschiedenen Regionen die Arbeit von EATWOT-Theologen unter den jeweiligen Minderheiten erlangt.

Der großangelegte Eröffnungsgottesdienst gab in einer beeindruckenden Weise einen Überblick über die spirituellen Nöte und Probleme, aus denen heraus der „Ruf nach Leben" in den Herkunftsländern der Teilnehmer heute erklingt. Da kamen die Probleme der Frauen und Landarbeiter in Pakistan zur Sprache, wurde des Kampfes um Wiedervereinigung in Korea gedacht, an die Chicanos, die nordamerikanischen Indianer und andere Unterprivilegierte innerhalb der Ersten Welt Nordamerikas erinnert und die Leiden der Minderheiten, der Menschen der „Vierten Welt" ins Gedächtnis gerufen. Angesichts des Jubiläums der 500-Jahr-Feier der „Entdeckung" Lateinamerikas beklagte ein Bischof aus Jamaica das Schicksal dieser Insel, deren einheimische Bevölkerung vollständig vernichtet wurde und die heute als „Babylon" – Ort der Verbannung – ausschließlich von ausgewanderten und heimatlos gewordenen „Fremden" bewohnt wird. Aus *Südafrika* kam die Klage über die immer noch andauernde Apartheid-Politik verbunden mit der Anklage an die Kirchen, wenig für die Schwarzafrikaner getan zu haben. Die Negritos, die ursprünglich aus Schwarzafrika stammenden Lateinamerikaner – beklagten, daß sie oft übersehen würden. Fast hoffnungslos angesichts des herrschenden Chaos klang die Stimme aus Zaire, einem an Ressourcen reichen Land Afrikas, dessen Besitz in den Händen einiger weniger skrupelloser bzw. krimineller Politiker ist. Teilnehmer aus dem Gastland Kenia erinnerten an die herrschende Korruption und politisch so gespannte Situation.

## Eigenständige theologische Positionen

Auf dem Hintergrund der Diskussion um die Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung Amerikas" (1492–1992) war der Beitrag von *George Tinker,* Theologieprofessor, Pfarrer und Angehöriger des Stammes der Osagen aus Denver (Colorado), über die Spiritualität der nordamerikanischen Indianer sehr wichtig. Tinker gehört zu den Vertretern einer Theologie der Amer-Indianer, die sich in den USA, in Mexiko und in Lateinamerika in den letzten Jahren immer profilierter zu artikulieren beginnt. Das andere Verständnis von Zeit und Raum, die Bedeutung des Landes und der Gemeinschaft führten bei den Indianern zu einem eigenen Gottesbild und eigenen religiösen Gebräuchen (Schwitzhütte, Sonnentanz, Friedenspfeife etc.), die in der Begegnung mit dem Christentum und der Eroberungs- und Besitzsucht des „weißen Mannes" lange Zeit vollständig negiert wurden. Heute sind diese Theologen dabei, entscheidende Elemente ihrer traditionellen religiösen und kulturellen Bräuche auf ihre Vereinbarkeit und Integrierbarkeit mit dem Christentum erneut zu untersuchen.

Die Reaktionen der Theologen aus Afrika und Asien zeigten teilweise überraschende Übereinstimmungen im grundsätzlichen Welt- und Menschenbild über die Kontinente hinweg. Auch die Schwierigkeiten, die sich bei den verschiedenartigen Versuchen einer *Inkulturation des Christentums* in die einheimische Kultur- und Religionswelt ergeben, sind in vieler Hinsicht die gleichen. Der entscheidende Unterschied zu Afrika und Asien liegt in Nord- und Südamerika darin, daß die numerische Stärke der einheimischen Bevölkerung während der letzten 500 Jahre so dezimiert wurde, daß es fraglich ist, inwieweit sie

noch die Kraft besitzt, positiv auf die Herausforderungen der modernen oder „post-modernen" Welt zu reagieren. In Reaktion auf die Herausforderungen und Zumutungen der „500-Jahr-Feiern" regen sich aber verschiedene theologische Kräfte, die aus der Sicht der Amer-Indianer, der Chicanos und der Negritos eigenständige theologische Positionen entwickeln.

Den inneren Zusammenhang von Engagement und Bekehrung im Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft beschrieb in einem sehr persönlich gehaltenen Statement *Frank Chikane,* der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats. Südafrika erlebt auf der einen Seite, daß wichtige Schritte zur Abschaffung der Apartheid getan werden. Mit Betroffenheit stellte Chikane fest: „Das eine Ungeheuer ist dabei zu verschwinden, da erhebt ein neues, das ‚Stammes-Monster' (ethnic-tribal monster) sein Haupt." In diesem Zusammenhang wies er auf die Bedeutung der Bekehrung hin, die notwendig ist, damit das Engagement für mehr Gerechtigkeit und Kampf für neue Strukturen nicht ideologisch pervertiert wird. Für ihn persönlich waren die Erfahrung des Gefängnisses und die damit verbundenen Demütigungen ein wichtiger Katalysator, sich über die eigentlichen Beweggründe seines Einsatzes vertieft Rechenschaft zu geben.

## Die Debatte über den Sozialismus

Auch wenn der Vorwurf einer übermäßigen Nähe bzw. Abhängigkeit von marxistischen Ideen bzw. Methoden gegen die gesamte Theologie der Befreiung oder einzelne ihrer Vertreter zumeist pauschal und unberechtigt war, so hat es seitens der EATWOT-Theologen doch immer klare Aussagen einer *Präferenz für den Sozialismus* in Absage an den Kapitalismus gegeben.
Diese *Option für den Sozialismus* als einem dem Evangelium eher entsprechenden Gesellschaftssystem ist auf den verschiedenen regionalen und kontinentalen Konferenzen von EATWOT immer aufs neue diskutiert und durch wachsende Kritik an der Realität der „real existierenden sozialistischen Staaten" modifiziert, aber grundsätzlich nie zurückgenommen worden. Auf der Konferenz in Nairobi wurde deutlich, daß der Zusammenbruch der meisten bisher sich „sozialistisch" nennenden Staaten auf ernste Probleme des Sozialismus als „einzig lebensfähige Alternative zum Kapitalismus" – so die Schlußerklärung der EATWOT-Konferenz von New Delhi 1981 – hinweist. Die politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen des Sieges der USA und ihrer Verbündeten im Kalten Krieg gegen die ehemalige Supermacht UdSSR hat gewaltige Konsequenzen für alle Länder der Dritten Welt.

Die EATWOT-Theologen sind sich aber einig, daß der Sieg der Marktwirtschaft in der Form der von den USA angestrebten „Neuen Weltordnung" für die Dritte Welt wenig Positives erwarten läßt. Die Sozialismus-Debatte auf der Konferenz in Nairobi ergab Übereinstimmung dahingehend, daß der Sozialismus als Alternative zum Kapitalismus auch weiterhin gültig bleibt und notwendig gebraucht wird, um der DrittenWelt eine Perspektive auf Änderung und Verbesserung ihrer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation zu bewahren. Bedenkenswert war die Sozialismuskritik, im Beitrag von George Tinker, der darauf hinwies, daß die Idee des Nationalstaates eng mit dem Sozialismus verbunden ist, so daß sozialistische Gesellschaften die Tendenz haben, im Streben nach einer „klassenlosen Gesellschaft" völkische, religiöse und andere Minderheiten wenig zu respektieren.
In Auseinandersetzung mit *Gustavo Gutiérrez* – der an der Teilnahme in Nairobi, zu der er einen Beitrag versprochen hatte, leider verhindert war – wies Tinker darauf hin, daß die Beschreibung des Armen als „Un-person" bei Gutiérrez zu pauschal und zu wenig differenziert sei. Es kommt darauf an, jeweils genau zu bestimmen, um welche „Arme" es sich in den verschiedenen Kontexten in der Dritten Welt eigentlich handele. Die Armen haben ein Gesicht und eine Identität, ob es sich nun um Amer-Indianer, Negritos, Chicanos, Dalit oder welche Gruppe auch immer handelt. Andererseits wird übereinstimmend die Notwendigkeit gesehen, an einem *erneuerten und gewandelten Sozialismusbegriff* zu arbeiten. Der Verweis auf die noch existierenden sozialistischen Staaten wie China, Vietnam, Nordkorea oder Kuba wurde von den meisten als nicht so hilfreich angesehen, weil alle diese Staaten bezüglich der Menschenrechte und Grundfreiheiten große Defizite aufwiesen. Am ehesten wird noch der VR China zugetraut, auf einem Weg Erfolg zu haben, der Elemente der Marktwirtschaft aufgreift und mit einem grundsätzlich sozialistisch verstandenen Staat verbindet. Die Ideen eines „gewandelten Sozialismus" zielen alle auf ein System, das demokratische Freiheiten und Elemente der Marktwirtschaft mit sozialistischen Prinzipien verbindet. Wie sich allerdings ein so verstandenes sozialistisches System gegen die „Neue Weltordnung" behaupten und evtl. durchsetzen könnte, bleibt gegenwärtig wohl notwendig im dunkeln.

## Die Rolle der Christologie in der Dritte-Welt-Theologie

Auf der anderen Seite steht die klare Weigerung der EATWOT, im Zusammenbruch des defekten Sozialismus in Osteuropa so etwas wie einen „Sieg des Kapitalismus" zu erblicken. *Enrique Dussel* sprach in Nairobi auch im Zusammenhang mit der 500-Jahr-Feier der „Erfindung Amerikas" – so seine Formulierung – von der 500jährigen Geschichte einer Krise des Kapitalismus, die damals ihren Anfang genommen habe. Das kapitalistische System trage den Keim seiner Zerstörung von Anfang an in sich, weil es nur auf Kosten anderer Länder, Völker und Gesellschaften überleben könne. Im Lauf der Geschichte habe der Kapitalismus allerdings oft erstaunliche Fähigkeiten zur Wandlung gezeigt, ohne deshalb als weltumspannendes System eine globale Weltordnung in Gerechtigkeit und Gleichheit dauerhaft begründen zu können.
Asiatische Theologen haben schon seit einigen Jahren die

Diskussion um Fragen der Christologie im Zusammenhang mit der Problematik des interreligiösen Dialogs vorangetrieben. Auf der Konferenz in Nairobi war es der indische Jesuit, *George Soares-Prabhu,* der das Modell einer „inklusiven Christologie" zur Debatte stellte. An Jesu von Nazareth Einsatz für die Armen und Entrechteten seiner Zeit entwickelte er eine kenotische Christologie, die offen ist für ähnliche Erfahrungen in anderen religiösen Traditionen. Ähnliche Gedanken trug auch *Tissa Balasuriya,* ein Theologe aus Sri Lanka, bei, der gerade ein Buch zur Christologie veröffentlicht hat, in dem er den Vorwurf erhebt, daß durch die von den Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert entwickelte Christologie später das theologische Gespräch mit dem Islam und den asiatischen Religionen unmöglich geworden sei.
Die Diskussion über die neuen christologischen Ansätze aus Asien hat unter den EATWOT-Theologen wohl begonnen, es wird aber wohl noch einige Zeit brauchen, bis die afrikanischen und lateinamerikanischen Theologen hier eigenständig mitreden können. Asiatische Theologen stehen in einer ganz anderen Herausforderung durch die direkte Begegnung mit den Religionen ihres Kontinents. In der Behandlung der christologischen Problematik zeigten sich aber die Grenzen einer „Konferenztheologie", weil es die Eigenart einer EATWOT-Konferenz ist, Fachtheologen, Vertreter von Aktionsgruppen, Sozialarbeiter und Angehörige von Basisgruppen zusammenzubringen. Die Diskussion in Nairobi erbrachte aber immerhin, daß die angesprochenen christologischen Fragen für alle Kontinentalgruppen von EATWOT so bedeutsam sind, daß sie auf der Tagesordnung für die nächsten Jahre bleiben sollten.

Während der Konferenz wurde an einem *Schlußdokument* gearbeitet, das gegen Ende im Entwurf vorgestellt und grundsätzlich gebilligt wurde. Es beschreibt den „Schrei nach Leben" angesichts der Mechanismen der Unterdrückung, nennt als Zeichen der Hoffnung verschiedene neue Strömungen einer Theologie der Dritten Welt und benennt einige Alternativen und Strategien, um den theologischen Herausforderungen der heutigen Zeit gerecht zu werden. Im Oktober dieses Jahres soll zeitgleich zur Vollversammlung der CELAM in Santo Domingo eine größere Konferenz „Amerindia" durchgeführt werden. Grundsätzlich wurde auch beschlossen, den *Dialog unter den verschiedenen Regionen innerhalb von EATWOT* zu verstärken und das Gespräch mit Theologen der Ersten Welt, das seit der Genfer Konferenz 1983 nur sporadisch weitergeführt wurde, wieder aufzunehmen.
Auf der Konferenz von Nairobi war eine relativ große Zahl von „Beobachtern" aus mit EATWOT befreundeten Organisationen – vornehmlich Vertreter von Hilfswerken, aber auch theologischen Institutionen – aus der Ersten Welt anwesend. Auch wenn dies auf eine Einladung der Organisatoren zurückging, wurde von einigen EATWOT-Mitgliedern doch kritisch angemerkt, daß die Anwesenheit von Vertretern aus der Ersten Welt den Klärungsprozeß unter den Theologen aus der Dritten Welt nachhaltig störe. Auf der Konferenz wurde in dieser Frage ein modus vivendi gefunden. Die Diskussion machte aber auch deutlich, daß der interne Dialog zwischen den verschiedenen kontinentalen Gruppen und innerhalb dieser Gruppierungen nicht besonders gut entwickelt ist.

EATWOT ist noch immer in erster Linie eine Vereinigung, die von den größeren Konferenzen lebt, auf denen Austausch möglich ist, Bestandsaufnahmen unternommen werden und bestimmte gemeinsame Programme abgesprochen werden können. Die Tendenz zu einer Ausschaltung der EATWOT wurde aber nicht von allen Mitgliedern geteilt. Auch aus den eigenen Reihen wurde davor gewarnt, EATWOT zu einem exklusiven Club verkommen zu lassen. Vielmehr sei Zusammenarbeit über die Grenzen der Mitgliedschaft hinweg mit allen theologischen Kräften in der Dritten, aber auch in der Zweiten und Ersten Welt zu suchen, die die gleichen Ziele wie EATWOT verfolgen. *Georg Evers*

# Große Probleme und kleine Hoffnungen

## Bulgarien zwei Jahre nach der „Wende"

*Im Oktober letzten Jahres wurde die „Union Demokratischer Kräfte" bei den Parlamentswahlen in Bulgarien stärkste Partei und verwies die ehemaligen Kommunisten auf den zweiten Platz. Präsident Shelev, ein früherer Dissident, wurde im Januar in direkten Wahlen in seinem Amt bestätigt. Die Abkehr vom alten System und seinen Repräsentanten ist damit auch in Bulgarien vollzogen, es bleiben aber die enormen Probleme beim Übergang zur Marktwirtschaft. Wolf Oschlies vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien gibt im folgenden Bericht einen anschaulichen Einblick in die gegenwärtige Situation und Stimmungslage des Balkanlandes. Er schreibt damit seinen Bericht über die „Wende" in Bulgarien fort (vgl. HK, März 1990, 138 ff.).*

Wo steht Bulgarien im Jahre zwei nach seiner „Promjana", seiner „Wende" vom Spätherbst 1989? Das wollten drei russische Journalisten von den „Moskauer Nachrichten"

auch wissen, und so setzten sie sich Anfang Januar 1992 mit dem bulgarischen Präsidenten *Shelju Shelev* zusammen. Im Laufe des Gesprächs machten die drei Russen eine erstaunliche Aussage: „Prüfungen kommen nicht vom Markt, sondern von seinem Fehlen, von unserem langen Herumtrampeln auf dem Markt. Nachdem wir Bulgarien besucht haben, sind wir davon noch mehr überzeugt. Im Vergleich mit Moskau sieht die Lage auf dem Sofioter Verbrauchermarkt märchenhaft schön aus." Hausherr Shelev tröstete souverän: „Übers Jahr wird's auch bei euch so sein." Und dann philosophierte er noch ein bißchen über die „Gläserne Festung", in der sich Bulgaren immer und kollektiv nach dem Grundsatz verschanzen: Wecke ein in der Zeit, dann hast du in der Not – 200 bis 250 Gläser voll Fleisch und Gemüse, mit denen man den Winter schon überstehen wird.

Gewiß muß man aus dem bitterarmen Rußland nach Bulgarien kommen, um die dortige Wirtschaftslage „märchenhaft schön" zu finden. Besucher aus anderen Himmelsrichtungen dürften eher andere Eindrücke gewinnen. Lawinenartig hat sich beispielsweise die *Arbeitslosigkeit* unter den 9 Millionen Bulgaren entwickelt: Ende März 1991 lag sie bei rund 135 000, Ende Juni bei 227 000, zum 5. September wurden exakt 319 524 Arbeitsuchende ausgewiesen, und Ende Januar 1992 waren es bereits ca. 415 000. Was dieses Phänomen noch bedrückender macht: Die Arbeitslosigkeit ist in den Industrieregionen des Landes (Sofia, Plovdiv) am höchsten, und speziell junge Hochschulabsolventen sind von ihr betroffen.

## Die Wirtschaft steckt in Teufelskreisen

Bereits mit Blick auf die Arbeitslosigkeit fällt ein bulgarisches Spezifikum ins Auge: eine eigentümliche Gelassenheit, die man wohl besser illusionslose Leidensfähigkeit nennen sollte. Natürlich fehlt es in Bulgarien nicht an Versuchen, die Arbeitslosigkeit politisch-populistischen Parteizwecken dienlich zu machen, aber generell überwiegt doch nüchterne Analyse. Und die besagt, daß die Arbeit aus drei Gründen nicht reicht: Weil in der „sozialistischen" Ordnung eine ideologisch motivierte, ökonomisch unvertretbare „Pseudovollbeschäftigung" Priorität hatte; weil mit dem Ende des Kommunismus auch die Strukturen seiner „Kommandowirtschaft" zerbrechen (und die in ihnen „versteckte" Arbeitslosigkeit zur offenen wird); weil die unausweichlichen Reibungsverluste eines Übergangs zur Marktwirtschaft zuallererst in Form explodierender Arbeitslosenzahlen zu Buche schlagen.

Dieselbe „Leidensfähigkeit" ist auch in Sachen *Inflation* vonnöten. Zum 1. Februar 1991 trat die Preisliberalisierung in Kraft, die zunächst ungeheure Teuerungsschübe brachte – Nahrungsmittelpreise verfünf- bis versiebenfacht, Preise im öffentlichen Verkehr gar verelffacht. Das bewirkte im ersten Quartal 1991 eine Inflationsrate von über 300 Prozent, die aber in den Folgemonaten auf unter 5 Prozent monatlich gehalten werden konnte. Aber immer mehr Menschen brechen unter der allseitigen Unsicherheit der Gegenwart zusammen. Über 230 000 psychisch Kranke sind in Bulgarien bereits registriert, jährlich kommen bis zu 15 000 hinzu. Die Selbstmordrate ist sprunghaft gestiegen, die Kriminalitätszahlen sind förmlich explodiert: Von 31 992 Straftaten (1977) über 64 084 (1990) auf 187 153 (1991).

Die zwei Beispiele aus der Volkswirtschaft mögen als Erklärung dafür hinreichen, warum nur die ältesten Bulgaren der Meinung sind, die unmittelbare Nachkriegszeit sei *noch* schlimmer als das Jahr 1991 gewesen. Alle anderen sahen rückläufige Aufwendungen für das Bildungs- und Gesundheitswesen, für soziale Hilfen, sahen Produktionsausfälle, ein nahezu komplett zusammenbrechendes Außenhandelssystem, ausbleibende Energie- und Rohstofflieferungen, eine unbezahlbare Westverschuldung von über 11 Milliarden Dollar und andere Nöte mehr und konstatierten ein nationales Katastrophenjahr. Immerhin war die öffentliche Meinung so aufrichtig, einige Dinge auch als positiv zu erkennen – die gute Ernte etwa oder die erfolgreichen Bemühungen der Regierung, die Lasten gleichmäßig auf die Bürger und den Staat zu verteilen. Eine Hungersnot wurde vermieden, und die monetäre Phase der Wirtschaftsreform klappte (mehr oder weniger).

Aber bereits die Aufteilung der Reform in eine „monetäre" und eine „strukturelle" Phase war ein ziemlich fauler Kompromiß, der sich umgehend rächte: Das Konzept der „Schocktherapie", von dem ehemaligen polnischen Finanzminsiter Balcerowicz geschaffen, war auch in Bulgarien sehr populär – nur fürchtete man den Schock. Also blieben die groß angekündigten Struktur-, Steuer-, Eigentums- und weitere Veränderungen größtenteils Stückwerk, wenn sie nicht sofort zur Farce gerieten. Beispielsweise wurde die allseits geforderte „Demonopolisierung" der alten Staatsfirmen am grünen Bürokratentisch vollzogen, so daß nach wie vor einige Produktionsriesen bestehen, die jede Konkurrenz niederwalzen, ohne damit die Industrie näher an Weltmarktstandards zu bringen.

Ähnlich war es mit der Neuorientierung der Wirtschaftsbranchen, der Privatisierung, dem Privatunternehmertum überhaupt: Die von allen gewünschte moderne Struktur der Volkswirtschaft ist einstweilen kaum in Umrissen zu erkennen. Und weil das so ist, befindet sich bulgarisches Wirtschaftsleben gleich in mehreren Teufelskreisen: Weil die Reform nicht recht vorankommt, steigt die Inflation, die ihrerseits die Mittel derer auffrißt, die für eine Privatisierung (als einer der Eckpfeiler der Reform) in Frage kämen; weil die Produktion verfällt, lohnen sich scheinbar nur noch sinistre „Beat-and-run"-Engagements, die zu Bankrotts und Kapitalabflüssen führen, die die Produktion weiter beeinträchtigen; weil der Ist-Zustand der bulgarischen Wirtschaft seriöse Investoren aus dem Ausland abschreckt, tummeln sich hier zweifelhafte Geschäftemacher, die das außenwirtschaftliche Prestige des Landes weiter senken; weil Wissenschaft und Kultur unter den ökonomischen Engpässen am meisten leiden, scheiden

Wissenschaftler und Kreative aus dem Beruf oder gehen ins Ausland, was einen künftigen Aufschwung zusätzlich belastet usw.

## Der Blick geht nach Westen

Ein „Schlachtfeld" besonderer Art ist die *Landwirtschaft.* Die 1950 abgeschlossene Zwangskollektivierung soll rückgängig gemacht werden, auch auf dem Land soll Privatinitiative wieder einkehren. Soweit die Grundsätze – die in der Realität gleich zweifach sabotiert wurden: Im Parlament haben die „Sozialisten" die Reform nach Kräften verzögert und verwässert, so daß die Landrückgabe frühestens 1995 abgeschlossen sein wird. Und in den Dörfern bestimmen wie in alten „roten" Zeiten die „Kooperativen" mit ihren kommunistischen Seilschaften. Sie halten Saatgut und Maschinen in fester Hand, behindern die wenigen Privatbauern und haben Produkte oftmals lieber verfaulen lassen, als sie in die „oppositionellen" Städte zu liefern.

Dennoch hat Bulgarien viele und hochmögende Freunde im Westen. „Im vergangenen Jahr", sagte im Januar 1992 *Mariana Todorova,* Wirtschaftsberaterin des Präsidenten, „ist es uns gelungen, das Vertrauen unserer westlichen Partner zu gewinnen und zu beweisen, daß wir ein Teil der Welt sein wollen." Im März 1991 kam beispielsweise der Internationale Währungsfonds (IMF) zu einer insgesamt positiven Einschätzung der Reformansätze und des Reformtempos in Bulgarien und gewährte einen Kredit von 503 Millionen Dollar. Das Beispiel machte Schule, und bis August folgten weitere Kredite, Rückzahlungserleichterungen bzw. Einräumung des Meistbegünstigungsstatus durch andere Staaten und Organisationen. Bulgarien – bislang fast zur Gänze von sowjetischen Rohstoff- und Energielieferungen abhängig und deshalb gegenwärtig in höchst angespannter Lage – konnte sie gut gebrauchen.

Den Westen und vor allem die bewunderten Deutschen davon zu überzeugen, daß Bulgarien auf gutem Weg ist und darum Vertrauen verdient, war auch das Hauptziel des Staatsbesuchs, den Präsident Shelev Ende September 1991 in Deutschland machte. Das Bonner Protokoll hatte das seit Menschengedenken dichteste Programm abgesteckt, das den Präsidenten und seine Suite im Zickzack durch alte und neue Bundesländer führte. Die Bulgaren, speziell die mitreisenden Journalisten genossen dieses „Wechselbad" – glatte Autobahnen im Westen, löcherige Rumpelpisten im Osten; in Saarbrücken ein Laboratorium, wo niemand sich von dem bulgarischen Gast in seiner Arbeit stören ließ – in Dresden ein Betrieb, wo die gesamte Belegschaft Stunden auf ihn gewartet hatte, um ihn nach Ankunft mit kollektivem Beifall zu begrüßen. Süffisante Bemerkungen über die vielen „sozialistischen" Reste in ostdeutschen Köpfen waren damals in der bulgarischen Presse zu lesen, aber auch das bemerkenswerte Eingeständnis: „Wenn wir die Deutschen nicht überzeugen, dann sind wir verloren!"

Auch die Deutschen betrachteten den Bulgaren mit ganz neuen Augen – als den Staatsmann, der als vermutlich erster überhaupt am 19. August den Moskauer Putsch mit aller Schärfe verurteilt und über diese seine Meinung in Moskau wie in Sofia niemandem im unklaren gelassen hatte. Dabei „pokerte" der gelassene Shelev nicht, sondern ließ vor allem seinen politischen Gegnern im Lande – den raschest zu „Sozialisten" mutierten Kommunisten, die durch die Moskauer Wirren auch in Sofia wieder ihre Betonköpfe hoben – eine unüberhörbare Warnung zukommen; den auswärtigen Prestigegewinn heimste er sozusagen nebenher ein. Sein Prestige in Deutschland als früher Unterstützer des deutschen Wunsches nach Wiedervereinigung ist ohnehin gesichert.

## Präsident Shelev im Zugzwang

Shelju Shelev (Jahrgang 1935), Bauernsohn aus dem ostbulgarischen Veselinovo, war fast drei Jahrzehnte lang der bekannteste Dissident Bulgariens. Einen „Geniestreich" besonderer Art landete er 1982, als er ein Buch publizierte, das „Der Faschismus" hieß, tatsächlich aber eine radikale Abrechnung mit dem totalitären Kommunismus war. Gegen diesen Kommunismus – in den bulgarischen Farben – machte er 1988 mobil mit der Gründung des „Klubs zur Unterstützung von Glasnost und Perestrojka", der nach der Herbst-Wende 1989 zum Kristallisationskern der in der „Union Demokratischer Kräfte" vereinigten Opposition wurde. Zum „Sprecher" dieser UDK wählte man Shelev, der fortan eine einfache Botschaft wieder und wieder verkündete: Bulgarien benötigt eine totale Blickumkehr – von Russophilie, Patriarchalität und „Sozialismus" zu Westorientierung, pluralistischer Demokratie und Marktwirtschaft. Die ersten freien Wahlen im Frühjahr 1990 verlor die UDK noch – aber im August wurde Shelev zum Staatspräsidenten gewählt, nicht zuletzt dank eines dicken Stimmenpakets der regierenden „Sozialisten". Auch sie suchten eine nationale Identifikationsfigur und fanden sie in dem prominentesten Oppositionellen Shelev.

Um die Jahreswende 1991/92 publizierte Präsident Shelev ein zweites Buch „Der Mensch und seine Persönlichkeiten". Der ungewöhnliche Plural im Titel zeigt ganz den Autor: Shelev ist ein Intellektueller, der weiß, daß Intellektuelle nicht in die Politik passen; Macht ist für ihn kein Selbstzweck, aber er beklagt, daß der bulgarische Präsident zu wenig Macht hat; er ist ein Politiker von festen Grundsätzen, der aber den Kompromiß als Grundelement jeder Politik ansieht; er war der Einiger der bulgarischen Opposition, wollte aber nie deren Einheit um jeden Preis bewahren (so daß es in ihr bereits zu Abspaltungen kam); er absolviert jeden Tag ein immenses politisches Programm und würde doch liebend gern aus der Politik ausscheiden, käme sein Land nur auf die Füße. So gesehen, war 1991 das Jahr des Präsidenten Shelev – im Guten wie im Bösen.

Es war ein Jahr, dessen erste Hälfte im Zeichen ökonomischer Probleme stand. Völlig unterschieden davon verlief die zweite Hälfte, die den Präsidenten in unausgesetzten

Zugzwang brachte. Das begann am 12. Juli, als das Parlament die neue Verfassung bekanntmachte. Damit setzte auch ein Zwang zu Neuwahlen ein, wollte man nicht das Risiko eingehen, daß das von „Sozialisten" dominierte Parlament die Verfassung noch in deren Sinn änderte oder interpretierte. Die Wahlen fanden am 13. Oktober statt und brachten der UDK einen Sieg, der eher eine Niederlage war: Sie gewann 110 Sitze – gegenüber 106 der „Sozialisten" und 24 der „Bewegung für Rechte und Freiheiten", der Partei der türkischen Minderheit in Bulgarien. Nur diese drei von insgesamt 42 Parteien hatten die 4-Prozent-Hürde übersprungen, und Koalitionen unter ihnen schienen unmöglich. So ging dann die UDK das Wagnis ein, eine von der Türken-Partei tolerierte *Minderheitsregierung* zu stellen.

Grotesk, aber wahr: Gemäß Artikel 11 der neuen Verfassung dürfte es die Türken-Partei gar nicht geben, denn dieser verbietet die „Bildung politischer Parteien auf ethnischer, rassischer oder religiöser Grundlage". Dennoch besteht diese Partei, wie es auch christliche Parteien gibt. Solche Widersprüche zwischen Text und Realität der Verfassung zeigen, wie „provisorisch" das neue Grundgesetz der Bulgaren ist. Zweifellos ist es gut, weil es den Menschen demokratische Rechte und Freiheiten garantiert. Daß die neue Verfassung indessen dieselbe Laufzeit wie die erste Verfassung der Bulgaren – die 1879 erlassen und erst von den Kommunisten 1947 beseitigt wurde – haben wird, ist für nicht wenige ausgeschlossen: „Ich bin sicher, daß diese Verfassung in kurzer Zeit gegen ein den bulgarischen Bedingungen entsprechendes politisches Modell ausgewechselt werden wird", schrieb der Politologe *Sheko Kjosev* im November 1991.

## Bulgarien und die Stabilität auf dem Balkan

Über Verfassungsdebatten hatte sich zuvor die UDK zerstritten, wobei drei abtrünnige Gruppen etwa 10 Prozent der Wählerstimmen mitnahmen (was ihnen dennoch nicht ins Parlament verhalf). Auch der Präsident war nicht glücklich über eine Verfassung, die seine Kompetenzen stark beschnitt. Shelev wollte mehr und stellte sich Anfang Januar 1992 einer direkten Wahl durch das Volk. Als Kandidatin für das Amt des Vizepräsidenten hatte er *Blaga Dimitrova* ausersehen – die weltbekannte Poetessa, streitbare Ökologin, scharfe Kritikerin der Sprache und Politik der ehemaligen Kommunistischen Partei und darum auch bevorzugtes Opfer von deren Schikanen. Das Paar Shelev–Blagoeva schien unschlagbar von den anderen 22 Bewerbern, war es am Ende auch, mußte aber gleichwohl noch eine Stichwahl durchlaufen, da es beim ersten Wahldurchgang zur absoluten Mehrheit nicht gereicht hatte. Im zweiten Gang bekam Shelev knapp 54 Prozent – genug für eine fünfjährige Amtszeit, aber doch relativ wenig und eben deshalb auch eine Mahnung, überfällige Reformen zu forcieren, weil auch bulgarische Leidensfähigkeit Grenzen hat.

Eines der grundlegenden Probleme des gegenwärtigen Bulgarien ist, daß seine außenpolitischen und außenwirtschaftlichen Präferenzen in verschiedenen Himmelsrichtungen liegen. Außenwirtschaftlich wäre man gern engstens mit dem Westen verbunden, mit dessen Marktwirtschaft und den demokratischen Strukturen, aus denen diese erwächst. *Außenpolitisch* aber hat man es mit höchst heterogenen Nachbarn auf dem Balkan zu tun – mit den NATO-Mitgliedern Türkei und Griechenland, die sich untereinander nicht gerade „grün" sind, mit dem in Dauerkrisen liegenden Rumänien, mit dem im Bürgerkrieg zerfallenden Jugoslawien. Als der Balkan noch „ruhig" war, d. h. ungeachtet aller internen Friktionen die längste Friedensperiode seit Menschengedenken durchlebte, war Bulgarien ein veritabler Unruhestifter – es provozierte die Türkei durch die erzwungene Namensänderung der bulgarischen Türken (1984), den Westen durch mysteriöse „Regenschirmattentate" des bulgarischen Staatssicherheitsdienstes bzw. durch die nie restlos aufgeklärte „bulgarian connection" um das Papstattentat (1981), Jugoslawien durch ständige Negation der makedonischen Eigenständigkeit u. a. m. Von Moskau hatte Sofia eine gewisse Handlungskompetenz im balkanischen Umkreis konzediert bekommen, war aber auf strikte Bilateralität vergattert worden; diese „Vorgabe" verurteilte die Bulgaren dazu, bei allen multilateral abgestimmten Unternehmungen auf dem Balkan eine destruktive Rolle zu spielen.

Der Balkan wurde seit Ende der 80er Jahre stürmischer, Bulgarien wurde ruhiger und berechenbarer – was in den Augen des Westens seinen neuen Wert als stabiler Faktor inmitten Europas neuralgischer Zone begründete. Mit diesem Pfund will Sofia wuchern. Eine entsprechende Botschaft ließ Präsident Shelev Mitte November 1991 von Brüssel aus den Außenministern der NATO-Staaten zukommen. In Athen und Ankara fand insbesondere sein Vorschlag zustimmendes Interesse, zwischen Bulgarien, Griechenland und der Türkei einen regelmäßigen politischen Dialog mit dem Ziel einer Festigung von Sicherheit und Stabilität auf dem Balkan aufzunehmen. Wie sich die Dinge seither entwickelt haben, scheint ein balkanischer Regionalableger der KSZE nicht mehr ausgeschlossen.
Auch mit *Rußland* scheint sich ein neues, gleichwertiges Verhältnis anzubahnen. Nach wie vor ist Shelev überzeugt, daß die traditionelle Russophilie der Bulgaren das Eindringen des Bolschewismus nach Bulgarien erleichtert, weswegen er dieses historische Sentiment sozusagen als Erbübel bulgarischer „Weltanschauung" ansieht. Andererseits läßt sich aber nicht bestreiten, daß zwischen Bulgaren und Russen eben doch eine „special relationship" besteht, die auf der Basis ethnischer, noch mehr aber kultureller Nähe ruht.

Dieses im Geist der nachrevolutionären Gegenwart auszubauen, wäre ein wesentlicher Aktivposten für Bulgarien (und wird von diesem auch angestrebt). Selbst wenn solche Voraussetzungen nicht bestünden, wären beide Länder doch aufeinander angewiesen. In dem rohstoffarmen Bulgarien liegen Waren in Milliardenwerten für Rußß-

land, Rußland würde gern Öl und Gas an die Bulgaren liefern, aber beiden sind die Hände gebunden, weil sich ihr Außenhandel offiziell nur in harter Valuta vollzieht (die beide nicht haben). Aber Handel ist unverzichtbar, und wenn er sich auf primitivster Tauschbasis vollziehen sollte. Da bilaterale Probleme zwischen Sofia und Moskau in anderen osteuropäischen Ländern ähnlich bestehen, könnte jeder Lösungsvorschlag beiden zu einer Vorreiterrolle einer neuen osteuropäischen Wirtschaftsgemeinschaft verhelfen.

Zwei periphere Momente stören mitunter das generell gute außenpolitische Bild Bulgariens. Der eine ist der im Lande aufkommende *Nationalismus mit antitürkischer Spitze* – der andere die leidige „makedonische Frage". Zum ersten ist zu sagen, daß schwer auszumachen ist, was hier vorgeht; deutlich ist immerhin, daß die von Shelev und der UDK schwer bedrängten „Sozialisten" seit längerem auf die nationalistische Karte gesetzt haben und entsprechende Stimmungen schüren. Ob sie damit bei den Bulgaren, deren Toleranz in Rasse- und Glaubensfragen geschichtsnotorisch ist – Bulgarien war im II. Weltkrieg das einzige Land, das seine Juden über Jahre und mit Erfolg gegen deutsche Deportationspläne verteidigte –, Erfolg auf Dauer haben werden, erscheint ausgeschlossen. Zur zweiten, der „makedonischen Frage" ist zunächst zu bemerken, daß die alte Linie der Kommunisten – „Makedonien" ist der geographische Terminus für eine jugoslawische Region, die von „Bulgaren" bewohnt wird – auch von der UDK fortgeführt wurde; noch im September 1991 äußerte sich Shelev bei einem Vortrag in Bonn in diesem Sinne. Dennoch scheint diese Hardliner-Position zu bröckeln: Bulgarien hat im Januar 1992 auch die Republik Makedonien diplomatisch anerkannt, und kurz zuvor ließ sich Außenminister Ganev in Bonn etwa in dem Sinne vernehmen, daß die Makedonen national seien könnten, was immer sie wollten – Bulgaren gehe das nichts an. Zweifellos ist der junge, 1955 geborene Ganev Repräsentant einer neuen Generation Bulgaren, die der seit 120 Jahren endlos traktierten „makedonischen Frage" keinen Geschmack mehr abgewinnen können.

## Religiöse Renaissance – kirchenpolitische Querelen

Virulent wurde die „makedonische Frage" um 1870, als der türkische Sultan seinen bulgarischen Untertanen ein nationalkirchliches „Exarchat" zugestand, das wahre „Traumgrenzen" – von der Donau bis zur Ägäis, vom Schwarzen Meer bis (fast) zur Adria – unter völligem Einschluß Makedoniens besaß. Die Hohe Pforte hatte gehofft, dadurch die national unruhigen Bulgaren besänftigen, sie vor allem von ihrem heimlichen Protektor Rußland lösen zu können. Das Gegenteil trat ein: Die nationale „Bulgarische Orthodoxe Kirche" wurde zum Vehikel nationaler Aspirationen, Rußland startete unter dem Vorwand des Schutzes orthodoxer Christen auf dem Balkan seinen Krieg gegen das Osmanische Imperium, den es 1878 siegreich beendete. „Nebenprodukt" des Sieges war die Befreiung Bulgariens von 500jähriger Türkenherrschaft und seine staatliche Restituierung fast in den Exarchatsgrenzen. Der „Berliner Kongreß" machte im Juni 1878 diesen schönen Traum wieder zunichte, indem er Makedonien von Bulgarien erneut schied. Diese Dinge sind nicht *nur* Historie, weil sie das alte balkanische Problem verdeutlichen, daß die nationalen Orthodoxen Kirchen in den Jahrhunderten wechselnder Fremdherrschaften nicht allein die Nationalkultur, sondern auch nationale Mythen lebendig erhielten. Unter dem Kommunismus hatten es diese Kirchen zugleich leichter und schwerer als andere Kirchen: Ihre Verwobenheit in die nationale Geschichte ersparte ihnen „atheistische" Frontalangriffe – dieselbe Verwobenheit führte aber auch dazu, daß gerade die Orthodoxen mehr als andere Konfessionen von den Regimen zum Zwecke äußerer Selbstdarstellung und innerer Systemstabilisierung in die Pflicht genommen wurden. Und was geschieht, nachdem die Regime gefallen sind?

„Fora zvetulkata" (Christophor das Glühwürmchen) lautet der Spitzname, den die witzigen Sofioter dem orthodoxen Geistlichen *Christophor Sybev* (Jahrgang 1946) verliehen haben. Mit einer eigenen Bürgerrechtsbewegung für religiöse Freiheiten beteiligte er sich aktiv an der Wende 1989, saß danach mit am „Runden Tisch" und machte später als Organisator „alternativer Gottesdienste", bei denen sich Zehntausende unter freiem Himmel bei Kerzenlicht trafen (daher Sybevs Spitzname), von sich reden. Sybev, der Mönch, Geistliche und ausgebildete Atomphysiker, erschien eine Zeitlang wie der kommende Patriarch der Bulgarischen Kirche (BOK).

Zwar wird Sybev *nicht* Patriarch werden, aber eine Erneuerung gerade am Haupte ist für die BOK überfällig. In Bulgarien hat sich ein „Verband der bulgarischen orthodoxen Geistlichkeit" gebildet, der die Kirchenführung mit massiver Kritik und Enthüllungen wahrhaft haarsträubender Art überzieht: Finanzielle Unregelmäßigkeiten, Manipulationen an Statut und Wahlordnung, engste Verbindung mit dem gestürzten Regime. Der letzte Vorwurf richtete sich vor allem gegen Patriarch Kyrill (1901–1971), den die Welt bislang als weisen Kirchenfürsten, klugen Historiker, gewandten Diplomaten und Retter der Juden von Plovdiv im Krieg sah; jetzt erscheint er aus neuen Dokumenten als geborener Albaner, der vom Staatssicherheitsdienst planmäßig in die Spitze der BOK gehievt wurde und ihm diese komplett auslieferte.

Hinzu kommen ganz „irdische" Fragen. Allzu lange wurde mit der Erarbeitung eines neuen Konfessionengesetzes gewartet, weswegen die vielen Fragen bezüglich des Eigentums bzw. der Rückgabe von Klöstern etc. in der Luft hingen. Wer bewahrt das bulgarische „Georgi-Zograf-Kloster" auf dem Athos vor dem drohenden Zerfall? Wem gehört die weltbekannte „Gottesfestung" Rila-Kloster südlich Sofias? Was wird aus den Dutzenden Klöstern und Kirchen, die von den Kommunisten enteignet und in Magazine, Irrenanstalten usw. „umgewidmet" wurden?

Im Grunde sind das kirchenpolitische Fragen, die mit der religiösen Renaissance bei den Bulgaren wenig zu tun haben. Die älteste Kulturnation der Slawen hat zu ihren christlichen Anfängen zurückgefunden und will diesen Quell der Inspiration nicht mehr aufgeben. Das gilt für die Mehrheit der Orthodoxen, aber auch für die Minderheiten der kleinen Denominationen, etwa für die *Katholiken.* Seit Dezember 1990 haben die 80 000 bulgarischen Katholiken (unter ihnen 20 000 Griechisch-Katholische) wieder offizielle Beziehungen zum Vatikan, was neue Hoffnungen bei ihnen weckt – auf juristische Anerkennung als Konfession, auf Verjüngung ihres überalterten Klerus von rund 30 Geistlichen u. a. m. Daß es mit den Katholiken aufwärts geht, beweist die Tatsache, daß es in ihren Reihen bereits handfeste Kräche gibt. Urheber ist *Toni Radkov,* Eigentümer des Verlagshauses „Glaube und Kultur", der u. a. ein „Katholisches Blatt" ediert; dieses Blatt hat die Oberhirten der bulgarischen Katholiken so erregt, daß sie sich „kategorisch" von ihm distanzierten. Von solchem Hickhack abgesehen: Erste bulgarische Seminaristen sind in Rom eingetroffen, die Wiedereröffnung einer kirchlichen Hochschule ist nicht ausgeschlossen, und der Traum, den slawischen Papst Johannes Paul II. in dem Lande begrüßen zu können, in dem einst die Wiege allen slawischen Schrifttums stand, wird eines nahen Tages kein Traum mehr sein. *Wolf Oschlies*

# Kurzinformationen

**Die Diskussion über Stasi-Kontakte kirchlicher Mitarbeiter in der ehemaligen DDR geht weiter**

Die u. a. durch das Buch „Pfarrer, Christen und Katholiken" von *Gerhard Besier* und *Stephan Wolf* (vgl. HK, Februar 1992, 60 f.) angestoßene Debatte über das Verhältnis von Staatssicherheit und Kirche in der ehemaligen DDR hat in den letzten Wochen zu einer Fülle weiterer Stellungnahmen geführt. Der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* veröffentlichte am 26. Januar 1992 eine Erklärung zum Thema „Kirche – Gesellschaft – Staatssicherheit", in der es u. a. heißt, für die Beurteilung von Gesprächen von Kirchenvertretern mit der Stasi sei nach wie vor entscheidend, ob sie einen *Vertrauensbruch* darstellten. Dies sei eindeutig der Fall, wenn jemand auf der Grundlage einer Selbstverpflichtung die vom MfS gewünschten Informationen geliefert und Aufträge ausgeführt habe. Weder Kirche noch Gesellschaft in der ehemaligen DDR verdienten pauschale Verdächtigung und Abwertung. Im Rückblick und vom Standpunkt Außenstehender könne es leicht zu ungerechten Urteilen kommen. Wer durch Stasi-Mitarbeit, so die EKD, an anderen schuldig geworden sei, müsse die Konsequenzen, vor allem für seine berufliche Zukunft, tragen. Mißtrauen, Feindschaft und Verbitterung dürften aber nicht das öffentliche Klima beherrschen und Menschen auf Dauer voneinander trennen. – Auf *katholischer Seite* kündigte der Bischof von Dresden-Meißen, *Joachim Reinelt,* als bisher einziger Bischof in der ehemaligen DDR am 28. Januar eine generelle Überprüfung aller Priester und Mitarbeiter in seinem Bistum auf Stasi-Mitarbeit an. Reinelt forderte gleichzeitig „alle in Verstrickungen mit dem Ministerium für Staatssicherheit geratenen Mitarbeiter" nochmals auf, sich freiwillig zu offenbaren. Die Bistumsleitung wolle die Aufarbeitung des Stasi-Problems im Horizont der Versöhnung und der Vergebung betreiben. Bischof *Leopold Nowak,* der Apostolische Administrator in Magdeburg, bezeichnete in einer Predigt Ende Januar die Stasi-Akten als „gefährlichen Sprengstoff". Die Kirche sei besonders dazu aufgerufen, im Geist des Evangeliums nach Wegen der Bewältigung und der Versöhnung zu suchen. Der Berliner Bischof, Kardinal *Georg Sterzinsky,* sprach von einer „augenblicklichen Stasi-Hysterie". Falsches Handeln müsse beim Namen genannt werden; die Verurteilung von Menschen sei etwas anderes.

**Das kirchliche Leben im Spiegel der EKD-Statistik für das Jahr 1989**

Die Zahl der evangelischen Kirchenmitglieder betrug nach der Statistik über das kirchliche Leben in den damaligen Gliedkirchen der EKD im Jahr 1989 (Vorbericht zur statistischen Beilage Nr. 86 zum Amtsblatt der EKD) 25,1 Mio zum Ende des Jahres 1989. Insgesamt traten im Berichtsjahr 147 753 Personen aus den 17 Gliedkirchen der damals noch westdeutschen EKD aus, im Jahr 1988 waren 138 700 *Kirchenaustritte* zu registrieren. Auf- bzw. wiederaufgenommen wurden 41 488 Personen. Von den insgesamt 265 239 in der evangelischen Kirche Getauften waren 94,9 Prozent (251 842) Kinder. 91 406 der getauften Kinder kamen aus konfessions- oder glaubensverschiedenen Ehen. Unter den 13 397 getauften Erwachsenen waren 63,4 Prozent Taufen von Konfirmanden. Die Zahl der *Konfirmierten* betrug im Berichtsjahr 224 478, 1988 waren es 236 392. Insgesamt 100 682 *evangelische Trauungen* wurden 1989 registriert, 727 weniger als im Jahr zuvor. Dabei waren bei 68,7 Prozent beide Partner evangelisch. Bei 10,5 Prozent der gesamten Trauungen handelte es sich um Paare mit mindestens einem geschiedenen Partner. Der Prozentsatz dieser Paare an der Anzahl aller Trauungen blieb im Vergleich zum Vorjahr konstant. 321 166 Personen wurden in der evangelischen Kirche *bestattet,* davon waren 312 611 evangelisch. Der *Gottes-*

*dienstbesuch* an den drei Zählsonntagen lag 1989 im Durchschnitt der 17 Gliedkirchen bei 5,0 Prozent der Kirchenmitglieder, im Jahr zuvor waren es 5,1 Prozent. Die höchsten Prozentzahlen ergaben sich für die Gliedkirchen Württemberg (8,1 Prozent), Reformierte Kirche und Bayern (beide 7,6 Prozent). An letzter Stelle steht Berlin-Brandenburg (West) mit 2,0 Prozent. An den Christvespern und Metten am Heiligen Abend 1989 nahmen im EKD-Durchschnitt 30 Prozent der Kirchenmitglieder teil (im Jahr 1988 waren es 28,7 Prozent); an den Gottesdiensten am Karfreitag 5,4 Prozent (5,5 Prozent im Jahr zuvor). Bei den ständigen Kreisen der Kirchengemeinden im Jahr stehen an erster Stelle insgesamt 38 304 Kinder- und Jugendkreise, gefolgt von 20 050 Frauen- und Mütterkreisen und 12 060 Bibelkreisen. Die Zahl der Arbeitskreise für Ökumene und Weltmission liegen mit 2903 vor den Männerkreisen (1362) am unteren Ende.

### Gemeinsame Erklärung der europäischen Caritasverbände zur Harmonisierung des Asylrechtes in Europa

Der sich abzeichnenden Gefahr einer europäischen Harmonisierung des Asylrechtes auf dem „restriktivsten Niveau" unter der ausschließlichen Perspektive von Abwehr und Abschreckung von Asylsuchenden möchte eine *gemeinsame Erklärung der europäischen Caritasverbände* entgegentreten, die Anfang Februar veröffentlicht wurde. Darin kritisieren die Wohlfahrtsverbände, daß bisher alle europäischen Initiativen zu einer Harmonisierung der Flüchtlingspolitik auf die rein formellen Aspekte des Zugangs zum Asylverfahren und der Zuständigkeit zur Prüfung des Asylgesuchs beschränkt blieben. Dagegen seien materiellrechtliche Ansätze zu einer Harmonisierung – etwa im Sinne einer „Asylkonvention" als multilateraler Vertrag analog zur Europäischen Menschenrechtskonvention oder der Genfer Flüchtlingskonvention – nicht zu erkennen. Für den Bereich des *Zugangs zum Asylverfahren wird* vor allem gefordert, daß Abschiebung nur durch die normalerweise über Asylanträge entscheidende Instanz und ausschließlich im Anschluß an ein förmliches Verfahren erfolgen solle. Schutzbedürftige dürften nicht an der Grenze abgewiesen werden. Auch müsse die Kontaktmöglichkeit zu Rechtsanwälten und Vertretern von Nicht-Regierungsorganisationen schon in diesem Verfahrensstadium sichergestellt sein. Ebenso fordern die Caritasverbände, die umstrittenen, die Flucht verunmöglichenden Strafmaßnahmen gegen Fluggesellschaften aufzuheben, die Menschen ohne Ausweispapiere beförderten. Für das Anerkennungsverfahren sei ein einheitlicher Standard erforderlich, der das Recht auf individuelle Prüfung des Asylgesuchs und Rechtsvertretung in jedem Verfahrensstadium einräume. Für die garantierte Anhörung müsse dem Asylsuchenden genügend Zeit zur Vorbereitung und Akteneinsicht gewährt werden. Ablehnung des Asylantrags und Abschiebeandrohung sollten durch eine unabhängige Instanz überprüfbar sein. Für die Frage der Anerkennung wird die einheitliche Anwendung des Flüchtlingsbegriffes der Genfer Flüchtlings-Konvention und des Rückschiebeverbots bei drohender Folter durch die Europäische Menschenrechtskonvention genannt. Anerkannten Flüchtlingen, so fordern die Caritasverbände, solle innerhalb der EG volle Niederlassungsfreiheit gewährt werden, der Flüchtlingsstatus sei zu ergänzen durch die Gewährung uneingeschränkten Rechtes auf Familiennachzug für Ehegatten und minderjährige Kinder. Die Erklärung betont auch die Dringlichkeit der Einrichtung eines europäischen Organs, dem die Koordinierung der asylrechtlichen und -politischen Bestrebungen der Länder übertragen werden solle.

### Die serbisch-orthodoxe Kirche und der Konflikt im früheren Jugoslawien

In den letzten Wochen kamen aus der *serbisch-orthodoxen Kirche* unterschiedliche Signale zum Konflikt im früheren Jugoslawien. Während sich vom 21. bis 23. Januar auf Einladung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen Vertreter der serbischen Orthodoxie mit Repräsentanten der katholischen Bischofskonferenz des bisherigen Jugoslawien in St. Gallen trafen, hatte kurz zuvor in Belgrad eine *außerordentliche Sitzung des Heiligen Synods* der serbisch-orthodoxen Kirche stattgefunden, bei der sich die Kirche zum Hüter des Serbentums erklärte und Kritik an der Politik von Präsident *Milošević* äußerte. Die Kirchenführung sprach in einer Erklärung den Machthabern in Serbien das Recht ab, im Namen des ganzen Serbentums aufzutreten. Keine Absprache mit der Führung Serbiens oder der Militärspitze verpflichte das serbische Volk. Solche Absprachen seien um so weniger bindend, wenn sie „ohne Zustimmung und ohne Segen der spirituellen Mutter des Volkes, der Kirche", eingegangen worden seien. Es sei Pflicht des Heiligen Synods, sich für die Rechte des serbischen Volkes in Bosnien und allen anderen serbischen Siedlungsgebieten einzusetzen. Der Heilige Synod richtete zum Abschluß seiner Tagung auch ein *Protestschreiben an Johannes Paul II.*, in dem der Papst (nach der diplomatischen Anerkennung Sloweniens und Kroatiens durch den Heiligen Stuhl) wegen seiner „einseitigen und unchristlichen Haltung" gegenüber den Rechten des serbischen Volkes kritisiert wurde. – Bei der orthodox-katholischen Begegnung in St. Gallen, so das Schlußkommuniqué, wurde ein „offenes Gespräch über die überkommenen komplexen historisch-kirchlichen, kulturellen und nationalen Probleme" geführt. Die Gesprächspartner zeigten sich davon überzeugt, „daß es weder einen Glaubenskrieg noch einen Konflikt zwischen den beiden Kirchen als solchen gibt". Sie seien sich als Christen alle ihrer „gemeinsamen Verantwortung für das Schicksal des christlichen Glaubens und ihrer Kirchengemeinschaften in den jeweiligen Gebieten" bewußt, ebenso ihrer „Mitverantwortung für Friede, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe zwischen den Menschen und ihren Völkern". Die Begegnung von St. Gallen soll nach dem Wil-

len der Teilnehmer bald eine Fortsetzung im früheren Jugoslawien finden.

**Die US-Bischöfe legen ein Dokument zum bischöflichen Lehramt vor**

Die US-Bischöfe verabschiedeten auf ihrer letzten Herbstvollversammlung ein Dokument (Titel: „Das Lehramt des Diözesanbischofs: Pastorale Reflexionen") über das bischöfliche Lehramt (vgl. HK Januar 1992, 48), dessen Wortlaut jetzt veröffentlicht wurde (in: Origins, 2.1.92, 473 ff.). Das Dokument ist im Zusammenhang zu sehen mit den sogenannten „Leitlinien zur Zusammenarbeit von Lehramt und Theologen" (vgl. HK, August 1989, 350 ff.), die im Sommer 1989 verabschiedet wurden, einer Erklärung, die im rechtlichen Sinn kein Lehrbeanstandungsverfahren beinhaltet, sondern Absichtserklärungen in bezug auf die Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen nicht nur bei Meinungsverschiedenheiten bzw. Lehrbeanstandungen. Über weite Strecken ruft das neue Dokument die katholische Auffassung von bischöflichem Lehramt in Erinnerung, ohne daß dabei im wesentlichen Neues ausgesagt würde. Der Schlüsselsatz lautet: „Die Aufgabe der Bischöfe ist es, die korrekte Auslegung der Schrift und der kirchlichen Tradition autoritativ festzulegen, wie dies keine anderen Lehrer gegenüber den ihnen anvertrauten Inhalten tun; und darüber hinaus kommt es ihnen zu, die Genauigkeit der Darstellung dieser Offenbarung durch andere zu beurteilen." Im Mittelpunkt steht das Bemühen, das bischöfliche Lehramt vom Lehramt der Theologen schärfer zu unterscheiden, als dies etwa in den Richtlinien geschah. Im Vorwort der Erklärung wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß im Zuge der Beratungen der bereits erwähnten Richtlinien von *einigen Bischöfen* diese zusätzlichen Reflexionen eingefordert worden wären. Den Richtlinien bzw. einer früheren Fassung des Textes war u. a. von römischen Stellen vorgehalten worden, in ihnen würden die genuinen Aufgaben, Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten des bischöflichen Lehramtes nicht ausreichend gewürdigt. Beachtenswert an dem neuen Dokument sind die darin vorgenommenen Differenzierungsversuche in bezug auf unterschiedliche Formen von *Dissens* in Lehrfragen. Die Bischöfe unterscheiden zwischen „Zurückweisung definierter Lehre" und „Nicht-Akzeptieren nichtdefinierter Lehre", bei letzterem noch einmal, ob es sich im Einzelfall um das *Zurückhalten von Zustimmung,* um *privaten* oder *öffentlich geäußerten Dissens* handelt. Entsprechend unterschiedlich fällt dann auch die nötige Reaktion des Lehramtes aus.

# Bücher

PETER BROWN, **Die Keuschheit der Engel.** Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums. Carl Hanser Verlag, München 1991, 605 S. 78,– DM.

Das Buch ist die deutsche Übersetzung des erst vor wenigen Jahren erschienenen englischen Originals, dessen Titel dem Inhalt eigentlich besser gerecht wird („The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity", New York 1988). Bekannt wurde der Autor im deutschsprachigen Raum bisher vor allem mit seinem 1967 im Original und 1972 in Deutsch erschienenen Augustinusbuch. Im Gegensatz zu manch anderem Buchtitel der letzten Jahre zum Themenbereich Religion und Sexualität (vgl. HK, September 1991, S. 427) hat es Peter Brown nicht nötig, mit einem überzogenen Entlarvungsgestus daherzukommen, dessen eigentliches Ziel es weniger ist, die Zeit des frühen Christentums zu verstehen, als vielmehr die christliche Tradition allzu pauschal der Körperfeindlichkeit zu zeihen. Auf rund 450 Seiten (ohne Anmerkungen und bibliographischen Apparat) unternimmt der Autor den eindrucksvollen, weil überaus kenntnisreichen Versuch, die „eigentümliche Atmosphäre" der Epoche des frühen Christentums einzufangen. Keuschheit als Symbol der in Christus angebrochenen „neuen Schöpfung", Ehelosigkeit als Zeichen einer nur scheinbar alternativenlosen Ordnung spielten damals noch eine mindestens ebenso große Rolle wie später Augustinus' Konkupiszenz-Lehre, die für die weitere kirchliche Entwicklung prägend wurde. Die Vorstellungen vom sexuellen Verzicht unterscheiden sich in den ersten Jahrhunderten trotz aller offensichtlichen Kontinuität erheblich von dem, was später im mittelalterlichen und neuzeitlichen Christentum daraus wurde. Kennzeichnend war vor allem ihre große Vielfalt: Es fehlte das „klare und geordnete Profil", das man später vom lateinischen Westen kennt. Daß Themen wie sexuelle Entsagung, Enthaltsamkeit, Zölibat und jungfräuliches Leben – wie Brown es nennt – für heutige Menschen „eisige Untertöne" haben, dieser Tatsache stellt sich der Autor durchaus. Er möchte diese Themen „mit dem gebührenden Maß an warmem Blut versehen"; sein Ziel ist es, diesen Ideen „ein wenig von dem menschlichen Gewicht wiedergeben, das sie einst zu ihrer Zeit besaßen". Auf keinen Fall sollen damit aber – so Brown – die „brutalen Kosten wegerklärt, verkleinert oder, schlimmer noch, übersehen werden". *K. N.*

RAUL FORNET-BETANCOURT (Hrsg.), **Verändert der Glaube die Wirtschaft?** Theologie und Ökonomie in Lateinamerika. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 208 S., 32,– DM

Für den europäischen Leser der sechs in ihrer Anlage recht unterschiedlichen Beiträge zu Grundlegung und Anwendung der theologisch-sozialethischen Analyse und Kritik der konkreten wirtschaftlichen Situation Lateinamerikas, der sie bestimmenden Konzeptionen und legiti-

mierenden Ideologien ist das Nachwort des Münsteraner Sozialethikers *Franz Furger* eine entscheidende Hilfe. Zum einen führt Furger den Leser erklärend, nicht relativierend, an den Entstehungsort dieser Texte und der in ihnen verwendeten Kategorien. Die unter dem täglichen Eindruck der konkreten lebensbedrohenden Armut ihrer Länder verfaßten Beiträge sind nicht primär abstrakte wissenschaftliche Analyse und theologische Auseinandersetzung, sondern „Texte der Betroffenheit", im Erleben „eines oft brutalen merkantilistischen Kapitalismus." Explizit bekennt sich beispielsweise der Kolumbianer *Sergio Bernal Restrepo* zur „Lesart der Armen" für seine Analyse der Entwicklung katholischer Soziallehre. Der in São Paulo lehrende *Jung Mo Sung* setzt für seine Kritik an neoliberalen Konzepten beim „Klageschrei der Armen" an, der die Ablehnung eines ethikfreien Konzeptes eines selbstregulierenden Marktes verlange. Zum anderen greift Furger mit seinem „Versuch zum kritischen Gespräch aus europäischer Sicht" bereits die Intention der Autoren und Herausgeber des Bandes auf, mit den Texten einen kritischen Dialog anzuregen und auch die europäische Theologie zur Reflexion weltwirtschaftlicher Konzepte herauszufordern. Die hier vorgelegten Analysen und theologischen Reflexionen aus der Perspektive der Betroffenheit und die mit dem Nachwort bereits benannten Anknüpfungspunkte für ein kritisches Verstehen lassen die Textsammlung zu einem interessanten Beitrag für einen kulturübergreifenden Dialog werden, der sich der gemeinsamen Verantwortung für die Lebensrealität der Menschen in Lateinamerika, aber auch in Asien und Afrika stellt. *A. F.*

HANS HEINRICH EGGEBRECHT, **Musik im Abendland.** Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Verlag Piper München 1991, 838 S., 98,– DM.

Der emeritierte Freiburger Musikwissenschaftler zieht mit diesem nicht nur äußerlich gewichtigen Band so etwas wie die Summe einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit der abendländischen Musik vom Beginn mehrstimmiger Kunstmusik im frühen Mittelalter bis zur Musik nach 1950. Eggebrechts Band ist keine herkömmliche Musikgeschichte und will auch bewußt keine sein; lehrbuchmäßige Vollständigkeit wird nicht angestrebt. Das Schwergewicht liegt vielmehr bei der plastischen, jeweils mit knappen Strichen gezeichneten Charakterisierung der großen Stationen und Perioden der europäischen Musikgeschichte, wobei sich die Versenkung in einzelne Werkbeispiele und die übergreifende Gesamtdarstellung glücklich ergänzen und gegenseitig erhellen. Eggebrecht räumt der „alten" Musik des Mittelalters und der frühen Neuzeit verhältnismäßig viel Platz ein und führt den Leser kundig und gleichzeitig anschaulich zu den frühen Formen der Mehrstimmigkeit mit ihrem besonderen Profil. Er liefert dann eine glänzende Darstellung der barocken Musik mit ihren Grundprinzipien des Generalbasses und des Konzertierens, ihrer Lehre von den Affekten und Figuren und deutet ebenso souverän die musikalische Klassik und die Romantik. Die jeweiligen musikalischen Mittel sind ebenso Thema der einzelnen Kapitel wie das kulturell-religiöse und gesellschaftliche Umfeld der Komponisten, denen Eggebrecht seine Porträts widmet. Das gilt für Schütz ebenso wie für Bach oder Händel, für Mozart ebenso wie für Haydn und Schubert. Eingestreut in die chronologisch orientierte Darstellung der europäischen Musik sind fünfzehn „Reflexionen" Eggebrechts, in denen grundsätzliche Fragen des Musikverständnisses, der Musikgeschichtsschreibung und der musikalischen Analyse in einer sehr persönlich gefärbten Form erörtert werden. Es ist ungemein lehrreich und anregend, sich von Eggebrecht von der „Musica enchiriadis" aus dem 9. Jahrhundert bis zur Kunstmusik unserer Tage führen zu lassen. *U. R.*

HERMANN P. SILLER (Hrsg.), **Suchbewegungen.** Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 211 S., 44,– DM.

Die sehr unterschiedlichen Voraussetzungen, Bestimmungen und Wertungen, die mit dem Gebrauch des Synkretismusbegriffes verbunden sind, der Wandel in der Begriffsgeschichte und die Abgrenzungsmöglichkeit synkretistischer Prozesse von anderen kulturellen und interreligiösen Übersetzungs- und Assimilationsvorgängen waren Themen zweier Symposien, veranstaltet im Rahmen des Studienprojektes „Theologie interkulturell" am Fachbereich Katholische Theologie an der Goethe-Universität in Frankfurt. Der aus diesen hervorgegangene Sammelband, in dem 13 Anthropologen, Theologen, Alt- und Neutestamentler, Missions- und Religionswissenschaftler diesen Begriff auf seine deskriptiven, analytischen und diagnostischen Fähigkeiten in den unterschiedlichen Kontexten (so beispielsweise der religiöse Wandel auf den südpazifischen Inseln, die lateinamerikanischen Synkretismen und Volksreligionen und afrikanische und indische Theologien) und Anwendungsbereichen untersuchen, versteht sich selbst, so der Herausgeber, als „Zwischenergebnis". Der Begriff „Synkretismus" erfährt in bezug auf seine Bestimmung in diesen Beiträgen mit sehr unterschiedlichen Ausgangspunkten und Interessenlagen keine einheitliche Verwendung. Querverweise der Autoren aufeinander, vor allem aber einleitend eine hilfreiche Klassifizierung möglicher und in den einzelnen Beiträgen angewendeter Bestimmungen von Synkretismus nach „Standpunkt und Perspektive" bzw. nach dem Grad von Betroffenheit der am Problemfeld Synkretismus Teilnehmenden verhindern ein beziehungsloses Nebeneinander. Die Anstrengung des Begriffes in Verbindung zu konkreten religionswissenschaftlichen und theologischen Kontexten und Problemfeldern machen den Band als Diskussionsbeitrag zur näheren Klärung einer auch für den ökumenischen Dialog entscheidenden Kategorie wertvoll. *A. F.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

SCHNEIDER-FLUME, GUNDA. **Angst und Glaube.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 88 Heft 4 (1991) S. 478–495.

In ihrem Beitrag – einer Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg – plädiert Schneider-Flume für eine größere Sensibilität gegenüber der „Fähigkeit, Ängste und Gefahren überhaupt wahrzunehmen und damit umzugehen". In der Angst stelle sich jedoch für den Glaubenden, der klagend nach dem Warum frage, die Frage nach der Allmacht Gottes. Mit der These Freuds von der Angst, die die Götter macht, und mit dem Wunsch nach Überleben in der Angst, der die rettenden Götter schafft, setzt sich die Autorin in einem ersten Schritt auseinander. Die darin formulierte Kritik an Kontingenzbewältigung durch Flucht zu einem metaphysischen Übergott entspreche einem genuin christlichen Anliegen, das Gott nur im Zusammenhang mit dem erniedrigten und geängstigten Jesus von Nazareth zu verstehen sucht. Der zweite Schritt gilt der Auseinandersetzung mit einer psychologischen Funktionalisierung des Glaubens, die geprägt sei durch das „Ideal der Angstfreiheit". Der Projektion der Allmacht auf einen Übergott oder der Verinnerlichung der Allmacht in der Psyche stehe der christliche Glaube an einen Gott in Angst gegenüber, der Schutz und Trost gewähre durch sein Mitleiden.

SÖDING, THOMAS. **Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien.** Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus. In: Münchner Theologische Zeitschrift Jhg. 42 Heft 4 (1991) S. 305–321.

Bei den Missionaren, gegen deren Wirken Paulus im Galaterbrief so vehement ankämpfen muß, handele es sich um hellenistische Judenchristen, die einen synkretistisch beeinflußten christlichen Nomismus vertreten. Eine besondere Beachtung, so Söding, verlange bei den Überlegungen zu den Gegnern des Paulus, die eine „nicht ganz unbedeutende Strömung ältester, christlicher Theologie repräsentieren", der schnelle Erfolg, den sie bei den Galatern hatten. Denn diese seien vom religiösen und theologischen Wert von deren Lehre offenbar tief beeindruckt gewesen, hätten vor allem aber in dieser keine Gefährdung, sondern eine vollkommenere Form ihres Christentums gesehen. Söding nennt – unter Berücksichtigung der Kategorien, „nach denen antike Menschen gemeinhin Wert und Würde einer Religion bemessen" – für den raschen Sinneswandel der Galater folgende als wahrscheinlich anzunehmende Gründe: Die Betonung der Missionare, die christliche Existenz gründe auf dem alten Bundesschluß am Sinai, sei wohl der verbreiteten Vorstellung entgegengekommen, „Alter wäre ein besonderes Gütesiegel". Zudem habe die Integration faszinierender jüdischer Elemente in die Evangeliumsverkündigung, so etwa der Festtagskalender, ihre Wirkung nicht verfehlt. Auch daß die Missionare Elemente der paganen religiösen Tradition der Galater aufgegriffen hätten, könne entscheidend für ihre Wirkung gewesen sein.

## Kultur und Gesellschaft

KUNANAYAKAM, TAMARA. **Die internationale Verschuldung der Entwicklungsländer – Ursachen und Interessen, Gewinner und Verlierer.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 36 Heft 1 (Januar bis März 1992) S. 41–60.

Der Beitrag geht den strukturellen Ursachen der Schuldenkrise in den Entwicklungsländern nach, analysiert die ideologischen und politischen Beweggründe der „rein technischen Lösungsstrategien", die die Autorin als „in hoffnungsloser Weise unangemessen" bezeichnet. Ein steigender Anteil der heimischen Ersparnisse werde nicht in Investitionen gelenkt, sondern als Schuldendienst an den Norden transferiert. Das führe zu einer dramatischen Steigerung der Zahl der Arbeitslosen und Unterbeschäftigten sowie zu zunehmender sozialer und politischer Instabilität. Dementsprechend habe das Wachstum des Bruttosozialprodukts in Lateinamerika, Afrika und dem westlichen Asien mit dem Bevölkerungswachstum nicht mehr Schritt gehalten. Als besonders kritisch bewertet die Autorin die Rolle der USA. Die eigentliche Bedrohung des internationalen Bankensystems und damit der weltwirtschaftlichen Entwicklung drohe nicht, weil die Länder der Dritten Welt nicht ihre Schulden bezahlen könnten, sondern u. a. wegen der „monetären Hegemonialstellung" der Vereinigten Staaten.

TIBI, BASSAM. **Europäische Moderne – Islamischer Fundamentalismus.** Zwischen Globalisierung und kultureller Fragmentation. In: Universitas Jhg. 47 Heft 1 (Januar 1992) S. 16–25.

Der Vorstellung, beim islamischen Fundamentalismus handele es sich um eine vorübergehende Zeiterscheinung, tritt der Autor mit der These entgegen, „daß die fundamentalistische Revolte gegen die kulturelle Moderne, als Ausdruck der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, die Ankündigung schärferer Formen der kulturellen Fragmentation impliziert". Fortschreitende Globalisierung rufe kulturelle Fragmentierung hervor. Die Politisierung dieses Phänomens führe im Ergebnis zu einer fundamentalistischen Revolte, die zugleich die Ankündigung eines „Weltbürgerkriegs" sei, der den Übergang zum 21. Jahrhundert charakterisieren werde. Die zeitgenössische politische Revolte des Islams sei ein Widerstand gegen europäische Modernität und die Weltordnung, die aus ihr hervorgegangen sei. Das bedeute jedoch nicht, daß die Anhänger des politischen Islams antiuniversalistisch eingestellt seien. Im Gegenteil. Ihnen gehe es lediglich darum, die europäische Gleichzeitigkeit durch eine islamische im Rahmen einer universell gültigen islamischen Ordnung zu ersetzen. Die Masse der Muslime habe die Moderne nicht als Ausdruck einer *kulturellen* Moderne kennengelernt, sondern als Manifestation der *techno-wissenschaftlichen* Modernität.

## Kirche und Ökumene

HOLLERBACH, ALEXANDER. **Aktuelle Fragen aus dem Recht der Theologischen Fakultäten.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 171 Heft 4 (1991) S. 251–264.

Der Freiburger Staatskirchenrechtler plädiert für eine Beibehaltung der Theologischen Fakultäten mit ihrem jetzigen staatlich-kirchlichen Doppelstatus. Der Ausstieg aus der Universität, wie er von manchen kirchlichen Kreisen im Blick auf die Theologenausbildung ventiliert wird, wäre „wissenschafts- und kulturpolitisch ein fataler Rückschritt". Rechtsgründe dafür oder für eine sonstige grundlegende Änderung des geltenden Systems gebe es nicht. Die Schwierigkeiten, die sich für den Staat bei einer Häufung kirchlicher Beanstandungen von Theologieprofessoren durch die notwendige Schaffung neuer Stellen ergeben, könnten dadurch gemindert werden, „daß die Kirche die Personalaufwendungen des Staates für einen beanstandeten Theologen übernimmt oder sich mindestens daran beteiligt". Hollerbach weist darauf hin, daß es sich bei dem nach kirchlichem Hochschulrecht erforderlichen römischen Nihil obstat als Voraussetzung für die Erteilung des Nihil obstat durch den gemäß Konkordat zuständigen Bischof um eine konkordatsrechtlich nicht abgedeckte Vorschrift handle, die von der staatlichen Seite aber toleriert werde. Auch die Festlegung einer „Laienquote" bei Berufungen für Theologische Fakultäten stehe der Kirche zu. Der Staat werde allerdings darauf dringen müssen, „daß Kriterien entwickelt werden, die eine einigermaßen konsequente und stimmige Handhabung der ‚Quotenregelung' ermöglichen".

# Notizen

Von der *Gefahr eines neuen Heidentums* sieht Kardinal *Joseph Ratzinger* die westliche Kultur bedroht. Bei der Vorstellung der italienischen Ausgabe seines Buches „Wendezeit für Europa?" sagte der Präfekt der Glaubenskongregation Anfang Februar in Mailand, die europäische Zivilisation könne auf längere Frist nicht überleben, wenn sie die Moral privatisiere, wirtschaftlichen Fortschritt und Achtung der Menschenwürde voneinander trenne. Europa könne zwar nicht damit aufhören, Technologie und Rationalität in andere Teile der Welt zu exportieren. Aber wenn es sich darauf beschränke, werde es die großen religiösen und moralischen Traditionen der gesamten Menschheit zerstören. Kardinal Ratzinger führte aus, die Kirche müsse dem Göttlichen die Wege nicht durch die Macht, sondern im Gehorsam gegenüber dem Geist bereiten, nicht durch die Effizienz ihrer Strukturen, sondern durch das Zeugnis der Liebe, durch ihr Leben und Leiden.

Kritisch zum *gemeinsamen Beten von Christen und Angehörigen nichtchristlicher Religionen* haben sich die beiden evangelisch-theologischen Fakultäten in Bayern und die Kirchliche Hochschule Neuendettelsau in Gutachten geäußert, die von der Bayerischen Landeskirche in Auftrag gegeben wurden. So warnt das Gutachten der Erlanger Fakultät vor „allen Entwürfen, Texten und Ritualen, die davon ausgehen und darauf hinführen sollen, die Götter aller Religionen zu identifizieren". In der Stellungnahme der Münchner Fakultät heißt es, solange Menschen anderer religiöser Traditionen die Identität der von ihnen verehrten Gottheit mit dem biblisch bezeugten Gott nicht anerkennen könnten, sei eine gemeinsame Gebetsanrufung mit ihnen in einem christlichen Gottesdienst nicht möglich. Es sei aber gleichwohl legitim, „wenn in einer geplanten Versammlung von Angehörigen verschiedener Religionen Gebete in je eigener Verantwortung gesprochen werden".

Kardinal *Franz König*, der frühere Wiener Erzbischof, hat in einem Interview mit „Kathpress" (12. 2. 92) das *Opus Dei* aufgefordert, sich im Interesse der Gesamtkirche viel offener als bisher Einwendungen zu stellen. Das Opus Dei müsse Mißverständnisse klären und dürfe sich nicht auf die Formel zurückziehen, es handle sich nur um Kritik von Neidern und Konkurrenten. Die zeitlose Grundintention des Opus Dei, die Heiligung des Alltags, solle schärfer von den zeitbedingten Elementen seiner Gründungszeit getrennt werden. Er denke dabei, so der Kardinal, in erster Linie an die aus dem späten 19. Jahrhundert weit ins 20. Jahrhundert herüberragende katholische Defensivmentalität.

Psychologische Kenntnisse und Fähigkeiten, die für die Ausübung der priesterlichen Tätigkeiten wichtig sind, und die Frage, wie und in welchen Phasen der *Priesterausbildung* den Kandidaten entsprechende Hilfen dazu angeboten werden sollen, standen im Zentrum der 46. Tagung der Seminarsprecherkonferenz, des Zusammenschlusses der Studenten aller deutschen Priesterseminare, Anfang Februar in Regensburg. In einem Abschlußpapier appellierte die Konferenz an die für die Ausbildung Verantwortlichen, gerade angesichts der zwischen den einzelnen Bistümern bestehenden Unterschiede bei der Einbindung *psychologischer Elemente* vorurteilsfrei und ohne Berührungsängste über mögliche Hilfen der Psychologie für die Priesterausbildung nachzudenken und entsprechenden Konsequenzen in die Wege zu leiten.

Der Bischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky*, kündigte an, daß in Berlin ein internationales Priesterseminar gegründet werden soll. In dieser Einrichtung sollen sich nur Männer auf das Priestertum vorbereiten, die den „Gemeinschaften des neukatechumenalen Weges" angehören. Nach Angaben von Prälat *Peter Tanzmann*, Berlin, gibt es weltweit bereits rund 20 Priesterseminare dieser Art, die allesamt den Namen „Redemptoris Mater" tragen. Wie Tanzmann in einem Interview erläuterte (in: Kirchenzeitung für das Bistum Berlin, 12. 1. 92), werden die Priester, die aus diesem Seminar hervorgehen, Priester des Bistums Berlin sein. Priesteramtskandidaten, die diesen Weg nicht gehen wollen, werden weiterhin die bestehenden Seminare in Erfurt und Berlin-Zehlendorf besuchen.

Weitere Klärungen in bezug auf eine Reihe von moraltheologischen Themen mahnt die vatikanische Glaubenskongregation in einer „Nota" über das Buch des kanadischen Moraltheologen *André Guindon*, The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians, New York – London 1986, an (Wortlaut in: Osservatore Romano, 31. 1. 92). Trotz einiger „lobenswerter Absichten und positiver Aspekte", wie es in der Nota heißt, bestünden ernste und fundamentale Unterschiede „nicht nur mit einigen neueren lehramtlichen Auffassungen, sondern auch mit der traditionellen Lehre der Kirche". Diese Abweichungen beträfen das allgemeine Verständnis von Sexualität, das Verständnis der menschlichen Person in ihrem Verhältnis zu anderen sowie zu Gott, dem Schöpfer, wie auch die sittliche Bewertung bestimmter sexueller Verhaltensweisen. Die beanstandeten Aussagen von Guindon betreffen voreheliche Sexualität, Homosexualität, Empfängnisregelung u. a.

Optimistisch äußerte sich der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas*, zu dem weiteren Verlauf des Friedensprozesses in seinem Heimatland, nachdem sich nach zwölfjährigem Bürgerkrieg sowohl die Guerilla-Bewegung FMLN als auch die Regierung unter Präsident *Alfredo Cristiani* auf einen seit Februar geltenden Waffenstillstand geeinigt haben. Alle Teile der Bevölkerung wünschten sich jetzt nichts sehnlicher als eine friedliche Zukunft, erklärte der Erzbischof. Damas wies in diesem Zusammenhang den von der regierungstragenden Arena-Partei erhobenen Vorwurf zurück, die katholische Kirche unterstütze einseitig die FMLN. Die Hilfe, die die Kirche beispielsweise an den Kriegsversehrten der FMLN leiste, gelte der persönlichen Lage Bedürftiger, von denen viele der Guerilla-Bewegung angehörten.

Nach Angaben des Bischofs von Cleveland, *Anthony Pilla*, drängt der Apostolische Stuhl darauf, die Zahl der Weihbischöfe zu verringern. In einer Erklärung an seine Diözese weist Bischof Pilla (Wortlaut in: Origins, 30. 1. 92, 556) darauf hin, daß der Vatikan seinen Wunsch, einen Weihbischof für seine Diözese zu erhalten, abschlägig beschieden habe. Der Apostolische Stuhl habe dies damit begründet, nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern in der ganzen Welt gebe es zu viele Weihbischöfe.

Eine ökumenische Versammlung für Europa, die den „konziliaren Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Umweltbewahrung fortführe, fordert der Tübinger evangelische Theologe *Jürgen Moltmann* in der Februarausgabe der „Evangelischen Kommentare" und wendet sich damit zugleich gegen eine „einseitige Neuevangelisierung Europas". Kritik übt Moltmann dabei an dem „Reevangelisierungs-Appell" des Papstes auf der europäischen Bischofssynode des vergangenen Jahres in Rom. Er interpretiert diesen als „Programm zur Rekatholisierung Europas". Dazu habe es bereits mit dem Streit zwischen orthodoxen und den mit Rom unierten Christen um die Kirchengebäude der Westukraine ein erstes Vorspiel gegeben. Erschreckend sei auch die Rekatholisierungskampagne in Polen. Nicht die Stunde des Triumphes über den „gottlosen Kommunismus" habe geschlagen, vielmehr gelte es nun, Europa ohne jede konfessionelle Verengung aus dem gemeinsamen christlichen Ursprung heraus zu erneuern.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage, je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und des EOS-Verlages, St. Ottilien, beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 4 · 46. Jahrgang · April 1992

*Unter den Bedingungen der Freiheit ist es leicht, tapfer zu sein.*

*Thomas Löffelholz*

# Vergangenheitsbewältigung

Seit dem Ende der DDR geht in Deutschland wieder ein besonders deutsches Wort um. Man findet es in allem, was schriftlich oder mündlich zur Bildung öffentlicher Meinung beiträgt: in Zeitungen, Magazinen und Talkshows. Und wer seiner Aufgabe gerecht werden will, von der Provinzzeitung über die FAZ bis zu „Zeit" und „Spiegel", beschäftigt sich in fast jeder Ausgabe gleich mehrfach damit. Es ist ein äußerst mißverständliches, aber offenbar unvermeidliches Wort: Vergangenheitsbewältigung. Man befaßt sich so intensiv damit, man widmet ihm so viel Aufmerksamkeit, daß aus der Vergangenheitsbewältigung bereits selbst wieder ein Bewältigungsproblem wird.

Beispiel 1: Honecker schon Wochen in fast jeder Abendausgabe der Tagesschau, in jeder „Heute"-Sendung, wenn nicht als Aufmacher, so doch an herausgehobener Stelle. Kommt er nun endlich in die Hand der deutschen Justiz oder kommt er nicht, haben die Chilenen ein Einsehen oder nicht, kooperieren die demokratisch gewendeten Kommunisten der ehemaligen Sowjetunion im heutigen Rußland mit den deutschen Behörden oder nicht? Wird die Anklageschrift aber auch in absehbarer Zeit fertig, und reichen die Verdachtsmomente für eine Inhaftierung aus?

## Der Stasi wird zu posthumer Macht verholfen

Wann hat Honecker an der Spitze der ehemaligen DDR je so viel internationale Aufmerksamkeit erregt wie jetzt, da er bar jeglicher Macht und alle, die er angeht, in Verlegenheit bringend, als Botschaftsflüchtling in Moskau lebt und auf Familienzusammenführung in Chile pocht? Lange war man in Bonn nicht sonderlich aktiv. Solange die Sowjetunion noch bestand und Gorbatschow die Richtlinien sowjetischer Gastfreundschaft bestimmte, ging wohl auch nicht viel, aber man hatte es auch nicht sehr eilig gehabt, als Honecker noch im Lande und noch nicht in ein Krankenhaus der Sowjetarmee geflüchtet war. Jetzt, gedrängt von allen, von Zuschauern und Opfern, die Gerechtigkeit einfordern, soll Druck gemacht werden. Man will sich nicht ewig vorhalten lassen müssen, die Kleinen, die Mauermörder, Wahlfälscher, Spitzel, Menschenquäler, gefaßt, aber die Großen, die eigentlich Verantwortlichen, die Befehlsausgeber, laufen gelassen, die Befehlsempfänger nach allen Regeln des Rechtsstaates aber zur Rechenschaft gezogen zu haben.

Doch gerade in diesem Bemühen verheddert man sich, führt weniger die Schuldigen als sich selber vor. Zwang der Verhältnisse im Umbruch? Oder sollte an der Art des Herangehens an die Vergangenheit, bei der Wiederherstellung gerechter Verhältnisse etwas nicht stimmen?

Beispiel 2: Stasi überall, in ganz Deutschland. Niemand kann sich ihr mehr ganz entziehen, selbst die vielen im Westen nicht, die sie zu DDR-Zeiten nur vom Hörensagen kannten. Kein Thema, nicht einmal der Wiederaufbau Ost, die hohe Staatsverschuldung und die flau werdende Exportkonjunktur, beherrscht seit Monaten so sehr die Öffentlichkeit wie die einstige DDR-Spitzelorganisation. Viele werden sagen, mit Recht, und sie können gute Gründe dafür anführen. Die Staatssicherheit als geheime Staatspolizei war die nach der Sowjetarmee wichtigste Stütze des Systems, sie kannte keine Menschenrechte und keine Rechtsstaatlichkeit, sondern nur die Staatsräson der Sozialistischen Einheitspartei. Sie hat Tote und Lebende auf dem Gewissen; sie zersetzte die Gesellschaft der DDR, so daß der Nachbar dem Nachbarn, der Hausgenosse dem Hausgenossen nicht trauen konnte; sie kultivierte Denunziation mit deutscher Perfektion und ging doch ebensosehr wie am sowjetischen Glasnostexport an der eigenen Fettleibigkeit zugrunde.

Und seither? Kaum einmal hat sie mehr Leute beschäftigt bzw. haben sich mehr Leute mit ihr beschäftigt als jetzt, wo die ganze Organisation aufgelöst ist. Natürlich: alle sollen Zugang haben, die es angeht. Einem jeden gebührt Einsicht in seine Akte, mag das Ergebnis noch so schmerzlich oder enttäuschend sein. Die Opfer haben ein Anrecht darauf, als Voraussetzung und Teil ihres Rechts auf Wiedergutmachung. Nichts soll vertuscht, die Wahrheit an das Tageslicht gebracht werden, der Opfer wegen, der Gerechtigkeit wegen. So will es das Stasi-Akten-Gesetz, so verlangt es zuallererst die Gerechtigkeit gegenüber den Opfern, so entspricht es dem Rechtsempfinden der Bevölkerung, so erfordert es der demokratische Umgang mit einer totalitären Vergangenheit.

Nur: warum nimmt man das alles nicht nur wichtig, sondern, was in den Akten steht, als die reinste Wahrheit? Wußte man nicht schon zu DDR-Zeiten über die Lügengespinste und die undurchsichtigen Interpretationskünste der Spitzelorganisation Bescheid? In was verfängt sich da die „Maßlosigkeit des Wissenwollens" (Bischof *Christoph Demke)?*

Wenn jetzt die Stasi durch ihre Hinterlassenschaft und den Umgang mit ihr posthum durch Weckung von Ängsten und Schüren von Mißtrauen auf die gesamtdeutsche Öffentlichkeit und auf die politischen Geschicke in den neuen Bundesländern psychologisch fast soviel Einfluß gewinnt, wie sie einst zu DDR-Zeiten politisch hatte, liegt das dann nur an der unklaren Aktenlage, die viele Spielzüge erlaubt, und am Schmierencharakter von Boulevarderzeugnissen, oder läuft im Umgang mit den Zeugnissen „sozialistischer" Vergangenheit im Osten wie im Westen Deutschlands grundsätzlich etwas falsch?

## Wo die Kirche ihr Gewissen erforschen sollte

Beispiel 3: Die Kirchen. Sie – genauer die *evangelische Kirche,* die katholische Kirche spielte als kleine Diasporakirche im Osten Deutschlands einst wie jetzt ja nur eine Nebenrolle – wurden, als die DDR zusammenbrach und der Weg zur deutschen Vereinigung frei wurde, als die großen Befreiungshelfer gelobt. Die evangelische Kirche bot Friedens- und Menschenrechtsgruppen Schutzräume. Die Friedensgebete wurden zu Sammelpunkten einer allmählich sich durchsetzenden Bürgerrechtsbewegung. So trugen die Kirchen wesentlich zum Entstehen einer DDR-eigenen Opposition bei. Der Sturz des Regimes wurde so beschleunigt. Jetzt, nachdem sie ihren Dienst getan hat, wird die evangelische Kirche und werden viele ihrer Vertreter mit Verdächtigungen überschüttet, und die katholische Kirche wird zunehmend darin einbezogen. Jetzt sieht es so aus, als habe sich die evangelische Kirche nicht nur auf dem Verhandlungswege zu sehr auf Wünsche der sozialistischen Staatsführung eingelassen, sondern evangelische Superintendenten und Pfarrer seien in Scharen der Stasi zu Diensten gewesen, und auch die katholische Kirche habe, um ihre Schäfchen im trockenen zu halten, still und leise mit den Herren in Pankow paktiert. Herrschte vorher umstandsbedingt generelle Kurzsichtigkeit, daß sich bezüglich der Kirchen so viele verschätzt hatten? Oder gehen jetzt beim Versuch der Vergangenheitsbewältigung die Maßstäbe verloren?

Wie war es denn mit den Kirchen? Als Religionsgemeinschaften mußten auch sie in der DDR unter den Zwangsverhältnissen leben. Sie konnten etwas unabhängiger agieren als die christlichen Gemeinschaften in anderen kommunistischen Ländern, aber ihr Spielraum war auch in der DDR eng. Wollten sie diesen halten und sichern, mußten sie *verhandeln.* Verhandeln hieß Kompromisse schließen, um weniges zu erreichen.
Die Spielräume sind unterschiedlich genutzt worden. Die evangelische Kirche als geschichtlich tragende und gesellschaftlich tonangebende wollte auch unter SED-Bedingungen stärker in die Gesellschaft hineinwirken. Arrangements wurden so unvermeidlich. Die Führung der katholischen Kirche war – keineswegs zur allgemeinen Zufriedenheit im Klerus und unter ihren Gläubigen – darauf bedacht, ihre Seelsorgsstrukturen am Leben zu erhalten, ihren Leuten in den Gemeinden eine Stütze zu sein und sich öffentlich nur zu äußern, wo sie unmittelbar in ihren Interessen oder in ihrem Gewissen berührt war: Jugendweihe, Abtreibungsstrafrecht etwa. Verhandeln, um Minimalziele zu sichern, mußte auch sie.

Anfällige gab es – unter Druck – überall. Der eine meinte, weiter gehen zu können als der andere. Gerade in Extremsituationen war abzuwägen. Wo jeder Einsatz zugunsten einzelner – bei Ausreiseanträgen, beim „Freikauf" Gefangener – eine Gratwanderung zwischen Humanität und Kriminalität war, mußten sich auch Kirchenvertreter ihre Stiefel schmutzig machen. Aber die ganze Pfarrerschaft stasiverseucht und die Unterhändler der Kirchen erpreßbare Handlanger in der Hand der SED oder der geheimen Staatspolizei? Da gerät im Zustand des Befreitseins der Rückblick auf die vergangenen Zwangslagen wohl etwas zu eng und zu subjektiv zugleich. Aus den Empfindungen von Betroffenen heraus ist das verständlich. Aber darf man jemanden daran hindern, das nachweisbare Verhalten an den tatsächlichen damaligen Möglichkeiten zu messen. Wer also aktuell und zeitgeschichtlich dem gerecht werden will, was war, und auch den Personen, die unter den gegebenen Zeitumständen zu agieren hatten, wird gut daran tun, weniger mit moralistischer Schärfe, und sei es aus eigener Betroffenheit, vorzugehen als mit situativer Einfühlung.
Wer zu einem haltbaren Urteil über die Kirche, ihre verhandelnden Vertreter und Anwälte kommen will, wird sich also sinnvollerweise weniger auf einen Streit über das Verhalten einzelner und auf Sonderfälle einlassen als die grundsätzlichen Positionen der Kirchen klären helfen.

Die evangelische Kirche definierte sich seit den frühen siebziger Jahren als „Kirche im Sozialismus". Zu einer solchen Positionsbestimmung wurde sie von niemandem gezwungen; es bestand dafür auch keine seelsorgerliche Notwendigkeit, vielmehr setzte sie sich ohne akute Not dem Verdacht aus, sie akzeptiere nicht nur die DDR als Staat, um für die Menschen dort wirken zu können, sondern um als Teil des Systems zu überleben. Die katholische Kirche hat ihre Verantwortung ganz auf die eigene Herde und die Unverwechselbarkeit ihrer Glaubensverkündigung beschränkt. So war sie auch optisch davor bewahrt, daß sich Theologisches mit Ideologischem vermischte. Wurde sie damit aber ihrem Auftrag gerecht, der doch der Verkündigung des Gottesreiches in allen seinen Facetten, einschließlich der bürgerlichen Freiheiten, gilt und umfassend bei der Menschenwürde anzusetzen hat?
Wenn also die Kirchen aus ihrer DDR-Vergangenheit lernen wollen, dann ist ihnen mit einer kritischen Überprüfung dieser ihrer Positionen von einst für die Zukunft

mehr gedient als mit einer Stasi-Regelüberprüfung ihres gesamten Personals. Und sie werden dabei hoffentlich nicht auf die Idee verfallen, einander beweisen zu sollen, wer der Klügere oder die Agilere war, sondern die unterschiedlichen Erfahrungen miteinander austauschen und daraus gemeinsame Schlußfolgerungen für künftiges Verhalten ziehen.

## Foren und Tribunale schaffen keine höhere Gerechtigkeit

Und die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit auf die ehemalige DDR insgesamt bezogen? Ob es richtig war, den Zugang zu den Akten „bürgerdemokratisch" zu regeln und diese nicht der Justiz zur Auswertung vorzubehalten, wird zunehmend bezweifelt. Jetzt ist man ratlos, wie man die Geister aus der geöffneten Flasche wieder los wird. Foren und Tribunale sind keine Instanzen zur Herstellung höherer Gerechtigkeit. Die vom Bundestag eingesetzte Enquetekommission kann nicht mehr sein als ein politischer Kanalisierungsversuch für eine aus dem Ruder gelaufene Entwicklung. Stasi-Akten sind ihrer Natur nach von einem Material, das in die Hände der Justizbehörden und in die Archive für Zeitgeschichte gehört.

*Begrenzung des Aktenzugangs* hieße nicht, einen Schlußstrich unter die Vergangenheit, die DDR heißt, ziehen, sondern vielmehr die Voraussetzungen für einen sach- und betroffenengerechten Umgang mit ihrer Hinterlassenschaft schaffen. Da dies bisher politisch nicht möglich war oder nicht durchgesetzt wurde, bleibt zumindest die Hoffnung, daß mit dem Abflauen der Sensationen auch das Interesse an den Akten weniger penetrant wird, die Sorgfaltspflicht wieder zu ihrem Recht kommt und so auch Kampagnen an Resonanz verlieren. Aber da das Gift nun einmal in sämtlichen Gewässern ist, wird man ihm ohne gesetzliche Revisionen nicht beikommen. „Ich denke", so schrieb in der Märzausgabe der „Evangelischen Kommentare" der Bischof der provinzsächsischen Kirche, *Christoph Demke*, „der Gesetzgeber kommt um die Frage von Kriterien für die Bewertung von Stasi-Akten nicht herum, auch wenn das zu einer Beschränkung der Verwertbarkeit der Akten führt, oder er muß mindestens die Nutzungszeit rigoros verkürzen." Dem ist wenig hinzuzufügen.

Allerdings wird man noch um ein paar andere Überlegungen nicht herumkommen. Z. B. ist *Rechtsstaatlichkeit* ein hohes Gut. Keine Nation versteht sich so penibel darauf wie die deutsche. Wo sich der Rechtsstaat aber Dinge zumutet, die ihn grundsätzlich überfordern, muß gerade das zu kurz kommen, was er tatsächlich leisten kann: Schuld ahnden, wo Schuld im strafrechtlichen Sinne vorliegt, und denen Recht verschaffen, die dadurch zu Schaden gekommen sind. Es ist eine Illusion zu glauben, der demokratische Staat könne, was ihm als Erbe einer totalitären Macht hinterlassen wurde, mit rechtsstaatlichen Mitteln adäquat aufarbeiten. Wichtiger als die ohnehin nicht mögliche Klärung und Ahndung aller Verstrickungen ist, politisch dafür zu sorgen, daß das totalitäre Erbe nicht das Zusammenleben im demokratischen Deutschland verdirbt und die Kräfte von einst nicht durch das, was sie hinterlassen haben, neues Unheil anrichten.

Und was die Aufarbeitung der Verstrickungen betrifft – denn das meint ja Vergangenheitsbewältigung –, ist vor *falschen Gleichsetzungen mit der Zeit nach dem Dritten Reich* zu warnen. Das Dritte Reich war Werk und Schicksal einer Generation, und Hitler war, wenn auch auf fragwürdige Weise, legal an die Macht gekommen. Die Folgen allerdings waren so entsetzlich, daß jeglicher Vergleich sich verbietet. Das SED-System wurde durch die Besatzungsmacht aufoktroyiert, und es dauerte über 40 Jahre. Es war totalitär, böse, aber nicht gleich extrem inhuman. Wer in der DDR leben wollte, mußte Kompromisse auf Dauer schließen. Wer auch nur in engsten Grenzen etwas bewirken wollte, mußte auch kleine Schritte langfristig kalkulieren. Er hatte angesichts der Machtverhältnisse im Block genau abzuwägen, wieweit Opposition überhaupt Sinn haben konnte.

Gerade das macht eine scharfe Trennung nötig zwischen den Stützen und Exekutoren des Systems und denen, die um des Überlebens willen und zum Schutze Dritter sich auf dieses eingelassen haben. Anstatt jede auch unvermeidliche Verstrickung – bis in die letzten Verästelungen hinein – Betroffenen vorzuhalten, um sie zu brandmarken und von öffentlichen Ämtern fernzuhalten, wäre es deshalb hilfreicher, *Legendenbildungen vorzubeugen* – auch solchen über die „sanfte Revolution". Denn auch das gehört zur „Bewältigung" der DDR-Vergangenheit: So wichtig die Botschaftsflüchtlinge, die oppositionellen Friedensgruppen und die Demonstranten von Leipzig bis Schwerin als Ferment des Umbruchs waren, das Regime ging, wie es kam: als *eines von der Sowjets Gnaden.*

## Entscheidend sind die Wirkungen auf die Zukunft

Und da das Regime lang dauerte und, totalitär und zugleich fremdbestimmt wie es war, den von ihm beherrschten Teil Deutschlands vollends in den Ruin stürzte, sollte auch das bedacht werden: Wenn der Wiederaufbau – menschlich, gesellschaftlich, wirtschaftlich, politisch – gelingen soll, bedarf der östliche Teil Deutschlands gerade der Kräfte, die, ohne Teil des Systems gewesen zu sein, bereits unter DDR-Bedingungen eine aktive Rolle zu spielen versuchten. Von ihnen gibt es nicht viele. Werden auch sie der Reihe nach an die Wand gedrückt, droht um so mehr neue Fremdbestimmung: diesmal durch den Westen Deutschlands, durch Bonn und die alten Bundesländer. Ein auch personell bedingtes Ungleichgewicht auf Dauer kann aber in niemandes Interesse sein. Wenn also das Wort von der Vergangenheitsbewältigung einen Sinn geben soll, dann den, daß eine negative Vergangenheit nur insoweit „bewältigt" wird, als ihre Wirkungen auf die Zukunft ausgeschaltet werden.

*David Seeber*

# *Kein Freibrief*

*Der neue alte Streit um die Kirchensteuer*

Den wieder einmal kurz aufgeflackerten Streit um die Kirchensteuer muß man nicht über Gebühr dramatisieren. Das Thema ist nicht neu, Auseinandersetzungen darüber kennt man in der Bundesrepublik seit langem, nicht nur im politischen Raum – wie jetzt im Fall des Vorstoßes der drei Bundestagsabgeordneten von CDU, SPD und FDP, *Romer, Niehuis* und *Lüder* –, sondern auch innerhalb der beiden großen Kirchen. Auch wenn man die Ansichten der innerkirchlichen Kirchensteuergegner nicht teilt – ihre Gründe können im einzelnen durchaus respektabel sein. Wer den ins Grundgesetz übernommenen Artikel 137 Absatz 6 der Weimarer Reichsverfassung in Frage stellt, argumentiert damit nicht per se antikirchlich. Vielen geht es subjektiv darum, den Kirchen ihre *Glaubwürdigkeit* zu erhalten.

Im Eifer des teilweise emotionalisierten Gefechts ist dabei jedoch auf beiden Seiten auch manches Argument zu hören, das zwar viel Aufmerksamkeit erntet und auf offene Ohren trifft, die Sache jedoch um so weniger. Wenn Befürworter der Kirchensteuer zuweilen den Eindruck erwecken, deren Abschaffung würde den Kirchen an die Substanz gehen, schießen sie übers Ziel hinaus. Weltweit wie im europäischen Vergleich gehört die deutsche Regelung zu den Ausnahmen, und wer wollte leugnen, daß die Kirche auch in Ländern mit anderen Finanzierungssystemen ihr Auskommen hat – mit von Fall zu Fall unterschiedlichen Vor- und Nachteilen gegenüber der deutschen Regelung. Die Tatsache allein, daß die deutsche Regelung, aufs Ganze gesehen, wenn auch nicht singulär ist, so doch eher zu den Ausnahmen gehört, spricht andererseits nicht schon gegen sie.

Vor allem die von den Kirchen erbrachten *sozialen Leistungen* werden gerne mit dem Kirchensteuersystem in Verbindung gebracht. Natürlich fließen in diesen Bereich auch Kirchensteuergelder, andererseits erhalten die kirchlichen Träger – wie andere Wohlfahrtsverbände und private Träger von Bildungs- und Erziehungseinrichtungen auch – die ihnen gesetzlich zustehenden Zuschüsse und Gelder aus den unterschiedlichsten dafür zuständigen Finanztöpfen. Die gesetzliche Grundlage dafür bietet nicht die Kirchensteuerregelung, sondern ein nach dem Subsidiaritätsprinzip organisiertes Gesundheits-, Sozial- und Bildungssystem, das nichtöffentliche Träger in breitem Umfang einbezieht.

Was die Argumente der anderen Seite angeht: Eine *unzulässige Verquickung staatlicher und kirchlicher Belange* ist in der deutschen Regelung beim besten Willen nicht zu erkennen. Die Kirchensteuerregelung hat nichts mit Staatskirchentum zu tun. Wenn in dieser Situation – wie kürzlich in einem Fernsehbeitrag geschehen – alle nur erdenklichen Zahlungen des Staates an die Kirche aufgelistet werden, um damit den Boden für eine Änderung der Kirchensteuerregelung zu bereiten, kann dahinter eigentlich nur der Versuch vermutet werden, Stimmung zu machen zu einem Zeitpunkt, an dem die Kirchen aus anderen Gründen ohnehin keine gute Presse haben.

Bei der Kirchensteuer handelt es sich um *Mitgliedsbeiträge* der Kirchenglieder und gerade nicht um Zuwendungen des Staates an die Kirchen. Der Staat tritt über die Finanzbehörden lediglich als Vermittler auf. Die Staatsleistungen an die katholische Kirche etwa, die zur Kompensation von Vermögensverlusten durch die Säkularisation gezahlt werden, beruhen auf ganz anderen Rechtstiteln und sind erst recht von ihrem Umfang her mit den Kirchensteuereinnahmen nicht zu vergleichen. Wieder anders verhält es sich mit den „res mixtae", also etwa der Finanzierung von theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten oder des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.

Die Gründe, die für das bestehende System sprechen, sind letztlich nicht grundsätzlicher, sondern *praktischer* Art. Deshalb sollte man auch Kritik an der geltenden Kirchensteuerregelung nicht theologisch allzu hoch hängen. Der Staat zieht mit seinen behördlichen Mitteln den Beitrag ein, führt ihn an die Kirchen ab und erhält für diese Dienstleistung eine Vergütung. Der Aufbau eines eigenen Einzugssystems würde die Kirchen ungleich teurer zu stehen kommen. Die Anonymität der Zahlungsweise ist ein Tribut an die Größe der kirchlichen Gemeinschaft. Die Kirche ist, damit sie ihre Aufgaben erfüllen kann, auf verläßliche, in ihrer Höhe kalkulierbare Einnahmen angewiesen. Der Vergleich mit kleinen, überschaubaren christlichen Gemeinschaften, in denen jedes Mitglied, zu jedem Zeitpunkt hoch motiviert und engagiert, seinen persönlichen Beitrag in ausreichender Höhe selbst veranschlagt und regelmäßig abführt, hinkt.

Die Unabhängigkeit der Kirchen gegenüber Versuchen *privater Geldgeber,* auf sie Einfluß zu nehmen, ist bei einer Kirchensteuer am ehesten zu bewahren. Wer unentwegt nach Spendern und Förderern Ausschau halten muß, bietet für sachfremde Versuche der Einflußnahme eine sehr viel offenere Flanke. Es ist auch nicht erkennbar, welchen pastoralen Vorteil es bieten soll, als Kirche ständig erhebliche Energien für die Eintreibung von Mitgliedsbeiträgen und Spenden aufwenden zu müssen. Auf unterschiedliche Weise bieten die USA und Frankreich hierfür ausreichend Anschauungsmaterial.

Dies ist andererseits kein Freibrief für die Kirchen, nur weiter darauf zu vertrauen, daß keine der großen Parteien Lust verspürt, sich gegenwärtig mit einer Kirchensteuerdebatte zu belasten. Solche Opportunitätsgesichtspunkte können sich schnell wandeln. Im übrigen können die Kirchen nicht nur durch ihren Umgang mit Finanzmitteln und deren Offenlegung, sondern vor allem auch durch ihr allgemeines Auftreten in der Öffentlichkeit viel zur Plausibilität des Kirchensteuersystems beitragen.

In einer Gesellschaft – zumal nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten –, in der der Anteil der *Konfessionslosen* im Steigen begriffen ist, kann sich die Akzeptanz dieser Regelung auf die Dauer noch aus einem anderen Grund nachhaltig ändern. Wenn nur mehr Minderheiten nominell einer Glaubensgemeinschaft angehören würden, wäre ein staatliches Einzugsverfahren politisch möglicherweise weniger plausibel. Wenn es so weit käme, wäre es allemal besser, selbst als Kirchen die nötigen Konsequenzen aus der Situation zu ziehen, anstatt sich in demütigenden und langwierigen Debatten eine Neuregelung abringen zu lassen. So weit – und darauf dürfen die Kirchen setzen – ist es allerdings (noch?) nicht.

*nt*

## *Klärungsversuch*

*Ist dem Phänomen Drewermann theologisch überhaupt beizukommen?*

Im kurzfristigen Veranstalten bestens besetzter Tagungen zu brisanten Themen besitzt die Katholische Akademie in Bayern besondere Erfahrung. Das macht die geringe Vorbereitungszeit, die man sich und den Referenten bei der Planung der Wochenendtagung vom 22./23. Februar über „Glaube und Kirche. Zu einigen Sachaussagen bei Eugen Drewermann" ließ, verständlich. Zugleich war höchst verwunderlich, daß die Akademie es einem so konfliktverliebten und -geübten Zeitgenossen wie dem Paderborner Theologen und therapeutischen Berater so leicht machte, ein Alibi für seine Absage zu finden.

Die dem Publikum zur Verfügung gestellte Dokumentation über die der Tagung vorausgegangenen Kontakte mit Drewermann bot eine ziemlich skurrile Mischung aus Ehrlichkeit und Blamage. Am 5. Februar, als das Tagungsdatum bereits feststand und die Referenten im Prinzip zugesagt hatten, wurde Drewermann von Akademiedirektor *Franz Henrich* per Eiltelegramm als „Gesprächspartner mit bevorzugtem Rederecht" eingeladen. Dies hätte wohl jeder Prominente als Zumutung empfunden und deshalb aus Selbstachtung abgesagt, ohne wie Drewermann noch um Referat und Redezeit zu feilschen und seine zeitlichen Nöte so zu umschreiben, daß dem Veranstalter trotz demonstrativer Bereitwilligkeit des Eingeladenen nichts anderes übrigblieb, als auf den Beitrag dessen, um den allein es auf der Tagung ging, zu verzichten.

Auf diese Weise breitete sich über die Tagung eine Atmosphäre des Unwirklichen. Wer böswillig war, konnte bestätigt finden, was er ohnehin zu wissen glaubte, daß es im katholischen Raum nicht gelinge, Streitfragen in sachlichem und öffentlichem Diskurs zu klären, und folglich die kirchliche Autorität entscheide, was sein soll, bzw. nicht sein darf.

Der sachliche Ertrag der Tagung wurde dadurch allerdings in keiner Weise beeinträchtigt. Dem zahlreich erschienenen Publikum – vielen mußte abgesagt werden – wurde solide theologische Kost geboten. Niemand redete um den Brei herum. Alle griffen wesentliche Gesichtspunkte und Denkfiguren aus Drewermanns Publikationen heraus: seine tiefenpsychologisch-therapeutischen Zugänge zur Bibel, seine „symbolische" Interpretation von Dogmen und Normen, sein existentielles Verständnis von Angst, Schuld und Freiheit. Auch von den Autoritäten, auf die Drewermann sich vornehmlich stützt, wurde einiges sichtbar: neben Freud und Jung vor allem Kierkegaard. Spannungen und Widersprüche in Drewermanns Verständnis des biblischen Jesus wurden herausgearbeitet und aus exegetischer, moraltheologischer, fundamentaltheologischer und dogmatischer Perspektive beleuchtet.

Unterschiedliche Grade von Sympathie und Distanz wurden erkennbar. Drewermann wurde nichts geschenkt. Der psychologische Part, der Schweizer Dozent *Anton A. Bucher,* attestierte ihm mangelnde Realitätskontrolle (auch in seinem „Kleriker-" Psychogramm) und nannte Drewermanns Methode tiefenpsychologischer Diagnostik „eine belletristische Form der Psychologisierung". *Rudolf Schnackenburg* geißelte die medizinalen „Verkürzungen" und psychologischen „Überschreitungen" in Drewermanns Auslegung biblischer Bilder und Erzählungen – wenn Drewermann das Sterben der Tochter des Jairus damit erkläre, daß sie „zentral daran leidet, eine Frau zu sein bzw. von einem Mädchen zu einer Frau werden zu müssen", woher wisse er das? – und legte mit höflicher Unerbittlichkeit den Finger auf zwei bei Drewermann wundeste Punkte: Ist für Drewermann Jesu Auferstehung nur eine Chiffre der von Jesus vermittelten Hoffnungen? Und hat er, der Jesu Sühnetod am Kreuz in Abhängigkeit von Anselm von Canterburys Satisfaktionstheorie „kategorisch" leugne, Jesu Bindung an den Willen des Vaters und seinen Hingabewillen für uns nicht verstanden?

*Bernhard Fraling* ging mit Akribie der „Aufhebung des Ethischen durch das Religiöse" bei Drewermann nach, dem Verschwinden aller Normen im glaubenden Vertrauen. Mit theologischer Kritik wurde nicht gespart. Aber jeder der in München referierenden und diskutierenden Theologen bekannte sich zur Fruchtbarkeit des Drewermannschen Ansatzes. Alle wollten Klärungshilfe leisten, keiner fuhr Drewermann „richterlich" an den Karren. Und der Schlußreferent, der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann,* bemühte sich ganz besonders um den Aufweis der Vereinbarkeit Drewermannscher Grundpositionen mit katholischem Glaubensverständnis, wobei er sich allerdings vorwiegend auf das große Erstlingswerk, die „Strukturen des Bösen", und weniger auf die späteren exegetischen und moraltheologischen Interpretationen Drewermanns stützte.

Keiner wich auf Nebenschauplätze aus. Die aktuelle Auseinandersetzung Drewermanns mit seinem Bischof und dessen Maßnahmen gegen ihn wurden höchstens am Rande angesprochen. Man bemühte in jeder Beziehung das theologische Argument. Nicht ohne Erfolg, wie sich zeigte. Das Publikum, auch soweit es aus dezidierten Anhängern Drewermanns bestand, wurde im

Fortschreiten der Debatte nachdenklicher.

Dennoch wurde man den Eindruck bzw. die Frage nicht los, ob dem Phänomen Drewermann mit theologischer Rationalität überhaupt beizukommen ist. Liegt *das* Problem, seine zunehmende Maßlosigkeit, nicht darin, daß er Opfer seiner eigenen Wirkung geworden ist? Für *Hermann Josef Pottmeyer,* der sich am entschiedensten mit den Wirkungen von Drewermanns Denkfiguren einer verabsolutierten Unmittelbarkeit auseinandersetzte, bewegt sich dieser „im selbstgewählten Zirkel begrenzter Wahrnehmung, einem Zirkel selektiver Argumentation und in einem Zirkel verschworener Anhänger". Die neuesten Äußerungen Drewermanns über Kirche und Kirchenreform bestätigen diesen Befund.
Warum dieser Zirkel so weite Kreise zieht, dürfte aber mehr noch als mit theologischen Schwierigkeiten mit *seelsorglichen Defiziten* zu tun haben: Drewermann ist eine Labsal für alle, die die „Härte" der biblischen Botschaft nicht aushalten, sich von einer bürokratisierten Kirche vernachlässigt fühlen, religiösen Trost suchen und trotz Kompromissen mit nachchristlicher Selbstverwirklichung katholische Christen bleiben wollen. Drewermann liefert ihnen mit seiner „Aufhebung" von Glaubensbindungen in innerpsychische Prozesse die plausibelste Rechtfertigung dafür. *se*

## *Chance verpaßt*

*Die neue Pastoralinstruktion über soziale Kommunikation*

Als im vergangenen Jahr mit diversen Veranstaltungen und Veröffentlichungen das zwanzigjährige Jubiläum der römischen Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" über die sozialen Kommunikationsmittel begangen wurde, war auch von einem *Folgedokument* die Rede. Jetzt wurde es am 17. März der Öffentlichkeit vorgestellt: Unter dem einigermaßen pathetischen Titel „Aetatis novae" befaßt sich die neue Pastoralinstruktion des päpstlichen Rates für die Sozialen Kommunikationsmittel mit den Veränderungen der Kommunikations- und Medienlandschaft in den letzten Jahrzehnten und äußert sich zur Haltung der Kirche angesichts dieser Herausforderungen.

Das Dokument bemüht sich redlich, *Chancen wie Gefahren des neuen Medienzeitalters* wahrzunehmen. Vom Kabelfernsehen und computergesteuerter Bildgestaltung ist ebenso die Rede wie von der unzulässigen Beeinflussung des Inhalts der Medien durch Profitdenken und durch die Interessen der Werbefachleute; die Massenmedien werden gleichermaßen als wirksame Werkzeuge für Einheit und Verständigung apostrophiert wie als Werkzeuge einer entstellten Sicht von Leben, Familie, Religion und Moral. Der Text hat ein besonderes Augenmerk für die *Probleme von Medienzugang und -nutzung in der Dritten Welt.* So werden besondere Anstrengungen auf nationaler und internationaler Ebene gefordert, um den Armen und Machtlosen Zugang zur Information zu geben und sicherzustellen, „daß sie bei der Entscheidung über den Inhalt der Medien und bei der Festlegung der Strukturen und der Politik ihrer nationalen Kommunikationseinrichtungen tatsächlich eine verantwortungsvolle Rolle spielen".

„Aetatis novae" enthält auch eine ganze Reihe von *lobenswerten Aussagen zum Umgang der Kirche mit den Medien:* Die Kirche soll sich aktiv mit den weltlichen Medien befassen und die im Medienwesen Arbeitenden unterstützen. Die Verantwortlichen und Seelsorger der Kirchen sollen „bereitwillig und klug" die Anfragen der Medien beantworten; die soziale Kommunikation soll „bei allen Gesichtspunkten des kirchlichen Sendungsauftrags eine Rolle spielen". Das Recht auf Dialog und Information in der Kirche wird eigens genannt, und der Text erinnert an die Notwendigkeit, „weiter nach geeigneten Mitteln für die Förderung und den Schutz dieses Rechtes, insbesondere durch einen verantwortungsvollen Gebrauch der Massenmedien, zu suchen".

Dennoch ist „Aetatis novae" im Ganzen kein sehr erhellendes oder hilfreiches Dokument. Das liegt nicht zuletzt an Sprache und Argumentationsweise des Textes. Die Folgeinstruktion zu „Communio et Progressio" enthält zu viele die Probleme unnötig theologisierende Floskeln und spart nicht mit wenig aussagekräftigen, wenn auch sicher gutgemeinten Allgemeinplätzen. Wozu braucht es in der Pastoralinstruktion über die soziale Kommunikation Sätze wie: „Die Geschichte selbst soll eine Art Wort Gottes werden, und es gehört zur Berufung des Menschen, dazu beizutragen, indem er diese ständige, unbegrenzte Mitteilung der versöhnenden Liebe Gottes auf schöpferische Weise zu leben versucht"? Was helfen bzw. bewirken Aussagen wie die, daß die in den Medien Arbeitenden „mit hohen Idealen und mit dem Willen, der Menschheit zu dienen" an ihre verantwortungsvollen Aufgaben herangehen sollen?
Insgesamt macht „Aetatis novae" den Eindruck eines Dokuments, das sich auf die Medien- und Kommunikationsprobleme am Ende unseres Jahrhunderts durchaus einlassen will, es aber dann doch nicht wirklich schafft, weil es zuviel kirchlich-theologischen Ballast mit sich herumschleppt. Es werden hohe moralische Forderungen erhoben und entsprechende Normen und Kriterien urgiert, die aber weitgehend in der Luft hängen, weil nicht genügend mit den realen Herausforderungen unserer Mediengesellschaft konfrontiert werden. Es ist zu begrüßen, daß das Dokument immer wieder die Wichtigkeit und Notwendigkeit eines verstärkten kirchlichen Engagements für die soziale Kommunikation betont. (Als Anhang enthält der Text detaillierte Vorschläge für die Erarbeitung eines Pastoralplans von Diözesen und Bischofskonferenzen für soziale Kommunikation.) Aber mit dieser Fortschreibung von „Communio et Progrression" wurde letztlich eine Chance verschenkt, die im Blick auf das in vieler Hinsicht fragile oder sogar massiv gestörte Verhältnis von Kirche und Medien besser hätte genutzt werden können. *ru*

# *Differenzieren*

*Zur aktuellen Diskussion um die Legalisierung von Haschisch*

Der spektakuläre Vorstoß einer Strafkammer des Landgerichts Lübeck hat das Thema nur einmal mehr in die Schlagzeilen und damit wieder ins Bewußtsein einer breiten Öffentlichkeit gebracht. Die Richter hatten ein Verfahren gegen eine Frau ausgesetzt, die bei einem Besuch ihres Mannes im Gefängnis diesem ein Briefchen Haschisch zugesteckt hatte. Die Kammer, die die Berufung zu verhandeln hatte, rief statt dessen das *Bundesverfassungsgericht* an. Der Vorsitzende Richter begründete seine Verfassungsbeschwerde damit, er halte die Strafbewehrung von Konsum und Weitergabe kleiner Cannabismengen für grundgesetzwidrig, sie verstoße gegen den Gleichheitsgrundsatz: Cannabisprodukte seien in der Liste der unter das Gesetz fallenden Betäubungsmittel aufgeführt, während *Alkohol* und *Nikotin* darin fehlten. Sowohl für den einzelnen wie auch für die ganze Gesellschaft seien Alkohol und Nikotin jedoch viel gefährlicher als Cannabisprodukte, dies sei evident.
In einem umfassenden Katalog – gestützt auf die Aussagen zweier Sachverständiger – werden in der Verfassungsbeschwerde körperliche und psychische Wirkungen von Alkohol und Hasch einander gegenübergestellt. Ist die Verurteilung von Haschischkonsumenten also verfassungswidrig? Zunächst ist der Lübecker Beschluß nur ein weiterer – und medienwirksamer – Schritt im Bemühen vieler Therapeuten, Suchtberater und Juristen um eine Entkriminalisierung des Rauschgiftkonsums. Ob er der Sache dienlich war, wird sich erst noch zeigen müssen.

In Expertenkreisen wird schon lange um eine Reform des bestehenden Drogenstrafrechtes und der etablierten Rauschgiftpolitik gerungen. Bereits 1982 wurde das Betäubungsmittelgesetz novelliert; damals führte man das Prinzip „Therapie statt Strafe" ein. Kritikern ging die Reform jedoch nicht weit genug. Umstritten ist vor allem die Chance auf Erfolg einer *Therapie unter dem Druck von Strafverfolgung.* Juristen zweifeln mehr und mehr daran, ob eine Verurteilung kranker Menschen sinnvoll sein kann. Daß aber Süchtige krank sind, dürfte vernünftig wohl kaum zu bestreiten sein. Polizisten kämpfen zunehmend gegen Frustration und Resignation. Denn während sie Personen mit ein paar Gramm Hasch oder Kokain in der Tasche verhaften, bleiben bestens organisierte Großhändler unentdeckt und ungeschoren und schöpfen auf einem riesigen Schwarzmarkt ihre Millionengewinne ab. Dabei bindet eine sich ständig ausweitende Beschaffungskriminalität Justizkräfte, die anderen Ortes dringend gebraucht würden.

*Strafverschärfungen* haben das Problem bisher nicht gelöst, die erhoffte Wirkung der Abschreckung blieb aus. Im Zentrum der Kritik und der Reformbemühungen steht der Versuch, Abhängige aus dem Teufelskreis Sucht-Beschaffungskriminalität-Suchtbefriedigung-Suchtsteigerung zu befreien: Strafrecht und Betäubungsmittelgesetz belegen zwar nicht die Sucht als solche mit Strafe. Die Sucht verlangt jedoch nach dem Rauschmittel, und der Konsum setzt den strafbaren Erwerb und Besitz voraus.

Was not tut, sind vor allem *Differenzierungen in der Diskussion um die wirksamste Bekämpfung von Rauschgift.* Ein wichtiger Schritt in diese Richtung ist dabei, daß über „weiche" und „harte" Drogen getrennt nachgedacht wird. In diesem Sinne nahmen beispielsweise Sucht-Experten des Deutschen Caritasverbandes anläßlich der 17. Freiburger Sozialtherapiewoche zum Thema „Sucht und System" im März klärende Unterscheidungen vor: Sie wandten sich einerseits gegen eine Gleichstellung von Cannabis und Alkohol, die aufgrund der unterschiedlichen Wirkung und kulturellen Einbindung der Substanzen unzulässig und wenig hilfreich sei. Ebenso entschieden sprachen sie sich auch gegen die Gleichstellung von Cannabis mit Heroin oder Kokain aus. Als Grund dafür nannten sie die verschiedene Wirkung, vor allem das völlig andere Suchtpotential der Substanzen. Während 80 bis 100 Prozent aller Heroin- und Kokainkonsumenten abhängig würden, seien es bei den Konsumenten von Cannabis zwischen 5–10 Prozent. Damit sei eine differenzierte Behandlung von Cannabis und Heroin und Kokain vor dem Gesetz notwendig. Auch die Caritas-Experten plädierten dafür, den Besitz von Drogen in kleineren Mengen zum Eigenverbrauch nicht zu kriminalisieren; dabei betonten sie, daß diese Freistellung nur gleichzeitig mit verstärkten Präventivmaßnahmen sinnvoll sein könne.
Die mit dem Lübecker Beschluß entbrannte öffentlich-politische Debatte um die strafrechtliche Verfolgung von Cannabis-Konsumenten – die provozierende These, der Rausch gehöre wie Essen, Trinken und Sex zu den fundamentalen Bedürfnissen des Menschen, hatte ihre Wirkung nicht verfehlt – in den Medien, Ausschüssen und Parlamenten hat aber vor allem aber eines deutlich gemacht. Soziale Vorurteile, ideologische Setzungen, Verharmlosungstendenzen, interessengeleitete Bewertungsmaßstäbe und parteipolitische Animositäten scheinen das Bemühen derer, die täglich mit den von Sucht Betroffenen konfrontiert sind und sich um Auswege aus einem furchtbaren Schicksal bemühen, unnötig zu erschweren. Das Argument wird häufig vorgebracht, richtig bleibt es dennoch: Wenn innerhalb einer Woche mehr Menschen an den Folgen von Nikotinkonsum sterben als an illegalen Drogen im Jahr (die Statistik spricht von sechs Millionen süchtigen Rauchern in den alten Bundesländern und jährlich 140 000 Toten durch Tabakmißbrauch); und wenn Alkohol innerhalb von drei Wochen mehr Opfer fordert als illegale Drogen im ganzen Jahr (bei geschätzten 2,5 Millionen Alkoholabhängigen und jährlich 40 000 Alkoholtoten), scheint die Heftigkeit, mit der gezielt gegen die Legalisierung von Cannabis gekämpft wird, unverständlich.

Die alarmierenden Zahlen der Opfer von legalen wie illegalen Drogen erfordern eine vorurteilsfreie Diskussion aller mit dieser Problematik kompetent Befaßter, damit das je wirksamste Mittel zur Bekämpfung und Ächtung der Rauschmittel gefunden werden kann. Jede Form von Sucht stellt eine Gesellschaft vor dringende Fragen. Die Rede vom „Recht auf Rausch" klingt überzogen, und schießt wohl über die Grenze dessen hinaus, was gewollt sein kann. Sicherlich gab es das Phänomen in allen Kulturen und Phasen der Menschheitsgeschichte, daß Menschen der Enge des Alltags zu entfliehen suchten, sich auf unterschiedlichsten Wegen in rauschhaftes Erleben begaben, um anderes und weiteres in ihrem Bewußtsein oder schlicht nur Vergessen zu finden.

Wer vom „Recht auf Rausch" spricht, suggeriert eine falsche Gleichrangigkeit eines sehr ambivalenten kulturanthropologischen Phänomens – immer schon war der positive Nutzen mit Gefahr für den einzelnen und die Gemeinschaft verbunden – mit den unveräußerlichen persönlichen Grundrechten, deren Garantie den freiheitlichen Rechtsstaat charakterisiert. *fo*

## *Los statt Konsens?*

*Die neuesten individualrechtlichen Errungenschaften*

Nun soll endlich Wirklichkeit werden, was, folgt man so manchem Pressekommentar, sehnlichster Wunsch der meisten Zeitgenossen ist: die *volle Namensfreiheit* als ein individuelles Grundrecht, in das der Staat sich tunlichst nicht einzumischen hat. Die automatische Bindung des Familiennamens – im Falle der Nichteinigung unter Ehepartnern – an den Namen des Mannes entfällt. Sie widerspricht dem Gleichberechtigungsgrundsatz und damit dem Grundgesetz. Ein gemeinsamer Familienname soll zwar sein – aus praktischen Gründen, muß aber nicht sein. Ein jeder soll seinen Namen behalten oder nach Belieben mit dem Namen des Ehepartners verbinden oder auch den Namen des Ehepartners annehmen können, ein jeder wie er es mag. Nur im Falle der *Namensgebung für die Kinder* soll es nicht ganz ohne staatliche Einmischung abgehen. Können sich die Eheleute nicht auf einen Namen für die Kinder einigen, soll der Standesbeamte über den Namen des Kindes bzw. über die entsprechende Kombination aus Vater- und Mutternamen entscheiden. So sieht es im Grundsatz das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom März 1991 vor; so soll es nach einer im Bundesjustizministerium erarbeiteten Novelle zum Namensrecht künftig sein.

Noch bevor das neue Recht Gesetz werden kann, wird es ganz überwiegend als große Errungenschaft gefeiert. Schluß sei nun mit dem patriarchalen Vorrang des Mannes, endlich setze sich die volle Gleichberechtigung auch im Namensrecht durch und werde dem individuellen Anspruch auf den eigenen Namen Genüge getan. Ein Ewiggestriger, bestenteils ein Abendländer Adenauerscher Prägung sei, wer da Zweifel äußere – ein familienmythischer Romantiker, auf jeden Fall ein Anhänger überholten Institutionendenkens. Auf jeden Fall sei eine Neuregelung längst überfällig und im übrigen nur eine verspätete Anpassung an in anderen europäischen Staaten obwaltende Namensrechtsverhältnisse. Nur ein Rest deutscher Verfechter des „schönen" englischen Satzes „Man and wife are one and the man is the one" wagte gegen die neueste Neuordnung des Namensrechts noch ein letztes Gefecht.

Dem ist an sich schwer zu widersprechen. Wer will schon angesichts so prinzipieller Verwirklichung der Geschlechtergleichheit wenigstens beim Namensrecht Uraltresten von Männerherrschaft das Wort reden. Aber darum geht es juristisch wie gesellschaftspolitisch nicht – nicht mehr, bzw. es geht nicht allein und nicht in erster Linie darum. Zwar wird, wer für volle formale und faktische Gleichberechtigung von Mann und Frau auch im Namensrecht eintritt, begrüßen, daß das Bundesverfassungsgericht die automatische Festsetzung des Namens des Mannes als Familiennamen – im Fall daß die Eheleute nichts anderes bestimmen – beseitigt hat. Aber das ist nur ein Punkt. Ein ganz anderer ist der *Verzicht auf einen gemeinsamen Familiennamen überhaupt.*

Namen sind Symbole – nicht mehr und nicht weniger. Der Familienname ist gesellschaftlich und rechtlich Symbol dafür, daß die Familie mehr ist als die Summe ihrer Teile: eine Gemeinschaft von eigenem Rang und eigener Bedeutung. Und ebenso ist eine Ehe nicht die Addition von Mann und Frau, sondern eine Lebensgemeinschaft beider und wird – wie immer es um ihre faktische Konsistenz bestellt ist – rechtlich und gesellschaftlich auch als solche angesehen. Ein gemeinsamer Ehe- und Familienname empfiehlt sich deshalb nicht nur aus praktischen Gründen, sondern ist Ehe und Familie nach Wesen und Funktion höchst angemessen.
Dies wird im Triumphgeheul über die jeweils neuesten individualrechtlichen Errungenschaften übersehen. Wenn man aber schon meint, diesen unbedingt den Vorrang einräumen zu müssen vor dem auch nach außen sichtbar gemachten gesellschaftlichen Eigenprofil der Familie, dann soll man auch klar sagen, wofür man eintritt, und denen, die andere Prioritäten setzen, nicht etwas unterstellen, worum es nicht geht: um die Aufrechterhaltung männlicher Vorrechte.

Im übrigen ist der Losentscheid durch den Standesbeamten ein gutes Beispiel dafür, wie anschaulich kleinlich konzipierte Individualrechtsstrategien sich selbst ad absurdum führen können. Der Losentscheid als letzte individual-rechtliche Errungenschaft – wem soll das einleuchten? Und wäre die Einigung auf einen gemeinsamen Ehe- und Familiennamen nicht die angemessene Minimaleinübung in die unvermeidlichen Konsenszwänge einer Ehe? Wer diesen Minimaltest an Konsensfähigkeit nicht schafft, dürfte auch für spätere, schwierigere und alltäglichere Proben schlechte Karten haben. *se*

# Bischofskonferenz: Kirchliche Strukturen für die neuen Länder

Bei ihrer Frühjahrsvollversammlung vom 9. bis 12. März in Freising (vgl. ds. Heft, S. 191) hat die Deutsche Bischofskonferenz die Weichen für eine Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern gestellt. Demnach soll es in Zukunft auf dem Gebiet der ehemaligen DDR drei neue Bistümer geben (Erfurt, Magdeburg und Görlitz). Berlin soll zum Erzbistum und zum Metropolitansitz einer neuen Kirchenprovinz werden. Der bisher vom Apostolischen Administrator in Schwerin geleitete Teil des Bistums Osnabrück soll bei diesem Bistum bleiben. Mit ihrem Votum an den Apostolischen Stuhl zur kirchlichen Neustrukturierung in den neuen Bundesländern folgen die Bischöfe durchweg den Empfehlungen der entsprechenden Kommission, die bei der Frühjahrsvollversammlung 1991 (vgl. HK, April 1991, 105 f.) eingesetzt worden war.

## Das kirchliche Eigenprofil respektiert

In einem Zeitschriftenbeitrag (Münchner Theologische Zeitschrift, Heft 3/1991, S. 241–259) hat der Münchner Kirchenrechtler *Heribert Schmitz* vor einigen Monaten die *drei möglichen Lösungswege* bei der nach der deutschen Wiedervereinigung anstehenden Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke dargestellt: Eine Neuordnung der deutschen Diözesen insgesamt als Maximallösung, die Minimallösung einer möglichst schnellen und vollständigen Rückgliederung der Jurisdiktionsbezirke der früheren DDR in ihre Mutterdiözesen und eine „Moderat-Lösung", nämlich die Neugliederung für die Bischöflichen Ämter im Bereich der ehemaligen Berliner Bischofskonferenz. Die 1991 eingesetzte Bischofskommission war in ihrem Arbeitsauftrag von vornherein auf das Gebiet der neuen Bundesländer beschränkt; eine „große" Neugliederung der deutschen Diözesen stand also nicht zur Debatte. Es blieben demnach nur die von Schmitz als Minimal- bzw. als Moderatlösung bezeichneten Wege übrig.

Die Kommission und jetzt auch die Deutsche Bischofskonferenz haben sich für die *mittlere Lösung* entschieden. Sie trägt durch die Schaffung der drei neuen Bistümer in hohem Maß dem Wunsch der Katholiken in der ehemaligen DDR nach Respektierung ihres durch Geographie und Geschichte geschaffenen *Eigenprofils* Rechnung. Gleichzeitig läßt sie aber die kirchlichen Grenzen nicht völlig mit der Grenzlinie zwischen den alten und den neuen Bundesländern zusammenfallen. Die neue Kirchenprovinz Berlin soll nicht alle Diözesen in der ehemaligen DDR umfassen, sondern neben dem Erzbistum Berlin nur die Bistümer Dresden-Meißen (das einige kleinere Gebiete an das neue Bistum Erfurt abtreten soll) und Görlitz. Die Bistümer Erfurt und Magdeburg sollen demnach Kirchenprovinzen mit Metropolitansitz in Westdeutschland zugeordnet werden. Überdies ist Osnabrück als Brückenbistum zwischen den alten und den neuen Bundesländern vorgesehen; zur Diözese gehören Schleswig-Holstein und Hamburg ebenso wie der mecklenburgische Teil von Mecklenburg-Vorpommern.

Daß man sich gegen eine Rückgliederung der seit 1973 von Apostolischen Administratoren geleiteten Teile der Bistümer Paderborn, Fulda und Würzburg in ihre Mutterbistümer und für die Schaffung der Diözesen *Magdeburg* und *Erfurt* entschied, ist zu begrüßen. Diese Empfehlung der Kommission und der Deutschen Bischofskonferenz entspricht dem Wunsch der Katholiken in Sachsen-Anhalt und in Thüringen. Eine „Wiedervereinigung" des Erzbistums Paderborn wäre schon aus geographischen Gründen nicht sinnvoll gewesen; immerhin ist der westdeutsche Teil des Erzbistums von seinem ostdeutschen durch das Bistum Hildesheim getrennt. Die bislang nur durch die Grenze zwischen den beiden deutschen Staaten getrennten Teile des Bistums Fulda hätten sich zwar leichter zusammenfügen lassen. Dem stand aber das beträchtliche Gewicht von Erfurt als kirchlichem Zentrum im Südwesten der ehemaligen DDR wie auch als Landeshauptstadt von Thüringen entgegen. Im übrigen soll das kleine Gebiet um Geisa in der Rhön, früher zur Fürstabtei Fulda gehörig und deshalb nach der Reformation wie das kurmainzische Eichsfeld katholisch geblieben, dem Bistum Fulda angeschlossen werden.

## Eine Chance für die Katholiken in den neuen Ländern

Einige Mühe bereitete der Kommission für die Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern die Frage nach dem zukünftigen Status der Apostolischen Administratur *Görlitz*, die den westlich der deutsch-polnischen Grenze liegenden Teil des früheren Erzbistums Breslau umfaßt. Die Katholikenzahl der Görlitzer Administratur liegt deutlich unter der der geplanten neuen Bistümer Erfurt und Magdeburg. Nach Schätzungen leben in dem Gebiet der neuen Diözese Görlitz nur ca. 40 000 Katholiken. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, begründete nach der Frühjahrsvollversammlung die vorgeschlagene Erhebung von Görlitz zum Bistum mit der flächenmäßigen Ausdehnung der Apostolischen Administratur (sie umfaßt ein größeres Gebiet als die Evangelische Kirche des Görlitzer Kirchengebiets, die ebenfalls „Restkirche" der früheren schlesischen Kirche ist) und mit der Reverenz gegenüber dem Erbe des Erzbistums Breslau bzw. den heimatvertriebenen Schlesiern, die im Gebiet der bisherigen Apostolischen Administratur leben.

Die Entscheidung über die künftige Diözesanstruktur in den neuen Bundesländern liegt beim Apostolischen Stuhl, an den die Deutsche Bischofskonferenz ihre Empfehlungen weiterleitet. Da Errichtung und Umschreibung von Bistümern in Deutschland *Konkordatsmaterie* sind, braucht es Konsultationen der römischen Stellen mit den zuständigen staatlichen Organen. Es wird allgemein damit gerechnet, daß Rom den Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz folgt und eine entsprechende Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in der ehemaligen DDR in absehbarer Zeit vornimmt. Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* hat schon vor einigen Monaten in einem Interview mit der „Welt" (1. 10. 91) grünes Licht aus Rom für eine Lösung im Sinn der jetzt vorgeschlagenen signalisiert.

Verglichen mit den westdeutschen Bistümern nimmt sich die Katholikenzahl der geplanten Diözesen in den neuen Bundesländern bescheiden aus (das an der Katholikenzahl gemessen „kleinste" westdeutsche Bistum Eichstätt zählt etwa doppelt so viele Katholiken wie die vorgeschlagenen neuen Bistümer Erfurt und Magdeburg). Im weltkirchlichen und auch europäischen Vergleich sind Bistümer mit wenigen hunderttausend Katholiken aber keine Ausnahme. Im übrigen haben die Jurisdiktionsbezirke in der ehemaligen DDR unter in mehrfacher Hinsicht schwierigen Verhältnissen und mit relativ bescheidenen Mitteln in der Pastoral bisher Beachtliches geleistet. Auf dieser Grundlage können die neuen Diözesen weiterbauen; sie werden allerdings finanziell auf absehbare Zeit nicht ohne erhebliche Mittel aus den Bistümern der „alten" Bundesrepublik auskommen können, da die eigenen Kirchensteuereinnahmen nur einen kleinen Teil der notwendigen Ausgaben decken.

## Und die theologischen Fakultäten?

Während jetzt im Blick auf die künftige Diözesanstruktur in den neuen Bundesländern die Würfel gefallen sind, ist hinsichtlich der *theologischen Hochschuleinrichtungen* in diesem Bereich noch einiges offen. Es geht dabei vor allem um die Frage nach der Zukunft des bisherigen philosophisch-theologischen Studiums in *Erfurt* und um die mögliche Errichtung einer Theologischen Fakultät in *Berlin,* wo bislang nur ein Seminar für Katholische Theologie an der Freien Universität besteht. Bei ihrer Frühjahrsvollversammlung behandelte die Bischofskonferenz zwar in einem Gespräch mit dem Präfekten der Kongregation für das katholische Bildungswesen, Kardinal *Pio Laghi,* die Frage der Gründung von Fakultäten im Bereich der neuen Bundesländer und darüber hinaus die Gesamtplanung der weiteren Entwicklung der deutschen theologischen Fakultäten. Diesem Gespräch lag aber kein ausgearbeiteter Plan der Bischöfe hinsichtlich der künftigen theologischen Hochschuleinrichtungen in den neuen Ländern zugrunde.

Es gibt beachtliche Gründe für die Verstärkung der katholisch-theologischen Präsenz in der Hauptstadt Berlin durch Gründung einer Fakultät. Der Tübinger Philosoph *Georg Wieland* bezeichnete unlängst (Theologische Quartalschrift, Heft 4/1991, S. 331) die Entscheidung für oder gegen eine Katholisch-Theologische Fakultät in Berlin als Testfall dafür, „was die Kirche in Deutschland sich selbst und der Theologie zutraut". Gleichzeitig spricht aber auch sehr viel für die Erhaltung von Erfurt als Standort für eine theologische Hochschuleinrichtung. Allerdings ist derzeit noch nicht zu übersehen, wann es zur Gründung der Universität Erfurt kommt, in die das Philosophisch-Theologische Studium als katholisch-theologische Fakultät eingegliedert würde. Daß es in den alten Bundesländern ein *Überangebot an theologischen Hochschuleinrichtungen* gibt, ist kaum zu bezweifeln. In den neuen Ländern wäre aber durchaus Platz für zwei solcher Ausbildungsstätten; man könnte ja als Ausgleich dafür im Westen einige Abstriche gegenüber dem Status quo machen.

Abzuwarten bleibt auch, ob und in welchem Umfang die Neuordnung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern die Diskussion über eine *Neugliederung anderer deutscher Diözesen* belebt. Im Gespräch ist schon länger die Errichtung eines „Nordbistums" aus Teilen des bisherigen Bistums Osnabrück (etwa mit Bischofssitz in Hamburg). Allerdings würde eine umfassende Neugliederung der deutschen Diözesen mit dem Ziel, überschaubarere Einheiten zu schaffen, so viele Kräfte binden, daß man in dieser Frage mit größter Zurückhaltung vorgehen sollte. *U. R.*

# Hilfswerke: Entwicklung als neuer Name für Mission?

An die Existenz unterschiedlicher Hilfswerke für Mission und Evangelisierung einerseits und Entwicklungsarbeit andererseits, also Missio und Adveniat auf der einen Seite und Misereor auf der anderen, hat man sich in der deutschen Kirche seit Jahrzehnten gewöhnt. Jedes Hilfswerk hat sein angestammtes Arbeitsfeld, innerhalb dessen es nicht nur Aufrufe für Spendenaktionen formuliert, sondern den Versuch unternimmt, bewußtseinbildend in die Kirche, aber auch darüber hinaus in die Gesellschaft hineinzuwirken. Was sich in dieser Weise im Laufe der Jahre ausdifferenziert hat, wird mit der Unterscheidung von Martyria (Verkündigung) und Diakonia (Bruderdienst) theologisch abgesichert und biblisch in Verbindung gebracht mit der Unterscheidung zwischen dem (missionarischen) Auftrag, die Frohbotschaft zu verkündigen, und dem Gleichnis vom guten Samariter.

Daß in der Arbeit der Hilfswerke faktisch immer schon ein größerer Zusammenhang zwischen beiden

bestand, als dies bei einer solchen Unterscheidung deutlich wird, ist zwar nicht neu, verdient es aber dennoch, erneut reflektiert zu werden. Mit dieser Aufgabenstellung veranstaltete die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Vorsitzender: der Würzburger Moraltheologe *Bernhard Fraling*) zusammen mit der Katholischen Akademie Rabanus Maurus vom 19. bis 21. Februar in Mainz ein Interdisziplinäres Gespräch zum Thema „Entwicklung und Evangelisierung". Äußerer Anlaß: Im März jährte sich die Veröffentlichung der Entwicklungsenzyklika Pauls VI. „Populorum progressio" zum 25. Male.

## Wird missionarische Arbeit unterbewertet?

Auf die Fragestellung war man nicht zuletzt vor wenigen Jahren in Verbindung mit einer Veröffentlichung des Wissenschaftlichen Arbeitskreises gestoßen: 1990 erschien im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe eine aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht vorgenomme Untersuchung der von den kirchlichen Hilfswerken getragenen armutsorientierten Entwicklungsarbeit *(Hans-Rimbert Hemmer, Herbert Kötter:* Armutsorientierte kirchliche Entwicklungsarbeit. Eine sozio-ökonomische Analyse, erschienen in der Reihe Misereor-Dialog, Nr. 8, Aachen 1990). Diese Studie geht auch auf den Vergleich bzw. die Unterscheidung der Arbeit der verschiedenen kirchlichen Hilfswerke ein.

Während es sich bei der Arbeit von Adveniat und Missio „primär um eine pastorale und missionarische Hilfe" handle, stehe bei Misereor die sozio-ökonomische Arbeit im Vordergrund, heißt es in der Analyse. Ein Vergleich der Entwicklungsarbeit der drei Werke zeige sogar, daß sie „trotz ihrer formalen Trennung zahlreiche inhaltliche und organisatorische Berührungspunkte aufweisen, weil sich sozio-ökonomische und pastorale Arbeit im Kampf gegen materielle und geistig-seelische Armut ergänzen können oder sogar ergänzen müssen" (a.a.O., 222). Die beiden Anliegen werden im weiteren Verlauf der Studie als in dem Sinne interdependent dargestellt, daß sie gegenseitig die für eine gedeihliche Entwicklung erforderlichen Grundlagen schaffen: Durch die pastorale Hilfe würden möglicherweise auch die institutionelle Infrastruktur mitgeschaffen, und die Entwicklungszusammenarbeit könne die Arbeit auf den Gebieten Evangelisierung, Mission und Bewußtseinsbildung anregen und unterstützen.

In einer Einführung zur Studie weist der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* Vorsitzender der bischöflichen „Unterkommission für wissenschaftliche Aufgaben im weltkirchlichen Bereich", darauf hin, daß bei Missio der Eindruck entstanden sei, der spezifische Auftrag des Werkes sei in der Untersuchung nicht hinlänglich gewürdigt worden. Gegenstand des Forschungsprojektes sei zwar die kirchliche Entwicklungsarbeit, dennoch könne aber die Frage der Organisation weltkirchlicher Arbeit nicht allein unter der Hinsicht der Entwicklungsarbeit beantwortet werden: „Würde nicht sonst die Verkündigung der Diakonie untergeordnet? Und würde so der Vielschichtigkeit des kirchlichen Evangelisierungsauftrages nicht unzureichend Rechnung getragen?" Andererseits steht auch Bischof Kamphaus nicht an festzustellen: „Es ist auch gegenüber Christen heute leichter, die Notwendigkeit sozio-ökonomischer Hilfe für die armen Länder zu begründen, als die Unverzichtbarkeit des missionarischen Einsatzes der Kirche plausibel zu machen". Mit anderen Worten: Es gibt – wie Bischof Kamphaus es nennt – einen „Trend zu einer Mißachtung oder Unterbewertung der Eigengewichtigkeit missionarischer Arbeit".

## Jedem Volk seine eigene Rationalität?

Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit fand man auch auf der Fachtagung nicht. Ihr Wert lag eher darin, die unterschiedlichen Facetten dieser Fragestellung deutlich gemacht zu haben. Wenn innerhalb der Kirchen heute Mission und Entwicklungsarbeit als in gewisser Weise konkurrierende Größen begriffen werden, dann ist dies etwa auch ein Reflex des Umgangs mit nicht-wirtschaftlichen Faktoren in der bisherigen Entwicklungsarbeit. Dem indischen Theologen *Felix Wilfred* fiel bei der Mainzer Tagung die Rolle zu, in dieser Hinsicht Versäumtes einzuklagen: In den letzten Jahrzehnten sei man zwar zunehmend zur Einsicht der Bedeutung der nicht-wirtschaftlichen Faktoren im Entwicklungsprozeß gelangt. Von einer echten Anerkennung der Bedeutung der Kultur und eines kulturellen Pluralismus könne aber dennoch nicht die Rede sein. Letztlich sei man einer deterministischen Sicht von menschlichem Wachstum verhaftet geblieben. Jede positive Anerkennung einer Kultur sei im Grunde doch bloß ein Mittel zur Errichtung wirtschaftlicher Ziele oder eine Art Folie, in der das Entwicklungs-Paket verpackt werden kann.

Auch wenn sich Hans-Rimbert Hemmer als einziger anwesender Wirtschaftswissenschaftler gegen seiner Ansicht nach überholte Vorwürfe an seine Zunft zur Wehr setzte – die Auseinandersetzung mit der von Wilfred selbstbewußt vorgetragenen Position geriet zu einem Vorgeschmack auf das, was weltweit noch weithin bevorsteht: Kulturellen Pluralismus in Form von letztlich unverbindlicher Folklore anzunehmen, fällt nicht schwer. Jedem Volk – wie von Wilfred verlangt – jedoch seine „eigene Rationalität", seine Definition des Humanen bis hin zur Möglichkeit eines eigenen Wirtschaftskonzeptes in Abweichung zu den westlich-abendländisch vorgegebenen zu belassen, hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit.

Der Kölner Theologe *Hans-Joachim Höhn* wandte ein, es gehe in der heutigen Situation nicht darum, dem westlich geprägten Vernunftkonzept seine Verallgemeinerungsfähigkeit abzusprechen. Es stelle sich vielmehr die Frage, wie diese Vernunft „pluralitätsfähig" zu machen sei. Verallgemeinerungsfähig sei sie letztlich nur und sofern sie sich als pluralitätsfähig erweise. Der Münsteraner Sozialethi-

ker *Franz Furger* gab zu bedenken, wer angesichts von vielfältigen Unterdrückungsmechanismen in Ländern der sogenannten Dritten Welt denn garantieren könne, daß das, was man als eigene Rationalität ausgebe, nicht letztlich der „Selbstdefinition der jeweils Herrschenden" entspreche.

Der Münchener Jesuit *Johannes Müller* wies darauf hin, daß die Diskussion über diese Frage dadurch erschwert werde, daß das Handeln der westlichen Welt im Umgang mit den Entwicklungsländern von einer Art „Doppelmoral" bestimmt werde: Man erwartet vom anderen etwas, an das man sich selbst nicht gebunden fühlt. Der westliche Lebensstandard sei nicht universalisierbar – aber besitze dennoch Vorbildcharakter. Auf die Menschenrechtsproblematik in dem Zusammenhang angewandt, sprach sich der Mitarbeiter des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, *Thomas Hoppe,* dafür aus, sich im Westen im Gespräch mit den Ländern der Dritten Welt auf den Traditionsbestand der Menschenrechte zu besinnen und diesen dann auch kritisch auf die eigene westliche Kultur anzuwenden. Zu ihrem Entstehungshintergrund gehöre das Anliegen, Leiderfahrung zu verringern und soziale Wirklichkeit zu verändern. Jede Form der politischen Instrumentalisierung werde ihnen nicht gerecht.

Wilfred bezeichnete in seinem Beitrag das westliche Verhältnis von Tradition und Modernität als „dualistisch". Diese Erkenntnisweise bedeute „eine Zäsur, einen tödlichen Schnitt der Diskontinuität in dem , was diese Völker und Gesellschaften Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch gelebt haben". Der Aachener Missio-Mitarbeiter *Hermann Janssen* erinnerte in dem Zusammenhang daran, daß ein ganzheitlicher Entwicklungsbegriff – in diesem Anliegen von der biblischen Reich-Gottes-Botschaft unterstützt – sowohl gegenüber einer dualistisch-europäischen als auch einer monistisch-mythischen Weltanschauung eine Herausforderung darstelle.
Nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines sich dezidiert als ganzheitlich verstehenden Entwicklungsbegriffs wird deutlich, wie schnell die Übergänge zwischen Verkündigungs- und Entwicklungsarbeit verschwimmen können bzw. wie schwer eine sachliche und begriffliche Unterscheidung zwischen beiden fallen kann. Eine Mission ohne Entwicklung – so in Mainz der Missionswissenschaftler *Basilius Doppelfeld* (Münsterschwarzach) – gibt es nicht. Ebensowenig gibt es eine Entwicklung ohne eine umfassende Berücksichtigung – so der Geschäftsführer von Misereor, *Ulrich Koch* – von Leben, Gefühlen und Spiritualität der Menschen in den Dritte-Welt-Ländern.

## Kein bloßer Einstieg in die Missionsarbeit

Und trotzdem wandte sich *Peter Rottländer* (Misereor) „gegen eine allzu enge Verknüpfung von Mission/Evangelisierung und kirchlicher Entwicklungsarbeit". Rottländer brachte seine Position auf die Formel: „Es gibt keine Mission ohne Entwicklung bzw. keine Evangelisierung ohne Solidarität", aber „sehr wohl eine Entwicklung ohne Mission, eine Solidarität ohne Evangelisierung". In dem Zusammenhang liefen zwei Thematiken ineinander, die es klar auseinanderzuhalten gilt: die grundsätzlich ethische Begründung von Entwicklungsarbeit (und damit auch der von den Kirchen geleisteten) und die Gründe von Christen bzw. der Kirchen im besonderen, sich auf dem Gebiet der Entwicklungszusammenarbeit zu engagieren. Eine weithin autonom vorgenommene ethische Bestimmung der Inhalte und Ziele von kirchlicher Entwicklungsarbeit ist etwas anderes als die Tatsache, daß sich eine ethische Begründung dieser Inhalte und Ziele im Lichte der eigenen Glaubenstradition für Christen zwingend aus ihrem Selbstverständnis ergibt.
Ein Begriff, der zwischen Mission/Evangelisierung und Entwicklungsarbeit zu vermitteln in der Lage ist, scheint der des „Zeugnisses" (Franz Furger) zu sein. Das Zeugnis ist nicht von vornherein im Sinne werbender Propaganda mißzuverstehen. Ein Zeugnis ist auch nicht primär verbal – es kann sich auf verschiedenstem Weg vollziehen. Es schränkt weder die Art der geleisteten Arbeit noch die Partner für eine Zusammenarbeit ungebührlich ein: Was nach innen als Glaubenszeugnis begründet wird, kann nach außen – ohne diese Begründung unentwegt auf den Lippen zu führen – solide bei der fachlichen Seite der Arbeit bleiben. Auf ihre Weise ist Entwicklungsarbeit ebenso Zeugnis wie kirchliche Solidarität in der Evangelisierungsarbeit. Die sachliche und organisatorische Unterscheidung von beidem ist damit nicht in Frage gestellt: Und sei es nur deshalb – worauf Bischof Kamphaus in dem bereits zitierten Text hinweist –, um den Eindruck zu vermeiden, die Kirche wolle ihren Beitrag zur ganzheitlichen Entwicklung „als bloßen Einstieg in die Missionsarbeit instrumentalisieren"

*K. N.*

# Wirtschaft: Wie sich Mentalitäten auswirken

Der arbeitende Mensch selbst spielt oft in wirtschaftspolitischen Überlegungen und einer mit dem Instrumentarium mechanischer Gesetze operierenden Wirtschaftstheorie eher eine Nebenrolle. Erklärbar ist dies zwar, da beispielsweise die Definition oder gar Berechnung der Mentalität der erwerbstätigen Bevölkerung einer bestimmten Region Ökonomen und Politiker in gleichem Maße vor schwerwiegende Probleme stellt. Bleibt das wirtschaftende Subjekt in der Theorie aber außen vor und erhält es für seine Eigenschaften und Eigenheiten in den an einem einheitlichen Menschenbild orientierten politischen Modellen nur wenig Aufmerksamkeit,

lassen sich bestimmte Phänomene schwer erklären: So zum Beispiel die Tatsache, daß unter fast gleichen objektiven Bedingungen wie der geographischen Lage, politischer Konstellationen, klimatischer Verhältnisse oder Bevölkerungsdichte in verschiedenen Regionen unterschiedliche wirtschaftliche Ergebnisse erreicht werden, umgekehrt unter unterschiedlichen Bedingungen jedoch ganz ähnliche Leistungen möglich sind.

## Unterschiedliche Mentalitäten der Erwerbsbevölkerung

Solche Beobachtungen bildeten den Ausgangspunkt einer im Frühjahr veröffentlichten Studie – ihr Titel: „Zur Wirkung außerökonomischer Faktoren auf die Beschäftigung" – des Bonner Instituts für Wirtschaft und Gesellschaft (IWG), die, gefördert durch die Bertelsmannstiftung, 13 wirtschafts- und beschäftigungsstarke Landkreise und 13 schwächere in der alten Bundesrepublik vergleicht. Objektive Daten zu wirtschaftlich relevanten Bedingungen fließen in die Gegenüberstellung ebenso ein wie die Aussagen einzelner Erwerbstätiger zu ihrer je persönlichen Einstellung zu Beruf und Lebensqualität und zu den vorherrschenden Orientierungs- und Verhaltensmustern der Menschen in ihrer Region.

Das Ergebnis dieser Studie zu wirtschafts- und arbeitskulturellen Unterschieden in Deutschland ist nicht ohne wirtschafts-, finanz- und arbeitsmarktpolitische Brisanz. Denn Institutsleiter *Meinhard Miegel* und seine Mitarbeiter belegen mit ihren Untersuchungen nicht nur den entscheidenden Einfluß, den persönliche und gesellschaftliche Neigungen und Verhaltensweisen in der Bevölkerung einer bestimmten Region auf deren Wirtschafts- und Beschäftigungslage haben. Sie setzen damit zugleich auch explizit Fragezeichen hinter bestimmte wirtschaftspolitische Prinzipien: Mit dem in der Studie unternommenen Aufweis der entscheidenden Wirkungen von Wirtschafts- und Arbeitskultur auf die ökonomische Entwicklung und Dynamik einer Region läßt sich erklären, warum jahrzehntelange Ausgleichszahlungen zwischen strukturschwachen und stärkeren Regionen letztendlich, so die These Miegels, zu keinen wirklichen Erfolgen geführt haben. Liegt in dem Hinweis auf die unterschiedlichen Mentalitäten, die verschiedenen Einstellungen und Verhaltensweisen der Erwerbsbevölkerung der Schlüssel zum Verständnis eines unerklärbaren Rests, der nach der Analyse eines bestimmten Wirtschaftsraumes bezüglich der geographischen Lage, demographischer Faktoren, klimatischer und politischer Bedingungen bleibt?

Für die je 13 untersuchten wirtschafts- und beschäftigungsstarken Landkreise (Dingolfing-Landau, Fulda, Heidenheim, Limburg-Weilburg, Main-Tauber, Minden-Lübbecke, Ortenau, Paderborn, Siegen, Traunstein, Weilheim-Schongau, Zollernalb und Sigmaringen) und schwächeren Kreise (Cham, Daun, Dithmarschen, Kleve, Northeim, Pirmasens, Sankt Wendel, Schweinfurt, Uelzen, Vechta, Werra-Meißner, Leer und Emsland) zeigt die Studie auf: „Die Neigungen und Verhaltensweisen der Erwerbsbevölkerungen in den Vergleichsgruppen wichen in ganz spezifischer, erwerbswirtschaftlich relevanter Weise voneinander ab" (S. 119).

Beobachtungen und Ergebnisse wie die der vorgelegten Studie dürften, so die Autoren, nicht ohne Folgen im *politischen Bereich* bleiben. Dies gelte besonders in bezug auf die grundsätzliche Orientierung an der Herstellung und Gewährleistung gleicher materieller Lebensbedingungen in Ländern und Regionen: „Denn sollten regionale Wirtschafts- und Beschäftigungslagen erheblich von Neigungen und Verhaltensweisen der jeweiligen Bevölkerung abhängen, wäre nicht nur fraglich, ob das Postulat gleicher materieller Lebensbedingungen verwirklicht werden kann, sondern mehr noch, ob es überhaupt verwirklicht werden soll" (S. 122).

Für die Wirtschaft hieße das konkret, so eine weitere Schlußfolgerung aus der Studie, daß der wichtige Standortfaktor Mensch stärker berücksichtigt, daß Einstellungen und Verhaltensmuster der erwerbstätigen Bevölkerung eines Raumes in den ökonomischen Kriterienkanon, nach dem Investitionsentscheidungen getroffen werden, aufgenommen werden müßten.

## Arbeit als Lebenssinn oder zum Lebensunterhalt?

Die Aussagen der Bevölkerung – über zwei Monate lang wurden in der schwachen und starken Gruppe je zirka 1200 Personen im Alter über 14 Jahren befragt – zu ihrem Erwerbs- und Sozialverhalten, zu ihrer Einstellung gegenüber Intelligenz, Kreativität, Kompetenz und Innovation, Mobilität, Flexibilität und beruflicher Selbständigkeit ließen *zwei deutlich unterschiedene Gruppenprofile* erkennen. Stark vereinfacht zusammengefaßt, ergibt sich, daß in den wirtschaftsstarken Regionen eine vergleichsweise individualistischere, dynamischere, karriere- und erfolgsbetontere Einstellung und eine höhere berufliche Selbstverantwortung der Erwerbstätigen zu belegen sind. Den stärker auf soziale Zusammenhänge konzentrierten Menschen in der schwächeren Region ist dagegen mehr am intakten Familienleben, an guten und auf gegenseitige Hilfeleistung angelegten Nachbarschaftsverhältnissen und an ihrem Freundeskreis gelegen als an steilen Karrieren und beruflichem Prestige.

Während für die wirtschaftlich Erfolgreicheren in größerem Maße die Arbeit selbst als Lebenssinn gilt, dient sie den anderen schlicht zum Lebensunterhalt. Härte und Durchsetzungsvermögen im Beruf werden von den Erwerbstätigen eines prosperierenderen Raumes eher akzeptiert. Dagegen haben Ehrlichkeit und Anstand bei der anderen Gruppe einen hohen Stellenwert, zeigt sie die größere Sensibilität für gute Arbeitsatmosphäre; Bodenständigkeit und Gastfreundlichkeit spielen dort eine entscheidende Rolle.

Anzumerken wäre allerdings, daß die Aussagen zu den befragten Einstellungen meist nur in der Größenordnung von nicht mehr als fünf Prozent

voneinander abweichen. Insgesamt bestätigt die Befragung trotz der von ihr aufgewiesenen wirtschafts- und arbeitskulturellen Unterschiede das unterschiedslose Bekenntnis zu den „urdeutschen" Tugenden wie Fleiß und Tüchtigkeit, denen beide Gruppen oberste Priorität einräumen. Die Sparsamkeit steht für beide an zweiter Stelle, gemeinsam ist ihnen ebenso, daß die Weltoffenheit in der Rangfolge prägender Einstellungen den untersten Platz einnimmt.

## Für eine Regionalisierung der Wirtschaftspolitik

Die jeweiligen Orientierungen und Präferenzen haben, so die Studie, Einfluß auf ein entsprechendes „erwerbswirtschaftliches Handeln", das in der überdurchschnittlich prosperierenden und wirtschaftlich aktiveren Gruppe zu größerer Bevölkerungsdichte, schwächerer Wanderungsbewegung, höherem Urbanisierungsgrad, besserer verkehrstechnischer Erschließung, leichterem Zugang zu Universitäten und Forschungseinrichtungen, besserer beruflicher Qualifikation der Erwerbsbevölkerung und Verfügbarkeit von Fach- und Führungskräften, höherer Arbeitsmotivation, wirtschaftsfreundlicherer Politik, leistungsfähigerer Kommunalverfassung und besserem regionalem Wirtschaftsimage führt. Die schwächere Gruppe zeichnet sich dagegen durch die intaktere Umwelt, die bessere Verfügbarkeit von Freizeiteinrichtungen, die umfassendere Versorgung mit Kindergärten, den größeren Anteil an Einfamilienhäusern, die höhere Wohneigentumsquote und die leichtere Verfügbarkeit gewerblicher Grundstücke aus.
Ganz entscheidend aber ist, daß in beide Gruppen ein Großteil der Befragten mit ihrem Leben, der Arbeit und der eigenen wirtschaftlichen Situation zufrieden sind, daß das subjektive Glücksgefühl – trotz der zugrundeliegenden, durchaus voneinander abweichenden objektiven Bedingungen – keine großen Unterschiede erkennen läßt. Miegel sieht darin einen weiteren Anhaltspunkt, „für die mentalen sowie wirtschafts- und arbeitskulturellen Unterschiede" (S. 113.).
Insgesamt ist die Studie ein entschiedenes Plädoyer für eine Regionalisierung der Wirtschaftspolitik in Deutschland und deren Orientierung an der Entwicklung der regionalen Eigenschaften und Besonderheiten, wenn auch die Autoren ihre Aussagen unter dem Vorbehalt des beschränkten Umfanges ihres Projektes treffen. Die Ergebnisse werden Kritikern des Finanzausgleiches zwischen armen und reichen Ländern, regionaler Förderprogramme und Strukturhilfeleistungen wichtige Argumente liefern. Nicht zuletzt halten die Thesen und Fragestellungen zu neigungs- und verhaltensbedingten Unterschieden der Entwicklungschancen bestimmter Wirtschaftsräume auch für die politischen Debatten um den weiteren europäischen Integrationsprozeß einigen Diskussionsstoff bereit. *A. F.*

# Gemeinschaftlicher, gefühlsbetonter, kirchlicher

## Geistliche Gemeinschaften verändern das Gesicht des französischen Katholizismus

*Die Katholizismen verschiedener europäischer Länder haben in den letzten Jahren erheblich ihr Gesicht verändert. Geistliche Gemeinschaften verfügen über ihre eigene Spiritualität, bieten Christen neue Gesellungsformen, führen auf neue Weise Laien, Kleriker und Ordensleute zusammen, fördern eine verstärkte Beschäftigung und eine gesteigerte Identifikation mit dem Glauben, während Pfarreien und erst recht Verbände bzw. die Katholische Aktion sich schwer tun bzw. mitten in einer ausgesprochenen Selbstverständniskrise stecken. Frankreich ist ein Land mit einer großen Vielfalt an Gruppen und Gemeinschaften dieser Art, an dem sich beispielhaft Veränderungen, die auch anderswo in etwa ähnlich ablaufen, aufzeigen lassen.*

Die religiöse Landschaft des französischen Laienkatholizismus hat sich seit einigen Jahren radikal gegenüber seiner traditionellen Gestalt verändert. In dem Maße, wie die „Action Catholique", die französische Spielart des Verbändekatholizismus, in den 70er Jahren in eine Krise geriet, schob sich etwa in demselben Zeitraum ein *neuartiger Typ von Laienkatholizismus* in den Vordergrund: Neue religiöse Gemeinschaften und Bewegungen gehören seit gut 20 Jahren zu den innovativsten Teilen von Frankreichs Laienkatholizismus.

## Die zwei Säulen des „renouveau": Gebetsgruppen und Gemeinschaften

Äußere Indikatoren für diesen Wandel: Ganze Generationen von Mitgliedern des französischen Episkopates rekrutierten sich lange Zeit aus der Gruppe der Präsides der „Action Catholique" – zu den von Johannes Paul II. favorisierten neuen, „spirituelleren" Bischöfen gehören auch solche, die geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften nahestehen (vgl. HK, März 1988, 110 ff.). Zu den *aktivsten Mitgestaltern der Besuche des Papstes in Frankreich* gehörten ebenso Mitglieder geistlicher Gemeinschaften, wie man ihnen in den letzten Jahren in verschiedenen Diözesen zunehmend Schlüsselaufgaben anvertraute. Vor allem aber erweisen sich gegenwärtig geistliche Gemeinschaften als vergleichsweise fruchtbar, was den dringend benötigten *Priesternachwuchs* angeht.

Die Gruppen, die unter die Bezeichnung „communautés nouvelles" den französischen Katholizismus zu verän-

dern begonnen haben, sind der äußeren Struktur wie auch den inneren Zielen nach sehr unterschiedlich: Nach einem verbreiteten Schema unterscheidet man im wesentlichen zwischen *charismatischen, karitativen, monastischen* und jenen Gemeinschaften bzw. Bewegungen, die außerhalb Frankreichs entstanden, inzwischen aber auch in Frankreich mehr oder weniger stark vertreten sind; letztere reichen von *Opus Dei* und der *Schönstattbewegung* als bereits etwas älteren, bis hin zu den *Focolarini,* dem *Neukatechumenalen Weg* und *Comunione e liberazione* als Vertretern einer jüngeren Generation von Bewegungen (vgl. *R. Darridou* und *B. Peyrou,* Les communautés nouvelles en France. 1967–1987, in: Nouvelle Revue Théologique 109[1987]712–729).

Typologien dieser Art erfassen die Eigenarten dieser Gruppen jedoch nur in begrenztem Umfang, gehört es doch gerade zu ihren Kennzeichen, daß sie z. T. quer zu den herkömmlichen, nach Zugehörigkeit zu bestimmten Ständen und territorialen Pfarreien gezogenen Grenzlinien ihre Mitglieder und Sympathisanten rekrutieren. Gemeinschaften wie die *Communauté de Jérusalem* (vgl. Interview mit dem Gründer *Pierre-Marie Delfieux,* in: HK, Februar 1990, 69–75) werden zwar zu den monastischen Gemeinschaften gezählt, sind dies aber nur in einem weiteren Sinn, handelt es sich doch um den Versuch, eine *urbane Spielart des Mönchtums* zu leben. Eine Verbindung eigener Art von apostolischem und kontemplativem Leben ist die von dem Dominikaner *Marie-Dominique Philippe,* einem früheren Theologen der Universität Freiburg i. Ue. (Schweiz), Mitte der 70er Jahre gegründete Priestergemeinschaft *Communauté Saint-Jean.* Gemeinschaften wie die 1964 gegründete *L'Arche* von *Jean Vanier,* die auch bereits in Deutschland vertreten ist, oder die 1973 von *Henri Catta* gegründete *Communauté de Berdine* werden als karitativ eingestuft – aber gerade ihre Gestalt als geistliche Lebensgemeinschaft mit *Behinderten* bzw. mit *Drogenabhängigen* und anderen am Rande der Gesellschaft Stehenden unterscheidet sie von anderen karitativen Einrichtungen.

Den größten Raum unter den neuen Gemeinschaften nehmen diejenigen ein, die als „charismatisch" bezeichnet werden. Der *Renouveau charismatique,* oder auch einfach der *Renouveau* genannt, die Charismatische Erneuerung, besteht – im Unterschied etwa zu Deutschland – in Frankreich im wesentlichen aus *zwei Säulen:* zum einen aus rund 1000 Gebetsgruppen, die Woche für Woche um die 500 000 Gläubige zusammenbringen sollen (letztere Zahl stammt von *Monique Hébrard,* Les nouveaux disciples dix ans après, Paris 1987, S. 7), zum anderen einer Reihe von „communautés de vie", Lebensgemeinschaften, mit denen – wenn auch selbst nur mit sehr viel geringeren Mitgliederzahlen – Schätzungen zufolge rund 200 000 Personen auf die eine oder andere Weise regelmäßig oder von Zeit zu Zeit im Kontakt stehen (Zahlenangabe nach: *Danièle Hervieu-Léger,* Charismatisme catholique et institution, in: *Paul Ladrière, René Luneau* [Hg.], Retour des certitudes, Paris 1987, S. 218–234, hier: 223).

Zu den auch quantitativ bedeutendsten charismatischen Gemeinschaften gehört die 1976 von *Pierre Goursat* gegründete *Communauté de l'Emmanuel* mit rund 3500 Mitgliedern, von denen der größte Teil in Paris und Umgebung lebt. Innerster Kern der Gemeinschaft ist die *Fraternité de Jésus,* der Unverheiratete wie Eheleute, Männer und Frauen, auch Priester mit ordensähnlichen Gelübden angehören. Die weltweit erste kirchliche Anerkennung sprach Kardinal *Jean-Marie Lustiger* 1982 für die Erzdiözese Paris aus, zahlreiche weitere folgten. Seit 1986 ist die Gemeinschaft für den Wallfahrtsort Paray-le-Monial verantwortlich, in dem sie bereits seit Mitte der 70er Jahre jährliche Sommertreffen abhielt. Der Päpstliche Laienrat übertrug Emmanuel die Verantwortung für das römische Jugendpilgerzentrum *Centro San Lorenzo.* Zu den vielfältigen Aktivitäten der Gemeinschaft gehört ebenso die Straßen-Evangelisierung nach pfingstlerischem Vorbild, Pfarrseelsorge wie verschiedenste Medienunternehmungen.

## Die Vorbilder sind immer wieder dieselben

Rund 350 Erwachsene und ebenso viele Kinder gehören der 1972 in Lyon durch den Jesuiten *Laurent Fabre* gegründeten Gemeinschaft *Chemin Neuf* an. Die der ignatianischen Spiritualität verpflichtete Gemeinschaft versteht sich als *ökumenisch:* Ihr gehören auch Protestanten und Orthodoxe an. Schwerpunkt ihrer Aktivitäten liegt auf dem Gebiet von Exerzitien. Der Lyoneser Erzbischof, Kardinal *Albert Decourtray,* beauftragte ein Mitglied des Chemin Neuf mit der Leitung der Diözesanradios *Radio Fourvières.* Ein weiteres Mitglied, ein früherer leitender Mitarbeiter des Pressekonzerns *Hachette,* arbeitet unterdessen als Medienbeauftragter des Bistums.

Einen halb-monastischen Typ von geistlicher Gemeinschaft stellt die 1973 von *Gérard Croissant,* einem konvertierten Protestanten, in Montpellier gegründete *Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau Immolé* – seit einiger Zeit unter dem neuen Namen *Communauté des Béatitudes* – dar, gleichfalls bereits mit einer Niederlassung in Deutschland vertreten. Ihr Zentrum liegt in Cordes (Diözese Albi). Die Zahl der erwachsenen Mitglieder liegt bei 350, darunter Unverheiratete mit und ohne Gelübde sowie Eheleute. Die erste kirchliche Anerkennung als „Pia unio" erfolgte durch den späteren Erzbischof von Marseille und damaligem Bischof von Albi, *Robert Coffy,* einen Förderer des Renouveau charismatique.

Dem byzantinischen Ritus gehört die 1972 in Montpellier von *Jacques Langeard* gegründete und im südfranzösischen Lagrasse (Département Aude) angesiedelte *Communauté de la Théophanie* an. Aus der Fusion zweier Gemeinschaften, die aus einer 1974 in Poitiers entstandenen Gruppierung hervorgegangen waren, ist die Gemeinschaft *La Fondation* hervorgegangen; sie umfaßt etwa 2000 Mitglieder in verschiedenen europäischen Ländern und Ländern der Dritten Welt. Neben diesen größeren

Gemeinschaften gibt es eine große Zahl kleinerer Gruppierungen und Gemeinschaften mit sehr unterschiedlichen inhaltlichen Gewichtungen und Akzenten und mehr oder weniger begrenztem Wirkradius. Um nur einige namentlich zu nennen (in Klammern Ort und Gründungsjahr): *Pain de Vie* (1976 / Bayeux), *Puits de Jacob* (1977 / Strasbourg), *Réjouis-toi* (1977 / Coutances), *Buisson Ardent* (1978 / Roanne) u. v. a. (Angaben nach: Darricou / Peyrous, a. a. O.; Hébrard, a. a. O. *Frédéric Lenoir,* Les Communautés Nouvelles, Paris 1988; *Pascal Pingault,* Renouveau de l'Eglise – Les Nouvelles Communautés, Paris 1989).

So verschieden diese Gruppen und Gemeinschaften im einzelnen auch sind – daß der Sache nach Gemeinsamkeiten bestehen, darauf deuten nicht nur die oftmals zeitlich nahe beieinander liegenden *Gründungsdaten* hin. In den Biographien der späteren Mitglieder vor allem charismatischer Gemeinschaften tauchen immer wieder Phasen auf, in denen man unter den vorhandenen Gemeinschaften nach der einem selbst zusagenden sucht. Vorbilder und religiöse Bezugspersonen und -punkte sind vielfach Gemeinschaften und deren Gründer einer früheren Generation wie Taizé bzw. *Roger Schutz* (vgl. HK, Juni 1985, 283–287), die Gründerin der *Foyers de Charité,* die 1981 verstorbene *Marthe Robin, Charles de Foucauld,* die *Arche* von *Lanza de Vasto* u. a.

## Von den Basisgemeinschaften zu den geistlichen Gemeinschaften

Den kirchenamtlichen Durchbruch schaffte der Renouveau auch in Frankreich erst Anfang der 80er Jahre. Auf der Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz im November 1982 in Lourdes trug der damalige Bischof von Nantes, *Emile Marcus,* einen seitdem nach ihm benannten Bericht zum „renouveau charismatique" vor („rapport Marcus"; Wortlaut in: Assemblée Plénière des Evêques de France – Lourdes 1982, Paris 1983, S. 167–191), der für diese Strömung innerhalb der französischen Kirche die Lage deutlich verbesserte. Die Vorbehalte waren auch hier zunächst – wie auch in anderen Ländern – erheblich – und sind es auch z. T. immer noch. Im Vorwort einer inzwischen viel zitierten Sammlung von Interviews mit Gründern dieser Gemeinschaften *(Lenoir, a. a. O.)* bemerkte hierzu der Erzbischof von Lyon und damalige Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray:* „Wie hätten wir nicht überrascht, verwirrt und zunächst auch beunruhigt sein können über das, was da vor sich ging? Unser ganzer geistiger Hintergrund widersetzte sich dem! Unsere Logik mit ihrer Gewißheit verbreitenden Strenge sah sich plötzlich durch den Ausbruch des Ungewöhnlichen und Außergewöhnlichen in die Enge getrieben."

In dem Marcus-Bericht werden Selbstverständnis und Wirklichkeit kritisch gegenübergestellt, Verdienste dieser Strömung hervorgehoben und auch Gefahren benannt – ähnlich wie dies unterdessen auch andere Bischofskonferenzen in Stellungnahmen taten. Schwierigkeiten gibt der Bericht hingegen bereits bei der *Umschreibung des Phänomens* zu erkennen: Als eine Bewegung neben anderen Bewegungen im eigentlichen Sinn verstehe sich der Renouveau selbst nicht. Er sei auch keine weitere kirchenamtliche Dienstleistung. Seine Ausstrahlung sei eine andere als die eines Klosters oder eines spirituellen Zentrums, auch wenn Paray-le-Monial als Stützpunkt fungiere. Auch von der Dynamik, die von einem Ort wie Taizé ausgeht, unterscheide man sich. Ein Paradox: Man verstehe sich selbst als „courant" (Strömung) und wolle so in die verschiedenen bereits bestehenden kirchlichen Gruppen, Gemeinden und Gemeinschaften hineinwirken und komme doch zugleich auch nicht darum herum, sich als institutionelle Größe zu begreifen und zu organisieren.

Entgegen der verbreiteten Sprechweise von *dem* Renouveau weist Bischof Marcus auf die große Vielfalt dessen hin, was mit diesem Begriff bezeichnet werde. Gemeinsam sei allen, daß man sich der Ausgießung des Heiligen Geistes öffnen und die Taufe in neuer Intensität leben wolle. Man könne sich fragen, ob man den Renouveau nicht als ein sehr viel breiteres Phänomen ansehen müsse, von dem die Gruppen und Gemeinschaften, die darunter im engeren Sinn gefaßt würden, nur den *am leichtesten identifizierbare Teil* darstellten. Hierfür spreche auch die Tatsache, daß einzelne leicht zwischen unterschiedlichen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften hin und her wechselten. Als kennzeichnend für diese neuartige, wie eine Art „Grundwasserspiegel" der gesamten Kirche wirkenden Strömung nennt der Bericht: eine offene tolerante Haltung gegenüber Personen unterschiedlichster weltanschaulicher Herkunft; eine *katechumenale Grundeinstellung* mit dem Ziel, christliches Leben neu zu beginnen; der Wunsch nach christlicher *Glaubenserfahrung* sowie der Wille, mit der *Radikalität des Evangeliums* ernst zu machen.

Dabei ist das *kommunitäre* Element, wie es sich in den letzten 20 Jahren in Frankreich herausbildete, kein Spezifikum des Renouveau. Neue Gemeinschaftsformen waren bereits ein Bestandteil der kirchlichen Entwicklung der 70er Jahre. Während es in den 70er Jahren vielerorts zu Gründungen von *basisgemeindlichen Zusammenschlüssen* in Anlehnung an die lateinamerikanischen Basisgemeinden kam, verloren diese Gruppen im gleichen Maße an Bedeutung, wie sich ausdrücklich als *geistlich* verstehende Gemeinschaften entstanden und sie gewissermaßen ablösten. Dieser Übergang von den politisch und linkskatholisch ausgerichteten Basisgemeinschaften der 70er Jahre zu den charismatischen Gemeinschaften der 80er Jahre ist seinerseits Reflex eines weit über den kirchlichen Raum hinausreichenden *geistig-politischen Wandels* in Frankreich.

*Philippe Warnier,* langjähriger Mitarbeiter der linkskatholischen Wochenzeitung *Témoignage chrétien* und heute interessanterweise Chefredakteur der Gebetszeitschrift „Prier" (vgl. HK, Mai 1988, 215), Mitglied einer der wenigen aus den 70er Jahren übriggebliebenen Basisgemein-

schaften und als Buchautor auf diesem Gebiet einschlägig bekannt, macht diesen Themen- und Klimawechsel an einem Basisgemeinden-Treffen aus dem Jahre 1979 in *Chamerolles* fest: Während für manche derjenigen, die in den 70er Jahren die Basisgemeinde-Bewegung geprägt hätten, ein Bruch mit der Kirche damals durchaus in der Logik der Entwicklung gelegen hätte, sei es ganz anders gekommen: Es habe sich eine Entspannung in den Beziehungen zur institutionellen Kirche bemerkbar gemacht. Ein bestimmtes antiinstitutionelles, kirchenkritisches und hoch politisiertes Paradigma – würde man heute sagen – wurde abgelöst von dem eines zunehmend kirchlich affirmativeren, gerade in seiner Anfangsphase anti-intellektualistisch auftretenden, die vertikale Dimension im christlichen Glauben betonenden Christentums (Philippe Warnier: Nouveaux témoins de l'Eglise, Paris 1981, 88 ff.; vgl. auch: *Michael Gmelch:* Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988, 57 ff.).

## Ein Versuch des Christentums, sich der modernen Kultur anzupassen?

In seinem 1981 erschienenen Buch über die Basisgemeinschaften erwähnt Warnier die damals an Bedeutung gewinnenden charismatischen Gemeinschaften – in einer neueren, von dem Gründer der charismatischen Gemeinschaft *Pain de vie,* Pascal Pingault, herausgegebenen Veröffentlichung zu diesem Thema (a. a. O.) gehört Warniers Gemeinschaft zur siebten und letzten Gruppe unter dem Rubrikentitel „Gemeinschaften, die sich für ein anderes Gesicht der Gesellschaft einsetzen" – dieser Vergleich sagt viel über die Entwicklung der letzten zehn Jahre. Bereits 1981 charakterisierte Warnier die Mitglieder charismatischer Gemeinschaften mit dem Hinweis, sie stammten „aus *christentumsfernen Milieus* und wurden nicht selten von einer bestimmten, *extrem links stehenden Politikpraxis enttäuscht.* Sie leben unter dem Schock einer besonders stark emotional empfundenen *Konversion,* und sie fanden in der Kirche eine bereits verloren geglaubte Familie. Sie verachten jede Art von *Intellektualismus,* analytische Strenge und politisches Engagement. Das Wichtigste ist für sie, die Zärtlichkeit evangeliumsgemäßer Liebe unmittelbar zu leben, indem sie jede und jeden liebevoll aufnehmen, vor allem die Benachteiligten".

Wie kaum in einem anderen europäischen Land ist die Entstehung von neuen geistlichen Gemeinschaften in Frankreich Gegenstand *religionssoziologischer Forschung.* Um den Religionssoziologen *Jean Séguy* bildete sich am Pariser Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) eine Gruppe von Wissenschaftlerinnen (*Danièle Hervieu-Léger, Françoise Champion, Martine Cohen* u. a.), die diesen Wandel im französischen Katholizismus in enger Verbindung sehen zur Lage der Religion in der (post-)modernen Gesellschaft überhaupt. Während man die Entstehung dieser religiösen Gruppen und Gemeinschaften – nicht nur in Frankreich – gerne als Ausdruck einer Erneuerung bzw. Rückkehr des Religiösen („retour du religieux") interpretiert, sind die Soziologinnen hier vorsichtiger. Für sie handelt es sich, nachdem der traditionalistische wie auch politisch-utopische Weg versperrt sind, um „des récompositions et des réemplois du religieux" (Françoise Champion, Du mal nommé ‚retour du religieux', in: Projet 7–8, 1986, S. 91–105, hier: 102), Glaubensinhalte, Symbole, Riten, geistliche Techniken, emotionale Erfahrungen würden neu aktiviert – jedoch den sozialen und affektiven Bedürfnissen des Individuums gehorchend.

Danièle Hervieu-Léger sieht in diesen – wie sie im Rückgriff auf den Gemeinschaftsbegriff Max Webers formuliert – „emotionalen Gemeinschaften" bei aller Modernitätskritik, die diese vertreten, *Modernität voraussetzende Sozialformen* (vgl. Danièle Hervieu-Léger: Vers un nouveau christianisme?, Paris 1987). In „ihrem pragmatischen Verhältnis zur Tradition, ihrer Betonung der subjektiven Erfahrung bzw. der emotionalen Erfüllung ihrer Mitglieder, der eigenen Entfaltung und der Bereicherung durch Beziehungen zu anderen, die man sich von dem Engagement erhofft", erkennt sie den Versuch des Christentums, sich der modernen Kultur anzupassen (vgl. ds., Vers un christianisme de communautés émotionelles?, in: L'Etat des Religions dans le Monde, Paris 1987, S. 507–509, hier: 509).

## Wo bleibt der politische Katholizismus?

Entgegen mancher pauschalen Zuordnung charismatischer und anderer neuer spiritueller Gruppen ins antimoderne – mit anderen Worten: fundamentalistische – Lager (vgl. *Knut Walf,* Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: *Thomas Meyer* [Hg.], Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt 1989, S. 248–262, hier: 254 ff.) gehen die CNRS-Soziologinnen von einer „*Ambivalenz* im Verhältnis der charismatischen Bewegung zur Moderne" aus (Hervieu-Léger, in: Ladrière/Luneau, a. a. O. S. 228). Wenn dennoch eine gewisse Nähe von charismatischen Gemeinschaften zu sich betont *antimodern* gebenden Kreisen im französischen Katholizismus besteht, erklärt Hervieu-Léger dies damit, daß beide Seiten zwischen dem institutionellen Akzeptieren der Spielregeln der Moderne und dem Verlust an für authentische religiöse Erfahrung unverzichtbarer „*emotionaler Intensität*" eine enge Verbindung sähen. Daher – so Hervieu-Léger – die Konvergenz zwischen den religiösen Vorstößen nach Art solcher emotionaler Gemeinschaften und gegen Modernisierung und Säkularisierung gerichteter Tendenzen (vgl. Françoise Champion, Danièle Hervieu-Léger [Hg.], De l'émotion en religion, Paris 1990, S. 217–248, hier: 231). Im gleichen Sammelband sind weitere Aufsätze enthalten, die im übrigen zeigen, daß es sich bei dieser Entwicklung keineswegs um eine auf das Christentum bzw. den Katholizismus beschränkte Erscheinung handelt: Martine Cohen zeigt Parallelen zwischen neueren Entwicklungen auf diesem Gebiet zwischen *Judentum* und Katholizismus auf.

Für den französischen Katholizismus bringt die Entwicklung auf dem Gebiet der geistlichen Gemeinschaften – sieht man einmal von Konflikten ab, die vielfach dort entstehen, wo neue und alte kirchliche Gemeinschafts-, Gemeinde- bzw. Gruppenformen aufeinanderprallen – gegenwärtig eine Reihe von weithin immer noch *ungelösten Fragen* mit sich. Als ein lediglich vorübergehendes Phänomen sind diese Gruppierungen nicht mehr abzutun. Gerade deshalb reißen sie aber auch Lücken auf, lassen Defizite erkennbar werden, mit denen man sich nicht ohne weiteres abfinden will.

Zu den schmerzlichsten Erfahrungen gehört es gegenwärtig in der französischen Kirche, daß man *an politisch-sozialem Einfluß* eingebüßt hat. Auf einer vor wenigen Jahren in Paris abgehaltenen Tagung der *Katholischen Akademie in Bayern* meinte der Jesuit *Henri Madelain:* „Es fehlt uns an Menschen, die treu zur Kirche stehen und zugleich genügend Erfahrung in gesellschaftlichen Dingen haben, um in unserer laizistischen Gesellschaft im Vollsinne präsent sein zu können und Anerkennung zu finden" (in: Kirche in Europa, hg. von *Friedrich Kardinal Wetter,* Düsseldorf 1989, S. 168 f.). Dieses Defizit entstand vor allem auch in dem Maße, wie die traditionelle Action Catholique unter französischen Katholiken an Boden verlor – und eine gewisse *Überpolitisierung* wohl auch manchen verschreckte und ins glatte Gegenteil umschwenken ließ. Bisher waren die geistlichen Gemeinschaften nicht in der Lage, dies Defizit wettzumachen.

## Eine Vielfalt, die zur Belastung geworden ist

Für die Verbände der Action Catholique bedeutet dies seit Jahren, daß sie sich um eine *Erneuerung ihres Selbstverständnisses und Neubestimmung ihres gesellschaftlichen wie kirchlichen Standortes* bemühen, da – so der Pariser Theologe *Joseph Doré* auf einem entsprechenden Kolloquium zur Lage der Action Catholique im Frühjahr 1988 – herkömmliche Bezugspunkte nicht mehr vorhanden, traditionelle Aufgabenabgrenzungen zwischen Kirche hier und Welt dort zu überdenken sind und auch die Action Catholique an unabweisbare Aufgaben im Bereich Kirche erinnert werden muß: „Ich sehe nicht, wie man sagen können soll, daß die Kirche dort wirklich existiert und Kirche ist, wo nicht auch tatsächlich der Glaube bekannt wird, wo nicht Eucharistie gefeiert wird und wo das Priesteramt nicht authentisch und in dem, was es spezifisch beinhaltet, ausgeübt und die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche in ihren Dimensionen der Katholizität und Apostolizität nicht gelebt wird" (vgl. Documentation catholique, 18.12.88, S. 1181–1191, hier: 1188). Das ist jedenfalls genau das Gebiet, auf dem nicht zuletzt die geistlichen Gemeinschaften Defizite in den traditionellen Strukturen des Laienapostolats der Kirche Frankreichs sichtbar gemacht haben.

Andererseits erinnerte Danièle Hervieu-Léger bei einem nationalen Treffen diözesaner Verantwortlicher für das Laienapostolat im Mai 1989 an das, was die Bewegungen der Action Catholique an genuinem eigenem Erbe einbringen könnten, etwas, das dringender denn je benötigt wird: der Gefahr einer „Disqualifizierung der Welt" entgegenzutreten, die gerade manche geistlichen Gemeinschaften kennzeichne. Ob Äußerungen über eine mögliche *Renaissance der Action Catholique* in dem Zusammenhang lediglich vage Hoffnungen sind oder ob sich hier tatsächlich positive neue Entwicklungen abzeichnen, ist bisher allerdings nur schwer zu beurteilen.

Darüber hinaus ist dem französischen Katholizismus in den letzten Jahren mehr und mehr deutlich geworden, wie wenig er in der Lage ist, *mit einer Stimme zu sprechen,* wie wenig man bisher gelernt hat, mit dem inneren Pluralismus – zu dem gerade auch die neu entstandenen Gemeinschaften wesentlich beigetragen haben – zu leben. So positiv auf der einen Seite die innere Vielstimmigkeit auf den ersten Blick auch erlebt wird – faktisch bedeutet es vor allem, daß der französische Katholizismus sich inzwischen ebenso zerklüftet („éclaté") zeigt wie die französische Gesellschaft als ganze. Er zerfällt in *Teilmilieus,* die sich mitunter nur wenig zu sagen haben, sich zumindest fremd geworden sind und sich bestenfalls ignorieren (vgl. HK, Januar 1992, 20).

Schlagartig deutlich wurde dies an Pfingsten 1988, als sich gleich an drei Orten Teile des französischen Katholizismus auf Großveranstaltungen trafen mit z. T. ausgesprochen konträren Auffassungen und Themen. In Le Bourget bei Paris kamen 20 000 Personen zum Kongreß der französischen Charismatiker zusammen, im südfranzösischen Montpellier rund 1000 beim Kongreß christlicher Gemeinschaften, Vertreter dessen, was vom einstigen Linkskatholizismus übrig geblieben ist. Die Tatsache, daß der Pariser Erzbischof Kardinal *Jean-Marie Lustiger* bei beiden Treffen anwesend war, las der Chronist von Le Monde (25. 5. 88) als „symbolisch für die Sorge der französischen Bischöfe um eine verbesserte Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Strömungen". Wenn zum gleichen Zeitpunkt, wenige Tage nach Abschluß des berühmten Einigungsprotokolls zwischen dem Apostolischen Stuhl und Traditionalistenführer *Marcel Lefebvre,* in Chartres außerdem eine Wallfahrt von Lefebvre-Anhängern mit 20 000 Teilnehmern stattfand, zeigte dies im übrigen nur, daß die Tendenz, sich in begrenzten Teilmilieus zusammenzuschließen und abzuschotten gerade auch vor Traditionalisten nicht halt macht.

Der französische Katholizismus macht auf diese Weise den Eindruck, in einer Übergangssituation zu stehen, bei der kaum abzuschätzen ist, was sich davon in 20 oder 30 Jahren durchgesetzt, was Bestand haben wird. In der Vielfalt sehen die einen Reichtum an Möglichkeiten innerhalb sich pluralisierender, weil sich individualisierender Glaubenskultur. Andere bedauern das chaotische Nebeneinander, z. T. Gegeneinander, auf jeden Fall die fehlende, alles umfassende und bündelnde Vision von dem, wie unter heutigen Bedingungen gelebtes Christentum aussehen könnte. Zur Aufgabe, diese Widersprüche auszuhalten und sie kommunikativ anzugehen, scheint es keine Alternative zu geben.

*Klaus Nientiedt*

# „Religion ist eine fortschrittsresistente Gestalt menschlicher Lebensführung“

## Fragen zur Lage von Religion und Christentum an den protestantischen Theologen Hermann Timm

*Christentum und Kirche leben gegenwärtig in Mitteleuropa unter gänzlich anderen geistigen und kulturellen Bedingungen als noch vor wenigen Jahrzehnten. Erscheinungsformen „neuer Religiosität“ gibt es ebenso wie fortgesetzte Entfremdung gegenüber kirchlich-institutionalisierter Religion. Sich zu dieser widersprüchlichen und unübersichtlichen Lage angemessen zu verhalten, fällt den Christen wie den Kirchen schwer. Zum Spannungsfeld von christlicher Tradition und aktuellen religiösen Bedürfnissen befragten wir den in München lehrenden protestantischen systematischen Theologen* Hermann Timm. *Die Fragen stellte* Klaus Nientiedt.

*HK:* Herr Professor Timm, wir haben es gegenwärtig mit einer eigenartigen Lage von Religion und Christentum zu tun. Mit Aussagen über das voraussichtliche bzw. auch nur wahrscheinliche Absterben von Religion sind wir inzwischen sehr vorsichtig geworden, Phänomene einer sogenannten „neuen Religiosität“ werden ausgemacht. Trotzdem ist die Lage institutionalisierter Religion, etwa in den großen Kirchen, alles andere als rosig. Was hat sich eigentlich im Kern verändert, daß es zu dieser merkwürdigen Situation kommen konnte?

*Timm:* Verändert hat sich dieses: die Meinung, Religion sei eine überholte oder auch nur überholbare Form der menschlichen Kultur und Erinnerungsgeschichte, ist ihrerseits überholt worden. Religion ist eine fortschrittsresistente Gestalt menschlicher Lebensführung. Das kann man als Ende des Endes der Religion im Sinne der klassischen Religionskritik bezeichnen. Damit ist keineswegs gesagt, daß diese Negation der Negation selbst eine Bekräftigung der ursprünglichen Position wäre. D. h. aus der Kritik der Kritik allein erwächst noch keine Revitalisierung vormoderner Formen des Religiösen.

### „Die geschichtlichen Träger von Religion müssen nicht obsolet geworden sein“

*HK:* Das Interesse gilt heute offenbar weniger dem christlichen Glauben im besonderen als vielmehr der Religion allgemein. Sind Religion als anthropologische Konstante und konkrete Spielarten von Religion, vor allem der christliche Glaube, in Konkurrenz zueinander getreten?

*Timm:* Ich würde noch einen Schritt weitergehen. Auffällig für unsere Gegenwart ist, daß man von Religiosität spricht, nicht nur von den Religionen im Unterschied zum Glauben. Mit Religiosität ist dabei eine Geistigkeit gemeint, die sich in allen Religionen verschieden ausprägt, und so etwas wie das geistige Erbe aller Religionen ausmacht, das vor Ort unserer eigenen Zeitgenossenschaft neu verantwortet werden muß.

*HK:* Ist diese neue Religiosität wesentlich nicht- bzw. antiinstitutionell? Oder anders gefragt: Haben wir es lediglich mit dem Wandel überkommener Rollen und Funktionen zu tun oder haben sich Formen und Institutionen als auf Dauer obsolet herausgestellt?

*Timm:* Wenn man sich des alten Mottos *Stirb und werde!* erinnert, wäre an eine Erneuerung der Substanz zu denken, die in den überkommenen Formationen tradiert wurde, heute aber einer Metamorphose entgegengeht, damit das geistige Leben sich häutet und andere Erscheinungsformen annimmt. Die geschichtlichen Träger müssen deswegen nicht obsolet geworden sein. Im Kontext der sich revitalisierenden Religiosität *urbi et orbi* kommt den Institutionen: der Kirche, der Schule, der Bildung ein erhöhter Stellenwert zu. Sie haben das Erbe zu vermitteln, das zu eigenem Erwerb ansteht, ohne dessen Art bevormunden zu können. Christen nennen es die Freiheit des Geistes, der sich im Buchstaben und aus dem Buchstaben erhebt, um eigene Wege zu gehen.

*HK:* Ein grundlegendes Problem für Glaubende heute ist die Frage, wie eine Verbindung gelingen soll zwischen dem Glauben als tradiertem Lebenswissen und dessen alltäglicher Umsetzung. Den Rückfall in einen neuen Integralismus möchte man nicht – man möchte aber auch nicht schizophren leben. Wie kann der Glaube den Alltag durchdringen bzw. wie kann das alltägliche Leben, das als weitgehend autonom verstanden wird, dennoch auf den Glauben hin durchsichtig gemacht werden?

*Timm:* Die Alltagsfähigkeit des Glaubens war immer schon eine schwierige Aufgabe. Wir sind nicht die ersten, die vor der Aufgabe stehen, die Transzendenz des Gottesgedankens und die Praxis des Alltagslebens zu ebener Erde richtig zu unterscheiden und richtig zu verbinden. Jede Christengeneration hat sie auf eigene Weise zu beantworten gehabt. Heute ändern sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Existenz rasant. Den kleinen Menschlichkeiten zwischen Morgen und Abend, zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang fällt dabei vermehrte Bedeutsamkeit zu. Sie beginnen mit dem Guten Morgen! und hören mit dem Gute Nacht! noch nicht auf. Die anthropologischen Konstanten werden zu Haftpunkten einer Rekultivierung der Lebensfrömmigkeit, weil sie den Alltag gliedern und rhythmisieren. Mag dieser Alltag weithin eigenen Gesetzen folgen, so bedarf es doch einer Kraft, ihn führen zu können, die nicht in sei-

nen Sachzwängen als solchen liegt. Religiös gestärkte Humanität ist nach wie vor die größte Ressource dafür.

*HK:* Geht es Ihnen dabei um Religiosität im eigentlichen Sinn oder lediglich um anthropologische Bedürfnisse nach Rhythmisierung, Gliederung und Ordnung des erlebten Alltags? Eine Besinnung auf die anthropologischen Konstanten des Lebens könnte doch auch aus allgemein kulturellem, nicht-religiösem Interesse geschehen.

*Timm:* Hier kann vielleicht die Unterscheidung zwischen *Sakralität* und *Religiosität* weiterhelfen. Sakralität bezeichnet die Begehung eines rituell geordneten Regelkosmos. Mit dem Begriff Religiosität hingegen ist die vom Ordnungsverhalten selbst ablösbare Frömmigkeit gemeint, die nicht ins Absolvieren bestimmter Förmlichkeiten gebunden ist: Die Bitte um das tägliche Brot ist ablösbar von der Segnung des Brotlaibes. Flexibel zu werden, sich zu öffnen auch für neue Formen der Wahrnehmung, die nicht den Explikationsgrad unseres herkömmlichen Ritualverhaltens haben, halte ich für ein Gebot der Stunde, um dem, was sich da – wie zaghaft immer – an neuer Verhaltenheit regt, sein Eigenrecht zu belassen, ohne es gleich unter einen Explikationsdruck zu stellen, dem der zarte Wuchs noch nicht standhalten kann. Alles Große fängt im Verborgenen an.

*HK:* Spricht man damit aber wirklich noch von demselben? Traditionelle Formen der Alltagsfrömmigkeit lebten davon, daß sie von der allgemeinen Kultur gestützt wurden. Heutige Formen der Alltagsfrömmigkeit müssen demgegenüber radikal individualisiert bzw. privat gedacht werden . . .

*Timm:* Das ist richtig. Man sollte aber den Begriff des einzelnen erweitern in den Radius der Kleingesellschaft, des zweisamen und vielsamen Miteinanders, diesseits anonymer Institutionalitäten. Da hat sich auch in den letzten Jahrzehnten viel Sozialkompetenz entwickelt: Der Freundschaft und der Nachbarschaft, dem Gleichaltrigen und dem Interessenpartner begegnet man mit mehr Flexibilität, als meine Generation es vermag. Ich betrachte neidvoll, wie junge Menschen oft herzlicher und zweckdienlicher zugleich aufeinander zugehen können. Wenn da nur nicht das umstandslose *Du!* wäre, möchte ich auch dazugehören. Dem kommt eine eigene religionsähnliche Bindekraft zu, die man in Ehren halten sollte, auch wenn sie nicht auf den Kanon unserer tradierten Förmlichkeit gebracht werden kann.

*HK:* Gehen Sie damit aber nicht weit über den Bereich des explizit Religiösen hinaus? Im einen Fall werden zwischenmenschliche Bindekräfte religionsähnlich ausgestaltet – im anderen Fall suchen sich religiöse Inhalte ihre kulturell-rituelle Ausdrucksform.

*Timm:* Sie sprechen das Problem an, das man mit dem Begriff religiöse Identität bezeichnet. Identität ist das, was auf die Frage: Wer bin ich? geantwortet wird. Etwa: ein Christ. Herkömmliche Identität verstand sich primär über das Ritualverhalten und über eine Dogmensprache, die auf die harte Form des Lehrsatzes und auf die Alternative Orthodoxie oder Heterodoxie geeicht ist. Es gibt aber weichere Formen religiöser Identität, die weder heterodoxie- noch orthodoxiefähig sind. Der Bereich der Diakonie gehört dazu, in Gänze, der Bereich des Liturgischen zum größeren Teil und weithin auch das, was heute unter den Begriff Spiritualität fällt. Sie bedarf eigener Feinfühligkeit und Kirchenlehrer haben dafür nicht *ex officio* die größte Kompetenz.

## „Mythisches dient zur Symbolisierung des Lebens"

*HK:* Nehmen Sie eigentlich bei Ihrem Versuch, Alltagsvorgänge neu als religiös geerdet zu entdecken, deren Autonomie ausreichend ernst? Verhält sich die Alltagskultur nicht autonomer, als es dabei den Anschein hat? Oder wollen Sie diese legitime Autonomie wieder rückgängig machen?

*Timm:* Als autonom können wir die Eigengesetzlichkeiten der industrialisierten Wissenschaftskultur ansprechen. Mit welcher Kraft das Leben in ihnen gestaltet wird, ist eine andere Frage. Die Unterscheidung zwischen Autonomie und Autarkie führt weiter. Was nach eigenen Gesetzen funktioniert, verfügt deshalb noch nicht über hinreichende Energien, dem auch nachkommen zu können. Deshalb braucht das Alltagsleben geistig-seelische Energiezufuhren, die nicht aus wie immer gearteten Funktionszwängen stammen.

*HK:* Mancher Zeitgenosse greift in dieser Situation in einer Weise zu Versatzstücken mythischer Weltbilder, wie es lange Zeit unvorstellbar war. Wie konnte es dazu kommen? Und was ist damit im Kern angezielt: etwa eine wirkliche Rückkehr ins Vorchristlich-Heidnische?

*Timm:* Auch der Mythos ist kein neues Thema. Er steht spätestens seit der Romantik auf der Tagesordnung der Moderne. Die Frage nach ihm kehrt regelmäßig wieder, wenn wissenschaftliche Rationalität und die in der Öffentlichkeitsmeinung etablierte Orthodoxie an die Grenze ihrer Orientierungskraft stoßen. Dabei ist nicht an eine Rückkehr zum vor- und außerchristlichen Heidentum gedacht. Die altgriechische Zeusreligion ist so indiskutabel wie der germanische Wotanskult. Was da als Mythisches gesucht wird, dient zur Symbolisierung des Lebens, zur Ausgestaltung seines Sinnwissens und zur Veranschaulichung von religiöser Sprache. Dessen kann auch das Christentum nicht entraten. Sein Inkarnationsglaube hat den Mythos zum Licht der Welt gebracht, daß wir nicht mehr nächtlicherweise davon träumen müssen. In den Gleichnissen Jesu oder in den Geburtslegenden der Evangelien ist der Mythos als Logos erfüllt worden, wie man von der Liebe sagt, daß sie die Erfüllung des Gesetzes sei. Den Rest der neuerlichen Mythenmache sollte man nicht übertrieben ernst nehmen. Es ist auch viel Exotik, Experimentiergeist und Provokationslust im Spiel.

*HK:* Worum handelt es sich aber letztlich bei dieser

Mythos-Renaissance: um eine Gegenbewegung gegen eine tatsächlich oder vermeintlich gescheiterte Aufklärung, oder eine Pendelbewegung zurück nach einer Zeit, in der man alles Mythische für überholt und überwunden hielt?

*Timm:* Um eine Fortschreibung der Aufklärung! Es gilt einen komplexeren Begriff von Vernunft zu entwickeln, als es der szientifische ist. Die begrenzte Orientierungskraft wissenschaftlicher Rationalität hat sich dem allgemeinen Bewußtsein eingeschärft. Dazu tragen vor allem die im Namen der Wissenschaft serienweise produzierten Fehlprognosen im Ökologiebereich bei. Die Wissenschaft selbst hat ihren Öffentlichkeitskredit so weit gemindert, daß alle wissen, es bedarf mehr als nur wissenschaftlicher Expertisen, um mit den Problemfolgen der Wissenschaftswelt vernünftig umgehen zu können. Und dieser Schritt in eine postszientifische, eine nachaufklärerische Vernunftgestalt ist mit dem intendiert, was mißverständlicherweise Re-Mythologisierung genannt wird.

*HK:* Könnte nicht auch die Flucht vor einer komplexer gewordenen Wirklichkeit angesichts ängstigender Problemlagen eine Rolle spielen? In mythischer Ausdrucksweise läßt sich die Komplexität radikal verringern, die alltäglichen Unsicherheiten lösen sich auf in einfache Oppositionen wie Licht und Schatten, warm und kalt . . .

*Timm:* Im Gegenteil. Es geht um eine neue Form der Weltwerdung religiöser Geistigkeit im Sinne der Inkarnation. Daß die Religion zur Welt qua Lebenswelt kommt, nicht zur Wissenschaftswelt. Die Frage ist, wie unsere wissenschaftlich-technische Intelligenz sich zur Lebenswelt verhält, in der im übrigen auch die Wissenschaftler wohnen. Es geht um eine Einfleischung religiöser Geistigkeit in die Realitätswahrnehmung.

## „Christen leben von der Gewißheit, durch das Leiden Christi in Gott unheilbar gesundet zu sein"

*HK:* Der christliche Offenbarungsglaube versteht sich nun aber als dezidiert nicht-mythisch. Worin könnte dennoch ein theologisch verantwortbarer Gebrauch des Mythos durch das Christentum bestehen?

*Timm:* Der religionsgeschichtliche Begriff des Mythos ist an den Polytheismus gebunden, während das Christentum durch die Menschwerdung Gottes auf Erden einen anderen Weg eingeschlagen hat. Wenn wir mythische Denkformen und Bildbestände neu befragen, dann instrumentalisieren wir sie zu Zwecken, die nicht ihre eigenen sind. Wir nehmen sie theologisch in Gebrauch, um die Inkarnationsgestelt des Glaubens plastisch auszubilden. Das Leibesleben in seiner kreatürlichen Geistigkeit wahrzunehmen, es sprachlich auszugestalten und reflexiv zu intensivieren, das scheint mir das einzige Thema zu sein, auf das hin ein ernsthafterer Gebrauch mythischer Traditionsbestände möglich ist.

*HK:* Das heißt, der Mythos erführe als Wahrnehmungsform eine auch für Christen durchaus legitime Erneuerung, nicht in dem Sinne, daß damit Neues auf ihn zukäme, sondern eher so, daß der Christ sich auf etwas zurückbesinnt, das ihm eigentlich eigen sein müßte, nur zeitweise verschüttet war . . .

*Timm:* So ist es. Wir leben nach wie vor in einer Sinnenwelt, die nach unten von der Erde und nach oben durch den Himmel begrenzt wird. Und dies Leben in der Beschränktheit unserer sinnlichen Wahrnehmung als religiös bedeutsam anzusprechen – das ist das Spezifikum des Mythos gewesen. Das Christentum ist insofern der archaisch-mythischen Denkweise verpflichtet, als sie diese Welt, die Sinnenwelt als Gottes Welt anspricht. In sie hat Gott, der Schöpfer, sich menschlich inkarniert. Die Menschenwelt in der Beschränktheit des geozentrisch-anthropozentrischen Wahrnehmungsfeldes zur Sprache zu bringen, daraufhin sind Mythos und Christentum koordinierbar. Die anthropokosmologischen Beschreibungsleistungen machen beide kritisch vergleichbar.

*HK:* Nun wird aber doch gerade im Rückgriff auf den Mythos versucht, dieser Beschränktheit zu entfliehen, zum Beispiel mit Hilfe der Reinkarnationsvorstellung asiatischen Ursprungs. Muß hier nicht das Christentum den Mythos gegen einen verzweckenden Umgang mit Mythenversatzstücken in Schutz zu nehmen?

*Timm:* Bleiben wir bei diesem Beispiel: Das asiatische Phantasma von den vielen Reinkarnationen ist mit der Einmaligkeit des christlichen Schöpfungsglaubens, mit der Einmaligkeit des Inkarnationsglaubens und mit der Einmaligkeit des Auferstehungsglaubens unvereinbar. Das muß deutlich gesagt werden, um jenseits dieser Grenzziehung Möglichkeiten einer Äquivalenzbildung zu öffnen. Etwa in hermeneutischer Hinsicht. Als geschichtlich erinnernde Wesen durchleben wir verschiedene Welten. Wenn wir den heiligen Augustin zitieren, versetzen wir uns lesender und zitierender Weise zurück in seine Welt. Wir erinnern geistiges Vorleben, um unser eigenes Dasein im Guten wie im Bösen als Erben weiterzuführen. Das ist gleichsam die hermeneutisch gewendete Wahrnehmung des Reinkarnationsgedankens – hat aber dogmatisch nichts zu tun mit dem buddhistisch-hinduistischen Credo von der Auflösung sukzessiver durchlaufener Erdenwandel ins Nirwana.

*HK:* Mit einer Festlegung auf eine bestimmte, geschichtlich gewachsene Erinnerungstradition tut man sich heute schwer. Wo liegt das Motiv für diese Einstellung? Will man sich im letzten nicht entscheiden müssen für eine bestimmte Tradition – aus Angst, daß einem damit vieles andere notwendigerweise verschlossen bliebe?

*Timm:* Die neue Situation, in der sich alle historisch überkommenen Weltreligionen heute befinden, ist die Basis, von der her man das Phänomen des interreligiösen Synkretismus einerseits und die sich im Gegenzug manifestierende Suche nach der religiösen Identität ansprechen muß. Daß dabei viel Angst im Spiel ist, man könnte sein

geschichtlich gewachsenes Identitätsprofil verlieren, ist nicht verwunderlich, aber Angst ist ein schlechter Ratgeber. Vor allem für Christen ist sie indiskutabel, denn das Selbstbewußtsein eines Christen versteht sich aus dem Jenseits der Weltangst. Deshalb sollte er auch mutig die neue Situation annehmen können. Verantwortung vor der Gegenwart des Geistes verlangt mehr von ihm, als er mit zitierbaren Satzwahrheiten aus dem Lehrbuch legitimieren kann. Die Glaubensgeschichte geht einen Schritt weiter.

*HK:* Kennzeichnend für den heutigen Umgang mit religiösen Versatzstücken ist, daß alles ganz auf die Bedürfnisse des Subjekts hin abgestellt, zu im weitesten Sinne therapeutischen Zwecken instrumentalisiert wird. Auch der christliche Glaube ist davon betroffen, wenn man ihn – den Eindruck kann man jedenfalls oft haben – als ein weithin geschichtslos funktionierendes Reservoir an Geschichten, Symbolen und Riten benutzt. Wie läßt sich diesem Umgang mit dem Glauben entgegenwirken?

*Timm:* Auch der Glaube wirkt therapeutisch. Heil und Heilung hängen nicht nur sprachlich eng zusammen. Gleichwohl bedient man sich der Botschaft nicht wie eines Medikaments zur Beseitigung von Leiden, als ob er nur Mittel zum Zweck wäre, ohne positiven Eigenwert. Das hieße, die Kirchen wie Sanatorien für Kranke zu behandeln unter Ausschluß der Gesunden, die draußen vor bleiben. Dieser häufigen Verwechslung wirkt man am besten mit Freude und Festlichkeit ausstrahlenden Gottesdiensten entgegen. Christen leben von der Gewißheit, durch das Leiden Christi in Gott unheilbar gesundet zu sein. Daher der Freimut und die Lust des Geistes, wohl unterschieden von der bedrückten Atmosphäre, Tonlage und Mimik in Arztzimmern, insbesondere denen unserer kostbaren Seelenärzte.

## „Die Vision einer Erden-Weltreligion ist längst da"

*HK:* Das heute üblich gewordene Schöpfen aus den unterschiedlichsten religiösen und mythischen Quellen erinnert daran, daß Synkretismus immer auch Teil der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums war – heute aber schottet es sich gegen synkretistische Tendenzen, gegen Vermischung bzw. Relativierung religiöser Identitäten eher ab. Ist das ein Widerspruch? Wie läßt sich beides miteinander verbinden?

*Timm:* Hier hilft die Unterscheidung zwischen *Synkretismus* und *Integrationsfähigkeit.* Das Christentum als Weltreligion ist entstanden durch den kulturellen, ethnischen und religiösen Synkretismus im Rahmen des Imperium Romanum. Es entstammt dem Schmelztiegel der Spätantike. Es hat die vielgestaltige Kulturwelt um das Mittelmeerbecken aber nur vereinheitlichen können durch die Integration von Judentum, Griechentum und Römertum. Eine die verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen übergreifende Einheitsform war erforderlich. Vergleichbares steht heute im Weltmaßstab an. Wir erleben spätrömische Verhältnisse auf dem Globus, so daß wir einen gleichgroßen Schritt zu tun haben im Hinblick auf die vielgestaltige Weltgesellschaft. Soll aus dem synkretistischen Nebeneinander des Verschiedenen ein konkreter Zusammenhalt aller werden, kann es mit einer Verlängerung der Partikulartraditionen allein nicht getan sein.

*HK:* Von einer die verschiedensten religiösen Traditionen umgreifenden Einheitsform ist aber doch in der Realität wenig zu spüren. Die Religionen und religiösen Gemeinschaften spiegeln die Trennung und Spannungen wider, ohne sie eigentlich in sich und unter sich zu überschreiten. Die einzige spürbare Einheit ist der nach wirtschaftlichen Gesetzen arbeitende Supermarkt, aus dem man sich zu bedienen gelernt hat . . .

*Timm:* Das ist so. Man verhält sich wie in einem großen Warenlager, nimmt sich das Passende heraus und läßt es wieder fallen, weil das nächste Objekt noch reizender scheint. Die verschiedenen im Angebot befindlichen Religionen werden nach den Regeln der Werbung vermarktet. Früher hätte man das wohl Mission genannt. Aber das ist nur die eine Seite. Andererseits leben wir über unsere Medien in einer Einheitswelt, deren Sachzwänge den verschiedenen Religionsbeständen der Menschheit neue Ernsthaftigkeit auferlegen. Die solidarische Behausung auf Erden in den Blick zu bringen und normativ für unser Denken und Handeln begreiflich zu machen, das wird ihre Zukunftsaufgabe sein. Wir haben es gelernt, mit dem einheitlichen Ganzen als Anschauung alltäglicher Art zu leben. Jeden Abend am Ende der Tagesschau zieht die Perspektive hoch auf Satellitenniveau und wir sehen die Erde, in der alternativlos alles Wohl und Wehe der Menschheit beschlossen ist. Ich bin davon überzeugt, daß solche Weltanschauung, die früher den Himmlischen vorbehalten war, einen neuen Focus für die Weltreligion im Singular abgeben wird: Erden-Weltreligion, geistgeerdeter Schöpfungsglaube. Die Vision ist längst da. Es fehlt nur am Kredit für eine kräftige Investition in ihren Wohnungsbau.

*HK:* Das Christentum selbst scheint auf diese Zukunft wenig vorbereitet. Es macht gegenwärtig den Eindruck, zwischen schrillen Fundamentalisten und bunt vagabundierender Religiosität hin- und hergetrieben zu werden. Ist es dazu verdammt, sich zwischen diesen beiden Extremen zu zerreiben?

*Timm:* Ein in der Kirchen-Publizistik beliebtes Zeitbild stellt dem Beliebigkeitsfanatismus des New Age auf der einen den Eindeutigkeitsfanatismus der Fundamentalisten auf der anderen Seite entgegen, so daß wir wie Albrecht Dürers Ritter zwischen Tod und Teufel zu stehen kommen. Mag es vereinzelt solche Polarisierung geben, so sollte man sich doch vor deren Verallgemeinerung hüten, um nicht einer Diabolisierung der eigenen Zeitgenossenschaft zu verfallen. Aller Mitte hat Gott die Kraft gegeben, steht bei Aischylos, einem antiken Heiden. Um wieviel mehr

steht diese Gewißheit dem Offenbarungsglauben zu. Bangemachen gilt nicht, sagen die Kinder, die Gotteskinder.

*HK:* Die Schwierigkeit im Umgang mit neuzeitlicher Kultur hören so aber ja noch nicht auf. Der christliche Glaube zielt von seinem Wesen her auf einen gemeinschaftlichen Vollzug – die weit fortgeschrittene Privatisierung des Glaubens und des Glaubensvollzugs arbeitet dem jedoch entgegen. Wie kann das Christentum den kirchlich geglaubten und gelebten Glauben im Blick behalten, ohne sich damit allzu frontal gegen die neuzeitliche Kultur abzuschotten?

*Timm:* Das Christentum steht nicht außerhalb der Neuzeitkultur. Es hat im Gegenteil die Moderne mitbegründet, wenn auch großteils wider Willen. Vor allem durch den 30jährigen Krieg, einen entschieden unheiligen Krieg, an dessen Ende die von den Politikern und Juristen erzwungene Privatisierung der *una sancta ecclesia* in verschiedene Konfessionen stand. Damit hat eine schmerzhafte Lerngeschichte begonnen, die zu den wichtigsten Erinnerungsstücken in Europa zählt. Den Begriff Christentum gibt es erst, seit Christen der verschiedenen Konfessionszugehörigkeit nach einer Wahrheitsgestalt jenseits der zwischenkirchlichen Verteufelungen zu fragen gelernt haben. Auch das gehört zum bleibenden Ertrag der Neuzeit-Religion auf unserem Kontinent. Und schließlich hat die Neuzeit auch nichtkirchlich gebundene Formen christlichen Denkens und Handelns hervorgebracht, die in einem problematisch-strittigen, aber auch in einem kreativ-belebenden Verhältnis zur institutionalisierten Kirchengemeinschaft stehen.

## „Ein religiöser Zusammenhalt ist etwas anderes als die bis auf Widerruf geltende Konsensgemeinschaft"

*HK:* Zahlreiche Christen geben sich weniger denn je damit zufrieden, daß das Christentum die neuzeitliche Kultur – wenn auch schließlich contre cœur – zwar wesentlich mitprägte, deswegen aber auch heute erheblich weniger leicht unterscheidbar ist, als man dies gerne sähe. Entschiedenheitsrhetorik erinnert zuweilen eher an Kirchenkampfzeiten als an die Normalität von Friedenszeiten. Könnte es sein, daß nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes das Bedürfnis nach vermeintlich identitätsichernder Entschiedenheit weiter zunimmt?

*Timm:* Ich hielte es für bedenklich, wenn die ideologisch verschwundenen Frontlinien auf religiöse Weise kompensiert werden sollten. Wir werden uns auch theologisch in die Situation hineinfinden müssen, die mit dem Abschied von der bilateralen Eindeutigkeit zwischen Freund und Feind entstanden ist. Unter äußerlich befriedeten Verhältnissen haben die quasi alltäglichen Verständigungsprobleme und Verteilungskämpfe das Sagen übernommen, ohne daß man sie zur Frage von Sein oder Nichtsein aufspreizen könnte. Weniger als das apokalyptisch-imaginäre Alles oder Nichts ist lebenspraktisch ein unvergleichliches Mehr geworden. Auf der politischen Ebene bezeichnet man das als Ende der Nachkriegszeit. Das Ende der theologischen Nachkriegszeit steht uns vielleicht noch bevor.

*HK:* Das Christentum steht zwar nicht außerhalb der neuzeitlichen Kultur, aber dennoch tun sich doch zwischen den stark individualisierten Lebensverhältnissen und der Notwendigkeit, den Glauben gemeinschaftlich leben zu wollen, ein erhebliches Konfliktpotential auf . . .

*Timm:* Auf unserem Kontinent, und ich sage es noch einmal enger: in Deutschland, hat sich über Jahrhunderte hin eine Lerngeschichte ereignet, die Modellcharakter hat dafür, wie wir mit den Befangenheiten, in denen wir stecken, umgehen können, ohne sie zu nivellieren, aber auch ohne sie als selbstverständlich hinnehmen zu können. Aus diesem Streit heraus ist eine reich facettierte Kultur geistigen, künstlerischen und religiösen Lebens entstanden, die sich in vielfältig abgestuften Distanzen loyal zur etablierten Kirchlichkeit stellt. Das Mißverhältnis zwischen aktiven Kirchgängern und aktiven Kirchensteuerzahlern ist nicht nur beklagenswert, sondern auch ein Indiz dafür, daß die erdrückende Mehrheit der Staatsbürger die Kirche für etwas unersetzlich Wertvolles hält. Die Art und Weise, wie man aktiv an ihrem Leben teilnimmt oder nicht teilnimmt, ist noch einmal abgesetzt davon. Liest man diesen demographisch eindeutigen Befund zunächst einmal positiv, zählt er mit zu dem Erinnerungsschatz unserer europäischen Erfahrungsgeschichte, der für Konflikte, die uns weltweit noch ins Haus stehen, lehrreich sein könnte. Gemeinschaftliches Leben in meistens friedlichen Formen ist mehr als gleiches Denken und gleiches Handeln, nicht weniger.

*HK:* Wobei es aber doch so aussieht, als würde dieser Erinnerungsschatz immer begrenztere Teile der Zeitgenossenschaft überhaupt nur erreichen. Kann eine nach außen fortgesetzte Loyalität gegenüber den etablierten Kirchen den wirklichen Bedeutungsschwund nicht möglicherweise sogar auf eine verhängnisvolle Weise verdecken?

*Timm:* Ich bin da unbesorgt. Je mehr Entscheidungen uns aufgenötigt werden, deren Übergröße und deren Fehlbarkeit allen bewußt wird – etwa auf ökologischem oder biotechnischem Gebiet –, desto größer wird auch das Bedürfnis nach einer Gemeinschaft über Raum und Zeit hinweg, in der die verschieden möglichen Positionen sich verbunden wissen. Und das ist eines der großen Geheimnisse der Kirchen unter den Bedingungen der modernen, hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaft. Sie haben Menschen zusammengehalten, die *in politicis* und auch *in moralicis* teilweise dezidiert anderer Meinung sind. Woran sich zeigt, daß ein religiöser Zusammenhalt etwas anderes ist als die bis auf Widerruf geltende Konsensgemeinschaft. Auf den Geist kommt es an, der die Schirmherrschaft für das Miteinander der unterschiedlichen Wahrnehmungen auf Erden aufspannt, wie das große Himmelszelt. Stätten zu kennen, an denen diese Gewißheit seit Jahrtausenden heimisch ist, wo man also den langen Atem für die Kleinigkeiten der eigenen Laufzeit und deren Erbfolgen schöpfen kann, das wird auch in Zukunft ein Segen sein.

# „Die kirchliche Sprachverwirrung in ein Pfingsten verwandeln“

## Überlegungen namhafter Katholiken zum Vermittlungsproblem in der Kirche

*Zweiundzwanzig namhafte Katholiken unterschiedlicher fachlicher Kompetenz, beruflicher Erfahrung sowie gesellschaftlicher und öffentlicher Verantwortung haben allen deutschen Bischöfen, einschließlich der in Rom wirkenden, sowie dem Apostolischen Nuntius in Deutschland das nachfolgende Diskussionspapier zum Vermittlungsproblem in der Kirche übersandt. Sie sehen im derzeit unzulänglich wahrgenommenen und im wesentlichen ungelösten Vermittlungsproblem einen zentralen Grund für die Krisensituation, in der sich die Kirche in Deutschland gegenwärtig befindet. Die Namen der Unterzeichner sind am Ende des im Januar dieses Jahres verabschiedeten Textes aufgeführt. Wir dokumentieren den Text im Wortlaut; die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

Die Lehrverkündigung der Kirche hat zum Ziel, den Glauben der Gemeinden zu bewahren, zu stärken und zu entwickeln, die Grundsätze einer christlichen Lebensführung in ihrer Verbindlichkeit darzulegen und das Gewissen des Einzelnen zu bilden. Sollen diese hohen Ziele verwirklicht werden, sind Konflikte nicht zu vermeiden. Das lehrt die Geschichte der Kirche, angefangen von den Briefen des Apostels Paulus bis zum Streit um ältere und neuere „Modernismus“-Probleme. Wichtige Voraussetzungen, um diese Ziele zu erreichen, sehen wir im folgenden:

1. Diejenigen, die in der Kirche das Lehramt verwalten, müssen die Fragen ernst nehmen und richtig auffassen, welche sich aus dem Zusammentreffen der auf Schrift und Tradition beruhenden Lehre mit der Welt, samt ihren geschichtlich sich verändernden geistigen, sozialen, politischen und ökonomischen Kräften, ergeben.
2. Die zugrundeliegenden Probleme müssen dabei hinreichend analysiert und in einer angemessenen, verständlichen Sprache dargelegt werden.
3. Die daraus hervorgehende Verkündigung der Lehre muß sowohl der Weltkirche, den Gruppen in der Kirche, welche durch die Gemeinsamkeit ihrer Lebenssituation verbunden sind, und auch der einzelnen Gemeinde vermittelt werden.

Dieses Vermittlungsproblem ist in seiner Bedeutung noch kaum zureichend erkannt. Es hat unmittelbare Auswirkungen auf die Autorität des Lehramtes und sein öffentliches Ansehen. Auch die Verfasser des vorliegenden Textes, meist Laien in der Kirche, sind davon unmittelbar betroffen. Sie bieten daher ein offenes Gespräch mit Menschen unterschiedlicher Lebenserfahrung und beruflicher, insbesondere auch wissenschaftlicher Kompetenz an, das für die Lösung des genannten Problems nützlich sein könnte. Der hier vorgelegte Text ist also kein offener Brief, kein Protest- und Kritikschreiben, sondern Grundlage für ein Gespräch, von dem wir hoffen, daß es dazu beiträgt, die noch immer zunehmende Polarisierung in unserer Kirche zu beheben. Die mangelnde Aufmerksamkeit auf die im folgenden Text dargelegte Vermittlungsproblematik scheint zumindest *eine* gravierende Ursache für bestehende Konfliktsituationen zu sein, die gegenwärtig mit u. E. untauglichen Mitteln eher verschärft als entschärft werden. Die falsche Alternative: hier das Gewissen als normbildende Instanz, die mit dem Lehramt konkurriert, dort der Gewissensspruch, der sich dem Lehramt einfach unterordnet, kann nur mit der Lösung des Vermittlungsproblemes aufgebrochen werden. Nur dann wird der ohne Vermittlung allein gelassene Einzelne nicht in einen falsch verstandenen Autonomieanspruch oder in reduktionistische Scheinlösungen ausweichen. Die Loyalität gegenüber dem authentischen obersten Lehramt wird dabei nicht in Frage gestellt. Sie ist vielmehr vorausgesetzt.

### „Der Verkündigung des Gebotes muß die Vermittlung folgen“

Das Vermittlungsproblem ist mehr als ein Problem der Verkündigungssprache, mehr auch als ein bloßes Informationsproblem. Es geht nicht darum, z. B. ein päpstliches Lehrschreiben weltweit bekannt zu machen. Es geht vielmehr darum, wie ein allgemeiner Satz, enthalte er eine Glaubenswahrheit, eine sittliche Norm oder eine aus der christlichen Lehre begründbare allgemeine Forderung und Empfehlung, angesichts der besonderen Umstände einer Gemeinde und ihres Entwicklungsstandes, auch des einzelnen Christen und seiner Lebenssituation verstanden, angenommen und in den Lebenszusammenhang integriert werden kann. Dabei kann sich auch das im Zuge der Modernisierung zunehmend verschärfte Problem stellen, daß gleichberechtigte Normen in einer konkreten Situation in Konkurrenz miteinander treten. Es ist die Gefahr eines abstrakten Denkens zu meinen, daß der allgemeine Satz (die Norm) unvermittelt das je besondere Handeln bestimmen kann, daß er nur verkündet zu werden braucht, der Rest sei dann Gehorsam und Disziplin. Selbst wenn man annehmen wollte, es handele sich nur um eine Frage der Einordnung des Besonderen in das Allgemeine, so stellt eben diese Subsumierung das Problem der Vermittlung. Die Vermittlung muß also Unterschiedliches zur Übereinstimmung bringen: das allgemeine Gebot und die Handlungsregel des Einzelnen im besonderen Fall, sei dieser „Einzelne“ nun eine nationale Bischofskonferenz, welche ja den Rahmen vieler typischer situationeller Gemeinsamkeiten bildet (historischer, sozialer, ökonomischer, rechtlicher, kultureller etc.), sei dieser „Einzelne“ die Diözese eines Bischofs, die Gemein-

de eines Pfarrers, die durch konkrete Lebenssituationen gekennzeichnete Gruppe in der Kirche oder auch das Gewissen des einzelnen Christen. Der letzte Fall, die persönliche Handlungsregel, wird auch als Maxime bezeichnet. Man kann die Maxime als die Wahrnehmung des Gebotes aus der Perspektive des persönlichen Lebenszustandes bezeichnen, und beides, die Vermittlungsproblematik an sich und die Relevanz von Lebenssituationen für die Vermittlungsproblematik, ist bei der Analyse der Konfliktursachen zu bedenken.

Eine Morallehre, die nicht von solchen Maximen, sondern von den nicht zur Disposition stehenden Prinzipien und Geboten ausgeht, hat die Vermittlungsproblematik im ganzen Umfang immer noch *vor sich* – und eben diesen Ausgangspunkt hat das kirchliche Lehramt. Es befindet sich deshalb in einer strukturell ungemein schwierigen Situation, besonders dann, wenn das römische Zentrum für die Weltkirche spricht. Die Sätze des Lehramtes müssen allgemein sein; sie sollen für alle katholischen Christen gelten, können also weder besondere Umstände, noch konkrete Handlungssituationen berücksichtigen. Darum muß der Verkündigung des Gebotes die Vermittlung folgen, welche eine Ausdifferenzierung des Gebotes erfordert. Diese Ausdifferenzierung kann bedeuten, daß der Sinn des Gebotes mit konkurrierenden Werten in Begegnung gebracht wird, die in einzelnen konkreten Lebenssituationen auftreten. Dies kann zu Abweichungen von der allgemeinen Norm führen, zu verstärkt nötiger Abwägung durch den Einzelnen in dieser konkreten Situation. Das Gebot muß und kann nur als Handlungsmaxime wirksam werden, wenn die Vermittlung das je Besondere in Betracht zieht. Dies hat allerdings seine Schwierigkeiten.

Diese Schwierigkeiten nähren die Tendenz, die Vermittlung mit all ihren Problemen zu umgehen. Die dabei naheliegende Verwechslung der allgemeinen Norm mit der besonderen Handlungsanweisung ist eng mit einem universalistisch-zentralistischen Kirchenmodell verbunden. Umgangen wird die Vermittlung immer dort, wo Gebote inhaltlich völlig abgeschlossen und einer Vermittlung in konkrete Lebenssituationen hinein nicht zugänglich erscheinen. Das allgemeine Gebot müßte offen sein für die Fülle der Wertkonflikte, die in unterschiedlichen Lebenssituationen, auf welche das Gebot trifft, Rücksicht verlangen. Das Spannungsverhältnis zwischen der Allgemeinheit des Gebots und der unendlichen Zahl der Wertkonflikte, in die seine Anwendung hineinführt, verlangt die vermittelnde Ausdifferenzierung des Gebotes in der Form von „Maximen". Wenn Handlungsanweisungen in Form unveränderlicher Prinzipien verkündet werden, wird die Vermittlung umgangen. Umgangen wird sie auch dort, wo das allgemeine Gebot unmittelbar als Handlungsanweisung verstanden wird. Diese Weisen des „Umgehens" der Vermittlung sind in der kirchlichen Amtssprache entwickelt und angewandt worden; sie haben zur Folge, daß sich die Praxis von der Norm entfernt, was für beide – die Praxis und die Norm – schädlich ist. Überall dort, wo ein Gebot gilt, die Vermittlung in die Lebenssituation der Menschen hinein aber ausbleibt, kommt es zumindest zu destruierenden und demoralisierenden Effekten.

Das Vermittlungsproblem stellt sich nicht nur von oben, das heißt vom Gebot und vom kirchlichen Amt her, es stellt sich auch von unten. Dafür ein Beispiel:
Es gibt im Weltchristentum das Phänomen der sogenannten „nonwhite indigenous christians" (der nicht weißen, eingeborenen Christen). Unter diesem Namen werden sie in der Religionsstatistik geführt (1990 ca. 140 Millionen Menschen). Sie finden sich vor allem dort, wo noch starke Elemente der Stammeskultur die Gesellschaft bestimmen. Es handelt sich um christliche Gemeinden, die sich keiner „allgemeinen Kirche" zugehörig fühlen. Man könnte sie als autochthone Ortskirchen, besser als Indigenatskirchen bezeichnen. Die christlichen Lebensregeln, die in diesen Gemeinden gelten, gelten nur dort, aber für alle, die dort geboren werden. Sie gelten durch Geburt und von Geburt an. Diese Kirchen kennen nur „Maximen". Allgemeine Sätze gibt es nicht.

## „Die kirchliche Autorität muß auf Einsicht, Freiwilligkeit und Geschwisterlichkeit abheben"

Kulturübergreifende Normen oder Gebote sind in solchen Kirchen unbekannt, man kennt nur das Besondere. Dieses Muster zeichnet sich auch bei Sekten und bei neuen religiösen Bewegungen in der westlichen Kultur, bei den Gefühlsgemeinschaften der neuen Kollektive ab. Hier wird ein allgemeines Gebot de facto negiert, es gelten nur besondere Gebote (die „Maximen"). Auch in diesem Fall entfällt das Vermittlungsproblem. Die Folge ist eine Atomisierung der Kirche, die Gefahr innerkirchlicher Sektenbildung ist offenbar.

Von der Aufgabe der Vermittlung sowohl des Gebotes in die konkrete Lebenssituation der Menschen hinein wie auch der Handlungs-orientierten Lebens-Erfahrung in das Lehramt hinein gibt es keinen Dispens; und dies um so weniger, je strenger der allgemeine Satz gelten soll. Die bloße Ausgrenzung anders orientierter Menschen – aus der Gebotsgemeinschaft oder der Erfahrungsgemeinschaft, wie die schroffen Alternativen genannt werden könnten – führt in die Polarisierung. Eine Akzentuierung der Unfehlbarkeit verschärft nur die Vermittlungsproblematik. Die Existenz und die Bewahrung des wahren und allgemein gültigen Gebotes ist nur die eine Seite im Prozeß der Sittlichkeit, die andere Seite ist seine Vermittlung in den historischen, sozialen und individuellen Erfahrungsraum, die Anerkennung der Relevanz von konkreten Lebenssituationen für das Vermittlungsproblem.
Das Vermittlungsproblem wird zunehmend dadurch kompliziert, daß die christliche Botschaft in einer kleiner, aber auch pluraler und komplexer werdenden Welt als ein humanes System neben anderen verstanden wird und die Regeln der Akzeptanz weitgehend unbekannt sind. Es

liegt im Zuge der Entwicklung von Freiheitsrechten des Menschen, daß er auf Einsicht und Gewissen hin angesprochen wird. Das Recht und die Pflicht zum selbständigen Urteil gehören zu den unentbehrlichen normativen Prämissen des modernen, demokratischen Staates. Die prinzipiell gleichberechtigte Teilhabe aller Bürger an den politischen Entscheidungen ist die Legitimationsgrundlage für die aus ihnen fließenden Gehorsamsverpflichtungen. Wenn die kirchliche Autorität die Christen im modernen Staat nicht in die Lage bringen will, auf Dauer in zwei gegensätzlichen Welten zu leben (die beide „von dieser Welt" sind), wird sie nicht umhin können, auf Einsicht, Freiwilligkeit und Geschwisterlichkeit abzuheben, nicht auf bloßen Gehorsam gegenüber einem allgemeinen Satz, ohne diesen auszudifferenzieren und zu vermitteln. Die gesamte Problematik des Verhältnisses der Kirche zur modernen Kultur und zur Demokratie ist in das vielschichtige Vermittlungsproblem mit eingeschlossen. Zu bedenken ist dabei, daß eine sich zunehmend beschleunigende (ja radikalisierende) Modernisierung, mit den Kriterien der Säkularisierung, der Individualisierung, der Erfahrungsakzeleration, der Rationalisierung, der Ausdifferenzierung aller Wertsphären, die Identitätsfindung zunehmend erschwert, weil die Geborgenheit in umfassenden sozialen Zusammenhängen nicht mehr gegeben ist.

Dies bedeutet, daß einerseits die Sehnsucht nach Orientierung, nach „religio", also nach Bindung heute in besonderer Weise ausgeprägt ist, andererseits die Möglichkeit allgemein verbindlicher Orientierungen heute besonders schwierig zu sein scheint. Der Einzelne, der in unterschiedliche, in ihren Anforderungen sich häufig widersprechende Handlungs- und Verhaltenssysteme eingebunden ist, muß in sich die Widersprüche ausgleichen und gerät durch den bloßen Autoritätsspruch (sei es der Traditionsgemeinschaft oder neuer Gefühlskollektive) in eine Situation, der er sich entziehen muß, will er die Welt nicht reduktionistisch erfassen oder gar an den einander widersprechenden Ansprüchen (auf den jeweils „ganzen" Menschen) zerbrechen. Das Faktum, daß die Zugehörigkeit zur Kirche *sozial* in der modernen Gesellschaft eher belastend ist als befreiend, daß es der ständigen Rechtfertigung dieser Zugehörigkeit bedarf, mag die Notwendigkeit der Vermittlung, des Bedenkens von Akzeptanzproblemen auch im kirchlichen Bereich unterstreichen. Unter den Bedingungen eines radikalen sozialen, ökonomischen und kulturellen Wandels und einer Erosion der traditionellen Rollenverständnisse, zumal im Verhältnis der Geschlechter und der Generationen zueinander, wird das Ziel einer ganzheitlichen Personalität und stabiler zwischenmenschlicher Beziehungen vielen Menschen immer zweifelhafter. Bloße, unvermittelte Normanweisungen sind in dieser Not nicht hilfreich, sie prallen an denen, an die sie sich wenden, wirkungslos ab. Der zu beobachtende Exodus der jungen Generation aus der Kirche als Glaubensgemeinschaft ist dafür ein deutliches Zeichen.

Eine generelle Lösung scheint uns für das zentrale und an Bedeutung in der komplexer werdenden Welt noch zunehmende Vermittlungsproblem nicht möglich. Eine solche Lösung kann es deshalb nicht geben, weil es nicht um einen bloßen Transfer des Generellen gehen kann, sondern um die Ausdifferenzierung des Generellen, auch um die Transformation des Generellen in das Besondere und Einzelne. Vom Einzelfall abgesehen – und dieser Einzelfall kann Individuen ebenso betreffen wie kulturelle, soziale, ökonomische Gemeinschaften – sollte doch auch eine *institutionelle* Überlegung in das Vermittlungsproblem eingeführt werden, welche konkrete Lösungen mit Sicherheit erleichtert. Die besondere Chance für eine solche institutionelle Überlegung zur Vermittlungsproblematik liegt darin, daß die Kirche von ihren Anfängen her über eine legitime und kompetente Instanz verfügt, welche Vermittlung leistet und leisten muß: die Ortskirche. Diese ist als die Gemeinschaft eines besonderen Lebenszusammenhanges (in gleichsam enger werdenden konzentrischen Kreisen) zu definieren, eines Lebenszusammenhanges, der durch geschichtliche, politische, ökonomische und sozio-kulturelle Gemeinsamkeiten gekennzeichnet ist. Den nationalen Bischofskonferenzen also kommt im Vermittlungsprozeß eine zentrale Rolle zu. Der gelegentlich zu beobachtende Ausfall des ortskirchlichen Lehramtes (auf der Ebene der „Konferenz" oder auf der Ebene der Diözesanleitung) oder seine Beschränkung auf ein Weiterleitungsorgan in Rom gefaßter Beschlüsse sind eine institutionelle Ursache für den Ausfall der Vermittlung zwischen allgemeinen Normen und jenen Handlungsorientierungen, die die besonderen Umstände einer Region, einer sozialen, kulturellen Gemeinschaft etc. berücksichtigen müssen.

## „Irrtum und Risiko dürfen nicht von Anfang an mit Sanktionen belegt werden"

In diesem Zusammenhang stellen die ausnahmslos geltenden Verbotsnormen ein besonderes Problem dar. Für alle positiven Handlungsnormen gilt ja, daß sie, um überhaupt zu „greifen", die Gestalt besonderer, kulturspezifischer und umständebedingter Handlungsmaximen annehmen müssen. Unbedingte Verbotsnormen hingegen sagen für sich schon, was immer und unter allen Umständen zu unterlassen ist. Solche Verbotsnormen kennt die christliche Tradition ebenso wie die philosophische Ethik des Abendlandes seit ihren Anfängen. Aber die strikte Allgemeinheit dieser negativen Normen hängt mit ihrer Abstraktheit zusammen. Die Unterlassung einer bestimmten Handlung ist ja nur ein abstraktes Moment im Kontext einer konkreten Lebenspraxis. Wo wir etwas nicht tun, tun wir etwas anderes. Und über dieses Andere sagt die allgemeine Norm nichts. Für die Gestaltung der Lebenspraxis aber, ebenso wie für die Handlungsmuster jeder gemeinschaftlichen Kultur, kommt es gerade auf diese an. Verbotsnormen bleiben deshalb weitgehend unwirksam, wenn deren Verkünder nicht Beistand leisten bei der Erarbeitung von Maximen, die solche alternative,

positive Handlungsmuster zum Inhalt haben. Wo freilich diejenigen, die solchen Beistand leisten sollen, die Geltung der allgemeinen Verbotsnormen als solche in Frage stellen, können sie kaum bei der Erarbeitung von Alternativen Hilfe anbieten; sie handelten dann gegen ihre Überzeugung. Die Anerkennung dieser Verbotsnormen ist deshalb eine Bedingung für die Entfaltung konkreter und schöpferischer Phantasie bei der Vermittlung zwischen ihnen auf der einen Seite und konkreten Handlungsmaximen auf der anderen.

Wenn also das jeweilige Institutionelle in der katholischen Kirche die Ortskirche (in der oben gegebenen Definition) ist, muß und kann sie auch als der institutionelle Ort der Vermittlung erkannt und anerkannt werden. Die Vermittlungsarbeit der Ortskirche darf sich allerdings nicht darin erschöpfen, die in römischer Amtssprache abgefaßten allgemeinen Sätze zu wiederholen. Die zu vermittelnde Weisung bedarf der Einfügung in den jeweiligen besonderen Zusammenhang einer Staatsgemeinschaft, einer Sprachgemeinschaft, einer kulturellen Gemeinschaft, eines Bistums *und* seiner Gemeinden, sie bedarf der Konkretisierung darauf hin. So wie der allgemeine Satz schon zu seiner Konstituierung der Beratung der Weltkirche bedarf, so bedarf seine Vermittlung der Beratung durch die „Ortskirche", ihre „Konferenz" und ihre Gemeinden. Dies ist kein Modell einer Demokratisierung der Kirche nach dem Bild des liberalen Staates, sondern ein Wesenskriterium prozeßhafter Vermittlung (im Unterschied zu statischer Disziplinierung).

Die Aufgabe der Vermittlung ist also nicht nur von oben zu lösen. Der Handelnde, die in der Kirche handelnde Gemeinschaft und der Einzelne, müssen den letzten Teil der Vermittlung leisten. Dazu bedarf es der moralischen Urteilsfähigkeit, der Fähigkeit zur Maxime. Der Handelnde muß beurteilen können, wieweit und in welcher Weise ihn (ganz persönlich) das Gebot verpflichtet. Dies ist der Inhalt der Maxime. Zunächst also muß die Maxime, angesichts des allgemeinen Gebotes, im Gewissen verantwortet werden; die einzelne Handlung zu verantworten, ist noch einmal eine eigene Aufgabe.

Die Vermittlung – so scheint uns – ist die zentrale Aufgabe einer modernen Seelsorge, in der Weltkirche, in den Gliedkirchen, den Diözesen und den Gemeinden. Die Vermittlung an die Seelsorger ist von allen Vermittlungsaufgaben die nächste und dringendste. Denn diesen ist es aufgegeben, die Lehre der Kirche ihren Gemeinden, Frauen und Männern, Alten und Jungen gleichermaßen zu vermitteln. Die Seelsorger – und wir schließen Laien in diesen Begriff mit ein – sollten durch ihre Bischöfe ermutigt, ermächtigt und in die Lage versetzt werden, in eigener Verantwortung die schwere Last der Vermittlung auf sich zu nehmen. Der Irrtum und das Risiko dürfen aber nicht schon von Anfang an mit Sanktionen belegt werden, sie müßten bei dieser konfliktbeladenen Arbeit der Vermittlung durch das ständige und offene Gespräch mit in Kauf genommen werden.

Das große Bild, das der Kirche durch alle Zeiten voranleuchtet, ist das des Pfingstfestes. Daß die in unserer Kirche anzutreffende babylonische Sprachverwirrung, in der die Gruppen aneinander vorbeireden, in ein Pfingsten verwandelt werde, an dem jeder Einzelne die Apostel in *seiner* Sprache versteht und die verkündeten Worte „mitten durchs Herz" gehen, das ist die Aufgabe der zu leistenden Vermittlung. Daß diese Aufgabe gelöst werden muß, sollte schon bei der Konstituierung der Dokumente mitbedacht werden.

*Karl Otmar Frh. v. Aretin,* München, *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Freiburg/Karlsruhe, *Hans H. Boelte,* Stuttgart, *Johannes Dichgans,* Tübingen, *Wolfgang Frühwald,* Bonn-Bad Godesberg, *Albert Görres,* München, *Hans Heigert,* München, *Benedikta M. Hintersberger,* Augsburg, *Alexander Hollerbach,* Freiburg; *Franz-Xaver Kaufmann,* Bielefeld, *Walter Kerber,* München, *Hanna Renate Laurien,* Berlin, *Hans-Joachim Meyer,* Dresden, *Hermann-Joseph Pottmeyer,* Münster/Bochum, *Annette Schavan,* Bonn, *Ansgar Schmidt,* Trier, *Gesine Schwan,* Berlin, *Dietrich Simon,* Marburg, *Wolfgang Wickler,* Seewiesen, *Hans B. Würmeling,* Erlangen, *Hans F. Zacher,* München.

# Ein neues Bild des Judentums zur Zeit Jesu

## Zum gegenwärtigen Stand der Qumran- und Essener-Forschung

*Eine populärwissenschaftliche Veröffentlichung zur Qumran-Forschung hält sich seit geraumer Zeit auf den vordersten Plätzen der einschlägigen Bestsellerlisten (vgl. HK, Februar 1992, 98 f.). So unhaltbar die darin enthaltenen Thesen auch weithin sind, das Buch lenkte wieder einmal das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit auf die Qumran- und Essener-Forschung. Der Orientalist und Religionswissenschaftler* Hartmut Stegemann *skizziert im folgenden Beitrag deren gegenwärtigen Sachstand. Stegemann ist Inhaber des Lehrstuhls für neutestamentliche Wissenschaften an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen und Leiter der Göttinger Qumran-Forschungsstelle. (In wenigen Monaten wird im Verlag Herder ein Sachbuch von ihm zu diesem Themenbereich erscheinen; sein Titel: Die Essener – Qumran, Johannes der Täufer und Jesus.)*

Keine andere Größe des antiken Judentums kennen wir heutzutage so genau wie die Essener – weder die Pharisäer noch die Sadduzäer, weder die Zeloten noch die frühen

Rabbinen, weder die Anfänge des Christentums noch gar Jesus selbst, wie er sich zu seinen Erdenzeiten einst dargestellt hat.
Diese hervorragende Kenntnis insbesondere der Essener verdanken wir einem Glücksfall seltenster Art: den *Qumranfunden.* Durch Philo Alexandrinus, einen Zeitgenossen Jesu, und durch den etwas später schreibenden jüdischen Historiker Flavius Josephus wissen wir, daß es zur Zeit Jesu reichlich 4000 Essener gab, ziemlich viele also im Verhältnis zu den damals über 6000 Pharisäern oder den nur nach Hunderten zählenden Sadduzäern und Zeloten. Diese Essener lebten in fast allen Städten und Dörfern des damaligen Palästina, vor allem in Jerusalem und seinem judäischen Umland, teils als Minderheit – wie noch im heutigen Judentum konnte sich eine Ortsgemeinde erst dann bilden, wenn mindestens zehn religionsmündige Männer mitmachten –, teils lokal dominierend. In essenischen Siedlungen wie der auf Chirbet Qumran am Nordwestende des Toten Meers, gegründet etwa ein halbes Jahrhundert nach Entstehung der Essener und bewohnt von allenfalls ein bis zwei Prozent ihrer Mitglieder, gab es überhaupt niemanden, der nicht dieser Gruppe des damaligen Judentums angehörte, Ehefrauen und Kinder eingeschlossen.

## 80 Prozent der Qumran-Handschriften sind veröffentlicht

Bevor die Legio X Fretensis der Römer im Jahre 68 n. Chr. Qumran zerstörte, gelang es den dortigen Bewohnern, ihre reichhaltigen Bibliotheksbestände in Sicherheit zu bringen, das meiste davon in Höhlen unmittelbar bei ihrer Siedlung, einiges auch in ein bis drei Kilometer entfernten Verstecken. Die Bewohner selbst sind damals umgekommen oder geflohen; Qumran wurde für Jahrzehnte ein Militärposten der Römer; die einstigen Eigentümer sind nie dorthin zurückgekehrt.
Im Jahre 1947 wurde eine jener Versteckhöhlen entdeckt; in den Folgejahren bis 1956 fand man noch zehn weitere. Ans Tageslicht kamen insgesamt etwa 800 Handschriften oder deren Überreste: nur acht Handschriften – eine davon eine komplette Wiedergabe des Jesaja-Buches, eine andere die berühmte „Tempelrolle" – sind gänzlich oder größtenteils erhalten, von vielen nur noch geringe Fragmente; alles andere ist im Laufe der Zeit verrottet.
Einige der größeren Handschriften haben frühzeitig Israelis erworben; sie befinden sich heute im *Israel-Museum* in Jerusalem. Alle anderen Handschriften und Fragmente wurden im dortigen *Rockefeller-Museum* – im damals jordanischen Teil der Stadt – vereint, wo sie gesichtet und für die Publikation vorbereitet werden. Mit dieser gewaltigen Aufgabe wurden ab 1952 zunächst sieben junge Wissenschaftler betraut: drei von ihnen waren zufällig katholisch, die vier anderen Anglikaner und Protestanten unterschiedlicher Denomination. Erst ab 1980 wurde verstärkt damit begonnen, weitere Kräfte in die Editionsarbeit einzubeziehen, darunter auch mehr und mehr Juden, die ja erst seit 1967 zum arabischen Teil Jerusalems wieder Zutritt haben. Vor eineinhalb Jahren übernahmen israelische Forscher die Hauptverantwortung für den Abschluß der Texteditionen, vergrößerten den Mitarbeiterstab – unter Hinzuziehung auch vieler Christen – auf etwa 60 Personen und entwickelten einen Arbeitsstil, der erwarten läßt, daß noch in diesem Jahrzehnt auch das allerletzte Textfragment solide ediert sein wird.
Von den etwa 800 Handschriften aus den Qumranfunden sind bislang reichlich 400 publiziert, darunter alle umfangreicher erhaltenen, von der schieren Textmasse her betrachtet deshalb *fast 80 Prozent.* Mehr als 200 der noch unedierten Texte sind Bibelhandschriften oder Paralleltexte zu bereits edierten, die diese partiell ergänzen oder kleinere Textvarianten liefern. Wirklich neu gegenüber dem bislang Publizierten ist weniger als zehn Prozent der noch ausstehenden Textmasse, darunter Fragmente interessanter Weisheitstexte aus dem 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr., einiger Werke, die auf die Vorgeschichte später Bücher der Bibel – wie des Ester- oder des Danielbuches – neues Licht werfen, die in Kalenderfragen weiterhelfen oder Interessantes zur „Halacha", also zur kasuistischen Thora-Auslegung, beisteuern.

Im übrigen veröffentlichte im November 1991 ein Verleger in Washington zwei Bildbände, in denen Photos *sämtlicher noch unedierter Qumrantexte* enthalten sind. Außerdem begann derselbe Verleger im September 1991 damit, vorläufige Transkriptionen von allen noch unedierten Qumrantexten zu publizieren: 1993 soll diese Ausgabe abgeschlossen sein. So kann sich jeder des Hebräischen, Aramäischen und Griechischen Kundige leicht davon überzeugen, daß die Überbleibsel der fast 400 immer noch unedierten einstigen Schriftrollen wirklich *rein gar nichts enthalten, was am bisherigen Verständnis Jesu oder des frühen Christentums etwas zu ändern vermöchte.* Insbesondere werden leider auch Johannes der Täufer, Jesus, Paulus, Jakobus der Gerechte oder andere Gestalten der christlichen Überlieferung in all diesen Texten niemals erwähnt.

Wer aber waren jene Essener, die ein halbes Jahrhundert nach ihrer Entstehung auch Qumran besiedelten und uns dort all jene Handschriften hinterließen, deren wissenschaftliche Aufarbeitung sich so über alle Maßen zeitaufwendig gestaltet hat?
Schon Flavius Josephus berichtete seinerzeit, die Essener seien ebenso wie die Sadduzäer und die Pharisäer um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. als *eigenständige Gruppierung des palästinischen Judentums* entstanden. Will man verstehen, was dieses Datum bedeutet, so muß man die damaligen Zeitverhältnisse genauer in den Blick nehmen. Denn bis zum Jahre 175 v. Chr. war das palästinische Judentum eine relativ homogene Größe. Es konzentrierte sich auf Jerusalem und das umliegende Judäa, stand zwar unter der Oberhoheit zunächst der Perser, dann der Ptolemäer und – ab 198 v. Chr. – der Seleukiden, war aber im wesentlichen ein autonomer, durch und durch traditionell geprägter „Priesterstaat", eine Theokratie mit dem Hohenpriester als zugleich geistlichem und weltlichem

Führer sowie mit dem Tempel als seinem ideellen, der Thora- und Psalterfrömmigkeit als seinem spirituellen Mittelpunkt.

175 v. Chr. aber – zeitgleich mit dem Regierungsantritt des Seleukidenherrschers Antiochus IV. Epiphanes – setzten sich hellenisierte Juden in Jerusalem durch, okkupierten das Hohepriesteramt und damit die Macht im Staat, führten griechische Bildung und Sitten ein und verdrängten die der Väterreligion getreuen Traditionalisten, die „Frommen", nach besten Kräften. Umstritten ist allenfalls, wieweit Antiochus IV. diese Entwicklung nicht nur begrüßt, sondern auch seinerseits forciert hat. Im Jahre 170 v. Chr. wurde jedenfalls der 175 amtsenthobene konservative Hohepriester Onias III. an seinem Exilsort durch den inzwischen amtierenden Hellenisten-Hohenpriester Menelaos ermordet. 169 plünderte Antiochus IV. den Tempel zu Jerusalem und beraubte ihn seiner wichtigsten Schätze. Anschließend wurden der Besitz von Thora-Rollen, die Beschneidung von Knaben, die Einhaltung des Sabbat, ja jedes öffentliche Bekenntnis zum Judesein alter Art unter Todesstrafe gestellt (1. Makk 1, 50), schließlich im Jahre 167 v. Chr. sogar der traditionelle JHWH-Kult im Tempel durch den des Zeus Olympios ersetzt. Spätestens im Zusammenhang mit dieser *Kultreform* wurde auch der traditionelle priesterliche 364-Tage-Sonnen-Kalender am Tempel durch den bis heute im Judentum üblichen, ursprünglich babylonischen 354-Tage-Mond-Kalender des Seleukidenreiches abgelöst, dementsprechend das Jahresfest des epiphanen Gottes Antiochus IV. feierlich begangen, während die jüdischen Traditionsfeste wie Passah, Pfingsten oder der Versöhnungstag, die Sabbat-Opfer, ja jegliche Art traditioneller Kultausübung verboten waren.

## Mächtigste religiöse Elitegruppe des palästinensischen Judentums

Diese Verhältnisse veranlaßten die traditionsbewußten Frommen – Priester, Leviten und einfache Gläubige –, „in den *Untergrund* zu gehen" oder in hellen Scharen „mit Kind und Kegel" Jerusalem und Judäa zu verlassen, um in das umliegende *Ausland zu emigrieren.* Tausende solch frommer Familien siedelten über nach Syrien und gründeten dort einen „Neuen Bund im Lande Damaskus". Noch viel mehr entwichen in die Wüste Juda, vor allem aber in das Ostjordanland, in „die Wüste der Heiden", und wohnten in den dortigen Städten und Dörfern; man nannte sie „Asidäer", „die Frommen", eine Bezeichnung ihrer Organisation, die mit jener der 20 Jahre später entstehenden „Essener" identisch ist.
Zwar brachte der Makkabäeraufstand Ende 164 v. Chr. die Wiedereinführung des traditionellen JHWH-Kultes im Jerusalemer Tempel; 157 v. Chr. waren die seleukidischen Besatzungstruppen weitgehend aus dem Lande vertrieben; 152 v. Chr. wurde der Makkabäer Jonathan von Gnaden der außenpolitisch weiterhin bestimmenden Seleukiden Hoherpriester zu Jerusalem. Das wußte man schon immer durch das 1. Makkabäerbuch und durch Josephus. Dank der Qumranfunde wissen wir nun aber noch mehr über die näheren Umstände, sie geben uns endlich weitere Daten an die Hand, die die makkabäerfreundliche Literatur geflissentlich verschwiegen hatte.
Im Jahre 159 v. Chr. war es nämlich dem führenden Jerusalemer Priesteradel der Zadokiden, der zuvor die jüdischen Hohenpriester zu stellen pflegte, endlich wieder gelungen, einen der Ihren in diesem Amt zu installieren: jenen „Lehrer der Gerechtigkeit", dessen Namen wir nicht kennen, der aber später zum *Begründer der Essener* wurde. Er reinigte den Tempel von allem noch vorhandenen Heidnischen, verdrängte die Günstlinge des Menelaos und führte am Tempel wieder den priesterlichen 364-Tage-Sonnen-Kalender ein. Doch fand sein Reformwerk ein jähes Ende, als 152 v. Chr. Jonathan das Hohepriesteramt für sich selbst okkupierte. Dem „Lehrer" gelang es mit knapper Not, sein Leben zu retten: mit wenigen Getreuen floh er zu den jüdischen Siedlern im Gebiet um Damaskus, die ihm und seinen Leuten Asyl gewährten. Ein Mordanschlag Jonathans auf ihn an seinem Exilsort mißglückte. So folgte eine Entwicklung, deren Hauptergebnis das Zustandekommen der Essener war.

Jener amtsvertriebene Lehrer der Gerechtigkeit betrachtete sich nämlich als der auch weiterhin *allein wahre Hohepriester ganz Israels.* Er rief alle frommen Juden und alle ihm erreichbaren Splittergruppen des damaligen Judentums dazu auf, sich unter seiner Führung zu vereinigen und so das *eine* Israel der heiligen Tradition wiederherzustellen. Doch der Militärdiktator Jonathan samt seinem mächtigen Truppenkontingent versagte sich diesem Einigungsbund. Und da Jonathan zugleich Jerusalemer Hoherpriester war, blieb auch der Tempel mit den dort weiterhin amtierenden Priestern unter seiner Regie. Die meisten Mitglieder des „Neuen Bundes im Lande Damaskus", die Mehrheit der Asidäer und viele der einfachen „Frommen", die im Lande verblieben waren, traten hingegen jener neu gegründeten Union des Lehrers bei, die man fortan von außen her als Essener, also als „die Frommen" schlechthin zu bezeichnen pflegte.

Quantitativ war die vom Lehrer geschaffene gesamtisraelitische Union der Essener sicher die *mächtigste religiöse Elitegruppe des palästinischen Judentums seiner Zeit.* Aber sie stellte sehr *hohe Anforderungen* an ihre Mitglieder. Maßstab aller Dinge, die in jeder Hinsicht verbindliche Lebensnorm war allein die Thora in Gestalt der fünf Bücher des Mose. Wichtigste Zusatzautorität waren die biblischen Bücher der Propheten einschließlich des Psalters, der als dem Propheten David geoffenbart galt: alles, was diese Propheten einst aufgezeichnet hatten, war von Gott nie für deren eigene ferne Zeit, sondern von vorneherein für die allerletzte Epoche der Geschichte gedacht, für jene Endzeit, als die man die so problembelastete eigene Gegenwart betrachtete und als deren Abschluß man binnen kurzem das Strafgericht Gottes über alle Welt im allgemeinen und den üblen Okkupanten

Jonathan nebst seinen Vasallen und Nachfolgern im besonderen erwartete.
In diese Union der Essener hineinzugelangen, war ein schwieriges Unterfangen. Wer Mitglied werden wollte, mußte sich einer mindestens *dreijährigen Aufnahmeprozedur* unterziehen. Besonders wichtig war, daß man die Thora in- und auswendig kennenlernte, dazu ihre praxisgerechte Anwendung. Wer zumindest ein Jahr hindurch „gelernt" und – unter strenger Beobachtung – seinen Lebenswandel diesen Normen gemäß praktiziert hatte, wurde nach eingehender Prüfung erstmals zu den rituellen Reinigungsbädern zugelassen und durfte nun in näheren Kontakt zu den Essenern treten. Erst nach zwei weiteren Probejahren mit entsprechenden Abschlußprüfungen wurde man Vollmitglied. Aber auch dann noch führten Gebotsübertretungen, sofern sie fahrlässig zustandegekommen waren, zu empfindlichen *Strafen* wie temporärem Ausschluß, während bewußt begangene Thoraübertretungen mit lebenslänglichem Ausschluß, das bewußte Aussprechen des Gottesnamens JHWH – beispielsweise beim Exorzismus – gar mit der Todesstrafe geahndet wurde (Exodus 20, 7/Deuteronomium 5, 11; vgl. Levitikus 24, 16).

## Die generelle Ehelosigkeit der Essener ist eine Fiktion

Intern waren die Essener als mittlerweile einzig noch legitime Repräsentanten jenes traditionellen Israel, wie wir es etwa im Chronistischen Geschichtswerk (1., 2. Chronik, Esra, Nehemia) kennenlernen, *streng hierarchisch organisiert.* An der Spitze standen die Priester, vorrangig die Zadok-Abkömmlinge. Nur unter dem Vorsitz von Priestern konnten alle Arten von Gemeinschaftsveranstaltungen – Ratsversammlungen, Gottesdienste und die täglichen Gemeinschaftsmahle – stattfinden. Die zweite Rangklasse bildeten die Leviten, die dritte alle anderen gebürtigen Juden, die vierte und letzte die Proselyten, also zum Judentum übergetretene gebürtige Heiden. Sogar noch innerhalb dieser vier Rangklassen wurde jährlich neu festgelegt, welchen Rang der einzelne im Verhältnis zu seinen Klassengenossen einzunehmen hatte, wofür Beurteilungen seines Kenntnisstandes und seines praktischen Lebenswandels maßgebend waren.
Wer es geschafft hatte, bei den Essenern Vollmitglied zu werden, übereignete ihnen bei seiner endgültigen Aufnahme auch alles, was er hatte, seine Immobilien und seine bewegliche Habe, seine Arbeitskraft und all sein Wissen, um fortan mit allem, was ihm eignete, nur noch dem gemeinsamen Heil Israels dienlich zu sein. Bei dieser Art von *Gütergemeinschaft* gingen freilich nur die *Eigentumsrechte* an die Gemeinschaft über, der *Nießbrauch* aber änderte sich kaum. Der essenische Bauer bestellte selbstverständlich weiterhin seine Felder, Obstplantagen und Weingärten, lebte mit seiner Familie von deren Ertrag, führte aber den Zehnten seiner Erträge zugunsten der Gemeinschaftskasse ab. Der essenische Handwerker tat desgleichen, ebenso der essenische Tagelöhner, der die Einkünfte von mindestens zwei Arbeitstagen pro Monat – und das war ein Zehntel seiner Gesamteinkünfte – der Gemeinschaft zu spenden hatte. Aus diesen Gemeinschaftserträgen wurde vor allem der Unterhalt von Waisen, Bettlern, Verarmten, nicht mehr Arbeitsfähigen, Asylanten, in der Fremde Gefangenen, die Aussteuer armer Mädchen und was immer an Sozialaufgaben erforderlich war, finanziert, wie wir es heute ähnlich mit unseren Steuern und Sozialabgaben leisten. Die berühmte Gütergemeinschaft der Essener ist tatsächlich weitgehend dem vergleichbar, was wir heute Sozialpflicht von Eigentum, Kapital oder Einkommen nennen, wenn auch unter andersartigen Rahmenbedingungen.

Selbstverständlich *heirateten* sämtliche Essener. Anders hätten sie als gute Juden dem generellen Schöpfungsgebot Gottes zur Mehrung der Menschheit (Genesis 1, 28) ja auch gar nicht entsprechen können. Allerdings hatten die Essener zwei Besonderheiten: sie betrachteten die Ehe als eine Art *Pflichtdienst der Männer für Gott* als ihren Schöpfer und Erhalter und legten deshalb das Heiratsalter auf jene 20 Jahre fest, die als Mindestalter für die Wehrtauglichkeit von Israeliten in der Thora gefordert sind (Numeri 26, 2.4). Außerdem verstanden sie die Schöpfungsordnung (Genesis 1, 27 in Verbindung mit 6, 18–20 und Deuteronomium 17, 17) im Sinne einer grundsätzlich *paarweisen Existenz des Menschen,* jeweils ein Mann und eine Frau, weshalb sie über die *Monogamie* hinausgehend die *Einzigehe* verlangten: jeder Mann *muß* zwar einmal im Leben heiraten und möglichst viele Kinder zeugen; aber er *darf* es auch nur ein einziges Mal. Stirbt seine Frau, oder scheidet er sich von ihr (gemäß Deuteronomium 24, 1–4), so ist eine weitere Heirat ausgeschlossen, selbst im Fall einer kinderlos gebliebenen Ehe.

Berücksichtigt man, daß das durchschnittliche Lebensalter von Frauen in Palästina damals geringer war als 30 Jahre, viele Männer aber älter wurden als 60, dann wird deutlich, daß mindestens die Hälfte der männlichen Essener *faktisch ehelos lebte,* da sie das zwanzigste Lebensjahr noch nicht erreicht hatten, verwitwet oder geschieden waren. Bedenkt man ferner, daß alle Zusammenkünfte der Essener zu Ratsversammlungen, Gebetsgottesdiensten und den täglichen gemeinschaftlichen Mahlzeiten den strengsten Anforderungen kultischer Reinheit zu genügen hatten, Frauen also als kultisch unrein prinzipiell davon ausgeschlossen waren, Außenstehende ergo stets nur Männer in die entsprechenden Räumlichkeiten hineingehen sahen – ansonsten sind in jüdischen Synagogen und bei anderen religiösen Anlässen zwar die Frauen von den Männern getrennt, aber im gleichen Raum anwesend –, dann wird verständlich, warum man den Eindruck haben konnte, die Essener lebten im wesentlichen *ehelos,* wenn nicht gar prinzipiell *zölibatär:* in diesem Sinne priesen Philo und Plinius der Ältere sie ihren heidnischen Lesern, zu deren Idealen die ehelos lebenden Pythagoräer gehörten, als „die besten aller Juden"an. Josephus, der als einziger von allen zeitgenössischen Berichterstattern persönlichen Kontakt mit Essenern gehabt hat, konzedierte

freilich, es gebe durchaus auch verheiratete Essener, ohne daß er sich zu deren Zahl im Verhältnis zur Anzahl der Junggesellen, Geschiedenen und Verwitweten geäußert hat. Tatsächlich ist die berühmte generelle Ehelosigkeit der Essener nichts anderes als Fiktion, wenn auch bereits seit der Antike.

Im Gegensatz zu vielem, was heutzutage über die Essener geschrieben wird, haben sie sich auch von dem einst so furchtbar *geschändeten Tempel zu Jerusalem niemals abgewandt,* sondern er stand unverändert weiterhin im Zentrum ihrer Frömmigkeit. Sie beteten und lehrten dort, zahlten die Tempelsteuer und stifteten dem Tempel Weihegaben. Nur in einem Punkt unterschieden sie sich grundsätzlich von allen ihren jüdischen Zeitgenossen: sie *boykottierten den dortigen Opferkult,* weil sie der Meinung waren, daß sämtliche dort auf dem Altar dargebrachten Opfer völlig ineffektiv, also ganz nutzlos seien. Ein thoragemäßer Opferkult setzte nämlich nach Auffassung der Essener unabdingbar voraus, daß man dem priesterlichen 364-Tage-Sonnen-Kalender der heiligen Tradition folgte, dessen System dafür sorgte, daß nie ein religiöses Fest auf einen Sabbat fiel. Denn der Sabbat war der wöchentliche Freudentag. Würde in einem Jahr der Versöhnungstag, der größte Bußtag, auf einen Sabbat fallen, wäre die Heiligkeit des Sabbats völlig ruiniert. Auch verlangt die Thora ausdrücklich, daß am Sabbat keine anderen Opfer dargebracht werden dürfen als allein die für diesen Tag vorgesehenen (Levitikus 23, 38; Numeri 28, 9–10). Folgte man am Tempel aber jenem babylonisch-seleukidischen 354-Tage-Mond-Kalender, den Jonathan bei seinem Amtsantritt 152 v. Chr. dort wieder eingeführt hatte, so kam es ständig zu Überschneidungen der einen oder anderen Art.

## Keine Esoteriker, Asketen, Mystiker, Apokalyptiker, Sektierer oder Dissidenten

Für die Essener war der Makkabäer Jonathan nicht nur deshalb ein Erzbösewicht, weil er den legitimen Hohepriester, ihren Lehrer der Gerechtigkeit, aus seinem Amt verdrängt hatte, sondern vor allem deshalb, weil er diesen *falschen Kalender sanktioniert* hatte, der die Heilswirkung des gesamten Opferkultes erledigte. Da es den Essenern nicht gelang, die Zustände im Tempel zu ändern, deklarierten sie ersatzweise auch die eigene Gemeinschaft zum Tempel, dessen Allerheiligstes die Priester darstellten und in dem nun Hymnen, Gebete und ein thoragemäßer Lebenswandel als spirituelle Opfer galten, deren tägliche Darbringung als Äquivalent für die in der Thora geforderten Opfer von Gott akzeptiert werden konnte, so daß er seinerseits Sündenvergebung gewährte. So leisteten die Essener – stellvertretend für ganz Israel – jene „Sühne für das ganze Land", die der mißratene Opferkult im Jerusalemer Tempel in keiner Weise mehr gewährleisten konnte. Weder brachten sie eigene Tier-, Speis- und Trankopfer außerhalb des Tempels dar, noch lehnten sie Tieropfer im Tempel grundsätzlich ab. Sondern sie beschränkten sich bewußt auf eine vorläufige, in ihrer Wirkung allerdings vollgültige Ersatzvornahme für eine als wirkungslos erachtete Gegenwartspraxis, deren Änderung im Sinne der traditionellen Opferpraxis sie letztlich von einem Eingreifen Gottes selbst zu Beginn der künftigen Heilszeit für ganz Israel erhofften.

Es ließe sich noch vieles über diese Essener zur Zeit Jesu sagen, was die Gestaltung ihres Alltagslebens, ihre Polemik gegen die anderen Gruppen des damaligen Judentums, ihre Schriftauslegung, ihre Gottesdienstpraxis, ihre Zukunftserwartungen oder ihre politischen Wirkungen anbetrifft. Das muß hier unterbleiben. Relativ wichtiger ist, entgegen verbreiteten Gegenwartsauffassungen ausdrücklich zu konstatieren, daß sie nicht von esoterischen Geheimlehren geprägt, weder Asketen noch Mystiker, weder Apokalyptiker noch Sektierer oder Dissidenten waren oder gar nur eine belanglose Randerscheinung des damaligen Judentums.

Für uns Heutige ist Qumran ganz zentral, weil die dortigen Textfunde uns erstmalig – und in wohl einmaliger Weise – einen unmittelbaren *Einblick in das palästinische Judentum zur Zeit Jesu* gewähren. Deshalb hat man sich auch angewöhnt, von der „Qumrangemeinde" am Toten Meer zu sprechen, und fast vergessen, daß an jenem abgeschiedenen Ort nie mehr als ein bis zwei Prozent aller Essener existierten, er auch mit deren Anfängen um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. gar nichts zu tun hatte, sondern erst etwa ein halbes Jahrhundert danach besiedelt worden ist, als der Lehrer der Gerechtigkeit bereits hochbetagt verstorben war. Für die Essener war Qumran nur *eine* ihrer Studien- und Ausbildungsstätten. Philo und Josephus hielten diese Einzelsiedlung gar nicht für sonderlich erwähnenswert, falls sie überhaupt davon wußten. Letztendlich hofften die Essener – wie alle Juden bis heute –, daß Gott möglichst bald einen der Nachkommen Davids zum *triumphalen königlichen Messias* machen werde, der Israel vom Joch der Fremdherrschaft befreien, alle Juden wieder im Heiligen Lande vereinen und ihrem Staatswesen den Glanz der Zeiten Davids und Salomos bringen möge. Wahrer Herrscher auf Erden sollte dann freilich ein messianischer Hoherpriester nach dem Bilde Zadoks sein, also der Tempel – und nicht der Königspalast, heute die Knesset – im Zentrum des Israels der Heilszeit stehen.

Das sind ganz andersartige Messias-Vorstellungen als jene, die im Neuen Testament mit Jesus verbunden sind. Erwartungen, die Qumranfunde könnten uns unmittelbar die Anfänge des Christentums erschließen, haben sich als *vergeblich* erwiesen. Alle Handschriften, die für entgegenstehende Auskünfte je herangezogen und in die Zeit nach dem Auftreten Jesu datiert worden sind, sind paläographisch *100 bis 150 Jahre älter,* als entsprechende Sensationsautoren dies immer wieder behaupten: im Jahre 1990 mit naturwissenschaftlichen C 14-Tests durchgeführte Handschriftenuntersuchungen bestätigten dieses Faktum

endgültig. Auch die Fama, einige griechischsprachige Fragmente aus Höhle sieben von Qumran stammten von Kopien des Markusevangeliums, des 1. Timotheusbriefes etc., ist haltlos: Die wenigen Buchstaben, die auf diesen winzigen Fragmenten überhaupt noch eindeutig lesbar sind, passen zu vielen Stellen in der Septuaginta und anderen griechischsprachigen Werken des vorchristlichen Judentums, nicht problemlos hingegen zum überlieferten Textbestand jener neutestamentlichen Schriften, für die manche sie immer wieder zu reklamieren belieben.

Mit dem Christentum haben die Qumranfunde unmittelbar gar nichts zu tun, mit dessen *jüdischem Verständnishintergrund* hingegen immens viel. Für zahlreiche sprachliche Befunde des Neuen Testaments – etwa für „die Armen im Geist" Mt 5, 3 oder für „die Menschen seiner Gnade" Lk 2, 14 – finden sich in Qumrantexten erstmals zeitgenössische hebräische Äquivalente, die deren damalige Bedeutung zu erschließen helfen. Die Art, wie Jesus und das frühe Christentum die biblischen Prophetenbücher verstanden haben, daß Gott darin nämlich Voraussagen für ihre eigene Zeit gemacht habe und diese zugleich die Endzeit sei, übernimmt die essenische Art der Prophetendeutung, wendet sie jetzt nur auf neue Zusammenhänge an. Wenn Jesus lehrte, die ganze Welt habe bislang unter der Macht des Bösen gestanden, die jetzt dem unmittelbaren Eingreifen Gottes auf Erden weichen müsse, dann zeigen uns die Qumrantexte in reicher Fülle, wie man im damaligen Judentum den Konnex zwischen Krankheit, Leid, Sünde, Schuld und Tod als Wirkungen dämonischer, widergöttlicher Mächte betrachtet und wie man sich das heilbringende Eingreifen Gottes in diese verderbte Welt im einzelnen vorgestellt hat, wie das Endgericht zu denken ist und wie man Gott in rechter Weise verehrt.

Johannes der Täufer hatte mit den Essenern und ihrer Qumransiedlung nichts zu tun. Doch wir verstehen jetzt besser, warum ihn Jesaja 40, 3 – ähnlich wie einst die Asidäer – dazu veranlaßt hat, ausgerechnet „in der Wüste der Heiden" auf der Ostseite des Jordan zu lehren, daß er als Priester – und damit göttlicher Heilsmittler – andere taufte, während man im sonstigen Judentum – die Essener eingeschlossen – nur Tauchbäder ohne einen Taufenden kannte, wie er sich das Feuergericht dachte, vor dessen Schrecken die Umkehr und seine Taufe retteten, und was er mit der Geisttaufe des nach ihm kommenden Stärkeren meinte.

Jesus lebte und lehrte vor allem in Galiläa, wo es zu seiner Zeit *kaum Essener gegeben haben dürfte.* Deswegen kommen sie auch in den Evangelien nicht vor. Paulus, der Pharisäer (Phil 3, 5), stammte aus Kleinasien, wurde Christ bei Damaskus, lebte in Antiochia, Kleinasien, Griechenland und letztlich Rom, war nur selten in Jerusalem und dort vor allem im Kontakt mit Christen; wie sollte er Essener kennenlernen, warum sich um deren Besonderheiten kümmern? Wenn die Qumranfunde uns dennoch dazu verhelfen, vieles bei Jesus, in den Evangelien, bei Paulus, im Hebräerbrief, in der Johannesoffenbarung und in anderen frühchristlichen Schriften besser zu verstehen als je zuvor, dann nicht zuletzt deshalb, weil das meiste, dessen Kenntnis wir der Qumranbibliothek der Essener verdanken, zugleich für das ganze palästinische Judentum jener Zeit repräsentativ war.

Die Qumranfunde, einschließlich der immer noch unedierten Texte, *verändern überhaupt nichts Grundsätzliches am neutestamentlichen Bilde Jesu.* Sie verändern aber nachhaltig das üblich gewordene Bild des damaligen Judentums. Es gab damals, wie es bereits die rabbinische Orthodoxie suggeriert, keinen – im wesentlichen durch die Pharisäer repräsentierten – Hauptstrom des Judentums, davon abgespalten irgendwelche Sekten, sondern stattdessen eine *Vielheit jüdischer Gruppen,* unter denen die der Essener zwar nicht die politisch machtvollste, für die Zeitgenossen aber die religiös eindrucksvollste im Sinne wahrer jüdischer Thora-Frömmigkeit war.

*Hartmut Stegemann*

# Einheit mit Bruchstellen

## Die internationalen islamischen Organisationen

*Nach islamischem Selbstverständnis bilden alle Muslime eine einzige Gemeinschaft. Allerdings kennt die islamische Welt keine verbindliche religiöse Autorität. Seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts bestehen zwei internationale islamische Organisationen, die „Liga der Islamischen Welt" und die „Organisation der Islamischen Konferenz", deren Ziel die Förderung der Einheit der Islamischen Welt ist. Aus historisch-religiösen Gründen ist der arabische Einfluß in den internationalen islamischen Organisationen bisher dominierend; in Zukunft dürfte das Gewicht der turksprachigen Muslime größer werden.*

Im Dezember 1991 fand in Dakar, der Hauptstadt der Republik Senegal, das 6. Gipfeltreffen der „Organisation der Islamischen Konferenz" statt. Es war das erste Mal, daß sich eine der internationalen islamischen Organisationen mit ihren Spitzenvertretern in einem Land *Schwarzafrikas* traf, einer Region, in der die Verbreitung des Islams besonders deutliche Fortschritte macht. Die Versammlung, die von nicht-islamischen Beobachtern als Fiasko bezeichnet wurde, machte die vielfältigen Spannungen deutlich, die einer einheitlichen islamischen Politik im Wege stehen. Das diffuse Bild, das die islamische

Welt und ihre Vertreter immer wieder bieten, läßt sich an den internationalen islamischen Organisationen gut dokumentieren.

## Khalifat und islamische Einheit

Nach islamischem Selbstverständnis bilden alle Muslime eine große Gemeinschaft von Gläubigen, die Umma. Haupt dieser Gemeinschaft war durch lange Phasen der islamischen Geschichte hindurch der Khalif, der als Stellvertreter des Propheten Muhammad die geistliche wie auch die politische Leitung der islamischen Gemeinde innehatte. Auch wenn die politische Macht des Khalifats spätestens seit dem Beginn des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung an Durchsetzungskraft verlor und der osmanische Sultan im 16. Jahrhundert den Titel des Khalifen als einen unter vielen annahm, blieb der Khalif doch das *Symbol der Einheit,* an dem sich die überwiegende Mehrheit aller Muslime orientierte. Im Zeitalter des europäischen Imperialismus erhielt diese Institution wieder größere Bedeutung; denn das Khalifat symbolisierte auch aus der europäischen Perspektive die mögliche Einheit der islamischen Welt. Nach Meinung vieler Muslime war und ist diese Einheit auch noch heute die einzige kulturelle und politische Basis, um sich gegen die militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Angriffe des Westens auf die islamische Welt behaupten zu können. Diese Vorstellungen wurden in der westlichen Literatur als ‚Panislamismus' bezeichnet.
Als der Gründer der Türkischen Republik, *Mustafa Kemal Atatürk,* das Khalifat abschaffte, entwickelten sich in verschiedenen Teilen der islamischen Welt rasch Bewegungen, die die Wiedereinführung des Khalifats verlangten. Verschiedene Könige islamischer Staaten wurden als mögliche Kandidaten für das Amt des Khalifen gehandelt. Es war jedoch symptomatisch für die Zerrissenheit der islamischen Welt, daß keiner der Prätendenten allgemeine Anerkennung finden konnte. Auf verschiedenen Konferenzen in den 20er und 30er Jahren wurde klar, daß panislamische Vorstellungen gegen den wachsenden Nationalismus der verschiedenen Staaten der islamischen Welt, wie z. B. pan-arabische Vorstellungen, nicht durchzusetzen waren.

Erst mit der Gründung der Islamischen Republik *Pakistan* veränderte sich diese Situation. Hier wurde 1949 eine Organisation gegründet, die den Namen „Kongreß der Islamischen Welt" (Mu'tamar al-'alam al-islami) erhielt. Sie war bis 1962 die einzige über-nationale islamische Organisation. Mit der Gründung der „Liga der Islamischen Welt" (Rabitat al-'alam al-islami) 1962 und der „Organisation der islamischen Konferenz" (Munazzamat al-Mu'tamar al-islami) 1969 in Saudi-Arabien verlor der „Kongreß der Islamischen Welt" jedoch völlig an Bedeutung.

Im Pilgermonat 1962 wurde in Mekka die „Liga der Islamischen Welt" gegründet. Ihren internationalen Charakter unterstrich schon die Gründungsveranstaltung dieser Organisation, an der auch Gelehrte aus Taiwan oder Sri Lanka, Nigeria oder Sierra Leone teilnahmen. Die Satzung der Liga hebt als Aufgabe der Vereinigung hervor, die *Einheit der islamischen Welt zu fördern* und den islamischen Glauben zu verbreiten: „In Erfüllung der Pflicht, die Gott uns auferlegt hat, die Botschaft des Islams zu verbreiten, seine Prinzipien und Lehren zu erläutern, die Zweifel an ihm zu zerstreuen und die gefährliche Verschwörung, durch die die Feinde des Islams die Muslime von ihrer Religion fortlocken und ihre Einheit und brüderliche Verbundenheit zerstören wollen . . ." In der Liga, die zweifellos auch als Gegengewicht gegen nationalistische Organisationen wie die „Arabische Liga" gegründet wurde, spielten trotz aller Bemühungen um Internationalität vornehmlich Persönlichkeiten aus *Saudi-Arabien* immer eine wichtige Rolle.

## Die „Liga der Islamischen Welt"

Lange Zeit mußte sich die Liga gegen den Vorwurf wehren, sie sei in Wirklichkeit eine saudische Organisation. Zu solchen Plakatierungen trug sicherlich auch die Tatsache bei, daß das Königreich erhebliche finanzielle Zuwendungen für die Repräsentations- und Managementkosten der Liga leistete und das auch heute noch tut. Daß angesichts des saudischen Schwergewichts in der „Liga der Islamischen Welt" die islamischen Positionen im Vordergrund stehen, die in Saudi-Arabien als Staatsreligion durchgesetzt worden sind, kann nicht überraschen. Dabei handelt es sich um wenig voneinander differierende Formen des wahhabitischen Islams, der wiederum deutliche fundamentalistische Züge trägt.

Auch wenn an der Gründungsversammlung und an den regelmäßig stattfindenden weiteren Konferenzen immer führende Politiker islamischer Staaten teilnahmen, versteht sich die „Liga der Islamischen Welt" nicht als politische, sondern als *kulturelle Organisation.* Aber auch in diesem vordergründig unpolitischen Kontext läßt sich eine Ausnahme erkennen: Eine besondere Rolle in den Aktivitäten der Liga spielte bisher die politische, finanzielle und moralische Unterstützung für Palästina. In welcher Form sich diese Hilfe nach den Spannungen zwischen Saudi-Arabien und den Palästinensern während der Kuwait-Krise und des Zweiten Golfkrieges weiter entwickeln wird, bleibt abzuwarten.
Der religiös-kulturelle Schwerpunkt der Aktivitäten wird deutlich aus den verschiedenen Arbeitsbereichen, in denen die „Liga" tätig ist. Sie unterstützt muslimische Minderheiten in Europa und Amerika durch die Bereitstellung von Büchern und die Entsendung von Lehrern, aber auch durch direkte finanzielle Zuwendungen. Auch ausgesprochene *Missionierungsaktivitäten* zählt sie zu ihren Aufgaben. In Westeuropa hat sich die Liga in dieser Hinsicht offenbar auf *Dänemark* konzentriert. Besondere Bedeutung für die islamische Glaubens- und Lebenspraxis erlangte die Liga durch die Einrichtung einer „Akademie für islamisches Recht". In dieser Akademie, die in unregelmäßigen Abständen in unterschiedlichen islami-

schen Staaten Treffen abhält, werden Rechtsgutachten (Fatwa) zu zentralen Fragen des religiösen, vor allem aber auch des praktischen Lebens erstellt.
Zu vielen Bereichen des modernen Lebens war es in verschiedenen Ländern zu unterschiedlichen oder sich widersprechenden Auslegungen des islamischen Rechts durch die Rechtsgelehrten (Mufti) gekommen. Die Frage, ob es erlaubt ist, Altersheime einzurichten oder Lebensversicherungen abzuschließen, Schwangerschaften zu unterbrechen oder Organe zu verpflanzen, hatte bei unterschiedlichen Rechtsgelehrten häufig differierende Antworten gefunden. Solche Unterschiede konnte das islamische Recht so lange tolerieren, als jeweils nur auf die Person eines speziellen Ratsuchenden bezogene Gutachten erstattet wurden, die mehr oder weniger vertraulich blieben. Die seit der Jahrhundertwende entwickelte Praxis, die zahlreichen Fatwa eines Mufti zu sammeln und zu publizieren, warf in neuerer Zeit immer wieder Probleme auf, weil sich widersprechende Gutachten die Autorität der Gutachter in Frage stellten. Die „Akademie für islamisches Recht" bemüht sich deshalb, hier für größere Einheitlichkeit zu sorgen. Die „Liga der Islamischen Welt" wiederum hat die Mittel, diese Rechtsprechung durch ihre Medien, vor allem durch die Zeitschrift „Madjallat rabitat al-'alam al-islami" (Zeitschrift der Liga der Islamischen Welt), zu verbreiten.

## Die „Organisation der Islamischen Konferenz"

Auslösender Faktor für die Gründung einer weiteren Organisation islamischer Staaten, wie sie die „Organisation der Islamischen Konferenz" darstellt, war der Brand der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem im Jahr 1969. Nach einer Reihe von vorbereitenden Konferenzen kam es 1974 in Lahore/Pakistan zur eigentlichen Gründung der deutlich politisch ausgerichteten Organisation von islamischen Staaten, an der 36 Staatsoberhäupter teilnahmen. Mitglieder der „Organisation der Islamischen Konferenz" sind *islamische Staaten als solche,* nicht etwa einzelne Persönlichkeiten. Eine Definition dafür, was ein islamischer Staat ist, gibt es jedoch nicht. So sind Länder wie der Libanon, bei dem man immer noch davon ausgeht, daß Christen in ihm den größten Bevölkerungsanteil ausmachen, oder der Senegal, dessen Staatsoberhaupt lange Zeit der Christ *Léopold Senghor* war, Mitgliedsstaaten.
Die Organisation setzt sich aus drei Gremien zusammen: der Konferenz der Staatsoberhäupter, der jährlich tagenden Konferenz der Außenminister und dem Generalsekretariat mit den ihm angeschlossenen Organisationen. Zwar wird die Gipfelkonferenz als die wichtigste Institution angesehen; von tatsächlicher politischer Bedeutung sind jedoch die Außenministertreffen. Bei diesen Gelegenheiten bemüht man sich mit sehr unterschiedlichem Erfolg, die Politik der islamischen Staaten in den verschiedensten Bereichen zu formulieren und zu koordinieren.
Zwei Einrichtungen der Organisation verdienen es, besonders hervorgehoben zu werden: der „Islamische Solidaritätsfonds" und die „Islamische Entwicklungsbank". Neben diesen wichtigen Institutionen betreibt die „Organisation der Islamischen Konferenz" noch eine „Internationale Islamische Nachrichtenagentur". Der Solidaritätsfonds wurde eingerichtet, um bei Naturkatastrophen und anderen plötzlich auftretenden Krisen in islamischen Staaten oder unter islamischen Minderheiten mit Sachspenden und Finanzmitteln schnell Hilfe leisten zu können. Der Fonds unterstützt auch den Bau von Moscheen, Krankenhäusern, Schulen und Universitäten. Er dient damit indirekt auch der islamischen Mission.
Die „Islamische Entwicklungsbank" ist die wichtigste der heute bestehenden „islamischen" Banken. Sie darf, den Vorschriften des Koran und des islamischen Rechts entsprechend, keine Zinsen für Darlehen nehmen. Die Bank finanziert, wie schon ihr Name sagt, Entwicklungsprojekte in armen islamischen Ländern Afrikas und Asiens. Sie leistet jedoch auch Finanzhilfe für islamische Länder, die durch hohe Ölpreise Probleme mit ihrer Außenhandelsbilanz bekommen haben. Den größten Anteil am Kapital der beiden Institutionen bringen die arabischen Ölstaaten auf. Sie nehmen daher auch den größten Einfluß auf ihre Aktivitäten. Gerade der Solidaritätsfonds und die Entwicklungsbank haben die Mitgliedschaft in der „Organisation der islamischen Konferenz" für viele Länder der Dritten und Vierten Welt attraktiv gemacht.
Für Entwicklungs- und Finanzhilfe fordert die Geberorganisation natürlich auch einen politischen Preis. Trotz zahlreicher und tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Organisation ist man sich in der *Palästinafrage* einig. Als Aufgabe der Organisation wird die Bewahrung der Heiligen Städte und die Unterstützung des Kampfes des palästinensischen Volkes genannt. Zu diesem Zweck ist auch der „Jerusalem-Fonds" eingerichtet worden. In konsequenter Verfolgung dieses Ziels ist es der „Organisation der Islamischen Konferenz" gelungen, die diplomatischen Erfolge Israels vor allem in Schwarzafrika zu begrenzen und eine große Zahl junger afrikanischer Staaten sogar dazu zu bewegen, die bestehenden diplomatischen Beziehungen mit dem Staat Israel aufzukündigen.
Trotz dieser erfolgreichen Teilergebnisse ist es der „Organisation der Islamischen Konferenz" nur in Ansätzen gelungen, eine gemeinsame Politik der islamischen Staaten zu formulieren oder gar zu realisieren. Traditionelle oder neue Feindschaften zwischen einzelnen islamischen Staaten oder ihren Führern konnten nicht überwunden werden. Große Krisen erlebte die Organisation, als Ägypten sich 1978 zu einem Friedensvertrag mit Israel entschloß und als Reaktion darauf seine Mitgliedschaft suspendiert wurde. Nicht weniger kritisch für die Organisation war auch der lange Krieg zwischen den Mitgliedern Iraq und Iran. Es ist symptomatisch, daß die Kuwait-Krise und der Zweite Golfkrieg auf dem jüngsten Treffen in Dakar offiziell nicht auf der Tagesordnung standen.
Bemerkenswert an der „Liga der Islamischen Welt" wie an der „Organisation der Islamischen Konferenz" erscheint die Tatsache, daß die Mitgliedschaft in beiden

nicht von einer irgendwie formulierten Orthodoxie abhängig gemacht wird. In der Liga sind auch Schiiten aktiv, und in der Islamischen Konferenz sind auch Staaten wie der Iran oder Jemen Mitglieder, deren offiziell praktizierte Form des Islams sich vom sunnitischen Mehrheits-Islam in einigen Punkten deutlich unterscheidet. Diese Praxis entspricht der allgemeinen islamischen Vorstellung, daß jeder, der an die Einheit Gottes und die Prophetenschaft Muhammads glaubt und sie bekennt, Muslim ist. Gegen dieses sehr einfache Dogma ist kaum zu verstoßen.

In dieser Toleranz liegt einerseits die große Attraktivität des Islams. Die Einfachheit des Glaubensbekenntnisses macht es möglich, unterschiedliche Glaubensvorstellungen und differierende Glaubenspraktiken als islamisch zu deklarieren. Daher können sich viele Menschen, z. B. in Westafrika für Muslime halten und von Mit-Muslimen als solche angesehen werden, die aus ihren früheren religiösen Vorstellungen viele Elemente beibehalten haben und die entsprechenden Rituale praktizieren. Diese große Offenheit bedeutet andererseits aber auch, daß sich eine *geistliche Autorität* kaum ausbilden konnte. Ohne eine solche Autorität ist ein gemeinsames Handeln aller Muslime oder aller islamischen Staaten, auch im politischen oder wirtschaftlichen Bereich, jedoch nur schwer zu erreichen. Diese fehlende Organisationsstruktur wirkt sich nachhaltig auch auf die Entscheidungen internationaler islamischer Gremien und Organisationen aus.

Schwierigkeiten bereiten den internationalen islamischen Organisationen auch einige andere islamische Besonderheiten. Nach islamischem Selbstverständnis sind alle Muslime unabhängig von ihrer Rasse, Klasse oder ihrem Geschlecht vor Gott gleich. In der religiösen und auch in der politischen Praxis der internationalen islamischen Organisationen ist jedoch festzustellen, daß die *Araber* in ihnen eine besondere Position einnehmen. Das hängt im Falle der „Liga der Islamischen Welt" wie der „Organisation der Islamischen Konferenz" nicht nur mit der Tatsache zusammen, daß die kapitalkräftigsten Geldgeber aus der arabischen Welt stammen. Vielmehr spielt hier die religionsgeschichtliche Tatsache eine Rolle, daß der Prophet Muhammad Araber war, der Islam auf der Arabischen Halbinsel entstanden ist und der Koran, das nach muslimischer Auffassung unerschaffene Wort Gottes, in arabischer Sprache offenbart worden ist.
Diesem hohen Rang des Arabischen und der Araber steht jedoch die Tatsache gegenüber, daß die *überwiegende Mehrheit der Muslime Nicht-Araber sind.* Allein die indonesischen Muslime stellen einen Anteil an der Weltmuslimbevölkerung, der größer ist als der der Einwohner aller arabischen Staaten zusammen. Im nicht zur „Organisation der Islamischen Konferenz" gehörenden *Indien* leben mehr Muslime als in der arabischen Welt. Diese demographischen Fakten haben in den internationalen islamischen Organisationen bisher noch keinen entsprechenden Widerhall gefunden. Ihre Hauptsitze befinden sich in der arabischen Welt, ihre führenden Persönlichkeiten sind in der überwiegenden Mehrheit Araber. Bisher hat die nicht-arabische islamische Welt die eindeutige Dominanz der ältesten islamischen Nation innerhalb der internationalen Muslim-Organisationen hingenommen.
Allerdings gibt es auch einige Empfindlichkeiten. So bestehen immer noch Spannungen schwarz-afrikanischer Muslime gegenüber ihren arabischen Glaubensbrüdern, weil es arabische Sklavenjäger waren, die über Jahrhunderte das subsaharische Afrika heimsuchten. Daher wurde kritisch bemerkt, daß zu dem Gipfeltreffen der „Organisation der Islamischen Konferenz" 1991 im Senegal nur fünf von 21 arabischen Staatsoberhäuptern angereist waren. Die Muslime der Länder, in denen der Islam erst in der frühen Neuzeit verbreitet worden ist, haben andererseits zu ihren arabischen Glaubensgenossen wie zu vorbildhaften älteren Brüdern aufgeschaut. Die bedeutenden theologischen und juristischen Leistungen iranischer Gelehrter wurden von den Neo-Muslimen wegen der dortigen schiitischen Dominanz als weniger wichtig eingestuft.

## Größeres türkisches Gewicht

Bisher spielten auch die *Türken* in den islamischen Organisationen nur eine untergeordnete Rolle. Trotz ihres in der Verfassung verankerten Säkularismus ist die Türkische Republik Mitglied der „Organisation der Islamischen Konferenz". Angesichts der immer wieder betonten säkularen türkischen Haltung und der mangelnden wirtschaftlichen Potenz blieb die Bedeutung der Türkei hier nur gering. Mit dem Zusammenbruch der UdSSR und dem Entstehen mehr oder weniger unabhängiger Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit in Zentralasien erscheint eine Neugewichtung der türkischen Position in den internationalen Muslim-Organisationen möglich. Denn zwischen der Türkei und der Mehrzahl der neu formierten Staaten in Zentralasien bestehen zahlreiche gemeinsame historische und kulturelle Traditionen. Die neuen Staaten sind, bis auf Tadschikistan, turksprachig und haben vor und während ihrer Zugehörigkeit zur UdSSR die verschiedenen Entwicklungen in der Türkei, soweit das möglich war, verfolgt. Panturkistische Ideen sind hier nie völlig ausgerottet worden, und wir erleben zur Zeit auf allen politischen Ebenen den Beginn einer engen Zusammenarbeit zwischen diesen Staaten und der Türkei.
Es ist damit zu rechnen, daß die zentralasiatischen Republiken in die „Organisation der islamischen Konferenz" aufgenommen werden. Dann würden diese Staaten und die Türkei zusammen ca. 100 Millionen turksprachige Muslime repräsentieren. Im Gegensatz zu den neo-islamischen Staaten in Afrika oder Asien blicken diese Staaten auf eine lange Tradition islamischer Gelehrsamkeit und kultureller Tradition zurück und haben daher keine Veranlassung mit der gleichen Hochachtung wie Schwarzafrikaner oder Indonesier der arabischen Welt zu begegnen. Es ist nicht auszuschließen, daß diese Entwicklung Auswirkungen auf die Rolle der Araber in den internationalen Muslim-Organisationen haben wird. *Peter Heine*

# Massive Probleme, aber auch Hoffnungsschimmer

## Die politische und kirchliche Lage in Rumänien

*Zweieinhalb Jahre nach dem Dezemberaufstand von 1989 und dem Sturz Ceauşescus (vgl. HK, April 1990, 188 ff.) präsentiert sich Rumänien als ein Land voller Probleme. Die wirtschaftliche Umstrukturierung kommt nur mühsam voran, die Seilschaften aus der Zeit des kommunistischen Regimes haben noch wichtige Machtpositionen inne, die Stellung der ungarischen Minderheit ist noch nicht befriedigend geregelt. Auch in den Kirchen ist die erste Euphorie nach der überraschenden „Wende" längst verflogen. Hoffnungsvoll kann das Ergebnis der jüngsten Kommunalwahl stimmen, bei der der vereinigten Opposition ein beträchtlicher Erfolg gegenüber der bislang dominierenden nationalen Rettungsfront gelang.*

Auch vor der Ende 1989 eingetretenen „Wende" galt Rumänien nicht zuletzt in den Augen seiner Verbündeten als Problemland. Staats- und Parteichef *Nicolae Ceauşescu* und seine Gattin Elena hatten sich nicht nur durch krasse Willkür und Ineffizienz, sondern auch durch besondere Bösartigkeit hervorgetan. Neben allen Bevölkerungsschichten hatten auch die Kirchen, freilich in unterschiedlicher Weise, schwer zu leiden gehabt: die katholische beider Riten mehr, die orthodoxe Mehrheitskirche, die lutherische und die reformierte Kirche sowie die israelitische Kultusgemeinde dank ihrer oft zutage getretenen Bereitschaft, dem Diktator – als Gegenleistung für seine Gnade – zu Diensten zu stehen, weniger.

Rumänien war zum Zeitpunkt des Tyrannensturzes ruiniert, in noch stärkerem Maße als alle anderen ehemaligen Ostblockländer: eine zerrissene Gesellschaft und ein ausgelaugtes Volk, das vor dem Nichts stand und von Null oder von Minuswerten auszugehen hatte. Die *Industrieanlagen* waren veraltet oder schrottreif, jene, die noch betriebsfähig waren, arbeiteten wegen mangelnder Nachfrage mit halber Kraft oder standen still; die *Agrarwirtschaft* befand sich nach jahrzehntelanger Ausbeutung zugunsten der anderen Wirtschaftszweige in kümmerlichem Zustand, unfähig sich aus eigener Kraft zu regenerieren; die aus der Vorkriegszeit stammenden Verkehrs- und Kommunikationsinfrastrukturen waren zu veraltet, um einen Aufschwung zu ermöglichen; vom Vorhandensein eines auch nur teilweise funktionierenden Dienstleistungssektors konnte nicht die Rede sein. Rumänien sah sich im Dezember 1989, als Teile seiner Bevölkerung den Versuch unternahmen, sich vom Kommunismus zu befreien, im *Zustand eines armen Entwicklungslandes,* eine Lage, die es größtenteils nicht selber verschuldete.

Schlimmer als die katastrophale materielle Erblast waren das *psychologische und das soziale Erbe.* Durch die ideologisch bedingten Eingriffe Ceauşescus wurden die tradierten und natürlichen Sozialstrukturen zerschlagen oder weitgehend angeschlagen. Am meisten noch war es den Überresten des Bürgertums gelungen, die alten Werte zu bewahren und den Kontakt mit dem Denken und Geschehen des Westens aufrechtzuerhalten. Erstaunlich viele Intellektuelle waren ungeachtet der strengen Isolierung mit den wichtigsten Werken der Weltliteratur vertraut, hatten sich in den entbehrungsreichen Jahren der Ceauşescu-Diktatur die über abenteuerliche Umwege und oft unter Gefahren ins Land geschmuggelten Bände gegenseitig aus der Hand gerissen. Auch über die laufenden wesentlichen Problemstellungen und die wichtigsten kulturellen Erkenntnisse und Kontroversen, die politischen und weltanschaulichen Gegensätze und Widersprüche, wußten viele Bescheid.

### Der Wahlsieg der alten Seilschaften

Bei der *Landbevölkerung* und in den Kreisen der Arbeiterschaft war es der Ceauşescu-Riege hingegen gelungen, „ganze Arbeit" zu leisten. Die alte Dorfgemeinschaft war bereits in den fünfziger Jahren durch eine rabiat und rücksichtlos durchgeführte Kollektivierung, die viele Opfer kostete und unzähligen renitenten Bauern die Internierung in Lagern bescherte, zerschlagen worden. Durch die Unterwanderung und Gängelung der Kirchen wurde den Bauern auch noch der letzte psychologische und moralische Halt genommen, mittels der in den achtziger Jahren unter dem Deckmantel der „Modernisierung" vorgenommenen sogenannten „Urbanisierung der Landgemeinden" wurde in Wirklichkeit ihre Entwurzelung vorangetrieben.

Auch der *Arbeiterschaft* wurden durch die intensive marxistische Indoktrinierung und eine konsequente atheistische Berieselung das Selbstgefühl und die Identität ausgetrieben und sie verlor ihre angestammte nationale Verankerung. Die brutale Loslösung von den historisch gewachsenen Wurzeln einer Arbeiterschaft, die sich in aller Regel aus Bauernsöhnen zusammensetzt, macht auch diese soziale Schicht heimat- und orientierungslos und schafft ein zusätzliches Erschwernis für einen Neuanfang.

Eine erste gravierende Bestätigung für den angeschlagenen psychologischen und moralischen Zustand großer Teile der rumänischen Gesellschaft boten die Ergebnisse der nur teilweise manipulierten *Wahlen vom 20. Mai 1990,* fünf Monate nach der „Wende". Die von den kommunistischen Nomenklaturen, die nach dem von ihnen mitgestalteten „Dezemberaufstand" die Macht an sich rissen, kurzfristig anberaumten Wahlen, bescherten diesen unerwartete und irreal anmutende Mehrheiten. Die in Wahl- und statistischen Fälschungen, in Einschüchterungen und Manipulationen wohl bewanderten alten Seilschaften ließen zwar nichts unversucht, um die Wahlresultate zu ihren Gunsten zu „korrigieren", das letztendlich erzielte Traumergebnis ging aber weitgehend auf die seinerzeit vorherrschende Volksstimmung zurück. An die 85 Prozent der Wähler entschieden sich für den langjähri-

gen KP-Spitzenfunktionär *Ion Iliescu* als Staatspräsidenten, weit über 60 Prozent für die unter seiner Ägide angetretenen alten Seilschaften. Gemeinsam hatten sie unmittelbar nach dem Dezemberaufstand die „Front der Nationalen Rettung" (Frontul Salvarii Nationale: FSN), die bis heute die Macht in Händen hält, ins Leben gerufen. Die „Front" trat zunächst als „Bewegung" auf, rechtzeitig vor den Wahlen verwandelte sie sich in eine politische Partei. Iliescu, der in den siebziger Jahren bei Ceauşescu in Ungnade gefallen war, genoß – dank Moskauer Rückendeckung – auch in der Folgezeit „standesgemäße" Privilegien und bekleidete wichtige Posten.

Obwohl das Wahlergebnis an rein kommunistische Zeiten erinnerte und dem außenstehenden Betrachter absurd erscheinen mochte, widersprach es doch keineswegs der situationsimmanenten Logik. Die *Opposition*, in politischen Dingen unerfahren, aus zusammengewürfelten Restgruppen der ehemaligen sozialen Schichten und bürgerlichen Parteien bestehend, stellte sich den Wählern mit meist unbekannten und – insofern sie lange Jahre in Emigration verbracht hatten – auch unglaubwürdig erscheinenden Galionsfiguren vor. Der provisorischen Regierung Iliescus fiel es unter diesen Umständen nicht schwer, die Wählerschaft davon zu überzeugen, daß ihre Gegner „Handlanger des ausländischen Kapitals" seien und den Ausverkauf des Landes anstrebten. Darüber hinaus zogen die neuen/alten Machthaber alle Register der im Kommunismus bewährten Beeinflussungsmethoden und Manipulationen: sie reduzierten die Papierquoten für die oppositionellen Presseorgane und setzten die ihnen nicht freundlich gesinnten Journalisten unter massiven psychologischen Druck, den Reformparteien gewährten sie nur ganz kurze Wahlspots in den elektronischen Medien, und sie behinderten ihre Wahlkämpfer bei ihren Propagandaaktionen in der Provinz und auf dem flachen Land durch Hetze und Verleumdungen.

## Massive Unterdrückung der Reformkräfte

Die Parteizentralen und Redaktionsbüros der Opposition wurden in den Wochen vor den Nationalwahlen wiederholt verwüstet, und nahezu alle markanten Oppositionellen erhielten anonyme Drohbriefe. Am wirksamsten haben sich freilich die Maßnahmen der Regierung für die ebenso kurzlebige wie vordergründige Hebung des Lebensstandards erwiesen. Das Regime sorgte durch die Aufnahme von exorbitanten Auslandskrediten und eine wirtschaftlich nicht zu verantwortende Lohnerhöhung vor allem der Arbeiterschaft vor den Wahlen dafür, daß die bis dahin leeren Regale in den Geschäften sich mit Importwaren füllten. Bald nach den Wahlen stellte sich erwartungsgemäß der Katzenjammer ein. Das vor der „Wende" fast schuldenfreie Rumänien wies nach der Wahl erneut hohe Auslandsschulden auf. Das Land war jetzt freilich ärmer als ein halbes Jahr davor und hatte den durch die Dezemberrevolution weltweit erworbenen moralischen Kredit weithin verspielt.

Iliescu mußte sehr bald einsehen, daß Demagogie keinen Erfolg auf Dauer garantierte und mit rhetorischen Finten kein Staat zu machen war. Schon bald nach den Mai-Wahlen zog er stillschweigend seine Versprechungen zurück und drosselte radikal die Einfuhren. Die von der einheimischen Produktion nicht im entfernten gedeckte Geldvermehrung, die rapide sinkende Produktivität und das außer Kontrolle geratene Finanzwesen führten zwangsläufig zu einer *galoppierenden Inflation*, zu nicht in den Griff zu bekommenden Versorgungsengpässen und zu mängelbedingten Unruhen in der Bevölkerung. Das Wahlergebnis verschärfte in einigen Großstädten den Bürgerprotest und brachte vor allem in Bukarest und in einigen anderen Universitätszentren die *Studenten* auf die Barrikaden. Die Oppositionellen forderten, die vor den Wahlen gemachten Versprechungen einzulösen, vor allem jedoch, den seit Monaten in Aussicht gestellten Personalwechsel an der Spitze des Staates und echte demokratische Reformen vorzunehmen. Die Bukarester Studenten sammelten sich auf dem Universitätsplatz zu einem rund um die Uhr über Wochen geführten Sitzstreik, der durch seine wachsende Volkstümlichkeit und die Aufmerksamkeit, den er nicht zuletzt im Ausland erregte, das Regime ins Wanken zu bringen drohte. Für Iliescu schuf diese Entwicklung dringenden Handlungsbedarf, er entschied sich aber wieder einmal für eine Maßnahme, die ihm zwar eine Atempause verschaffte und geeignet war, die unmittelbare Bedrohung seines Systems abzuwenden, die bestehenden Probleme aber keineswegs löste, sondern sie eskalieren ließ und im In- wie insbesondere im Ausland einen verheerenden Eindruck machte.

Offenbar der Loyalität der Ordnungskräfte mißtrauend, griff der Staatschef auf die *Bergarbeiter des Schiltals* zurück, eine Gruppe, die durch einen gewalttätigen Streik in den siebziger Jahren auch Ceauşescu Probleme schuf und die er zunächst durch großzügige Wahlgeschenke für sich gewonnen hatte. Die Zweckgemeinschaft der ersten Stunde war inzwischen auf dem Weg, sich aufzulösen, und die niemals unumstrittene Autorität Iliescus wurde zunehmend von vielen Exponenten des Regimes in Frage gestellt. So konnte die staunende und empörte Weltöffentlichkeit erleben, wie die mit Sonderzügen und -bussen in die Hauptstadt gebrachten Bergarbeiter tage- und nächtelang wahllos auf alle Passanten einschlugen, die wie Studenten oder Intellektuelle aussahen. Die Polizei, die sich während des grausigen Spektakels passiv verhalten hatte, griff erst hinterher durch die Verhaftung einiger hundert Oppositioneller ein. Der „Ertrag" der „Maßregelung": sechs Tote und eine unbekannte, große Anzahl von Verletzten.

Der ohnehin schlechten Wirtschaftslage und der Stimmung im Lande, die ohnehin, auch vor diesem Ereignis, nahe auf den Tiefpunkt gesunken war, tat diese massive Unterdrückung der Reformkräfte nicht gut. Der systembedingte Schlendrian und die niedrige Arbeitsmoral schwappten auf die Oppositionskreise über, die sich mehr und mehr, soweit sie nicht verzweifelten, auf verbale

Angriffe auf die Obrigkeit beschränkten. Die weit über tausend Periodika der Post-„Wende"-Zeit verstärkten ihren Schlagabtausch und wetteiferten in Polemik.
Die an der Macht gebliebenen alten/neuen Nomenklaturen betätigten sich in der Folgezeit mit noch mehr Elan als „Bremser" gegen alle Kräfte, die ihre Position und Pfründe zu gefährden drohten. Ihre geringe Fachkompetenz stand und steht dem Einstieg in die dringend erforderliche Reform im Weg, sie denken jedoch nicht im Traum daran, ihre Vormachtstellung aufzugeben oder zu teilen. Nicht nur die politische Szene wird – manchmal ganz offen – von ihnen beherrscht, auch die wenigen nach dem kommunistischen Kahlschlag verbliebenen Wirtschaftsressourcen des Landes halten sie fest in ihren Händen. Ihre Kontrolle über die Gesellschaft ist dermaßen abgesichert und umfassend, daß sie oft zugeben, zur Aufrechterhaltung der Ordnung in der gegenwärtigen Entwicklungsphase das in der Verfassung verankerte Persönlichkeitsschutzrecht durch die Mißachtung des Briefgeheimnisses bzw. durch punktuelles Abhören von Telefongesprächen zu durchbrechen. Bei der verbreiteten Rechtsunsicherheit nimmt es nicht wunder, daß sich im Land neben der materiellen Alltagsnot zunehmend auch eine undefinierbare geistige Malaise breitmacht.

## Die Opposition findet zur Einheit

Unter dem wachsenden Druck des Auslandes mußte das Regime Ende 1990 Anstalten machen, sich pro forma zu öffnen. Das Beispiel *Bulgariens,* das vor Rumänien den Weg zur Normalisierung suchte und ihn voriges Jahr auch fand, mag als Beispiel gedient haben. Den Willen zur Kooperation signalisierte vor zwei Jahren der Opposition der damalige Ministerpräsident *Petre Roman,* ein Sohn des Altkommunisten, Spanienkämpfers und Chefideologen *Walter Roman,* der unter Ceauşescu verantwortlich für die Kaderausbildung war. Der Sohn durfte freilich im Ausland studieren und ein Leben im internationalen Jet-set-Milieu führen. Den von Roman geworfenen Köder schnappte voriges Jahr ausgerechnet der Führer der Liberalen (in Rumänien eine konservative Partei), *Radu Campeanu,* ein ehemaliger politischer Langzeitemigrant in Frankreich, dem auch viele Parteifreunde Ehrgeiz und übermäßige Kompromißbereitschaft bescheinigen. Die anderen demokratischen Parteien lehnten eine Kooperation mit den ehemaligen Kommunisten ab.

Roman ist im Herbst 1991 nicht allein wegen eines Korruptionsskandals – es wurde ruchbar, daß er beim Kauf von Flugzeugen einer europäischen Firma beträchtliche Schmiergelder kassiert hatte – gestolpert. Der machtpolitische Konflikt zwischen ihm und Iliescu hatte sich seit längerem angebahnt und wurde durch ihre unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Wirtschaftspolitik ständig angeheizt. Roman setzte sich für rasche und radikale – marktwirtschaftlich orientierte – Reformen ein, der nach vielen Rückschlägen zögerlich gewordene Iliescu hingegen gab einer eher distanzierten Haltung gegenüber der freien Marktwirtschaft den Vorzug.

Den Anlaß für Romans Entlassung bot ein neuer Bergarbeitereinfall in die rumänische Hauptstadt, der jetzt weitgehend aus freien Stücken erfolgte. Getrieben wurden die Kumpel, deren Selbstgefühl mittlerweile eine unbändige Eigendynamik entwickelt hatte, von ihrer Enttäuschung über die Regierung, die nicht nur in ihren Augen Wortbruch begangen hatte. Ihr Einfall von Ende September 1991 glich einer gegen das Regime gerichteten Strafaktion, die fast völlig außer Kontrolle geriet. Nur mit Mühe gelang es Iliescu, die Gemüter zu beruhigen, indem er seinen Ministerpräsidenten – für ihn ein willkommener Sündenbock – „den Wölfen zum Fraß gab". Die gravierenden Probleme des Landes wurden damit nicht behoben.

Die *Opposition* hatte sich inzwischen angesichts der Übermacht der alten Nomenklaturen zur Einsicht aufgerafft, gemeinsam aufzutreten, um die fällige Wachablösung zu erwirken. Im Sommer 1991 formierte sich aus den wichtigsten Oppositionsparteien ein Kooperations-„Forum", eine Art politischer Generalstab, das mit Blick auf die kommenden Auseinandersetzungen mit den Systemträgern ein Aktionsprogramm und eine gemeinsame Strategie entwickelte. Etwa zur gleichen Zeit trat auf der politischen Bühne, zunächst als überparteiliche „Bewegung", seit Herbst 1991, die Kommunal- und Nationalwahlen im Frühjahr 1992 vor den Augen, als politische Partei, die von namhaften Intellektuellen und konservativen Jugendlichen gegründete „Bürgerallianz" (Alianţa Civica/AC) in Erscheinung. Die Bewegung wurde nicht aufgelöst und ist der Partei durch eine weitgehende Personalunion eng verbunden, sie behielt jedoch das ursprüngliche Ziel bei, die rumänische Gesellschaft moralisch zu stärken.

Diese Aufgabe ist allerdings dringlich. Nicht nur die ökonomische Korruption ist weit verbreitet – für jede öffentliche Dienstleistung ist ein „Bakschisch" erforderlich –, auch die *politische Moral* liegt im argen. Von einer *Aufarbeitung der in Rumänien besonders grausamen Vergangenheit* kann bis zur Stunde nicht die Rede sein. Jene Teile des berüchtigten, allumfassenden und -beherrschenden Sicherheitsapparats – der „Securitatea" –, die im Dezember 1989 Ceauşescu aus purem Selbsterhaltungstrieb fallen ließen, kontrollieren heute alle Bereiche des öffentlichen Lebens und viele Unternehmen der zaghaft aufkeimenden Privatwirtschaft. Prozesse gegen die vielen politischen Verbrecher der kommunistischen Ära haben in Rumänien Seltenheitswert. Bis jetzt ist kaum ein ZK-Sekretär, ein Mitglied des ehemaligen Politischen ZK-Exekutivkomitees oder sonst ein KP-Spitzenfunktionär wirklich belangt worden, die meisten verhängten Strafen wurden zur Bewährung ausgesetzt. Die Opposition muß sich darauf beschränken, dagegen zu protestieren, erreichen kann sie damit freilich nichts. Ihr stehen auch keinerlei nichtstaatliche Institutionen zur Seite; nahezu alle Gesellschaftsschichten sind mutlos oder resigniert und untereinander zerstritten. Dies trifft auch für die Kirchen zu.

In den ersten Wochen und Monaten nach der „Wende" hatten alle etablierten Kirchen und Glaubensgemeinschaften einen enormen Zulauf. Die über Jahrzehnte der atheistischen Propaganda ausgesetzte Gesellschaft drängte danach, sich mit dem Glauben zu versöhnen. Alle Kirchen waren voll wie seit einem halben Jahrhundert nicht mehr. Kirchliche Eheschließungen und Taufen wurden nachgeholt, der Dialog mit den anderen Gläubigen wurde gesucht und intensiv geführt. Die bald aufkommenden Gegensätze innerhalb der verschiedenen Kirchen und zwischen den Glaubensrichtungen haben die neugewonnenen Gläubigen aber vielfach irritiert und den Kirchen allmählich wieder entfremdet.

## Griechisch-katholische Kirche immer noch diskriminiert

Den Kirchen ist es unterschiedlich gut gelungen, mit der Herausforderung des kommunistischen Atheismus und nach der Wende mit den Erfahrungen der wiedergewonnenen Freiheit, mit ihren Versuchungen und Verheißungen, den sich aus ihr ergebenden Kontroversen und Widersprüchen, fertig zu werden. Am besten gelang das der *katholischen Kirche beider Riten,* die Probleme, die sich für sie und ihre Gläubigen aus dem staatlich verordneten Agnostizismus während der kommunistischen Periode ergaben, wie auch die Herausforderung der Gegenwart zu meistern. Die Verfolgung, der insbesondere die *griechisch-katholische* (unierte) Kirche ausgesetzt war, hat sie einerseits moralisch und glaubensmäßig gestärkt, andererseits jedoch hinsichtlich ihres personellen Bestandes beträchtlich geschwächt.

Die griechisch-katholische Kirche wurde bald nach Ceauşescus Sturz formell legalisiert, sie wird jedoch auch noch zweieinviertel Jahre nach der „Wende" faktisch diskriminiert. Der Staat ist zwar bestrebt, sich nach außen als neutral und den Grundsätzen der Rechtsstaatlichkeit verpflichtet zu zeigen, in Wirklichkeit hat er aber wenig getan, um der unierten Kirche ihre vollen Rechte zurückzugeben. Die orthodoxen Bischöfe, mit Ausnahme des Metropoliten von Timişoara, *Corneanu,* nehmen bezüglich der Rückgabe der ihnen 1948 von der kommunistischen Macht übertragenen Besitzrechte an den Einrichtungen der griechisch-katholischen Kirche immer noch eine ablehnende Haltung ein, so daß die unierten Bischöfe und Priester gezwungen sind, Gottesdienste in Hallen oder im Freien zu feiern. Der Generalvikar der Klausenburger griechisch-katholischen Diözese, *Tertulian Langa,* warf Ende 1990 dem Staat und der orthodoxen Hierarchie vor, sich „alle Mühe zu geben . . . mit pseudogesetzlichen und gesetzwidrigen Mitteln . . . die Auswirkungen des Dekrets (vom 1. Dezember 1948 über die Auflösung der unierten Kirche und ihre Eingliederung in die orthodoxe Kirche) aufrechtzuerhalten".

Der kommunistische Staat hatte die griechisch-orthodoxe Kirche mit Absicht am 1. Dezember verboten, weil Rumänien an diesem Tag die Vereinigung mit Siebenbürgen feiert. Am 1. Dezember 1918 hatte seitens der siebenbürgischen Rumänen unter anderen auch der damals junge unierte Bischof – und spätere erste Kardinal der Rumänen – *Iuliu Hossu* den Anschluß dieser bisher ungarischen Provinz an Rumänien ausgerufen. Die Kommunisten wollten mit der Wahl dieses Jubiläumstages zum Tag des Verbots der unierten Kirche deren wichtigen Beitrag zur Vereinigung Rumäniens im Gedächtnis der Menschen löschen bzw. ihn für nichtig erklären. Sieben Jahrzehnte später lud die „Wende"-Regierung den Nachfolger Hossus, Kardinal *Alexandru Todea,* der eine Ansprache halten wollte, bei den Feierlichkeiten aus (vgl. *Dionisie Ghermanie:* Kirche und Glaube im kommunistischen Rumänien, in: Rumänien – Christentum in Osteuropa, München 1991, S. 28-70, hier S. 60/71).

Der Konflikt zwischen der orthodoxen und der griechisch-katholischen Kirche eskalierte im Spätherbst 1990 bis zu einer Massenschlägerei. An einem Sonntagmorgen besetzten unierte Geistliche und Gläubige die Kathedrale von Baia Mare im Norden Siebenbürgens, ein Gotteshaus, das vor 1948 ihrer Kirche gehört hatte. Wenige Stunden später wurden sie von Schlägertrupps angeblicher orthodoxer Theologen und Gläubigen verjagt, von denen einige von glaubwürdigen Zeugen als Rechtsradikale und Chauvinisten erkannt wurden. Kleinere Zusammenstöße zwischen Vertretern der beiden Lager gab es auch in der Folgezeit, erst im vergangenen Winter scheinen sich die Geister etwas beruhigt zu haben. Dennoch, die angesehene Wochenzeitung „Contemporanul" fühlte sich in ihrer Ausgabe vom 22. Februar 1991 berechtigt, in einer „Das zweite Märtyrertum der rumänischen unierten Kirche" betitelten Situationsanalyse ein düsteres Bild von den Diskriminierungen dieser Kirche zu zeichnen.

## Die traditionellen Kirchen sind herausgefordert

Die *katholische Kirche des lateinischen Ritus,* die zwar pro forma vom kommunistischen Regime toleriert wurde, in Wirklichkeit jedoch Verfolgungen und Schikanen ausgesetzt war, konnte sich in den vergangenen zwei Jahren konsolidieren und entwickelt eine rege Aktivität. Die zu den Reformern innerhalb der orthodoxen Kirche zählende „Gruppe der Reflexion", ein loser Zirkel, der sich bereits gegen Ende der Ceauşescu-Ära formiert hatte und von namhaften Theologen sowie neuen, jüngeren Bischöfen angeführt wird, legt Wert auf ökumenische, auch nach außen hin demonstrierte Eintracht mit den lateinischen Katholiken. Gerechtfertigt wird die unterschiedliche Behandlung der beiden Riten damit, daß die Unierten „abgefallene, irrgeleitete, vor rund 300 Jahren mit materiellen Ködern vom Körper der Orthodoxie gerissene Glaubensbrüder" seien, wohingegen die römisch-katholische Kirche eine „historisch gewachsene" Institution sei. Von orthodoxen Geistlichen und Hierarchen ist zu hören, daß die römisch-katholische Kirche eine Institution der nationalen Minderheiten, die orthodoxe Kirche hingegen eine solche der Rumänen sei. Dies stimmt aber nur zum

Teil: Neben den rund 600 000 Ungarn und den nach der massiven Umsiedlung im Lande noch verbliebenen 30 000 bis 40 000 Banater Schwaben bekennen sich auch etwa 200 000 Moldauer Tschangos (rum.: Ciangai) zu dieser Kirche. Und auch in den anderen Regionen des Landes, vor allem in Bukarest, gibt es Zehntausende von Rumänen, die katholische Gläubige sind.

Die *lutherische Kirche* der Siebenbürger Sachsen ist durch die nahezu vollständige Übersiedlung dieser Volksgruppe nach Deutschland bedeutungslos geworden. Während der kommunistischen Periode hatte sie sich gegenüber dem Regime gefügig gezeigt, um, wie ihre Bischöfe diese Haltung rechtfertigten, in der Lage zu sein, ihren Gläubigen die Existenz zu erleichtern. Ähnliche Motive dürften auch die Bischöfe der *reformierten Kirche* dazu geführt haben, sich dem atheistischen Staat unterzuordnen. Markanteste Figur der jetzigen Kirchenführung ist Bischof *László Tökés,* jener damalige Pfarrer aus Timişoara, der durch seine Renitenz gegenüber seinem Bischof und der kommunistischen Obrigkeit zur Leitfigur des Banater Dezemberaufstandes wurde. Er ist inzwischen zur Leitfigur der auf ihre nationalen Rechte pochenden Ungarn in Siebenbürgen geworden. Ende 1989, als er durch seine tapfere Haltung zur Symbolfigur des Widerstandes wurde und die Unterstützung sowohl der Ungarn als auch der Rumänen und Banater Schwaben genoß, hätte er es in der Hand gehabt, eine die Nationalitätenschranken überwindende Führungspersönlichkeit zu werden.

Sehr aktiv und erfolgreich arbeiten die vom Ausland tatkräftig unterstützten *neoprotestantischen Glaubensgemeinschaften,* die vor allem aus den Reihen der von ihrer Hierarchie enttäuschten Angehörigen der orthodoxen Kirche Zulauf erhalten. Sie sind gut organisiert und verstehen es vortrefflich, die Sehnsucht vieler vom staatlich verordneten Agnostizismus enttäuschter Menschen mit ihren religiösen Angeboten zu befriedigen. Die alteingesessenen, traditionellen Kirchen sind von dieser Entwicklung beunruhigt und schlagen Alarm. Vor allem die Vertreter der am meisten betroffenen orthodoxen Kirche melden sich in dieser Sache zu Wort. So warnte der junge Metropolit der Moldau, *Daniel Ciobotea,* wiederholt vor diesem „Aderlaß" und ermahnte die Geistlichen, durch ihre Haltung dem einen Riegel vorzuschieben.

## Die Kommunalwahlen als Hoffnungszeichen

Die Zwistigkeiten zwischen den Kirchen und die angeschlagene Verfassung einiger von ihnen sind nicht zuletzt durch den labilen Zustand der Gesellschaft bedingt und reflektieren zugleich die Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit der politischen Landschaft Rumäniens. Die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten bis an den Rand der Hungersnot, die Inkompetenz und Korruptheit der Behörden und die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen dem Regime und der Opposition vergrößern die Probleme und schlagen sich negativ auf die Situation der Kirchen nieder, denen es bislang nicht gelingt, einen ruhenden Pol mit wegweisenden Funktionen zu bilden. Vor allem die nationalistischen Antagonismen, die auch von Teilen der Kirchen geschürt oder mitgetragen werden, stehen einer raschen Normalisierung im Weg.

Die Opposition fand erst im Laufe des Frühjahrs/Sommers 1991 einen Weg zur Vereinigung ihrer Kräfte, der ihr ermöglichte, vor der öffentlichen Meinung mehr und mehr mit einer Stimme zu sprechen und gegenüber den herrschenden Kräften geschlossen aufzutreten. Diese Entwicklung trug in der politischen Auseinandersetzung Früchte und wirkte sich auch auf das kirchliche Leben positiv aus. Von Vorteil für die Befürworter eines Zusammengehens erwies sich der Termin der Kommunalwahlen, die in zwei Wahlgängen am 9. und 23. Februar 1992 über die Bühne gingen. Er beschleunigte das Zustandekommen des unter der Bezeichnung „Demokratische Konvention" entstandenen Wahlbündnisses, das in den meisten Großstädten zum Teil spektakuläre Erfolge erzielte. Die Unwissenheit und die sich daraus ergebende Unsicherheit eines beachtlichen Teils der Bevölkerung, die viele Wähler veranlaßt hat, zu Hause zu bleiben, hat wahrscheinlich die Opposition um einen noch größeren Erfolg gebracht.

Am 9. Februar betrug die Wahlbeteiligung 64,91 Prozent, gegenüber mehr als 86 Prozent bei den Parlamentswahlen vom 20. Mai 1990, ein deutliches Zeichen von Wahlmüdigkeit, das auf eine Mischung von Enttäuschung über das Regime und Mißtrauen gegenüber jenen Kräften, mit denen man nicht vertraut ist, zurückgeht. Der relative Erfolg der „Demokratischen Konvention" ist um so überraschender, als in vielen Städten Siebenbürgens, in denen Gegensätze zwischen Rumänen und Ungarn bestehen, die regierende „Front für Nationale Sicherheit" von den ultranationalistischen Gruppierungen „Vatra Românească" (Das Rumänische Heim) und insbesondere der faschistoiden „România Mare" unterstützt wurde. In der Oppositionskoalition waren folgende wichtigere Parteien zusammengeschlossen: die Bürgerallianz, die Nationale Bauernpartei, die Rumänische Ökologische Partei, die Sozialdemokratische Partei und – was hinsichtlich der Völkerverständigung für die Zukunft Gutes verheißt – die „Demokratische Union der Ungarn Rumäniens", die seit längerem mit anderen Oppositionsparteien im Gespräch steht. Die Liberale (konservative) Partei ist ebenso gespalten wie die Ökologische Bewegung, wobei nur Teile von ihnen mit der Opposition zusammengingen, während die anderen sich entweder der „Front" anschlossen oder sich gesondert zur Wahl stellten.
Das Wahlergebnis läßt – im Vorgriff auf die für Mai anstehenden Parlamentswahlen – insofern für die Zukunft hoffen, als neben Städten, von denen bekannt war, daß ihre Bevölkerungsmehrheit demokratisch gesinnt ist, sich auch die Hauptstadt Bukarest, der Hort der alten und immer noch wirksamen Seilschaften, für die Opposition entschied. Auch für die Kirchen und für eine ökumenische Ausrichtung der Bevölkerung kann das nur von Vorteil sein.

*Dionisie Ghermani*

# Wegbereiter für die Demokratie

## Die katholische Kirche in Slowenien

*Seit dem vergangenen Sommer erscheint die frühere jugoslawische Teilrepublik Slowenien auf der Landkarte des neuen Europa als selbständiger Staat. Slowenien ist traditionell katholisch geprägt; die katholische Kirche leistete wichtige Dienste auf dem Weg vom kommunistischen System zu Demokratie und nationaler Selbständigkeit. Der slowenische Journalist* Slavko Kessler *stellt die wichtigsten Stationen dieses Weges dar und skizziert die Situation der Kirche im neuen Slowenien.*

Slowenien ist erst in der jüngsten Zeit in der europäischen Öffentlichkeit bekannt geworden. Der brutale Angriff der kommunistisch geführten jugoslawischen Armee am 26. Juni 1991 hat für Schlagzeilen gesorgt. Ein kleines Land mit nur 2 Millionen Einwohnern, das aber ein Drittel des jugoslawischen Bruttosozialproduktes erwirtschaftete, sollte eingeschüchtert werden. Die Souveränitätserklärung am Tag vor der Militärintervention war Ergebnis eines Demokratisierungsprozesses in der slowenischen Gesellschaft, der auch durch die Kirche beeinflußt und mitgetragen wurde. Nach der neuesten Statistik zählen sich 72 Prozent der Bevölkerung zur katholischen Kirche.

Bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges war die Kirche in Slowenien sehr einflußreich und in allen gesellschaftlichen Bereichen präsent. Etwa ein Sechstel der Bevölkerung war in verschiedenen katholischen Kongregationen und Verbänden organisiert. Es gab 65 kirchlich-religiöse Presseorgane. Priester leiteten die slowenische Volkspartei, die mehr als zwei Drittel der Wähler repräsentierte. Die Kirche verfügte damals auch über beträchtliche materielle Mittel.

## Die Kirche unter dem kommunistischen Regime

All dies änderte sich grundlegend mit der Errichtung eines kommunistischen Staates durch Tito im Jahre 1945. Die Kirche wurde enteignet, alle kirchlichen Organisationen wurden verboten. Die Hälfte der Priester Sloweniens wanderte in Gefängnisse. Der Religionsunterricht wurde aus den Schulen verbannt, die theologische Fakultät aus der Universität von Ljubljana ausgeschlossen. Das kommunistische Regime verfolgte eine doppelte Strategie: Als erstes sollte die bestehende Kirche entscheidend geschwächt werden, besonders ihre Führung. Bischof *Rožman* von Ljubljana mußte ins Ausland fliehen und wurde in Abwesenheit zu 18 Jahren Gefängnis verurteilt. Auf seinen Generalvikar Bischof Volk wurde 1952 ein Brandanschlag verübt, als er eine Firmung spenden wollte. 31 Priester wurden ohne gerichtliches Verfahren hingerichtet.

Als zweites versuchte die kommunistische Partei eine Art *Nationalkirche* zu schaffen. Regime-hörige Priester sollten zusammengefaßt und von Rom abgespalten werden. Aber die zu diesem Zweck 1949 gegründete Priestervereinigung erfüllte die Erwartungen der Machthaber nicht. Obwohl zahlreiche Privilegien als Lockmittel eingesetzt wurden, verhielten sich die slowenischen Priester sehr besonnen. Die durch Staatsterror verfolgte Kirche fand im Volk weithin große Sympathie und Zustimmung. Sie blieb die einzige gesellschaftliche Institution, die sich dem absoluten Machtanspruch der kommunistischen Partei niemals unterordnete.

Nachdem das ursprüngliche Ziel der Vernichtung der Kirche nicht zu erreichen war, schwenkten die Parteiideologen auf eine andere Taktik um. Kirchliche Aktivitäten sollten durch staatliche Gesetze kontrolliert werden. 1961 wurde das *Gesetz über die rechtliche Lage der Kirchengemeinden* verabschiedet. Die Kirche bekam gesetzliche Normen, innerhalb deren sie sich relativ frei bewegen konnte. Ihre Tätigkeit wurde auf den ausdrücklich religiösen Bereich eingeschränkt und von einer staatlichen Kommission für kirchliche Angelegenheiten streng überwacht. Existierte bislang die Kirche für die staatlichen Organe überhaupt nicht, so waren bei der 500-Jahr-Feier der Diözese Ljubljana (1962) Vertreter der kommunistischen Machthaber anwesend. Diese gegenüber der Kirche in der Öffentlichkeit wohlwollende Haltung wurde vor allem zur Wahrung des internationalen Ansehen praktiziert.

Soweit sich der Klerus an die vorgeschriebenen Grenzen hielt, blieb er von Verfolgung verschont. Druck wurde nun allerdings verstärkt auf die *Laien* ausgeübt, von einflußreichen gesellschaftlichen Positionen waren aktive Christen ausgeschlossen. Eine weitere Folge der neuen staatlichen Kirchenpolitik war das sogenannte Protokoll zwischen Jugoslawien und dem Heiligen Stuhl im Jahr 1966. Darin verpflichtete sich die jugoslawische Regierung, die Jurisdiktion des Heiligen Stuhles im Bereich ihres Staates anzuerkennen. Umgekehrt akzeptierte die Kirche die bestehende gesellschaftliche Ordnung im Lande.

Auf diese Weise wurde ein Modus vivendi geschaffen, der sich für die Kirche in Slowenien in mancher Hinsicht positiv auswirkte: Priester wurden nicht mehr verfolgt, sie erhielten einen gewissen Zugang zur Sozialversicherung. Exerzitien, Familienpastoral und Jugendpastoral blühten auf, die Katechese innerhalb der Gemeinden bekam einen neuen Auftrieb, und die Kirche durfte dafür zusätzliche Räume einrichten. Die theologische Fakultät in Ljubljana wurde ausgebaut sowie eine Zweigstelle in Maribor gegründet. Theologen wurde die Aus- und Fortbildung im Westen gestattet. Die kirchliche Presse konnte einen großen Aufschwung verzeichnen. Die Auflage von „Družina", des Wochenblattes der slowenischen Bistümer, stieg auf 130 000 (bei 1,8 Mio Katholiken!). Die neu-

gegründete Monatszeitschrift für Jugendliche „Ognjišče" erreichte eine Auflage von 105 000. Zahlreiche Bücher mit religiöser Thematik wurden veröffentlicht. Die Kirche trat aus ihrer Isolation heraus und konnte Beziehungen zu internationalen kirchlichen Organisationen und Gremien aufnehmen.

## Erzbischof Šuštar als moralische Autorität

Diese zunächst innerkirchliche Ausbreitung pastoraler Tätigkeit schuf *Freiräume für plurale Meinungsäußerung und -bildung.* Damit konnte ein wesentliches Element von Demokratie innerhalb der Kirche erprobt werden. Von größter Bedeutung war die *Studentenpastoral,* durch die etwa 10 Prozent der jungen Intelligenz angesprochen wurden. In rund 50 Studentengruppen und über 200 Jugendgruppen an verschiedenen Pfarreien erörterte man bei den wöchentlichen Treffen neben religiösen auch gesellschaftspolitische Themen. Über 7000 junge Menschen absolvierten eine Woche dauernde Einkehrtage, die von einem engagierten Priesterteam durchgeführt wurden. Entscheidende Impulse gaben Großveranstaltungen zu theologischen, gesellschaftlichen und ethischen Fragen an den theologischen Fakultäten in Ljubljana und Maribor. An solchen Veranstaltungen nahmen pro Abend durchschnittlich bis zu 500 Intellektuelle aller Bevölkerungsschichten teil. Durch sie wurden nicht wenige jetzige Politiker und Funktionsträger wie z. B. Ministerpräsident *Lojze Peterle* und andere christlich gesinnte Abgeordnete im heutigen slowenischen Parlament nachhaltig geprägt.

Entscheidendes Ansehen und Präsenz in der Öffentlichkeit bekam die slowenische Kirche mit dem seit 1980 amtierenden Erzbischof *Alois Šuštar.* Er brachte seine internationalen Erfahrungen in die slowenische Kirche ein, die er nicht zuletzt in seiner langjährigen Tätigkeit als Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) erworben hatte. Als geschulter Diplomat und Moraltheologe wies er immer wieder auf die Verletzungen der Menschenrechte in Slowenien hin und versuchte, im Dialog die offenen Fragen zwischen kommunistischer Regierung und Kirche zu klären. Nahezu jeder hochrangige westliche Politiker stattete bei Staatsbesuchen auch ihm eine Visite ab, u. a. auch Bundeskanzler *Helmut Kohl.* Erzbischof Šuštar wurde zu einer überzeugenden moralischen Autorität in Slowenien und ist darin der Rolle von Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* für Deutschland vergleichbar.

Unter Šuštars Einfluß bildete sich 1983 parallel zur gesamtjugoslawischen eine *Slowenische Landesbischofskonferenz,* deren Gründung von manchen als ein Beitrag zur Verstärkung des slowenischen Nationalbewußtseins bewertet wird. Auf seinen Vorschlag wurde auch innerhalb der Landesbischofskonferenz eine Kommission „Justitia et Pax" ins Leben gerufen. Unter der Leitung von *Prof. Anton Stres* bezog sie zu allen relevanten gesellschaftlichen Problemen, insbesondere zu Menschenrechtsfragen, öffentlich Stellung. Mit diplomatischem Geschick und Gelassenheit durchbrach Erzbischof Šuštar Stück für Stück die in allen gesellschaftlichen Bereichen vorhandene Monopolstellung der kommunistischen Partei und schuf damit zugleich ein Einfallstor für die Demokratisierung.

Die dramatischen Veränderungen in der Tschechoslowakei, in Ungarn und in der DDR, zuletzt Ceauşescus Hinrichtung Ende 1989 lösten große Beunruhigung in den Reihen der slowenischen Kommunisten aus. Die ursprünglich geplante Reform des kommunistischen Selbstverwaltungssystems und die beabsichtigte Zulassung von Demokratie innerhalb der sozialistischen Allianz nach dem Muster der stalinistischen Volksfrontbewegung wurde teilweise aufgegeben. Durch einen Beschluß des slowenischen Parlaments von Ende 1989 wurde die Gründung demokratischer Parteien gesetzlich zugelassen. Wahlen wurden bereits für April 1990 angesetzt.

In der Zwischenzeit versuchten die Kommunisten mit allen ihnen noch gegebenen Mitteln die Entwicklung von demokratischen Parteien zu verhindern. Die demokratisch gesinnten Parteien schlossen sich in dem Wahlbündnis DEMOS (Demokratische Opposition Sloweniens) zusammen, das aus der Wahl vom Frühjahr 1991 dann mit knapper Mehrheit als Sieger hervorging. Gegen alle Prognosen bekamen innerhalb von DEMOS die beiden Parteien am meisten Stimmen, die ihr Programm ausdrücklich auf christlichen Grundsätzen aufgebaut hatten: die Christdemokraten und die Bauernpartei. Aufgrund dieses Wahlergebnisses konnten christlich gesinnte Politiker nicht nur einige kommunale Führungspositionen einnehmen (z. B. Bürgermeister von Ljubljana), sondern auch den Posten des Ministerpräsidenten und weitere bedeutsame Ministerien wie die für Kultur, Schulwesen und Wirtschaft besetzen.

## Neue Möglichkeiten im demokratischen System

Die Kommunisten hatten vor der Wahl sehr geschickt manche Parteien der DEMOS-Koalition unterwandert. So sind mittlerweile einige Abgeordnete der Koalition abgesprungen, und die Regierung kann sich seit Dezember 1991 nicht mehr auf eine eindeutige Mehrheit stützen. Notwendige Reformen im wirtschaftlichen Bereich werden dadurch blockiert. So besteht in der Gesetzgebung zur Zeit noch eine Mischung von sozialistischer Selbstverwaltung und demokratischem System. In der neuen Verfassung vom 23. Dezember 1991 wurde gegen kirchlichen Widerstand die Erlaubtheit der Abtreibung festgeschrieben. Der derzeitige Streit um das Wahlgesetz für die anstehenden Neuwahlen stellt einen weiteren Versuch dar, die vollständige Durchsetzung demokratischer Strukturen zu verzögern.

Für die Kirche haben sich dennoch in den vergangenen zwei Jahren neue Möglichkeiten ergeben. Eine slowenische Caritas wurde gegründet und in zahlreichen Pfarreien findet eine vielfältige caritative Arbeit statt: Betreuung

von Flüchtlingen aus Kroatien, Unterstützung Arbeitsloser und bedürftiger Personen u. v. m. Die theologische Fakultät wird voraussichtlich schon bald wieder in die Universität eingegliedert, die Errichtung katholischer Privatschulen ist geplant. Die Herausgabe der katholischen Tageszeitung „Slovenec" wurde wieder aufgenommen, um in der bislang noch einseitigen Medienlandschaft einen christlichen Beitrag innerhalb eines pluralen Spektrums zu leisten. Zentrale und lokale Hörfunkstationen haben kirchliche Sendungen regelmäßig ins Programm aufgenommen. Im Fernsehen wird einmal in der Woche eine Sendung mit kirchlichen Informationen und Themen ausgestrahlt, ebenso Gottesdienste zu Weihnachten und Ostern.

Das aktive Engagement slowenischer Christen im politischen, gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Bereich ist mittlerweile dem Vorwurf eines „Neoklerikalismus" ausgesetzt. Demnach gilt eine Begegnung von Politikern aus ehemals kommunistischen Reihen bei Erzbischof Šuštar als Arbeitsbesuch oder Höflichkeitsgeste, bei den viel selteneren Besuchen von christlich orientierten Politikern spricht man hingegen von Neoklerikalismus.

Das neue demokratische System wird den slowenischen Katholiken einen Ort einräumen, wie er in westlichen Gesellschaften üblich ist. Es besteht gute Aussicht auf teilweise Rückgabe früheren kirchlichen Besitzes; damit wäre eine materielle Grundlage für verschiedenste Projekte gegeben. Auch in Zukunft will sich die Kirche Sloweniens als Institution nicht in parteipolitische Angelegenheiten einmischen. Sie will weiterhin moralische Autorität bleiben und auf diese Weise zur Festigung der Demokratie in der slowenischen Gesellschaft beitragen. *Slavko Kessler*

# Kurzinformationen

**Gesellschaftliche und kirchliche Themen auf der Tagesordnung der Deutschen Bischofskonferenz**

Besondere öffentliche Beachtung fand die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den Problemen des wirtschaftlichen Aufbaus in den neuen Bundesländern, die als Ergebnis der Frühjahrsvollversammlung vom 9. bis 12. März in Freising vorgelegt wurde. Sie veranlaßte Bundeskanzler *Helmut Kohl* zu einer massiven, in der Sache nicht gerechtfertigten Bischofsschelte. Die Bischöfe plädierten für eine Überprüfung und Modifizierung der im Einigungsvertrag festgelegten Regelung, wonach bei Eigentumsansprüchen Rückgabe Vorrang vor Entschädigung hat. Das unbestrittene Recht auf Eigentum müsse Einschränkungen in Kauf nehmen, wo das Wohl der Gesamtheit betroffen sei: „Dort, wo Investitionen durch ungeklärte Eigentumsfragen in erheblichem Maß behindert werden, muß die Entschädigung Vorrang vor der Rückgabe bekommen. Dies muß auch in solchen Fällen gelten, wo der Umgang mit dem Eigentum Entwicklungen verhindert, die im Interesse der Gemeinschaft liegen." Bei einem Studientag befaßten sich die Bischöfe mit Überlegungen zu einer Überarbeitung der „Erklärung zum kirchlichen Dienst" aus dem Jahre 1973. Zur Überprüfung dieses Textes hatte die Konferenz schon vor einiger Zeit eine *Arbeitsgruppe* aus Arbeitsrechtlern und Vertretern der kirchlichen Verwaltung eingesetzt. Eine Überarbeitung erscheint wegen der bisher aufgetretenen Probleme (Profilierung der kirchlichen Einrichtungen, Arbeitsmarktlage, Probleme mit der persönlichen Lebensführung einzelner) ebenso notwendig wie im Blick auf die extreme Diasporasituation in den neuen Ländern mit ihren Schwierigkeiten, im Sinn der kirchlichen Anforderungen geeignetes Personal zu finden und auf den europäischen Binnenmarkt ab 1993. Es brauche, so die Vollversammlung, eine „eindeutige, überzeugende, realitätsgerechte Regelung auf überdiözesaner Ebene", die im Kernbereich möglichst viele Gemeinsamkeiten mit der evangelischen Gestalt des kirchlichen Arbeitsrechts haben sollte. Die Frühjahrsvollversammlung beriet u. a. auch über den zweiten, moraltheologischen Teil des *Erwachsenenkatechismus,* dessen abschließende Lesung im Herbst auf der Tagesordnung steht. Sollte es im Herbst wie geplant zur Verabschiedung des Katechismus kommen, könnte er nach der Approbation durch die zuständige römische Kongregation veröffentlicht werden. Der erste, „dogmatische" Teil des Katechismus erschien 1985. Die Bischöfe bekräftigten auch nochmals ihre Position in der Diskussion über den *Schutz des ungeborenen Kindes:* Der Staat müsse deutlich zum Ausdruck bringen, daß es sich bei einem Verstoß gegen das Lebensrecht eines anderen Menschen, in diesem Fall des ungeborenen Kindes, um ein schweres Unrecht handle. Strafrecht und soziale Maßnahmen müßten sich dabei ergänzen.

**Johannes Paul II. besuchte auf seiner achten Afrikareise den Senegal, Gambia und Guinea**

Vom 19. bis 26 Februar hielt sich Johannes Paul II. auf seiner 54. Reise außerhalb Italiens in den drei mehrheitlich islamischen westafrikanischen Staaten Senegal, Gambia und Guinea zu Pastoralbesuchen auf. Die senegalesische Bevölkerung besteht zu rund 90 Prozent aus sunnitischen Moslems. Knapp sechs Prozent der 7,4 Millionen Einwohner sind Katholiken.Von den 800 000 Bewohnern Gambias sind gleichfalls etwa 90 Prozent Muslime und nur 20 000 Katholiken, allerdings etwa doppelt so viele Protestanten. In Guinea ist der Anteil von Anhängern von Naturreligionen am höchsten unter den drei Ländern (30 Prozent), insgesamt nur ein Prozent der knapp sieben

Millionen Einwohner gehören christlichen Kirchen an. Höhepunkt der Reise war ein für Staatsgäste des Senegal beinahe schon obligatorischer Abstecher auf die vier Kilometer vor der senegalesischen Hauptstadt Dakar liegende Sklaveninsel Gorée. Die Insel diente jahrhundertelang als ein bedeutender Umschlagplatz für den Sklavenhandel zwischen Afrika und Amerika. Bereits auf dem Flug von Rom nach Dakar erklärte der Papst, er werde die Insel im „Geiste der Buße und der Wiederversöhnung mit den Opfern" aufsuchen. In seiner Ansprache an die katholische Gemeinschaft auf Gorée geißelte Johannes Paul II. diesen „schändlichen Handel": „In aller Demut und Wahrheit muß diese Sünde gegen den Menschen, diese Sünde gegen Gott eingestanden werden." Bei einer Begegnung mit muslimischen Religionsführern in Dakar setzte sich der Papst für eine Vertiefung und Intensivierung des Dialogs zwischen Muslimen und Christen ein: „Der christlich-islamische Dialog muß weitergeführt werden, damit wir zu einem wahrhaftigen Zusammenleben gelangen und die gegenseitige Achtung vor der Gewissensfreiheit und der Freiheit des Kults sichergestellt wird, wobei die einen wie die anderen, wo immer auch ihr Wohnsitz ist, auf gleiche Weise behandelt werden." Der Papst erwähnte in diesem Zusammenhang auch Diskriminierung von Christen in verschiedenen islamischen Staaten. Das beherrschende Thema seiner zahlreichen Ansprachen dieser Reise war denn auch vor allem das Plädoyer für Toleranz, Dialog und Verständigung zwischen Ethnien und Religionen.

**Erste gesamtdeutsche Statistik der katholischen Kirche für das Jahr 1990**

Nach Auskunft der ersten gesamtdeutschen Statistik der Deutschen Bischofskonferenz für das Jahr 1990 betrug die Zahl der katholischen Kirchenmitglieder 28,2 Mio. Dabei wird darauf hingewiesen, daß diese nach Angaben aus den einzelnen Diözesen errechnete Gesamtzahl überhöht sei; eine für das Jahr 1989 auf der Basis der Volkszählung errechnete Mitgliederzahl beträgt 26,7 Mio. Insgesamt wurden im Berichtsjahr 299 796 Personen getauft, gingen 269 033 zur Erstkommunion und wurden 201 809 gefirmt. Die Anzahl der Trauungen betrug 116 332. Der *Gottesdienstbesuch* lag im Durchschnitt der 27 Diözesen und Jurisdiktionsbereiche bei 21,9 Prozent. An erster Stelle stand hierbei das Bistum Regensburg mit 34,1 Prozent, gefolgt vom Bischöflichen Amt Erfurt-Meiningen mit 31,9, dem Bistum Eichstätt mit 30,9 und 29,3 Prozent im Bistum Würzburg. Den niedrigsten Kirchenbesuch meldeten die Bistümer Essen mit 15,9 und Berlin mit 14,6 Prozent. Insgesamt wurden 297 860 Personen in der katholischen Kirche bestattet. Nicht den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend sind nach Angabe der Deutschen Bischofskonferenz die in der Statistik aufgeführten *Kirchenaustritte* in den Jurisdiktionsbezirken der fünf neuen Bundesländer im Berichtsjahr. Angaben in der ehemaligen DDR beruhten auf freiwilliger Meldung, Konfessionszugehörigkeit wurde staatlicherseits nicht erfaßt. Mit dem Aufbau eines staatlichen und kirchlichen Meldewesens wurde erst 1990 begonnen. Die in der Statistik aufgeführten Zahlen erfassen auch Kirchenaustrittserklärungen gegenüber staatlichen Stellen, die von Personen abgegeben wurden, die in keiner Pfarrei als Kirchenmitglieder geführt wurden. Für die deutschen Bistümer ergibt sich unter diesem Vorbehalt für 1990 die Gesamtzahl von 143 530 Kirchenaustritten. Die meisten Austritte verzeichnete das Bistum Hildesheim im Zähljahr mit 12 806 Personen, im Erzbistum München und Freising waren es 10 893 und im Bistum Rottenburg-Stuttgart 8391 Katholiken. In die katholische Kirche traten in diesem Jahr 3975 Personen über.

**Stellungnahme von Bischof Joachim Wanke zur Diskussion um den Umgang mit der DDR-Vergangenheit bei einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin**

Das je eigene Selbstverständnis dürfe bei der Auseinandersetzung der Kirchen mit ihrer Vergangenheit und für die Beurteilung ihres Handelns in der ehemaligen DDR nicht in den Hintergrund geraten, betonte der Apostolische Administrator in Erfurt, Bischof *Joachim Wanke,* bei einer Tagung der Katholischen Akademie Berlins „Zur Diskussion um den Umgang mit der DDR-Vergangenheit" am 21. März. Zunächst dürften sich die evangelische und katholische Kirche weder durch „publizistische Vereinfacher" auseinanderdividieren lassen, noch sollte eine versuchen, sich auf Kosten der anderen zu profilieren. Um nicht das gemeinsame ökumenische Erbe aus früheren Zeiten zu gefährden, sei es unerläßlich, das Verhalten der Schwesterkirche aus ihrem je eigenen Selbstverständnis heraus zu beurteilen. Für die eigene Kirche verlange dies eine sorgfältige Reflexion auf das theologische Selbstverständnis, auf eine spezifische Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche und die Einbindung in eine Weltkirche. Für die Beurteilung der Kirchengeschichte im Osten nach 1945 mahnte Wanke Differenzierung an: Es habe unterschiedliche Phasen gegeben, die für kirchliches Handeln sehr verschiedene Bedingungen gebracht hätten. Konkret wurde Wanke in bezug auf mögliche Verstrickungen einzelner Personen in seinem Jurisdiktionsbereich mit der Staatssicherheit. Da an diesem Punkt die „Glaubwürdigkeit im seelsorglichen Handeln" überhaupt zur Disposition stehe, sei hier größtmögliche Offenheit verlangt. Im Falle von Verdächtigungen solle, nachdem der Betroffene Gelegenheit zur Selbstdarstellung und zur persönlichen Akteneinsicht gehabt habe und der Verdacht nicht ausgeräumt werden könne, die Gauck-Behörde eingeschaltet werden. In seinem Verantwortungsbereich, so betonte Wanke, sei jedoch bisher keine informelle Mitarbeit eines Geistlichen erwiesen. Zur gesamtgesellschaftlichen Aufarbeitung der Vergangenheit wies er auf die Gefahr einer Engführung der Themen hin, die dringend gebotene ideologiekritische Grundsatzfragen nach Staats-, Gesellschafts- und Menschenbild des alten Systems zurückstelle. Zu dem Vorschlag eines Tribunals zur öffentlichen Beurteilung, bzw. Verurteilung im alten

System begangener Verbrechen äußerte er sich mit kritischer Distanz. Die Frage nach dem Schutz des einzelnen vor möglichen Fehlurteilen schaffe Vorbehalte. Ebenso werde im nachhinein bezüglich der grundsätzlich zu begrüßenden Öffnung der Akten des Ministeriums für Staatssicherheit die Schwierigkeit deutlich, daß die Akten dringend einer „Auslegung" bedürfen. Die Öffnung allein bedeute noch nicht den Zugang zu historischer Wahrheit. Verbrechen und justitiable Schuld müßten vor Gericht verhandelt werden. Entscheidend sei dabei, daß verletzte Rechte wieder hergestellt würden; die Revision alter Unrechtsurteile allein wäre für die Betroffenen oft schon wichtig.

**Jetzt befaßt sich Papst Johannes Paul II. selber mit dem Bistum Chur**

Nachdem auf der Pressekonferenz nach der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa Kardinal *Heinrich Schwery* am 17. Dezember 1991 in Bern erklärt hatte, daß in bezug auf den Fall Haas „jetzt wirklich weitere konkrete Schritte unternommen würden, und zwar innerhalb einer sehr kurzen Zeit" (vgl. zum Kontext HK, Januar 1992, 6 f.), wurden vom neuen Präsidenten der Schweizer Bischofskonferenz auf der im Anschluß an die Frühjahrsversammlung durchgeführten Pressekonferenz konkrete Auskünfte erwartet. *Pierre Mamie,* Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, verlas zum Fall Haas indes nur eine knappe Erklärung: „Papst Johannes Paul II. hat das Studium der durch das Bistum Chur gestellten Frage gegenwärtig und aktiv persönlich in die Hand genommen. Diese Frage muß Lösungen finden. Und dies in gegenwärtiger Verbindung mit der Kongregation für die Bischöfe, das heißt mit Kardinal Gantin, und in Verbindung mit der Schweizer Bischofskonferenz, das heißt ihrem Präsidenten." Diese Erklärung wollte Bischof Mamie nicht kommentieren bzw. weiter konkretisieren, wie er auch die Frage eines Journalisten unbeantwortet ließ, was nach katholischem bzw. römischem Verständnis „eine sehr kurze Zeit" bedeute. Weil Bischof Mamie seine Erklärung als Mitteilung einer Neuigkeit bezeichnet hat, liegt als Schlußfolgerung die Annahme nahe, daß sich bisher der Papst mit dem Bistum Chur bzw. mit dem Fall Haas noch nicht persönlich befaßt, sondern dies seinen Mitarbeitern überlassen hat. Diese Annahme weckt bei den Betroffenen die Hoffnung, der Ernst der Lage würde nun doch noch wahrgenommen, aber auch Zweifel, ob der gegenwärtige Papst eine von ihm getroffene Entscheidung rückgängig machen könne. Die Bischofskonferenz selber will sich vermehrt und mit neuer Kraft den Fragen zuwenden, die der Fall Haas in den Hintergrund hat treten lassen. „Dabei werden vor allem zwei Bereiche im Vordergrund stehen: Evangelisierung unter dem Gesichtspunkt ‚Einsatz der Laien' und ‚biblische Verkündigung' sowie Ökumene, wobei in Anbetracht des ‚Europa von morgen' die Bemühungen im ökumenischen Engagement auf verschiedenen Ebenen intensiviert werden sollen" (Presse-Communiqué vom 5. März).

**Memorandum des „Bensberger Kreises" kritisiert kirchliche Sexualmoral und plädiert für eine „Vielfalt sexueller Lebensformen"**

„Hilfen und Ausblicke auf die Möglichkeit, als Christinnen und Christen Sexualität in Freiheit, ohne Angst und Druck zu leben", will ein jüngst veröffentlichtes Memorandum des „Bensberger Kreises" mit dem Titel „Kirche – Macht – Sexualität" geben. Den Anlaß zu dieser Auseinandersetzung mit der kirchlichen Sexualmoral lieferte das „Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen" von Oktober 1986 (vgl. HK, Januar 1987, 26–31). Die Kritik an der fehlenden Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation und Lebenswirklichkeit homosexueller Menschen in der kirchlichen Sexuallehre ist aber nur ein Aspekt in der 40 Seiten umfassenden Schrift. Das Plädoyer des Bensberger Kreises für die „Vielfalt sexueller Lebensformen" und die Forderung nach einem offenen und repressionsfreien Gespräch zwischen hetero- und homosexuellen Menschen statt des „gönnerhaft-liberalen Akzeptierens des Sexualverhaltens einer Minderheit" ist in eine alle Konfliktbereiche umfassende – insgesamt recht holzschnittartig und pauschal geratene – Kritik kirchlicher Sexualmoral eingebettet. Auch wenn eine erneute Diskussion der offiziellen kirchlichen Sexulamoral zunächst als nicht mehr sinnvoll erscheine, so die Autoren, da der Großteil der Katholikinnen und Katholiken für sich eigenverantwortete Wege und Formen gefunden habe und die Positionen des kirchlichen Lehramtes bezüglich der Sexualmoral sowieso unverrückbar zu sein scheinen, sei die Auseinandersetzung dennoch dringlich, da die Kirche ihre Sexualmoral als Macht- und Disziplinierungsinstrument mißbrauche. Die Verfasser des Papiers ergreifen Partei für „Priester, die nicht mehr zu ihrer Zölibatsverpflichtung stehen; Frauen, die ihre Partnerinnen sind; Schwule im kirchlichen Amt, die kein ‚coming out' riskieren dürfen; Seelsorger, die mit ihrer pastoralen Arbeit bei Fragen der Sexualmoral vor den Vertretern der offiziellen Kirche Versteck spielen müssen; geschiedene und wiederverheiratete Männer und Frauen". Das strukturelle Unrecht des Sexismus, „institutionell in die Amtskirche eingewurzelt", das Fehlen demokratischer und dialogischer Konfliktlösungen, die Mißachtung des Gewissens der Gläubigen als letztverbindliche moralische Autorität in den päpstlichen Äußerungen stehen im Zentrum der Kritik; ein Zusammenhang zwischen „Kirche, Macht und Sexualität" liege darin begründet, daß zölibatäre Männer diejenigen seien, die in der Kirche Macht über Menschen ausüben. Damit die Kirche in Fragen der Sexualität ihren Mitgliedern wieder Orientierungshilfen bieten und auch auf die nichtkirchliche Öffentlichkeit positiven Einfluß ausüben könne – dazu sei sie ebenso berechtigt wie verpflichtet –, müsse der Weg hin zu einer furchtlos und offensiv vertretenen Verantwortungsethik führen, im konsequenten Abschied von der „alten legalistisch gefaßten Normtheorie", einer Gebots- oder Gesetzesethik in kasuistischer Ausprägung.

# Bücher

EUGEN DREWERMANN, **Das Matthäusevangelium.** Erster Teil: Mt 1,1–7,29. Bilder der Erfüllung. Walter Verlag, Olten 1992. 848 S. 88,– DM.

Der erste Band von Eugen Drewermanns Auslegung des Matthäusevangeliums ist zu dem Zeitpunkt erschienen, an dem Drewermann durch seinen Brief an Erzbischof Degenhardt (vgl. den Text in: Frankfurter Rundschau, 17. 3. 92) die Brücken zur Kirche mit ihrem Amt, ihrem Bekenntnis und ihrer Theologie faktisch abgebrochen hat, auch wenn er sich selber nach wie vor als ein dem ursprünglichen Geist Jesu verpflichteter Kirchenreformer versteht. Im Grundansatz wie in dessen Durchführung bringt der Matthäusband nichts Neues gegenüber den bisherigen großen Werken Drewermanns. Wie die beiden Bände zum Markusevangelium besteht er aus Predigten zu den einzelnen Perikopen, denen eine längere, die Schwerpunkte der Auslegung begründende Einleitung vorangestellt ist (Untertitel: „Von der fünffachen Notwendigkeit tiefenpsychologischer Schriftauslegung"). Auch in diesem Band verweist Drewemann immer wieder auf literarische Texte; aktuelle Bezugnahmen aus der Zeit, in der die Predigten gehalten wurden, sind stehengeblieben, vor allem Äußerungen zum Golfkrieg. Manche Züge und Probleme von Drewermanns Denken läßt der Matthäusband allerdings besonders scharf hervortreten, weil er ein Evangelium behandelt, an dem der Paderborner Theologe und Psychotherapeut von seinem Bild Jesu und des Christentums aus deutliche Sachkritik übt. Schon Matthäus gehört für ihn zumindest teilweise in die lange Geschichte des Abfalls von Kirche und Theologie von den genuinen Intentionen des Träumers und Visionärs Jesus von Nazareth, die sich in der katholischen Kirche seiner Auffassung nach bis heute und gerade heute katastrophal auswirkt. Alles „Äußerliche", Verfestigte ist für Drewermann von Übel, seien es Ämter oder Bekenntnissätze. Er plädiert für eine „symbolische" anstelle einer metaphysischen Christologie; die Glaubensaussagen über Jesus sind demnach als „traumhafte Bilder" zu lesen, „deren Grundgestalten in der Psyche des Menschen selber verankert sind" (S. 102). Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang vor allem, inwiefern nicht Drewermanns Jesusbild, das er zum Kriterium für die Beurteilung kirchlichen Selbstverständnisses und kirchlicher Praxis erhebt, selber ein Konstrukt ist, das weit über das historisch einigermaßen zuverlässig Rekonstruierbare hinausgeht. Zu diskutieren wäre auch über seine Auslegung der Bergpredigt, die den größten Teil des Bandes ausmacht: für Drewermann muß die Bergpredigt als erstes „mit den Mitteln der Psychoanalyse aus dem Raum der therapeutischen Erfahrung im Leben einzelner" interpretiert werden (S. 659). Insgesamt werden die guten Impulse und Anregungen auch dieses Bandes durch überzogene Polemik und ein Denken in schlechten Alternativen weitgehend um ihre Wirkung gebracht. *U. R.*

BERNHARD SUTOR, **Politische Ethik.** Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, 338 S. 38,– DM.

Man könnte das vorliegende Werk des Eichstätter Politologen und Sozialethikers etwas anders, als es der Titel nahelegt, auch als einen Grundriß der katholischen, vor allem päpstlichen Soziallehre aus der Perspektive der politischen Ethik bezeichnen. Denn, wenn auch die Ausführungen zu den ethischen Grundlagen, auf die der Staat und die politischen Institutionen und die darauf zu beziehenden moralischen Verhaltensweisen – politische Ethik als Institutionen- und Tugendethik – den Kern des Bandes bilden, so greift Sutors Untersuchung doch zugleich weit aus auf den Gesamtbereich der katholischen Soziallehre, wie sie in „Rerum novarum" und in „Quadragesimo anno" grundgelegt ist und wie sie sich heute in erweiterter Form darstellt, ohne daß die Genese ihrer Weiterungen nochmals nachgezeichnet wird. So setzt der Teil B (Besonderer Teil) zwar beim politischen Verband, beim Verfassungsstaat und bei den politischen Freiheitsrechten an, im Mittelpunkt stehen aber doch – erweitert um das Kapital Friedensethik – die klassischen Themen der Sozialethik von der Kapitalismus- und Sozialismuskritik über die Eigentums- bis zur heutigen Umweltethik. Und im Teil A (Allgemeiner Teil) wird zwar eine Ethik der politischen Ordnungen und Entsprechung dazu der gemeinwesenbezogenen Tugenden nach dem Muster der Kardinaltugenden entfaltet. Aber was da entfaltet wird, bleibt ganz eingebettet in die „personalistische" Metaphysik der katholischen Soziallehre (Person- und Gesellschaftsverständnis) und in deren Sozialprinzipien (Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohlprinzip). Und alle ethischen Begründungszusammenhänge, die das politische Handeln im weitesten Sinne betreffen, werden inhaltlich wie methodisch streng rückgebunden an Kernaussagen der Päpste und des II. Vatikanums. Und obwohl die Vernachlässigung der politischen Dimension innerhalb der katholischen Soziallehre von Sutor ausdrücklich kritisiert wird – „das im eigentlichen Sinn Politische lag nicht in ihrem Interesse" (S. 13) – und er gerade dieser Einseitigkeit abhelfen will, ist dies auch nicht die eigentliche Stärke seines eigenen Werkes. Ein Beispiel dafür u. a. ist eine „Laborem exercens" (Nr. 20) entnommene, nur bedingt brauchbare Definition von Politik als „kluges Bemühen um das Gemeinwohl" (S. 42). Dies tut dem Werk als ganzem keinen Abbruch, das höchsten didaktischen Ansprüchen gerecht wird und das einmal zu einem klassischen Arbeitsbuch für alle werden könnte, die sich mit katholischer Soziallehre mit Schwerpunkt politische Ethik zu befassen haben. Auf jeden Fall gehört es in die Hand eines jeden Erwachsenenbildners, und auch im Sozialkundeunterricht kann es beste Dienste leisten. *D. S.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

SCHMITZ, PHILIPP. **Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 67 Heft 1 (1992) S. 29–59.

Auf der einen Seite sei Kasuistik heute gefragt wie kaum je zuvor in der Geschichte der Ethik. Auf der anderen Seite werde sie verteufelt und mit Fleiß aus der ethischen Reflexion verdammt. Auf diesem Hintergrund skizziert der Frankfurter Moraltheologe Entstehung und Leistung der Kasuistik in der Jesuitenmoral und zeigt, in welcher Hinsicht Kasuistik gerade heute ein unverzichtbares Element von Ethik ist. Dabei unterscheidet Schmitz zwei Anliegen von Kasuistik. Dem ersten, „klassischen", geht es um die Bewegung von der allgemeinen Regel zur konkreten Norm des sittlichen Handelns durch die Vermittlung von „Fällen". In einem weitergehenden Sinn möchte Kasuistik die sittliche Norm aus den Fakten erheben. Dabei wird von einer Sache ausgegangen, um in einem hermeneutischen Prozeß ein immer noch anschauliches, aber gleichzeitig normatives Modell zu erreichen. Die Orientierung am Kasus, am Fall, stelle bei der sittlichen Urteilsfindung sicher, daß es sich um eine Wahrheitsfindung aus der Praxis heraus handle. Weil die Sache nicht ohne besondere Sachkompetenz zugänglich sei, plädiere Kasuistik für die Hinzuziehung von Experten und einen sachgemäßen Dialog mit anderen Disziplinen.

STRECKER, GEORG, **Chiliasmus und Doketismus in der Johanneischen Schule.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 38 Heft 1 (1992) S. 30–46.

Chiliasmus und Doketismus, beides Ausprägungen extremer, entgegengesetzter Positionen christlichen Weltverständnisses, seien in den Werken der johanneischen Schule derart miteinander verschmolzen und vermittelt, daß schon der Verfasser des ersten Johannesbriefes und der des vierten Evangeliums sich einer falschen Alternativsetzung von Weltzuwendung und Weltverachtung nicht beugen wollten. Zu diesem Ergebnis gelangt der Autor, nachdem er sowohl im zweiten und dritten Johannesbrief (das Christusbekenntnis des Presbyters 2. Joh 7–22) am Beginn der johanneischen Schultradition als auch in der Johannesapokalypse (Apk 20) und möglicherweise im Johannesevangelium (Joh 9, 4) Einflüsse des in den kleinasiatischen Gemeinden der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts weitverbreiteten chiliastischen Denkens (die Vorstellung von einem tausend Jahre dauernden messianischen Zwischenreich) aufgezeigt hat. Die Auseinandersetzung des ersten Johannesbriefes mit doketischen Lehrern, die ursprünglich der johanneischen Schule angehört hätten, lege eine prägende Beeinflussung der johanneischen Theologie durch den Doketismus – mit seinen Parallelen zu gnostischen Traditionen – zwar nahe. Strecker zeigt aber, daß bereits die Verkündigung der sühnenden Kraft des Kreuzes Jesu im ersten Johannesbrief der doketisch motivierten Entweltlichung diametral entgegengesetzt sei.

## Kultur und Gesellschaft

MAYOL, PIERRE. **Culture de tous les jours.** In: Projet No. 229 Printemps 1992, S. 16–24.

Die Eröffnung von Euro-Disney in Marne-la-Vallée bei Paris Mitte April wirft ihre Schatten voraus. Die Zeitschrift „Projet" setzt sich mit den Hintergründen dieses Phänomens in einem Themenheft zur Freizeitproblematik auseinander. Grundlagen des Beitrags von Mayol, wissenschaftlicher Mitarbeiter des französischen Kulturministeriums, sind Studien zum Freizeitverhalten der Franzosen aus den Jahren 1973, 1981 und 1988. Seine Beobachtungen ordnet er in drei Kategorien ein: „Enttäuschungen", „Bestätigungen" und „Zunahmen". Der Gesamtanteil der lesenden Bevölkerung – eine der Enttäuschungen – sei gestiegen, von 1973 bis 1988 von 70 auf 75 Prozent. Zuwächse gebe es allerdings nur bei den schwachen und mittleren Lesern, die sogenannten starker Leserschichten seien relativ zurückgegangen. Rückgänge gäbe es vor allem bei den jungen Lesern: von 39 Prozent 1973 auf 23 Prozent 1988. Zu den enttäuschenden Entwicklungen zählt der Autor auch die Stagnation in Frankreich auf den Gebieten Theater, Konzerte klassischer Musik, Ballett, Museen, Kunstausstellungen, historische Gebäude. Als einzigen Bereich, in dem eine positive Entwicklung zu verzeichnen sei, nennt der Autor den Bereich Musik. Bestätigt werden durch die Untersuchungen die Zunahme beim TV-Konsum sowie vor allem auch bei Freizeitaktivitäten außer Haus.

ROVAN, JOSEPH. **Europa der Vaterländer oder Nation Europa.** In: Merkur Jhg. 46 Heft 3 (März 1992) S. 200–209.

Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor im vergangenen Oktober auf der Tagung „Europa imaginieren" des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover,* des *Institut Catholique de Paris* und der *Katholischen Universität Lublin* in Hannover hielt. Rovan geht dabei der Bedeutung der auf de Gaulle zurückgehenden Formel vom „Europa der Vaterländer" nach. Zunächst erscheine dieser Ausdruck wie die Verbrämung des Widerstands gegen supranationale Entwicklungen. Für jemanden wie de Gaulle – aber auch für Margaret Thatcher – habe dieser Widerstand aber durchaus tiefere geistig-psychische, historische und praktisch-rationale Beweggründe gehabt. Der eigentliche Widerspruch im Konzept eines Europa der Vaterländer habe darin gelegen, daß es im Grunde kein Europa gewesen sei: Europa habe es nur werden können, „indem es sich selbst, das heißt die Nationalstaaten, aufhob". Sosehr die Epoche der unabhängigen Nationalstaaten auch hinter uns liege – die Alternative sei bestimmt keine „Nation Europa", so der Name einer NS-Propagandazeitschrift während des Zweiten Weltkriegs. Die Alternative sei nur ein bundesstaatliches Mischsystem, eine föderative Struktur, die wichtige Kompetenzen von den Nationalstaaten nach oben und nach unten weitergebe.

## Kirche und Ökumene

BROSSEDER, JOHANNES. **Ökumenische Katholizität.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 41 Heft 1 (1992) S. 24–39.

Für eine antiökumenische Geisteshaltung, die den gegenwärtigen ökumenischen Dialog behindere, sei die in allen Kirchen anzutreffende Verwechslung des Partikularen und des geschichtlichen Sondergutes mit dem Allgemein-Christlichen verantwortlich. Ökumene betreffe zutiefst das Innere der Kirche, betont Brosseder. Aus der gemeinsamen, immer aufeinanderbezogenen und umfassenden Geschichte der römischen Kirche, der reformatorischen Christenheit und der Ostkirchen – der Rekurs auf den status ante ist ausgeschlossen –, „sind jene im Sinne des altkirchlichen Katholizitätsbegriffs nicht-allgemeinen, d. h. unkatholischen Elemente, heute zu entfernen, damit die Verbundenheit der Kirchen wieder kirchliche Realität wird, die wir im Bekenntnis als ‚katholische Kirche' bekennen". Im Laufe der Spaltungen, Schismen und den gegenseitigen Exkommunikationen seien in der „ecclesia romana" die Selbstbezeichnung von Glauben und Kirche als „katholisch" und die der Konzilien als „ökumenisch" zur puren Behauptung geworden. Von territorialer, ekklesialer und theologisch-inhaltlicher Allgemeinheit könne nicht mehr geredet werden. In die besondere Verantwortung für das Bemühen um wirkliche Ökumene sei hierbei die römisch-katholische Kirche zu nehmen, zunächst wegen der vorschnellen und leichtfertigen Exkommunikationen von 1054 und 1521. Vor allem aber solle sie sich besonders jener Elemente annehmen, die sie spezifisch katholisch nenne, die aber als solche weder mit Blick auf die Bibel noch auf die gemeinsame Geschichte der Christen gelten können.

# Notizen

Bei einem Treffen zwischen Vertretern des *Vatikans* und des *Moskauer Patriarchats* Anfang März in Genf ergaben sich gewisse Zeichen für eine *Entspannung* des seit Monaten schwer belasteten Verhältnisses zwischen katholischer und russisch-orthodoxer Kirche. Nach dem gemeinsamen Kommuniqué wurden die Gespräche „in großer Offenheit und Ehrlichkeit" geführt, wobei beide Seiten in der Frage der „unierten" Kirchen und der pastoralen Strukturen der katholischen Kirchen im Bereich der russischen Orthodoxie ihre unterschiedlichen Standpunkte darlegten. Künftig, so ein Ergebnis des Genfer Treffens, wollen sich die jeweils territorial Verantwortlichen der beiden Kirchen konsultieren, bevor pastorale Projekte in Angriff genommen werden. – Die orthodoxen Kirchen insgesamt haben bei einem Treffen ihrer Oberhäupter in Konstantinopel Mitte März nicht für einen Abbruch des Dialogs mit der katholischen Kirche votiert, aber gleichzeitig mit aller Deutlichkeit auf die aus ihrer Sicht den Dialog massiv belastenden Faktoren (Unierte, katholische Mission in orthodoxen Gebieten) hingewiesen. (Im nächsten Heft werden wir ausführlicher auf das orthodoxe „Gipfeltreffen" am Sitz des Ökumenischen Patriarchen eingehen.)

Ökumenische Gottesdienste sollten auch am Sonntagmorgen erlaubt sein, appellierte jüngst der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Klaus Engelhardt,* an die deutschen katholischen Bischöfe und den Vatikan in einem Interview mit dem evangelischen Pressedienst. Dies sei ein seelsorgliches Problem ersten Ranges, besonders auch im Hinblick auf die zunehmende Zahl von konfessionsverschiedenen Ehen. Menschen, die in ihrer Kirche tief verwurzelt seien, gerieten durch die Verweigerung einer gemeinsamen Feier des Abendmahles in große innere Konflikte. Dagegen erklärte der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* bei einer Tagung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Vatikans in Hannover, er habe Verständnis dafür, wenn es evangelische Christen schmerze, daß die katholische Kirche an ihrem Verbot ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag festhalte. Es könne aber auch andererseits zu Verletzungen führen, wenn die evangelische Seite mit großer Ungeduld auf die Zulassung solcher Gottesdienste dränge.

Die geplante und zum Teil schon erfolgte Überführung der evangelischen Kirchlichen Hochschulen in West- und Ostberlin, Leipzig und Naumburg in Theologische Fakultäten haben die Kirchlichen Hochschulen im Westen und Osten Deutschlands unlängst in einer gemeinsamen Erklärung kritisiert. Die Kirchliche Hochschule in Berlin-Zehlendorf soll Ende des Jahres der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität angeschlossen werden. Die Ost-Berliner Kirchliche Hochschule ist bereits aufgelöst. Mit der Gründung der Kirchlichen Hochschulen habe die evangelische Kirche die bewußte Entscheidung getroffen, die Verantwortung für die theologische Wissenschaft und die theologische Ausbildung nicht allein dem Staat zu überlassen. Das Nebeneinander von Kirchlichen Hochschulen und Theologischen Fakultäten habe sich bewährt, unterstreicht die Erklärung.

Als „politische Wertegemeinschaft mit christlicher Tradition" hat Staatssekretär *Reinhard Göhner,* Vorsitzender der CDU-Grundsatzkommission, seine Partei bezeichnet. In einem epd-Interview (10. 3. 92) sagte Göhner, in der Kommission, die über eine Fortschreibung des *CDU-Grundsatzprogramms* berät, sei man sich darin einig, daß nicht nur die Partei, sondern die Gesellschaft überhaupt einer christlichen Grundlage und Wertetradition bedürfe. Die Tatsache, daß sich eine Entkirchlichung feststellen lasse und die Kirchen selbst in einer Krise steckten, dürfe eine politische Wertegemeinschaft nicht dazu veranlassen, „sich einer vermeintlichen Tendenz windschnittig anzupassen". Man müsse aktualisieren, was das „C" im Parteinamen in der heutigen Zeit bedeute.

In einem Brief, der Anfang März in den Gottesdiensten verlesen wurde, wandten sich die Bischöfe *Böhmens und Mährens* an die während der kommunistischen Diktatur geheim geweihten Priester. Ein Teil dieser „Untergrundpriester" ist verheiratet; angeblich sollen auch einige Frauen geheim geweiht worden sein. In dem Brief der Bischöfe heißt es, das Ende der Unterdrückung der Kirche in der ČSFR mache es notwendig, daß der Ausnahmezustand einer Geheimkirche beendet und die Tätigkeit der betreffenden Priester wieder von den Bischöfen kontrolliert werde. Die geheim geweihten Priester und Bischöfe sollten sich bei den Diözesanbischöfen melden. Es dürfe kein „doppeltes Priestertum", keine „doppelten Gottesdienste und Sakramente" und keine „doppelte Verkündigung des Evangeliums" geben. Die Tätigkeit der „Geheimpriester" müsse Teil der öffentlichen Seelsorge der Kirche werden; über ihren Einsatz werde entsprechend ihren Fähigkeiten und ihrer Berufung sowie nach dem Bedarf der Kirche entschieden. Über die Gültigkeit der Weihen der „Untergrundpriester" werde, so die böhmischen und mährischen Bischöfe, die römische Glaubenskongregation Entscheidungsrichtlinien vorlegen. Einen ähnlichen Appell richteten unlängst auch die slowakischen Bischöfe an die „Geheimpriester".

Ein offener Briefwechsel zwischen einer Gruppe Angehöriger des britischen Ober- und Unterhauses und dem Erzbischof von Canterbury, *George Carey,* hat (vgl. Church Times, 28. 2. 92) in England große Aufmerksamkeit gefunden. Die Parlamentarier forderten von Carey angesichts einer Kirche, die aufgrund ihrer vielen Veränderungs- und Anpassungsversuche vom Verlust des rechten Weges bedroht sei, eine „klare und eindeutige moralische Führung". Mit dem Hinweis auf mögliche negative Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog baten sie zudem, die Debatte über die *Frauenordination* für zehn Jahre auszusetzen. Besonders sei aber auf die verzweifelten Stimmen aus den anglikanischen Kirchen in den USA, Kanada und Australien zu hören, die mit dem Blick auf die eigenen verheerenden Spaltungen und Trennungen, vor dem „Glaubensabfall der Bischöfe in ihrer Mutterkirche" warnten. Carey entgegnete, der vorherrschend ängstliche und hoffnungslose Tonfall der Briefe sei für die augenblickliche Situation der Kirche von England nicht angemessen. Zur Frauenordination betonte der Erzbischof von Canterbury den breiten Konsens darüber, daß es widersprüchlich und schädlich wäre, wenn die Kirche einerseits den Emanzipationsprozeß von Frauen in der Gesellschaft befürworte, selbst aber die Ordination für sie ablehne. Die Debatte um eine Lösung in dieser Angelegenheit lasse sich nicht für zehn Jahre unterbrechen.

Entwicklung bezeichnete der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus,* als das sicherste und moralisch einwandfreieste, geradezu geforderte Mittel zur Empfängnisregelung. Gerade unter bevölkerungspolitischen Gesichtspunkten gebe es keinen Ersatz für eine armuts- und armenorientierte Entwicklungszusammenarbeit und Entwicklungspolitik. In einem Text, den die Frankfurter Allgemeine Zeitung (9. 3. 92) veröffentlichte, meinte Kamphaus, Überbevölkerung habe ihren tiefsten Grund in Unterentwicklung und Armut. Die Kirche solle die ethische Problematik des Bevölkerungszuwachses eher von der sozial- als von der sexualethischen Seite angehen. Was ihre Haltung zu chemischen oder mechanischen Mitteln zur Empfängnisregelung betrifft, wäre – so Kamphaus – „zu wünschen, daß das kirchliche Lehramt das ganze Spektrum verantwortlich gelebter Elternschaft im Blick behielte".

*Beilagenhinweis:*
*Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 5 · 46. Jahrgang · Mai 1992

*Ich bleibe nicht in der Kirche. Ich bin in der Kirche, und sie ist in mir.*

*Ida Friederike Görres*

# Wieviel Macht hat die Kirche?

Die tatsächliche oder vermeintliche Macht der katholischen Kirche ist zu einem viel gehörten Topos gegenwärtiger Kirchenkritik geworden. Im Beklagen dieser Macht vereinen sich Kritiker der unterschiedlichsten Themen und Vorgänge: Kaum etwas, was in diesem Zusammenhang nicht angeführt wird – von der Rolle der Kirche als eines der größten Arbeitgeber hierzulande bis zu ihrer Stellung in der säkularen Öffentlichkeit und den konkordatär verbrieften „res mixtae" (Kirchensteuereinzug durch staatliche Finanzbehörden, Theologie an staatlichen Universitäten und Religionslehre an öffentlichen Schulen, Präsenz als sogenannte gesellschaftlich relevante Gruppe in den Aufsichtsgremien der Rundfunkanstalten u. a. m.) – zwei Punkte, bei denen die katholische Kirche mit der evangelischen in einem Boot sitzt –, von einer Reihe von innerkirchlich „heißen Eisen" (Zulassung von wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten, verpflichtende Ehelosigkeit der Priester, kirchliche Sexualmoral) bis zum ganz alltäglichen Gehör, das die Kirche in Politik und Gesellschaft immer noch findet – auch wenn man ihr in dem von ihr Verkündeten letztlich nur selten folgt.

## Unterschiedliche Motive für die Forderung nach einer machtlosen Kirche

Diese Liste ließe sich mühelos verlängern. Kennzeichnend für die augenblickliche Diskussionslage ist dabei, daß sich manch einer auf die Sachfragen im einzelnen gar nicht mehr einläßt, sondern gleich die *Machtfrage* stellt: Man streitet sich nicht über Sexualmoral, sondern prangert das angebliche Bestreben der Kirche an, über die Gewissen der Menschen herrschen zu wollen. Man läßt sich nicht mehr auf die *mühsamen kleinen Schritte* im Zusammenhang mit dem Scheidungs- und Wiederverheiratungsverbot ein, wie sie etwa von den letzten und den noch andauernden Diözesansynoden und -foren beschritten wurden und werden, sondern sieht vor allem eine amtliche, von Nichtverheirateten gelenkte Kirche, die vor lauter Machtstreben unsensibel dafür ist, daß sie mit ihrem Rigorismus Biographien zerstört und Zeitgenossen zusätzlich Glaube und Kirche gegenüber entfremdet.

Ähnlich sieht es bei anderen strittigen Fragen aus. Daß vieles in der Kirche so ist, wie es ist, soll ebenso mit einem allgemeinen Machtstreben der mit der amtlichen Leitung der Kirche Beauftragten zusammenhängen wie die Tatsache, daß vieles immer noch nicht anders ist. Diese pauschale Verlagerung auf die Machtfrage nimmt sich wie eine *Kapitulation vor den einzelnen Sachfragen* aus. Man weigert sich, unentwegt wieder neu Fragen zu stellen, die man seit langem für beantwortet hält. So unannehmbar diese Haltung nach sachlichen Gesichtspunkten auch sein mag – subjektiv ist sie ein Ausdruck des Gefühls, mit der eigenen Geduld der Kirche gegenüber an seine Grenzen gekommen zu sein.

Die Rede von der allzu mächtigen Kirche kommt – sieht man einmal von dieser letztgenannten Variante ab – ansonsten in *zwei verschiedenen, in manchen Aussagen zum Verwechseln ähnlichen Spielarten* vor: Da ist zum einen die vor allem in Kirche und Christentum gegenüber fernstehenden Kreisen anzutreffende Ansicht, die Kirche besitze eine im Vergleich zu ihrer tatsächlichen Bedeutung in einer säkularisierten Gesellschaft unverhältnismäßig einflußreiche Rolle im Kräftespiel gesellschaftlicher Gruppen. Die staatskirchenrechtlich verbrieften Rechte der Kirchen an den Universitäten, in den Schulen und den Rundfunkanstalten, im Arbeitsrecht und beim Einzug der kirchlichen Mitgliedsbeiträge, sprich: der Kirchensteuer, ihr öffentlich-rechtlicher Status und anderes mehr sind ihnen ein Dorn im Auge. Für sie ist all dies lediglich ein zu beseitigendes *Überbleibsel einer weltanschaulich und religiös andersgearteten Vergangenheit.*
Trotz mancher Überschneidungen ist von dieser Gruppe eine andere zu unterscheiden: Dieser ist weniger an einer Zurückdrängung des kirchlichen Christentums aus der säkularen und pluralen Gesellschaft gelegen, sondern an einem *glaubwürdigeren, auf die veränderten Verhältnisse besser eingestellten Christentum.* Ihr kommt das kirchliche Christentum vor allem wie nach weltlichen Machtinteressen agierend vor. Zwischen dem neutestamentlichen

Nachfolge-Auftrag und der kirchlichen Alltagswirklichkeit klafft für sie ein unüberwindlicher Graben. Die Rolle, die die Kirchen in den mitteleuropäischen Gesellschaften spielen, erinnert sie nur allzusehr an Zeiten, in denen weltliche und kirchliche Macht Hand in Hand arbeiteten.

Der Versuch, so etwas wie eine *dezidiert macht-lose Kirche* zu verwirklichen, scheint für sie daher geradezu ein Gebot des Evangeliums zu sein. Eine Kirche der kleinen Gemeinschaften und Gruppen, der praktizierten Solidarität mit den Kleinen und Schwachen der Gesellschaft, eine Kirche, die eher aus dem Widerstand gegen die Plausibilitäten der bürgerlichen Gesellschaft lebt, schwebt ihr vor und nicht eine, die in ihren Augen vor allem als *hochbürokratisierte Großorganisation* auftritt.

## Halten manche Kritiker die Kirche für mächtiger, als sie ist?

Die deutsche Kirche ist für diese Gruppe gewissermaßen der *Inbegriff eines kirchlichen Selbstverständnisses, wie man es sich gerade nicht vorstellt.* Bischöfe als Lenker unüberschaubar gewordener und staatlichen Verwaltungen zum Verwechseln ähnlicher Organisationsstrukturen scheinen ihr in den Fragen und Bedürfnissen der kirchlichen Basis nur allzu entrückt zu sein, die Kirche als Gesprächspartner und Koalitionär der Großen im Lande, der politischen und wirtschaftlichen Eliten, verunstaltet in ihrer Sicht die evangeliumsgemäße Option für die Benachteiligten und Machtlosen.

Ent-machtung der Kirche bedeutet daher für diese letztgenannte Gruppe unumgängliche *Selbstläuterung einer in ihren Augen administrativ erstarrten Institution.* Für erstere ist es eine sich aus der *Neutralität des Staates gegenüber den weltanschaulichen Gruppen* konsequent ergebende Forderung. Die einen prangern eine vermeintlich untragbare Verflechtung mit weltlicher Macht an, um der Kirche eine neue Freiheit auch in der Wahrnehmung politisch relevanter Ziele zu geben – die anderen sehen grundsätzlich rot, wenn die katholische Kirche – wie im übrigen auch andere christliche Kirchen – sich über den Kreis der eigenen Mitglieder hinaus für das Ganze von Kultur und Gesellschaft mitverantwortlich fühlt.
Wer wollte leugnen, daß beide Gruppen partiell durchaus Richtiges vorbringen? Das Setzen allein auf das, was den Kirchen unter gänzlich andersgearteten historischen Bedingungen an Handlungsmöglichkeiten eingeräumt wurde, reicht nicht aus. Insofern müssen etwa die staatskirchenrechtlichen Regelungen immer wieder den veränderten Verhältnissen angepaßt werden. Eine Kirche, die sich in erster Linie auf das zurückzöge, was ihr einst rechtlich verbrieft wurde, aber den Blick auf die sich ändernden äußeren Verhältnisse verlöre, würde sich selbst ohne Not in eine verhängnisvolle Defensivlage hineinmanövrieren.
Erst recht die vornehmlich aus binnenkirchlicher Sicht vorgetragene Kritik an der Machtgestalt Kirche wird man nicht leichtfertig zurückweisen. *Kirche* – das muß sie sich gefallen lassen – *wird an dem gemessen, was sie verkündet.* Einer Kirche, die vor allem als eine wahrgenommen wird, die unerbittlich ausgrenzt, mit Strafen belegt, nimmt man irgendwann die Botschaft von dem erbarmenden und mit den Sündern nachsichtigen Gott nicht mehr ab.

Sosehr beide genannten Positionen je auf ihre Weise also durchaus gewichtige Anfragen formulieren, denen die Kirche kaum ausweichen kann, stehen sie doch in merkwürdigem Gegensatz zur innerkirchlich verbreiteten Sicht von den heutigen Möglichkeiten, Einfluß auf die Gewissen der Menschen und die Geschehnisse in Staat und Gesellschaft zu nehmen. Manche Vertreter der amtlichen Kirche befallen *eher Ohn-machtsgefühle als Machtgelüste.* Insofern wird man den Eindruck nicht los, als erklärten ihre Kritiker die Kirche für mächtiger, als sie es tatsächlich ist bzw. als sie sich selbst fühlt.
Spätestens die letzten 200 Jahre waren durchwegs gekennzeichnet von einem *alles andere als freiwilligen Machtverlust* für die katholische Kirche. Von der *Säkularisierung* kirchlichen Eigentums Anfang des 19. Jahrhunderts bis hin zur Akzeptanz der legitimen *Autonomie der irdischen Wirklichkeiten* durch das Zweite Vatikanische Konzil zieht sich eine einzige Geschichte fortgesetzten, wenn man so will, geistigen wie auch politisch-gesellschaftlichen Macht-verlustes. Dies heute festzustellen, heißt nicht, es zu bedauern oder seine Berechtigung in Zweifel zu ziehen. Die katholische Kirche hat – sieht man einmal von traditionalistischen Gruppen ab – diese Entwicklung inzwischen nicht nur zähneknirschend akzeptiert, sondern sie im Kern bejaht.

## Die Frage ist nicht: ob die Kirche Macht ausübt, sondern wie

Was gegenwärtig als Machtverlust in der säkularen Gesellschaft erlebt wird, ist darüber hinaus eine Folge der zunehmenden *Privatisierung des Glaubens* und der *Pluralisierung im Katholizismus.* Katholiken sind in der „classe politique" eines Landes immer weniger als solche unterscheidbar und erkennbar. Generationen von führenden Politikern, die zugleich als engagierte Mitglieder ihrer Kirche auftreten und bekannt sind, gleichen eher einer aussterbenden Species. Ob im Rahmen neuerer sozialer Bewegungen eine neuartige Form eines politischen Katholizismus denkbar ist, ist abzuwarten. Eine politische Artikulation einzelner bzw. in überkonfessionellen Gruppierungen und Bewegungen engagierter Christen nach Art etwa des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung steht, aufs Ganze gesehen, erst noch am Anfang.

Auch wenn der politische Katholizismus der Vergangenheit nicht einfachhin ein Transmissionsriemen hierarchischer Machtpolitik war – einen kirchlichen Einfluß im politischen Raum wird man sich obendrein in Zukunft sehr viel *indirekter* vorstellen müssen. Es wird eher ein Einfluß *einzelner* Christen als der Kirche als Institution sein, eher ein Bemühen im vorpolitischen Raum um die Begründung und Anleitung zum lebenspraktischen

Umgang mit ethischen Werten als das Urgieren konkreter gesetzlicher Normierungen.
Aber damit nicht genug. Der Machtverlust, den die katholische Kirche – wie auf ihre Weise natürlich auch die protestantische – erlitten hat, rührt vor allem auch von den sich weiter *individualisierenden Lebensverhältnissen* her. Das Macht-wort derjenigen, die mit der Wahrnehmung kirchlicher Leitungsaufgaben betraut sind, setzt sich immer weniger per se durch. Zur Wirklichkeit kirchlichen Lebens hierzulande gehört es – wie es jetzt wieder der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* auf dem ersten Kongreß der *Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie* in Stuttgart (vgl. ds. Heft, S. 209) sagte –, daß nur mehr ein Glaubensangebot angenommen wird, das nicht auf einseitige Weise auf *Autorität* und *Tradition* setzt, sondern auf *freie Zustimmung* der solchermaßen Angesprochenen.

Eine Kirche, die sich vor allem in einem bestimmten *negativen* Sinn als Macht verstünde – nach *Max Weber* bedeutet Macht: ausgestattet zu sein mit der Fähigkeit, das Handeln anderer gegen Widerstand in einer gewünschten Richtung zu beeinflussen –, würde unter heutigen Bedingungen ihre Möglichkeiten überschätzen und die Bedingungen verkennen, unter denen sie antritt. Das heißt jedoch nicht, daß es nicht sogar Aufgabe von Kirche wäre, die im *positiven* Sinne *soziale Mächtigkeit des institutionalisierten Christentums* einzubringen, wo dies möglich und von der Sache des Evangeliums her auch gefordert ist.

Sosehr sich auch die äußeren Bedingungen verändert haben, unter denen kirchliches Handeln in der demokratischen und säkularen Öffentlichkeit stattfindet – Kirche kann sich selbst nicht aus der Pflicht entlassen, sowohl in der vorstaatlichen Öffentlichkeit als auch gegenüber staatlichen Stellen das Gespräch zu suchen – im Interesse der Menschen und des Ganzen. Daß in diesem Zusammenhang immer auch politische Einflußnahme nötig ist und damit auch Macht ausgeübt wird, muß nicht bedeuten, Kirche setze auf überholte Privilegierung und illegitime Machtpositionen.
Gegenüber der aus einer Binnenperspektive kommenden Vision einer „macht-losen" Kirche ist andererseits darauf hinzuweisen, daß es sich bei Macht allemal um ein *ethisch wertneutrales,* in jeder Form menschlicher Gesellung anzutreffendes sozialpsychologisch beschreibbares Phänomen handelt. Spiritualisierend hiervor die Augen zu verschließen und zu meinen, im Rahmen von Kirche dürfe dies nicht vorkommen, könnte sich auf die Dauer als verhängnisvolle *idealistische Selbsttäuschung* herausstellen. Wo Menschen gemeinschaftlich miteinander leben, wo Leitungsfunktionen wahrzunehmen sind, wo Aufgaben delegiert und – ausgestattet mit der entsprechenden Vollmacht – Entscheidungen gefällt werden, die für andere relevant werden, geschieht auch Machtausübung. Die Frage lautet daher auch für die Kirche nicht, *ob* in ihr und durch sie Macht ausgeübt wird, sondern allenfalls, *wo* Macht auf eine mißbräuchliche Weise ausgeübt wird und *wie* dem zu begegnen wäre.

Sofern Machtausübung sowohl *in* der Kirche als auch *durch* die Kirche unverzichtbar ist, müssen daher Wege gefunden werden, diese *so glaubwürdig wie nur eben möglich* zu gestalten. Unberechtigten Vorwürfen gegenüber angeblich illegitimer Machtausübung entzieht man am besten die argumentative Basis durch Offenlegung von Entscheidungsprozessen sowie Teilung von Aufgaben und Funktionen. Daß hiervon die katholische Kirche grundsätzlich auszunehmen wäre, ist nicht zu erkennen. Die Qualifizierung kirchlicher Herrschaftsformen als „heilig" entzieht diese nicht – wie alle von Menschen über Menschen ausgeübte Herrschaft – einer grundlegenden *Ambivalenz.*

## Wie könnte eine kirchliche Form der Gewaltenteilung aussehen?

Ein verstärktes Bemühen um glaubwürdige Strukturen könnte etwa bei einer größeren Offenlegung *kirchlicher Wahrheitsfindungsprozesse* ansetzen: Die amerikanischen Bischöfe haben verschiedentlich vorgeführt, wie man in die Erarbeitung von Pastoralschreiben die gesamte kirchliche wie außerkirchliche Öffentlichkeit, sofern sie dies wünscht, miteinbeziehen kann. Wirkliches Vertrauen in unverzichtbare kirchliche Ausübung von Macht wird es im übrigen so lange nicht in ausreichendem Maße geben, wie Verfahren der innerkirchlichen *Konfliktbereinigung* nicht wirklich greifen und es immer wieder zu Konflikten um Konflikte kommt.

Auch um die Frage, wie eine spezifisch kirchliche Form der *Gewaltenteilung* aussehen könnte, wird man nicht herumkommen. Solange ein Bischof im Konfliktfall sowohl *Richter* als auch *Ankläger* und womöglich selbst auch noch *Ratgeber* des in seine Obhut gestellten Priesters sein möchte, muß dies nach heutigem Rechtsempfinden als problematisch empfunden werden. Eine Kirche, die sich hier obendrein immer nur das Nötigste abringen läßt und nicht aus vollem Herzen ja sagt zu einem Mehr an *innerkirchlicher Rechtsstaatlichkeit,* darf sich nicht wundern, daß ihre bloße Existenz, ihr tatsächlicher oder auch nur vermuteter Einfluß auf einzelne Bereiche oder die ganze Gesellschaft Argwohn weckt. Insofern dürfte die verbreitete Ansicht, die Kirche besitze zuviel Macht, z. T. wenigstens auch vom Verdacht herrühren, sie gehe mit ihrer Macht *zu wenig glaubwürdig* um.

Allerlei Horrorszenarien von der vermeintlichen Macht der katholischen Kirche dürften insofern auch deshalb gegenwärtig so sehr Konjunktur haben, weil noch längst nicht alles getan wurde, was bereits hätte getan sein können, um einerseits kirchliche Strukturen offenzulegen und durchsichtig zu gestalten und um andererseits der freien Gewissensentscheidung des einzelnen zu dem ihr zustehenden Recht zu verhelfen. Beides nicht in einem grundsätzlichen Widerspruch zu einem recht verstandenen Glaubensgehorsam, sondern in von der Sache her unvermeidlicher Spannung zu letzterem.

*Klaus Nientiedt*

# *Verlegenheiten*

*Ist das Prinzip „Rückgabe vor Entschädigung" unumstößlich?*

Auf ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung im März (vgl. HK, April 1992, 191) befaßten sich die deutschen Bischöfe auch mit Problemen unter den Deutschen in Ost und West und zwischen Ost und West im Gefolge der deutschen Vereinigung. Sie äußerten ihre Sorge über das ungenügende Zusammenwachsen zwischen der Bevölkerung in den neuen und der in den alten Bundesländern. Sie beklagten Spannungen und Benachteiligungen wegen unzureichend oder schlecht geregelter Eigentums- und Vermögensverhältnisse und verlangten dezidiert eine Umkehrung des unter westdeutschem Einfluß noch von der DDR-Volkskammer festgelegten und in den Einigungsvertrag übernommenen Prinzips Rückgabe vor Entschädigung. Der Bundeskanzler reagierte darauf ungewöhnlich gereizt und sprach den Bischöfen schlichtweg das Recht ab, zu einer solchen Frage überhaupt Stellung zu nehmen. Die Bischöfe – so *Helmut Kohl* sinngemäß – sollten gefälligst bei ihren kirchlichen Leisten bleiben; schließlich – so Kohl wörtlich – beschäftige man sich im CDU-Bundesvorstand auch nicht mit dem Zölibat.

Der noch an allen Ecken klemmende Aufschwung Ost, das höchst wählerwirksame Unbehagen im Westen über die exorbitanten Transferleistungen für den Osten; die dauernden Klagen und Vorwürfe, die ungeklärten Eigentumsverhältnisse an vielen Gebäuden und Grundstücken seien das größte Investitionshemmnis für ohnehin nach wie vor zuwenig investitionsgeneigte westliche, deutsche, ausländische und auch östliche Unternehmen; in Bonn demonstrierende Mieter und Eigentümer aus dem Osten, die sich die rüden Methoden von Alteigentümern und im Westen oder irgendwo im Ausland ansässiger Erbengemeinschaften bei der Durchsetzung ihrer Ansprüche nicht mehr gefallen lassen wollen; schließlich der demonstrative Selbstmord eines östlichen Lokalpolitikers, der damit gegen das Vorgehen von Alteigentümern und die „Überstülpungspolitik" aus dem Westen protestieren wollte, und jetzt – in schöner Zufallseintracht mit der SPD – auch noch die katholischen Bischöfe, die sich nicht auf die Bestreitung eines Prinzips beschränken, sondern schlicht fordern: die Regelung Rückgabe vor Entschädigung muß weg. Wen wundert's, daß da jemand höchsten Orts aus der Fasson geriet.

Ganz falsch können die Bischöfe in der Sache allerdings nicht gelegen haben. Denn bereits Anfang April beschloß die Bundesregierung im Umlaufverfahren den Entwurf eines zweiten Vermögens-Änderungsgesetzes, nachdem man schon in einem ersten Änderungsgesetz *Vorfahrt für Investitionen* durchzusetzen bemüht war.

Die Regelungen, die das neue Änderungsgesetz vorsieht, ändern zwar auch wiederum am Prinzip nichts. Dieses wurde vielmehr sowohl vom Bundesjustizminister wie von der CDU nochmals als unumstößlich verteidigt, weil sonst erst recht „das Chaos" ausbrechen, zusätzlich Rechtsunsicherheit entstehen, nicht bezahlbare Entschädigungsforderungen erhoben würden und der Gegen-Grundsatz Entschädigung anstatt Rückgabe vor der Verfassung nicht bestehen könnte. Aber das Änderungsgesetz enthält eine Reihe von Bestimmungen, die Investitionen noch einmal erleichtern und Hausbesitzer und Mieter vor dem willkürlichen Zugriff von Alteigentümern schützen sollen. Die verschiedenen Begünstigungsregeln für Investitionen sollen jetzt in einem einheitlichen „Investitionsvorranggesetz" zusammengefaßt werden. Die bisherigen, 1992 bzw. 1993 auslaufenden Regelungen für Investitionserleichterungen werden bis Ende 1995 verlängert.

Die Vorfahrtsregeln sollen künftig auch im Wohnungsbau und auch für den Fall von Eigeninvestitionen zur Wiederinstandsetzung von Einzelwohnungen gelten. Die Fristen für die Anmeldung von Ansprüchen von Alteigentümern werden – bei Vorliegen von Investitionsplänen fremder Investoren – auf zwei Wochen verkürzt. Eigene Investitionsvorhaben des Alteigentümers müssen dann innerhalb weiterer vier Wochen vorgelegt werden. Verfahrenswege sollen insgesamt vereinfacht, Vermögensämter entlastet werden. Die Schutzklausel des „redlichen Erwerbs" von Wohnungseigentum galt bisher nur für vor dem 18. Oktober 1989 erworbene Wohnungen und Eigenheime; künftig soll sie auch für jene gelten, die ihr Eigentum erst nach diesem Datum erworben, aber aktenkundig sich bereits vorher „um den Erwerb bemüht" hatten. Für die Anmeldung von Rückgabeansprüchen insgesamt wird eine Endfrist gesetzt: der 31. Dezember 1992.

Es mag also sein, daß wenigstens einige der Verbesserungen greifen; aber mehr als *Verlegenheitslösungen* stellen auch sie nicht dar. Sie bestätigen nur noch einmal, wie problematisch das Prinzip „Rückgabe vor Entschädigung" von Anfang an war und weiterhin ist. Auch die neuen Schutzregeln und Fristen werden nicht verhindern, daß die neuen Bundesländer in den nächsten Jahren ein Eldorado für unterbeschäftigte Anwälte und streitbare Erbengemeinschaften bleiben, zum Schaden vieler ehemaliger DDR-Bürger und zum Nachteil der Allgemeinheit. Daß sich in einer solchen Situation die Bischöfe aus Gerechtigkeitssinn und aus Sorge für das Allgemeinwohl zu Wort melden, sollte deswegen noch weniger überraschen als die patzige Reaktion des Bundeskanzlers. Statt ihnen Sachkompetenz und Zuständigkeit zu bestreiten, sollte lieber ein veraltetes Eigentumsverständnis à jour gebracht werden.

Man hat den Eindruck, bei der Festlegung des Prinzips „Rückgabe vor Entschädigung" habe ein Eigentumsverständnis vorgeherrscht, wie es – auf agrarischem Hintergrund – noch zur Zeit von „Rerum novarum" maßgebend war. In einer Zeit der Aktienmärkte und der Versicherungspolicen kommt es wohl kaum noch auf die Form des Eigentums, sondern auf die

Höhe des Vermögens an. Und warum sollte das Gegenprinzip im konkreten Fall der Ex-DDR nicht auch vor dem Grundgesetz Bestand haben? *Roman Herzog,* der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, hat sich in einem „Zeit"-Interview (28. 2. 92) sehr vorsichtig dazu geäußert. Die einschlägigen Bestimmungen des Art. 14 GG („Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen." Und: „Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig . . .") sind auch im Sinne des Vorrangs für Entschädigung interpretierbar. Und sollten dennoch Bedenken wegen der Verfassungskonformität bleiben, dann könnte angesichts veränderter Zeiten auch über die „Modernisierung" des Eigentumsverständnisses in der Verfassung nachgedacht werden.

*se*

## *Neuer Impuls*

### *Deutsche Bischöfinnenwahl im ökumenischen Kontext*

Von einer Sensation sprechen die einen, für andere war es nicht sensationell, sondern schlicht an der Zeit, ja höchste Zeit, daß in einem an sich irreversiblen Entwicklungsprozeß ein weiterer, ein entscheidender Durchbruch gelungen ist: Am 4. April wählte schon im ersten Durchgang die Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Hamburg *Maria Jepsen* zur ersten Bischöfin Deutschlands; sie ist damit gleichzeitig die erste lutherische Bischöfin der Welt.

Eine „logische Konsequenz" ist die Wahl einer Bischöfin für den Vorsitzenden des Rates der EKD, den badischen Landesbischof *Klaus Engelhardt.* Nach der grundsätzlichen Entscheidung aller Landeskirchen, Frauen zum Pfarramt zu ordinieren – ein Prozeß, der 1956 begann und erst im vergangenen Jahr mit der Entscheidung der schaumburg-lippischen Landeskirche abgeschlossen war –, könnte tatsächlich prinzipiell jeder Pfarrer und jede Pfarrerin zur Kandidatur um das Bischofsamt berufen werden, ein Amt, das durch die nicht bischöfliche Verfaßtheit der Kirchen lutherischer Tradition einen grundsätzlich anderen Stellenwert einnimmt als in der orthodoxen oder katholischen Kirche.

Zaghaft zwar, aber eben doch nimmt in jüngster Zeit auch die Zahl der Kirchen- und Oberkirchenrätinnen in den Landeskirchenämtern zu, gibt es auch schon einige Pröpstinnen und weibliche Dekane. Wenn also auch konsequent – erst im dritten Anlauf konnte sich die Logik Bahn brechen. Zuvor waren zwei Frauen bei Bischofswahlen in Nordelbien gescheitert: Im November 1990 unterlag die Kieler Pastorin *Rut Rohrandt* ihrem männlichen Gegenkandidaten, dem heutigen Schleswiger Bischof *Hans Christian Knuth,* und im Sprengel Holstein-Lübeck konnte sich im Frühjahr des vergangenen Jahres die hannoversche Oberkirchenrätin *Käte Mahn* gegen *Karl Ludwig Kohlwage* nicht durchsetzen.

Auch der „Wahlkampf" im Vorfeld der Wahl von Frau Jepsen, die mit frenetischem Beifall endete, ließ erkennen, wie schwer sich etwas, das „logisch konsequent" sein mag, als Selbstverständlichkeit durchsetzen kann. Es gab auch Stimmen gegen die Frau als Kandidat, die angesichts der in kirchliche Leitungsämter drängenden Frauen vor Spaltung, Polarisierung und Huldigungen an den „Zeitgeist" warnten.

Die nordelbische Synode mußte so zweifellos eine schwierige Entscheidung treffen. Nach den beiden vorausgegangenen Wahlen standen die Synodalen sicher unter Druck, die Etikette „frauenfeindlich" wäre ihnen bei der Nichtwahl von Maria Jepsen von mancher Seite aufgeprägt worden. Eine erste recht schwierige Herausforderung aber waren Kandidatur und Wahl für die neue Bischöfin. Denn umgekehrt soll jetzt auch ein Frauenbonus die Wahl entschieden haben. Eine ganz „normale" Bischöfin wird Maria Jepsen lange nicht sein können. Ihre Qualifizierung wird sie doppelt beweisen müssen, gegen doppelten Argwohn, gegen die „Neue" und gegen die Frau.

Die Leiterin des Frauenprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Inderin *Aruna Gnanadason,* erklärte, sie sei stolz auf Maria Jepsen. Und sie habe die Hoffnung, daß nun auch andere Kirchen dem Hamburger Beispiel folgen würden. Neue Hoffnungen wie Aversionen wird die Wahl einer weiteren christlichen Bischöfin unvermeidlich in der *katholischen Kirche* schüren, in der die Frage nach der Zulassung von Frauen zu den Weiheämtern immer häufiger gestellt wird, auch wenn man gegen mögliche Vergleiche vehement wesentliche Unterschiede im Amtsverständnis ins Feld führt: Die Frage der Weihe von Frauen sei in der katholischen Kirche eine theologische und nicht „nur" eine der Kirchenordnung wie in der lutherischen Tradition. Dennoch haben Frauen in den höchsten Leitungsfunktionen lutherischer oder anglikanischer Kirchen eine kritische Funktion, beispielsweise gegenüber biblisch fundierten Argumenten mit denen sie in der katholischen und orthodoxen Kirche von an die Weihe gebundenen Leitungsämtern und -funktionen ausgeschlossen werden.

Damit ist das Thema längst zur *ökumenischen Streitfrage,* zu einem entscheidenden Argument im ökumenischen Dialog geworden. So werfen die orthodoxen Kirchen – für die die Weihe von Frauen zu Priestern und Bischöfen weiterhin als absolut unzulässig gilt, die zugleich aber die Wiederbelebung der frühchristlichen Diakoninnenweihe diskutieren – den anderen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen vor, ihr Vorwärtspreschen in Sachen Frauen stelle dem ökumenischen Prozeß neue, ja vermeidbare Hindernisse in den Weg.

Die Lambeth-Konferenzen der *anglikanischen Kirchengemeinschaft* in den Jahren 1978 und 1988 dagegen waren begleitet von deutlichen Warnungen und massiver Kritik Roms. Nach heftigen Diskussionen und Spannungen unter den verschiedenen Provinzen wurde dort zunächst die Zulassung der Frau zum Priesteramt und zehn Jahre später – ebenso umstritten – die Zulassung zum anglikanischen Bi-

schofsamt beschlossen. Im Februar 1989 wurde in der Episkopalkirche der USA *Barbara Harris* zur ersten anglikanischen Bischöfin geweiht, ein Jahr später folgte die erste anglikanische Diözesanbischöfin *Penelope Jamieson* im neuseeländischen Dunedin. Dieser Bruch mit der Tradition, deren Veränderung der Kompetenz der Kirchen grundsätzlich entzogen sei, blockiere, so die katholische Warnung, die gegenseitige Anerkennung der Ämter, verhindere Versöhnung und mache Fortschritte im Bemühen um ein gemeinsames Verständnis der Bedeutung von Eucharistie und Amt zunichte.

Aber auch in den innerkirchlichen und innerkonfessionellen Auseinandersetzungen wird umgekehrt die ökumenische Relevanz der Entscheidungen über Zulassung oder Nichtzulassung betont. In der katholischen Kirche ebenso wie bei den über die Frauenordination zerstrittenen Provinzen der anglikanischen Gemeinschaft dient als Argument – um in der eigenen Kirche in der Frauenordination engagierte Gruppen zur Zurückhaltung zu mahnen – der Verweis, ein Vorwärtsdrängen in der Frage der Frauenordination gefährde die Ökumene und mache mühevoll erreichte Fortschritte im interkonfessionellen Dialog zunichte. Mißtrauen kann allerdings solche Rücksichtnahme erregen – innerhalb der katholischen Kirche wird sie besonders gegenüber den Orthodoxen gefordert –, wenn gerade bezüglich der Anliegen von Frauen eine Art „ökumenischer Pazifismus" praktiziert werden soll.

Dennoch ist die ökumenische Relevanz des Themas in jedem Fall ein wichtiges Argument, verbietet der notwendige Respekt vor anderen Traditionen und Kirchentümern vorschnelle Parallelisierung. Aber in gleichem Maße sind innerhalb des ökumenischen Dialogs die Kirchen in Offenheit zu respektieren, die – nach ernsthaftem Ringen um die Entscheidung –, Frauen zum Pfarr-, Priester- und Bischofsamt zulassen und mit der Ordination von Frauen deren tragender Rolle im Leben der Kirche und konstitutiver Funktion in der Weitergabe des Glaubens Rechnung tragen wollen. Es geht dabei auch um die Glaubwürdigkeit einer Kirche, die sich in Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gegen jede Form von Diskriminierung eines Menschen seines Geschlechtes wegen bemüht.

Könnte das Gewicht dieser Anliegen nicht dazu führen, im ökumenischen Dialog die verschiedenen Traditionen offen und kritisch zu überdenken? Vielleicht ist gerade in dieser Frage eine gewisse Ungleichzeitigkeit als Ausdruck möglicher Vielfalt in Einheit nicht zu umgehen oder sogar heilsam. *fo*

## *Normalisierung*

*Polens Kirche erhält neue Strukturen für die nachkommunistische Ära*

Die am 25. März von Papst Johannes Paul II. verfügte Neuordnung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke mitsamt zahlreichen Neuernennungen und Umbesetzungen auf der Bischofsebene kommt für die polnische Kirche einem mittleren Erdbeben gleich. Kaum ein Stein bleibt auf dem anderen. Die fünf bestehenden polnischen Kirchenprovinzen (Gnesen, Krakau, Posen, Warschau, Breslau) wurden neu zugeschnitten, acht weitere Kirchenprovinzen errichtet (Przemysl, Stettin-Cammin, Danzig, Ermland, Białystok, Tschenstochau, Kattowitz, Lublin). Die Diözese Łódź wurde zwar zum Sitz eines Erzbischofs erhoben, eine Kirchenprovinz gleichen Namens wird es jedoch nicht geben, die Erzdiözese wurde dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt. Durch die Errichtung von 13 neuen Diözesen erhöht sich die Zahl polnischer Jurisdiktionsbezirke auf insgesamt 40. Sieben Diözesanbischöfe wurden zu Metropolitan-Erzbischöfen erhoben, einer zum Erzbischof; 18 Erzbischöfe und Bischöfe wurden ernannt, drei neue Weihbischöfe, insgesamt 14 Weihbischöfe in andere Diözesen versetzt.

Zu den bedeutendsten Veränderungen gehört die Auflösung der Unionen *Gnesen-Posen* und *Gnesen-Warschau.* Der Titel des „Primas Poloniae" ist traditionsgemäß mit dem Amt des Erzbischofs von Gnesen verbunden. Der Vorvorgänger des gegenwärtigen polnischen Primas, Kardinal *August Hlond,* war der letzte Inhaber des Titels Erzbischof von Gnesen-Posen gewesen, bevor ihn Pius XII. 1946, in einer Zeit zunehmend schwieriger werdender Beziehungen zwischen katholischer Kirche und kommunistisch geführtem Staat, zusätzlich zum Erzbischof von Warschau erhob. Den Titel Erzbischof von Gnesen und Warschau führte erstmals Kardinal *Stefan Wyszyński,* der im Herbst 1948 Kardinal Hlond nachfolgte.

Mit der nun gefundenen Lösung treten zunächst einmal die drei Funktionen, die für Kardinal Wyszyński die Grundlage für seine konsequente Selbstbehauptungspolitik gegenüber dem kommunistischen Staat boten, auseinander: Der Papst entzog Kardinal Glemp die Verantwortung für die Erzdiözese Gnesen und ernannte für Gnesen einen eigenen Erzbischof. Der Primas-Titel verbleibt ad personam bei Kardinal Glemp, wird aber, wenn dieser eines Tages zurücktreten oder sterben sollte, an den Erzbischof von Gnesen zurückgehen. Kardinal Glemp verbleibt indes im Moment noch das Amt des *Vorsitzenden der Polnischen Bischofskonferenz.* Ob er dies jedoch noch lange behalten wird, ist fraglich. Im Herbst steht eine Neuwahl an. Wegen der verbreiteten Unzufriedenheit mit der Amtsführung Glemps und da durch die äußeren politischen Verhältnisse nicht länger der Zwang besteht, sich auf jeden Fall um den Primas und den Erzbischof von Warschau zu scharen, könnte es durchaus zu einem Wechsel im Amt des Konferenzvorsitzenden kommen.

Sosehr die äußeren Umstände dazu angetan sind, in der Veränderung vor allem eine Entmachtung von Kardinal Glemp zu sehen, das entscheidende Motiv ist dies nicht. Mit der Neueinteilung der polnischen Diözesen und mit der Auflösung der Machtballung an der Spitze der polnischen Kirche

hat der Papst – z. T. gegen den Willen betroffener Bischöfe – eine Strukturreform vorgenommen, die sich von der Sache her seit langem aufdrängt, sich aber unter der kommunistischen Regierung entweder nicht realisieren ließ bzw. damals eine Schwächung der katholischen Kirche des Landes bedeutet hätte, an der niemand ein Interesse haben konnte. Das künftige Zueinander von Primas und Konferenzvorsitzendem wird vor allem von den Personen abhängen, die diese Funktionen wahrnehmen.

Zu den Aufsteigern dieser Neuregelung und damit möglicherweise zu den wichtigen Männern der polnischen Kirche der Zukunft gehört jedenfalls der neue Erzbischof von Gnesen, *Henryk Muszyński,* bisher Bischof von Wrocławek. Über Polen hinaus machte sich Muszyński einen Namen als Vorsitzender der Kommission der Polnischen Bischofskonferenz für den *Dialog mit dem Judentum.* Muszyński gehörte sowohl zu denen, die die Auseinandersetzung um die Karmelitinnenniederlassung in Auschwitz entschärften, als auch zu den Hauptverantwortlichen des Hirtenbriefs der Polnischen Bischofskonferenz zum Antisemitismus, der die Beziehungen zwischen katholischer Kirche in Polen und Judentum verbesserte. Bei der Vollversammlung der Bischofssynode 1990 zur Priesterfrage amtierte er als Sondersekretär.

Für Polens Kirche ist es nicht das erste Mal, daß man aus den sich verändernden politischen Verhältnissen umgehend Konsequenzen für kirchliche Strukturen zieht: 1972 lagen nur wenige Tage zwischen der Ratifizierung des Warschauer Vertrages zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen durch den Deutschen Bundestag am 3. Juni und dem vatikanischen Kommuniqué vom 28. Juni, mit dem die Neuregelung der Diözesangrenzen in den polnischen Westgebieten erläutert wurde (vgl. HK, August 1972, 374 ff.). Eine entsprechende Neuregelung der Diözesangrenzen in den ehemals polnischen Gebieten in Weißrußland und der Ukraine steht auch nach ersten Änderungen der kirchlichen Strukturen in der ehemaligen Sowjetunion weiterhin aus (vgl. HK, Mai 1991, 239).
Mit der Neueinteilung der polnischen Diözesen nimmt der Apostolische Stuhl seine auch bei anderen Ländern angewandte Linie wieder auf, Diözesangrenzen zu verändern, wo sich dies von der Größe her aufdrängt: Während man in *Italien* Diözesen zusammenlegt, um so gerade in Süditalien Bistümer zu schaffen, die als eigenständige Jurisdiktionsbezirke bestehen können, teilt man andernorts, wie jetzt in Polen, Diözesen, die als zu groß gelten. Daß es in Ländern wie der Schweiz oder auch in der alten Bundesrepublik nicht zu Änderungen kommt, liegt weniger an der geringeren pastoralen Dringlichkeit als vielmehr an den ungleich schwierigeren staatskirchenrechtlichen Verhältnissen. *nt*

## *Klärungsversuch*

### *Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe über Amt und Sakrament*

„Im Namen Christi" ist ein Ende März veröffentlichtes *gemeinsames Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe* über Sakrament, Amt und Weihe überschrieben. Der Titel ist auch schon ein deutlicher Hinweis auf die Stoßrichtung des 35seitigen Schreibens. Die elf residierenden Bischöfe und Weihbischöfe der niederländischen Kirchenprovinz möchten darin klarmachen, daß und warum die Kirche nicht einfach über die Sakramente verfügen kann, sondern sie als Teil ihrer unverfügbaren Grundstruktur betrachten und entsprechend mit ihnen umgehen muß und daß geweihte Amtsträger als Repräsentanten Jesu Christi bei der Feier der Eucharistie und der Spendung der Sakramente eine unverzichtbare Rolle spielen.

Anlaß und Hintergrund für den Hirtenbrief werden im Vorwort genannt. Es handelt sich zum einen um eine Antwort auf Äußerungen und Forderungen zu Gottesdienstfeier und Sakramentenspendung, wie sie von Vereinigungen und Bewegungen im niederländischen Katholizismus vorgebracht wurden bzw. werden: Genannt werden die „Marienburgvereinigung" (der Vorsitzende dieser 1983 gegründeten Vereinigung kritisch-loyaler niederländischer Katholiken sprach sich für die Möglichkeit aus, daß auch Laien einer Eucharistiefeier vorstehen können), die „Achter-Mai-Bewegung" (auf einer ihrer jährlichen Großveranstaltungen hatten Laien das Hochgebet am Altar mitgesprochen, was zu beträchtlichen Spannungen mit den Bischöfen führte) und die „Vereinigungen der in der Pastoral Tätigen", die für eine Ausweitung der Befugnis von Laien zur Sakramentenspendung plädieren. Gleichzeitig soll das Hirtenschreiben auch der allgemeinen Glaubensvertiefung dienen und Wege für die zukünftige Sakramentenpastoral in den Niederlanden aufzeigen.
Die Vorsitzende der Achter-Mai-Bewegung bezeichnete den Ton des Hirtenschreibens als auffallend „freundlich"; es werde nicht mit erhobenem Zeigefinger geredet. Und die (protestantische) Tageszeitung „Trouw" schrieb in einem Kommentar, die Bischöfe wollten in ihrem Brief nicht verurteilen, sondern verkünden. Tatsächlich ist das niederländische Hirtenschreiben über Sakrament, Amt und Weihe in Sprache, Ton und Argumentationsstil als vorbildlich zu bezeichnen: Die bestehenden Probleme aufgrund des Priestermangels oder die Schwierigkeiten des kirchlichen Amtes in einer demokratischen Kultur werden klar beim Namen genannt; die theologischen Aussagen über die Sakramente und die besondere Stellung des geweihten Amtes in der Kirche werden nicht einfach dekretiert, sondern aus der Mitte des Glaubens zu begründen versucht. Beim Thema *Priestertum der Frau* sind die Bischöfe deutlich bemüht, keine Türen zuzuschlagen und die Diskussion offenzuhalten. Es wird anerkannt, daß die lehramtlichen Argumente in dieser Frage nicht allgemein akzeptiert würden. Gleichzeitig warnen sie davor, die Frage nach der

Weihe von Frauen als Instrument in einem Kampf für die Frauenemanzipation einzusetzen.

Es ist so legitim wie verständlich, daß die niederländischen Bischöfe angesichts problematischer Tendenzen, die geltende kirchliche Ordnung für Gottesdienstfeier und Sakramentenspendung zu unterlaufen bzw. auszuhöhlen, den Unterschied zwischen sakramentalen und nichtsakramentalen Feiern und den spezifischen Auftrag der geweihten Amtsträger betonen. Es ist auch sinnvoll, daß sie vor einer *Engführung der kirchlichen Erneuerungsdiskussion auf die Amtsfrage* und die damit zusammenhängenden Themen warnen und demgegenüber auf die Priorität des alle Gläubigen und nicht nur die Seelsorger betreffenden missionarischen und diakonischen Auftrages der Kirche verweisen: „Die Zukunft unserer Glaubensgemeinschaft steht oder fällt mit dem Erfolg von Initiativen auf dem Gebiet der Verkündigung des Evangeliums, der Katechese, der Spiritualität und Diakonie."

Allerdings haben die Lösungswege, auf denen die niederländischen Bischöfe die gegenwärtige und sich möglicherweise noch verschärfende Not- bzw. Übergangssituation von Seelsorge und Kirchenordnung angehen wollen, ihrerseits wieder *Schattenseiten.* Der Hinweis auf die vielen Gnadengaben in der Kirche, die noch stärker zu entdecken und zu pflegen seien, ist keine Antwort auf die Frage, wie dem Mangel an geweihten Amtsträgern abgeholfen werden kann. Die „Entkoppelung" von Sakramentenpastoral und Sakramentenspendung, die in dem Schreiben als ein Ausweg gesehen wird, kann zu einer theologisch wie pastoral fragwürdigen Isolierung des Amtlich-Sakramentalen führen. Sakrament und Amt lassen sich letztlich nicht dadurch retten, daß man sie ganz in die Dimension des Objektiven und Unverfügbaren rückt. Es wäre – nicht nur in den Niederlanden – verhängnisvoll, würde in Zukunft eine noch tiefere und breitere Kluft zwischen den Vorgaben von Lehre und Kirchenrecht und der pastoralen Wirklichkeit entstehen. *ru*

# Johannes Paul II.: Nachsynodales Schreiben zur Priesterausbildung

Das gewohnte Schreiben von Johannes Paul II. an die Priester zu Gründonnerstag konnte in diesem Jahr kürzer ausfallen als in den zurückliegenden Jahren – der eigentliche Gründonnerstagsbrief des Papstes war diesmal das rund 250seitige Nachsynodale Apostolische Schreiben „Pastores dabo vobis" („Ich gebe euch Hirten"), das am 7. April der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Wie schon bei früheren ordentlichen Bischofssynoden legte der Papst damit knapp anderthalb Jahre nach der achten Vollversammlung, die vom 30. September bis zum 28. Oktober 1990 zusammentrat und sich mit der Priesterausbildung befaßte (vgl. HK, November 1990, 505 ff.; Dezember 1990, 574 ff.), ein Lehrschreiben vor, das eine Synthese der Ergebnisse der damaligen Beratungen versucht.

## Die beherrschende Stellung des „alter Christus"

Wie schon sein Untertitel („Über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart") andeutet, liegt das thematische Schwergewicht in diesem Schreiben nicht bei Lehraussagen über das Priestertum allgemein, sondern bei Fragen der *Aus- und Weiterbildung* von Priestern, selbst wenn dazu zunächst ein Verständnis vom priesterlichen Amt entwickelt wird. Schon rein quantitativ machen daher die beiden Kapitel zur Ausbildung der Priesteramtskandidaten bzw. zur Weiterbildung des Priesters etwa die zweite Hälfte des Schreibens aus. Die erste Hälfte teilen sich Kapitel über eine allgemeine Charakterisierung der kulturellen und geistigen Verhältnisse, soweit sie für dieses Thema von Belang sind, ein Kapitel über „Wesen und Sendung des Priesteramtes", ein weiteres über die Spiritualität des Priesteramtes sowie eines über die Stellung des Priesteramtes in Kirche und Pastoral.

Nachsynodale Schreiben dieser Art können kaum viel besser bzw. anders ausfallen, als es die Bischofsversammlung selbst war, auf die sie sich beziehen. Auch dieses Schreiben folgt in weiten Teilen den Akzentsetzungen, die sich bereits während der Synodenberatungen selbst ergaben. Wie erstmals im letzten nachsynodalen Schreiben „Christifideles laici" vom 30. Dezember 1988 (vgl. HK, März 1989, 106 ff.) wird auch in diesem jüngsten Schreiben z. T. in langen Passagen aus den unveröffentlichten insgesamt 41 „Propositiones" zitiert, die so etwas wie das Arbeitsergebnis der Synode darstellen. Daher scheint das Schreiben im Argumentationsduktus wie auch im äußeren Aufbau den Propositiones über weite Strecken zu folgen.

Was die zentrale theologische Begründung des priesterlichen Dienstes angeht, betont „Pastores dabo vobis" – wie schon die Synode – in erster Linie eine *christologische Linie* (Nr. 13 bis 15): „Der Priester ist ein lebendiges und transparentes Abbild des Priesters Christus" (Nr. 12). „Jeder Priester vertritt ... Christus" (Nr. 20). „Durch das Weihesakrament wird der Priester Jesus Christus als dem Haupt und Hirten der Kirche gleichgestaltet ..." (Nr. 21). Die Priester sind aufgerufen, „die Gegenwart Christi, des einen Hohenpriesters, dadurch fortzusetzen, daß sie seinen Lebensstil mit ihrem Leben bezeugen und in der ihnen anvertrauten Herde gleichsam an sich selbst transparent werden lassen" (Nr. 15).

Mit der gleichzeitigen Einbindung des priesterlichen Dienstes in die drei ekklesiologischen Dimensionen von Kirche als *Mysterium, Communio* und *Missio* – wie sie auch bereits in „Chri-

stifideles laici" enthalten sind – wird diese stellenweise doch recht *einseitige, weil allzu unvermittelt von Jesus Christus auf den einzelnen Priester übergehende christologische Begründung* zwar etwas aufgebrochen. Die beherrschende Stellung des „alter Christus" wird dadurch allerdings kaum wirklich zurechtgerückt. Ohne daß dieses Thema auch nur erwähnt würde, liegt hier ein Argumentationsmuster zugrunde, für das die Nichtzulassung der Frau zum Priestertum zumindest sehr naheliegend ist.

Ähnlich verhält es sich mit anderen Kategorien der theologischen Begründung des Priestertums: Dem spezifischen Priestertum geweihter Presbyter liegt zwar unzweideutig das *universale Priestertum der Getauften* voraus (Nr. 14). Der spezifische „Dienst des Priesters" wird als „Teilhabe am Priestertum Jesu Christi in der Kirche" (Nr. 11) aufgefaßt. Dennoch dominiert das spezifische Priestertum als eine eigenständige Größe über das hinaus, was in einem Schreiben zum Thema Priesterausbildung ohnehin unvermeidlich ist.

## Vertiefte theologische Begründung des Zölibates

In dem Zusammenhang wird auch ein längeres, inhaltlich sehr pointiertes Zitat aus der Synodenschlußansprache des Papstes wiedergegeben, in dem dieser genau in der unzureichenden Rezeption dieses Verständnisses von Priestertum den Kern der – wie er es bezeichnet – „Krise um die priesterliche Identität" sieht: „Diese Krise war – . . . – in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil entstanden. Sie hatte ihren Grund in einem irrigen, zuweilen sogar bewußt tendenziösen Verständnis der Lehre des Konzils. Hier liegt ohne Zweifel auch eine der Ursachen für die große Zahl von Verlusten, die die Kirche damals erlitt . . ." Die Beiträge der Synode – so der Papst damals – „haben das Bewußtsein von der ontologischen Verbundenheit des Priesters mit Christus, dem Hohenpriester und Guten Hirten, deutlich gemacht" (Nr. 11).

Auch beim Thema „Berufung zur Heiligkeit" wird ein geschärftes Interesse am *spezifisch Priesterlichen* deutlich: Die Tatsache, daß das Konzil die „gemeinsame" Berufung zur Heiligkeit hervorhob, wird zwar erwähnt. Während jedoch den Getauften eine *Berufung* zur Heiligkeit zugeordnet wird, ist die Heiligkeit des Priesters gewissermaßen *konstitutioneller Bestandteil und Voraussetzung seines Dienstes:* „Jeder von euch muß heilig sein, um auch den Brüdern zu helfen, ihrer Berufung zur Heiligkeit zu folgen" (Nr. 33). Als einen „höheren Grad an Heiligkeit" will Johannes Paul II. dies andererseits nicht verstanden wissen (Nr. 17).

Wirklich Neues zum Thema *Zölibat* war von dem Schreiben nicht zu erwarten, zumal dieses Thema auch bei den Synodenberatungen eher am Rande vorkam. „Pastores dabo vobis" nimmt zu diesem Thema als Zitat eine betont entschieden klingende Aussage aus den Propositiones (Propositio 11) auf: „Die Synode will bei niemandem den geringsten Zweifel an der festen Entschlossenheit der Kirche aufkommen lassen, an dem Gesetz festzuhalten, das den zur Priesterweihe nach dem lateinischen Ritus ausersehenen Kandidaten den frei gewählten, ständigen Zölibat auferlegt" (Nr. 29). Kennzeichnend für den Umgang von „Pastores dabo vobis" mit diesem Thema ist der Versuch, den Zölibat *stärker theologisch zu begründen,* als dies vielfach geschieht. Obendrein bemüht sich das Schreiben, den Zölibat als einen der drei evangelischen Räte *Gehorsam, Keuschheit* und *Armut* vorzustellen und ihn so deutlicher einzubinden in das, was „Radikalität des Evangeliums" genannt wird (Nr. 27 bis 30). Hierdurch verstärkt sich der Eindruck, daß das *Ordenspriestertum* gegenwärtig im wesentlichen die Meßlatte darstellt, an der sich auch die Weltpriester in ihrem Selbstverständnis ausrichten sollen.

Einer der konkretesten Anstöße der Synode war der Vorschlag, der eigentlichen Ausbildung der Priesteramtskandidaten eine Art *propädeutisches Jahr zur spirituellen Formung* vorzuschalten. Der Vorschlag ist auch in diesem Schreiben enthalten (Nr. 62), wenn auch nur in Frageform, ohne daß sich eine allgemeine Institutionalisierung bereits abzeichnen würde. Die Begründung aus der entsprechenden Propositio 19 macht deutlich, welche Funktion ein solches Jahr möglicherweise haben könnte: „Die Kandidaten müssen ihrerseits bestimmte Eigenschaften aufweisen: die rechte Absicht, einen genügenden Grad menschlicher Reife, eine möglichst umfassende Kenntnis der Glaubenslehre, eine gewisse Vertrautheit mit den Gebetsweisen und dem Brauchtum, das der christlichen Tradition entspricht".

Einigkeit über die Notwendigkeit eines solchen Vorbereitungsjahrs und auch über die eigentlich damit verfolgte Absicht scheint bis heute nicht zu herrschen: Geht es vor allem darum, die *Berufung* des einzelnen Priesteramtskandidaten näher kennenzulernen, die *menschlichen Voraussetzungen* auszuloten – im Aus- und Weiterbildungsteil wird vergleichsweise differenziert auf die nötige „Reife" und „Beziehungsfähigkeit" u. a. eingegangen –, oder geht es um die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn Priesteramtskandidaten aus *wenig volkskirchlich geprägten Milieus* in die Seminare kommen und ihnen von daher einiges an Voraussetzungen fehlt? Die z. T. verbreitete Bezeichnung eines solchen Vorbereitungsjahrs als „Noviziat" könnte wiederum als ein Indiz dafür gelesen werden, daß sich die Spezifika der Welt- und Ordenspriester gegenwärtig gegeneinander verwischen.

So festgefügt einerseits ein bestimmtes Priesterverständnis in den ersten Teilen erscheint, in den ausbildungspraktischeren Teilen ist doch auch manches enthalten, das es in der Praxis noch anzuwenden gilt. So wird etwa eine „kluge Flexibilität" bei der Erziehungsarbeit mit den Priesteramtskandidaten eingefordert und aus der Propositio 20 der Synode zitiert: Unbeschadet der „Gültigkeit der klassischen Formen des Seminars" sollten Voraussetzungen dafür geschaffen werden, um auch *andere bewährte Ausbildungsformen* einzu-

bringen. Das wird nicht nur für Ortskirchen in den Entwicklungsländern gelten können. Oder es wird gefordert, je nach den jeweiligen kulturellen Bedingungen Laien – und zwar *Männer und Frauen* – an der Ausbildungstätigkeit angemessen zu beteiligen.

## Krankt dieses Priesterbild an Überforderung?

Nicht untypisch für die gegenwärtige Lage ist der verschiedentliche Hinweis auf *geistliche Gemeinschaften* und die Rolle, die diese nicht nur bei der Rekrutierung von Priesteramtskandidaten und im Leben von Priestern spielen. Dabei wird unüberhörbar auch auf mögliche Konflikte angespielt: Aus einer Ansprache des Papstes an Priester von *Comunione e liberazione* aus dem Jahre 1985 wird der Hinweis zitiert, eine Bewegung oder eine bestimmte Spiritualität sei „keine Alternativstruktur zur kirchlichen Institution". Aus Propositio 25 findet sich der Satz wieder, in der Kommunität des Seminars gehe es auch darum, „den Respekt vor den anderen geistlichen Wegen sowie den Geist des Dialogs und der Zusammenarbeit zu lernen". Die Teilhabe von Seminaristen und Priestern an bestimmten Formen von Spiritualität und bestimmten kirchlichen Gruppierungen dürfe im übrigen die Ausübung des Amtes und das geistliche Leben als Diözesanpriester nicht beeinträchtigen (Nr. 68).

Pastoralschreiben dieser Art sind für die gesamte Weltkirche bestimmt. Ihre Funktion ist es weniger, Experimente anzustoßen, sondern vielmehr festzuschreiben, worauf man sich zusammen mit dem Apostolischen Stuhl gegenwärtig in der Gesamtkirche verständigen kann. Gerade der Aus- und Weiterbildungsteil enthält insofern manches – z. B. den Hinweis auf die Bedeutung der Humanwissenschaften „für ein tieferes Verständnis des Menschen und der gesellschaftlichen Phänomene" oder die Notwendigkeit, Priesterbildung stärker als lebenslangen Prozeß aufzufassen, ein Aspekt, den die Bezeichnung „Weiterbildung" nur ungenau wiedergibt –, was für die Priesterausbildung in weiten Teilen der Weltkirche noch Zukunftsmusik bedeuten dürfte, für andere jedoch als weithin realisiert gelten kann oder doch zumindest bei entsprechenden Voraussetzungen und Neigungen bei den Priesteramtskandidaten als realisiert gelten könnte.

Trotz aller Differenzierungsversuche, die ein solches Schreiben natürlich auch immer enthält, folgt „Pastores dabo vobis" doch ziemlich ungeschminkt einer Linie, wie sie sich bereits bei der Synode abzeichnete: Ob dieses *hoch idealisierte und an menschlicher wie auch theologischer Überforderung krankende Priesterbild* wirklich den gewünschten Ausweg aus der nun auch vom Papst wiederum angeprangerten Krise des Priestertums bedeutet, muß eher bezweifelt werden. Alles in allem herrscht der Eindruck vor, als werde wieder einmal die Herkulesaufgabe der kirchlichen Erneuerung auf die Schultern der Priester geladen. Eine durchgängiger und konsequenter vom Volk-Gottes-Gedanken aus argumentierende Konzeption wäre insofern sicher nicht nur theologisch naheliegender, sondern auch näher an der Lebenswirklichkeit von Priestern heute gewesen. *K. N.*

# Orthodoxie: Der Dialog mit Rom soll weitergehen

Zu dem teilweise befürchteten Bruch der Orthodoxen Kirchen mit Rom wegen des sich erneut verschärfenden Konflikts um die katholischen Ostkirchen in mehreren postkommunistischen Staaten Osteuropas und die vermeintlichen katholischen Expansionsbestrebungen ist es bei dem einzigartigen *gesamtorthodoxen Treffen in Istanbul vom 12. bis zum 15. März* nicht gekommen. Zwar haben die 12 orthodoxen Oberhäupter in einer feierlichen Erklärung am Ende ihrer Zusammenkunft im Phanar, der Residenz des Ökumenischen Patriarchen, eine deutliche Warnung an die „Schwesterkirche" ausgesprochen und die massive Kritik an der gegenwärtigen „Ostpolitik" des Vatikans wiederholt. Zugleich wurde jedoch auch die grundsätzliche Bereitschaft der Orthodoxie zur Fortsetzung des Dialogs mit der katholischen Kirche bekräftigt.

Der Einladung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und geistlichen Oberhauptes der Weltorthodoxie, Bartholomaios I., zu der „Synaxis" – die Bezeichnung Synode für die Sonderversammlung wurde bewußt vermieden – waren fast alle orthodoxen Kirchenführer gefolgt: die Patriarchen von Alexandria und Antiochien, Parthenios und Ignatius, der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, Diodoros, Patriarch Aleksij II. von Moskau, der serbische Patriarch Pavle und der rumänische Patriarch Teoctist, der Patriarch von Sofia, Maxim, der Primas der orthodoxen Kirche Griechenlands, Erzbischof Seraphim und Erzbischof Johannes, Patriarch der finnischen Orthodoxen sowie die Metropoliten von Warschau und Prag, Wasyli und Dorothej. Von den Oberhäuptern der vom Ökumenischen Patriarchat anerkannten 13 autokephalen und autonomen Kirchen fehlten nur die Patriarchen von Georgien und Zypern. Nicht eingeladen waren die Führer der orthodoxen Kirchen der USA und Japans, deren Autokephalie vom Ökumenischen Patriarchat nicht offiziell anerkannt wird.

## Orthodoxe Länder als Missionsgebiete?

Daß die gegenwärtigen Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen und Rom einen Schwerpunkt dieses ersten gesamtorthodoxen Treffens seit 1948 bilden würden, war bereits bei der Vorbereitungskonferenz im Kloster von Ormilia bei Saloniki Anfang

Februar dieses Jahres deutlich geworden. Die griechische Presse berichtete von dieser Planungskonferenz, die Kirchenvertreter hätten eine „härtere Haltung des Dissenses" bezüglich der römischen Aktivitäten und bei der Frage der Rückgabe von Kirchengütern an die griechisch-katholischen Kirchen in Osteuropa und den Balkanländern empfohlen.

So widmet sich denn auch der längste Abschnitt in der siebenseitigen Erklärung der orthodoxen Kirchenführer, die während der Schlußliturgie des Treffens verlesen wurde, der *Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche:* Mit Schmerzen müsse man beobachten, wie in bestimmten Kreisen der katholischen Kirche Aktivitäten vorangetrieben würden, die dem Geist des Dialogs, der Liebe und der Wahrheit völlig widersprächen. Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems, unter dem die Orthodoxe Kirche schreckliche Verfolgungen und Qualen erlitten habe, habe man brüderliche Unterstützung, zumindest aber Verständnis für die schwierige Situation von der katholischen Kirche erwartet. „Statt dessen wurden, zum Nachteil des angestrebten Weges zur Einheit der Christen, traditionell orthodoxe Länder als Missionsgebiete betrachtet und folglich werden in ihnen missionarische Strukturen errichtet und wird Proselytismus betrieben mit Hilfe von Methoden, die schon vor Jahrzehnten von allen Christen verurteilt und verworfen worden sind."

Bereits bei der fünften ökumenischen Begegnung von Vertretern des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Santiago de Compostela im November des vergangenen Jahres hatte der russisch-orthodoxe Archimandrit *Josif,* stellvertretender Leiter des kirchlichen Außenamtes der ROK, Kritik an katholischen Missionsbestrebungen geübt und vor einer angezielten „Latinisierung" sowie vor Proselytismus gewarnt (vgl. HK, Januar 1992, 9 f.). Die Ernennung von Erzbischof *Tadeusz Kondrusiewicz* zum Apostolischen Administrator in Moskau im Mai des vergangenen Jahres und von weiteren Bischöfen in Weißrußland, Kasachstan und Sibirien ohne eine vorausgehende Rücksprache mit dem Moskauer Patriarchat hatte zu massiven Verstimmungen auf russisch-orthodoxer Seite geführt (vgl. HK, Februar 1992, 92 f.).

Besonders harsche Kritik an Rom hatte im Vorfeld von Istanbul Metropolit Seraphim von Athen geübt, wobei er nicht nur gegen Proselytismus, sondern auch – zusammen mit dem Belgrader Patriarchat – gegen die Intervention des Papstes zugunsten Kroatiens im serbisch-kroatischen Konflikt eintrat. Zu Beginn dieses Jahres schließlich hatte das Oberhaupt der orthodoxen Kirche Griechenlands – ohne Erfolg – den Abbruch der diplomatischen Beziehungen seines Landes zum Vatikan gefordert. Seraphim hatte in Interviews mit griechischen und serbischen Tageszeitungen den Papst beschuldigt, Verwirrung innerhalb der Orthodoxie stiften zu wollen. Den Anlaß zu diesen Vorwürfen hatte der Papst bei seinen traditionellen Weihnachtsgrüßen gegeben, als er diese auch in mazedonischer Sprache verlas – was als eine Aufwertung der vom Patriarchat in Belgrad abgespaltenen und von der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen bisher nicht anerkannten mazedonisch-orthodoxen Kirche gesehen wurde.
Den Tiefpunkt im katholisch-orthodoxen Verhältnis markierte die demonstrative Weigerung mehrerer orthodoxer Kirchen – darunter das Moskauer und das Bukarester Patriarchat –, Vertreter zur Europasynode nach Rom zu schicken (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.). Zu dem Istanbuler orthodoxen „Gipfel" waren keine katholischen Beobachter eingeladen.

## Katholische Ostkirchen im Mittelpunkt der Kritik

Im Zentrum der katholisch-orthodoxen Auseinandersetzungen der vergangenen Monate und damit auch im Mittelpunkt der Kritik in Istanbul stand die Rolle der mit Rom verbundenen Ostkirchen. Der seit der Aufnahme des katholisch-orthodoxen Dialogs diesen belastende Konflikt um die „Unierten" hat durch die mit der neuen Religionspolitik möglich gewordenen staatlichen Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirche im früheren Ostblock eine beträchtliche Zuspitzung erfahren. Die Schlußerklärung von Istanbul spricht bezüglich der katholischen Ostkirchen von der „schwersten Wunde", die diese Frage für den Dialog bedeute: „Wir verurteilen die gegen unsere Kirche gerichteten Aktivitäten der Unierten – unter der Kirche Roms –, in der Ukraine, Rumänien, der Ostslowakei, dem Mittleren Osten und sonstwo."

Ein erster Schritt für eine Abschwächung der Konfrontation zwischen der russisch-orthodoxen und der katholischen Kirche war vierzehn Tage vor dem Istanbuler Orthodoxengipfel das Treffen von Vertretern des Vatikans, unter Leitung des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Cassidy,* mit einer Delegation des Moskauer Patriarchates, angeführt vom Leiter des Außenamtes, Metropolit *Kyrill* von Smolensk, sowie Archimandrit *Josif.* Dabei einigte man sich darauf, in Zukunft einander zu konsultieren, bevor pastorale Projekte in Angriff genommen würden (vgl. HK, April 1992, 196). Bezüglich der Situation in der Westukraine und des Verhältnisses zwischen der orthodoxen und der griechisch-katholischen Kirche, so das gemeinsame Kommuniqué, hätten beide Delegationen die bleibende Gültigkeit der von katholischer und russisch-orthodoxer Seite gemeinsam im Januar 1990 ausgehandelten Grundsätze einmütig bestätigt. Nach wie vor bestünden jedoch Meinungsverschiedenheiten über die geeignetste Umsetzung der Prinzipien in die Praxis.

Neben den deutlichen Worten der orthodoxen Kirchenführer an die Adresse Roms wegen der katholischen Ostkirchen werden in der Istanbuler Erklärung auch noch andere Kräfte und Gruppierungen benannt, die den Orthodoxen in ihren verschiedenen Kirchen das Leben schwer

machen. Dazu zählen fundamentalistisch-protestantische Sekten, die ebenfalls das Gebiet der Orthodoxen als „terra missionis" betrachteten. Aber auch der Ökumenische Rat der Kirchen wird in dem orthodoxen Statement kritisiert. Die Orthodoxe Kirche könne keine Tendenzen gutheißen, die das eigentliche Ziel des Rates – die Einheit der Kirchen – aushöhlen. Aus dem gleichen Grund mißbillige man auch einige der jüngsten Entwicklungen im ökumenischen Kontext, etwa den enthusiastischen Einsatz für die Frauenordination und den „inklusiven" Sprachgebrauch in der Liturgie.

## Innerorthodoxe Spannungen durch Autonomiestreben

Zu den dringlichen Herausforderungen, mit denen die Orthodoxie in den postkommunistischen Ländern immer mehr konfrontiert ist, gehört auch das Streben nach Autonomie und „Autokephalie" mehrerer orthodoxer Metropolien oder Kirchen. So hat das Landeskonzil der russisch-orthodoxen Kirche Anfang April beschlossen, der orthodoxen Kirche in der *Ukraine* – die zwar im Oktober des vergangenen Jahres einen autonomen Status erhalten hatte, jedoch weiterhin der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats untersteht – bei der nächsten Tagung des Heiligen Synods die volle kanonische Unabhängigkeit zu gewähren.

Dagegen bleibt die Anerkennung der „Autokephalie" durch das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie der *mazedonisch-orthodoxen Kirche* verweigert, die sich vor 30 Jahren unter dem Einfluß und der Rückendeckung Titos vom Belgrader Patriarchat losgesagt hatte. Hier kam es jedoch etwa zeitgleich mit dem Istanbuler „Gipfeltreffen" nach langen Jahren der totalen Isolation – auf die Initiative des Belgrader Patriarchates hin – zu Gesprächen zwischen den Kirchenführungen Mazedoniens und Serbiens. Als mögliche Lösung wurde dabei eine Form von „Autonomie" diskutiert, die eine lose Bindung der mazedonisch-orthodoxen Kirche an das Belgrader Patriarchat bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Selbständigkeit bedeuten würde.

Diesen Spannungen in und zwischen den verschiedenen orthodoxen Kirchen widmet sich der erste Teil der Schlußerklärung von Istanbul. Die Patriarchen sprechen von einer Bedrohung der spirituellen wie rechtlichen Einheit durch „schismatische Gruppen, die mit der kanonischen Struktur der orthodoxen Kirche konkurrieren", und betonen die Notwendigkeit uneingeschränkter gegenseitiger Solidarität in der Verurteilung dieser schismatischen Gruppen und deren Isolation. Zudem verurteilen die orthodoxen Oberhäupter in der Deklaration jedweden Mißbrauch der Religion für politische oder nationalistische Ziele. Direkt wird hierbei das zerfallende *Jugoslawien* genannt, verbunden mit dem Appell an den Vatikan, gemeinsam gegen eine nationalistische Instrumentalisierung der Religion zu kämpfen.

Daß trotz der Verurteilungen der katholischen „proselytischen Praktiken" in Osteuropa auf der Istanbuler Konferenz dem weiteren Dialog mit Rom keine Absage erteilt wurde, betonte der im Moskauer Patriarchat für die Kontakte zur katholischen Kirche zuständige Archimandrit Josif im Rückblick auf Istanbul in einem Gespräch mit der Katholischen Nachrichtenagentur (27. 3. 1992). Gerade Patriarch Aleksij habe auf der Versammlung den Ökumenischen Patriarchen in diesem Entschluß entschieden unterstützt. In einem Interview der katholischen Mailänder Tageszeitung „Avvenire" bemerkte Kardinal Cassidy zu der orthodoxen Erklärung (in der Ausgabe vom 18. 3. 1992): In Zukunft müsse noch stärker versucht werden, das katholisch-orthodoxe Verhältnis vor Ort zu verbessern. „Auf höchster Ebene ist es möglich und notwendig, die Zusammenarbeit zu fördern, jedoch letztendlich ist es die Gemeinschaft der Pfarrer, die die Ökumene auf ihrem Gebiet voranbringen muß."

Bei der *nächsten Vollversammlung* der internationalen Kommission für den katholisch-orthodoxen Dialog im Juni 1992 wird ein vom Koordinationskomitee in Ariccia im Juni des vergangenen Jahres vorbereitetes Dokument mit dem Titel „Uniatismus, die Unionsmethoden und die aktuelle Suche nach vollkommener Gemeinschaft" zur Diskussion stehen (vgl. HK, August 1991, 349). Der von beiden Seiten bekundete Dialogwillen wird dabei erneut auf eine harte Probe gestellt. *A. F.*

# Theologie in Europa: Ein Kongreß als Signal

Mit ihrem ersten Kongreß, der vom 5. bis 9. April in Stuttgart-Hohenheim stattfand, hat sich die Ende 1989 gegründete *Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* jetzt einer größeren kirchlichen wie nichtkirchlichen Öffentlichkeit vorgestellt. Unter dem Gesamtthema „Christlicher Glaube im Aufbau Europas" befaßten sich in Hohenheim etwa 250 Theologen aus insgesamt sechzehn Ländern Europas mit einem breiten Spektrum von aktuellen Fragen der einzelnen theologischen Disziplinen von der Exegese bis zum Kirchenrecht sowie mit fächerübergreifenden Problemstellungen, wie sie sich aus der gegenwärtigen geistig-kulturellen sowie religiös-kirchlichen Situation Europas ergeben.

Insgesamt zählt die Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie derzeit ungefähr 750 Mitglieder aus ganz Europa; der deutschen Sektion gehören ca. 180 Mitglieder an. Als Ziele der Gesellschaft nennt die Satzung die Förderung des theologischen Dialogs in Europa bei Offenheit für unterschiedliche Richtungen, den Gedanken- und Erfahrungsaustausch zwischen den Mitgliedern, die Unterstützung der Forschung innerhalb der theologischen Fächer und die Anregung der interdisziplinären Arbeit im

Interesse der theologischen Wissenschaft. Präsident der Gesellschaft ist der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann;* er wurde während des Hohenheimer Kongresses für eine weitere dreijährige Amtszeit einstimmig gewählt.

Die Gründung der Gesellschaft im Dezember 1989 durch Theologen aus elf europäischen Ländern gehört in die Nachgeschichte der „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologen vom 6. Januar 1989 und der durch sie ausgelösten Turbulenzen (vgl. HK, März 1989, 124 ff.). Nach „Köln" gab es eine ganze Reihe von unterstützenden bzw. ergänzenden Theologenerklärungen aus anderen europäischen Ländern; der Solidarisierungseffekt begünstigte das Klima für Bemühungen um einen fächer- wie länderübergreifenden theologischen Zusammenschluß in Europa. Die Gesellschaft wurde dann zu einem Zeitpunkt ins Leben gerufen, als die grundlegenden Veränderungen im bislang kommunistisch beherrschten Europa in vollem Gange waren. Ihr eröffnete sich damit von Anfang an die Chance, Theologen aus den demokratisch-pluralistischen Ländern Europas mit solchen aus den nachkommunistischen zusammenzubringen.

## Die Anfänge waren nicht spannungsfrei

Die Anfänge der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie verliefen *nicht spannungsfrei.* Von römischer Seite gab es teilweise beträchtliches Mißtrauen gegen die Gesellschaft, der mangelnde Kirchlichkeit unterstellt wurde. Dieses Mißtrauen äußerte sich in Anfragen sowohl an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), wie an den Rottenburg-Stuttgarter Bischof *Walter Kasper.* Beide Bischöfe bemühten sich um Vermittlung bzw. Spannungsabbau zwischen den römischen Stellen und der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, die es auch ihrerseits vermied, angesichts der schwierigen Lage im Verhältnis von Lehramt und Theologie Öl ins Feuer zu gießen.

Mit Argwohn hatte (und hat) die Gesellschaft teilweise auch im nachkommunistischen Mittel- und Osteuropa zu kämpfen. Eine Zeitlang sah es so aus, als könnte sich aus dem Lubliner Theologenkongreß vom August 1991 (von seinen 220 Teilnehmern kam die Mehrzahl aus Polen, etwa 50 kamen aus anderen ehemals kommunistischen Ländern) eine Art osteuropäischer Gegen- bzw. Konkurrenzvereinigung entwickeln. Zur Gründung einer solchen Vereinigung ist es bisher aber nicht gekommen. Es gelang der Europäischen Gesellschaft, auch in den postkommunistischen Ländern Mitglieder zu gewinnen. Auf dem Hohenheimer Kongreß war *Polen* mit einem Dutzend Teilnehmer vertreten; auch Theologen aus Ungarn, derČSFR, Kroatien und Slowenien waren nach Stuttgart gekommen. Insgesamt, so Peter Hünermann beim Kongreß, sei in den früher kommunistischen Ländern noch ein gewisses kirchliches Abwarten gegenüber der Gesellschaft festzustellen, das aber nicht als Ablehnung zu verstehen sei.

Die Standortbestimmung zum Thema Europa, die dem Stuttgarter Kongreß die inhaltlichen Vorgaben liefern sollte, war mit einer Ausnahme Wissenschaftlern aus dem Westen anvertraut. Einziger Hauptreferent aus dem früher kommunistischen Teil des Kontinents war der Krakauer Philosoph *Josef Tischner,* seinerzeit wichtiger intellektueller Anreger und Begleiter der „Solidarność". Tischner befaßte sich denn auch vor allem mit dem Totalitarismus des kommunistischen Regimes und den ethisch-religiösen Gegenkräften, die sich unter diesen Verhältnissen entwickelten. Er warnte davor, im kommunistischen Totalitarismus nur eine Art Betriebsunfall zu sehen oder den Grund seines Scheiterns an vordergründigen Faktoren wie der Unfähigkeit zu einer effektiven Wirtschaftsordnung festzumachen. Vielmehr könne man den Totalitarismus nur als *Wirkung des Bösen* verstehen; gerade deshalb habe er auch eine so markante ethisch-religiöse Gegenreaktion hervorgerufen.

Der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* charakterisierte in seinem Hohenheimer Referat über die kulturelle und gesellschaftliche Physiognomie Europas das „Großexperiment Sozialismus" als gescheiterte Variante des Europa insgesamt prägenden Modernisierungsprozesses. Kaufmanns Darstellung dieses Prozesses, der zu einem „Multiversum" verschiedener Sinnstrukturen und Funktionssysteme geführt hatte, mündete in die Frage nach den *Bedingungen der Vermittelbarkeit des christlichen Glaubens* in diesem Kontext. Entscheidend sei heute die Evidenz, daß es „eine wie auch immer geartete Wahrheit in dieser Welt nicht geben kann, sondern bestenfalls eine Vielzahl von Wahrheiten und Rationalitäten, die in der öffentlichen Meinung um Einfluß konkurrieren und im Bezug auf bestimmte Geltungsbereiche höhere Plausibilität beanspruchen können als mit Bezug auf andere". Wer in einer solchen Situation glaube, mit dem Anspruch auf ein verbindliches integrales Wahrheitswissen auftreten zu können, habe sozusagen a priori verloren.

## Der Glaube und die vielen Wahrheiten

Kaufmanns Fazit: „Der Glaube der Zukunft wird nicht mehr den Charakter einer autoritativ verkündeten Wahrheit besitzen, sondern nur dann glaubwürdig sein, wenn er in dynamischen Kategorien als Weg, als Suche, als paradoxes Scheitern – auch derjenigen, die in der Kirche Verantwortung tragen – vermittelt werden kann." Gleichzeitig verwies er darauf, daß außer dem Christentum keine Religion und kein Ethos in Sicht seien, um die entfaltete Moderne vor ihrer eigenen Degeneration zu schützen, welche sich vielerorts bereits andeute. Chancen für den christlichen Glauben in der Situation der fortgeschrittenen Moderne sah bei der Stuttgarter Tagung auch der Löwener Philosoph *Jean Ladrière,* dessen Analyse der Moderne mit ihrer nicht mehr synthetisierbaren Pluralität von Vernunftkonzeptionen, ihrer nicht mehr auf ein eindeutiges Ziel gerichteten Dyna-

mik und ihrem Endlichkeitsbewußtsein weithin mit Kaufmanns soziologischer Darstellung konvergierte.

Den theologischen Part lieferte in Hohenheim der französische Dogmatiker *Christian Duquoc.* Auch er setzte – wie schon zuvor Kaufmann – deutliche Fragezeichen hinter Konzepte einer Neuevangelisierung Europas, die die Moderne mehr als feindliches Terrain denn als nicht nur unvermeidliches, sondern auch chancenreiches Feld für die Bewährung des christlichen Glaubens betrachten. Duquoc behaftete die Kirche demgegenüber radikal bei ihrem Zeugnischarakter: Sie verkünde Jesus Christus, der aber gerade nicht ihr gehöre, sondern „hors frontière" stehe. Duquocs Referat war so ein einziges Plädoyer dafür, die kirchliche Vermittlung der Glaubensbotschaft nicht vor diese Botschaft selber zu schieben und sie damit um ihre Wirkungsmöglichkeiten im gegenwärtigen Europa zu bringen.

Bei der Hohenheimer Tagung der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie konnten die Grundfragen nach dem Ort von Christentum, Kirche und Theologie in Europa nur gerade gestellt werden. Das galt auch für die Problemfelder Nation, Nationalismus und Kirche (dazu referierte der Kirchenhistoriker *Viktor Conzemius*) sowie Europa und die anderen Kontinente (hierzu äußerte sich der italienische Historiker *Giuseppe Alberigo,* der für eine Überwindung des Eurozentrismus zugunsten einer „Kultur der Andersheit" plädierte). Es wurden immerhin einige Umrisse des Terrains gezeichnet, auf dem sich Theologie in den nächsten Jahren in Ost und West zu bewähren hat.

## Vielleicht entsteht ein theologisches Netzwerk

Die Gesellschaft für Katholische Theologie kann und will bei diesem Geschäft Hilfestellungen leisten. Dabei wird es vor allem wichtig sein, die Theologen aus den früher kommunistischen Ländern in das theologische Gespräch zu integrieren, ohne sie paternalistisch zu bevormunden oder ihnen „westliche" Konzeptionen und Sichtweisen mehr oder weniger aufzuzwingen. Es komme jetzt alles auf einmal auf sie zu, sagte eine junge tschechische Theologin bei der Tagung zur Erläuterung der Schwierigkeiten ihrer Kollegen bei der Artikulation ihrer Anliegen.

Aber auch in Westeuropa, etwa zwischen deutscher und französischer Theologie, gibt es beträchtliche Verstehensprobleme nicht nur sprachlicher Art, so daß die Intensivierung des Austauschs auch quer zu den theologischen Disziplinen sinnvoll und notwendig ist. Vielleicht kann mit Hilfe der Gesellschaft für Katholische Theologie in Europa zunehmend so etwas wie ein theologisches Netzwerk der Institutionen und Themen entstehen, das die eigenständige Rolle der Theologie in der Kirche und Gesellschaft befördert, ohne sie zu isolieren oder zu überschätzen. *U. R.*

# Umbruch in der Wählerschaft

## Was bedeuten die Signale dieses Frühjahrs?

*In den Wochen Ende März und Anfang April ging es Schlag auf Schlag. In Frankreich und in Deutschland gab es Erdrutsche wie noch nie, in Italien ein mittleres Erdbeben. Und selbst bei den Vorwahlen zu den Präsidentschaftswahlen in den USA im kommenden Herbst zeigten sich Erscheinungen des Unbehagens an Kandidaten und Parteien, die der politischen Gemütslage in Europa verdächtig nahe kommen. Nur die Wähler Großbritanniens als der ältesten neuzeitlichen und deswegen fast unheimlich stabilen Demokratie zeigten sich bei den Unterhauswahlen am 9. April unbeeindruckt; sie straften höchstens die Demoskopen und sicherten trotz auch dort kräftiger Einbußen der Regierenden den Tories* John Majors *dank des britischen Mehrheitswahlrechts nochmals eine passable Mehrheit.*

Den Anfang machten am 22. März bei den Regional- und Departementswahlen in Frankreich gewaltige Verluste der regierenden Sozialisten, ein von niemandem vermutetes Abrutschen der Partei *François Mitterrands* unter die 20 Prozent-Grenze (18, 3 Prozent), bemerkenswerte Verluste dennoch auch bei der gemeinsam angetretenen bürgerlichen „Koalition" aus RPR und UDF, starke Gewinne der Ökologisten. Die Reformökologisten des Umweltministers *Lalonde* überholten auf Anhieb die klassischen „Verts" des Elsässers *Antoine Waechter.* Und die Nationale Front *Jean-Marie Le Pens* stieg zwar nicht so hoch, wie es die Prognosen vermuten ließen, kam aber auf 13, 9 Prozent; gegenüber den Regionalwahlen von 1986 war das immerhin ein Anstieg von 4, 3 Prozent. Dabei waren die regionalen Ausschläge noch weit imposanter als das nationale Ergebnis. In der Region Provence-Alpes-Côte d'Azur erhielten die rechtsextremen Gefolgsleute Le Pens 23, 3 Prozent. In fünf der sieben Mittelmeer-Departements lag die Nationale Front über 20, in Nizza knapp über 30 Prozent.

Dann am 5. April in Deutschland Doppel-Landtagswahl in Baden-Württemberg und Schleswig-Holstein. Bis vier Wochen vor der Wahl schien in Baden-Württemberg für die Christlich-Demokratische Union eine absolute Mehrheit – wenn nicht der Stimmen, so doch der Sitze – noch erreichbar zu sein. Wenn Koalition, so wurde nur eine

von CDU und FDP in Betracht gezogen, mit der Ungewißheit freilich, ob die einst im deutschen Südwesten so gewichtige Liberalen-Partei den Einzug in den Landtag noch schaffen würde.
Dann unter bundespolitischen Einflüssen der gewaltige Umbruch während der heißen Phase des Wahlkampfs mit für die Christdemokraten düsteren Prognosen, denen Glauben zu schenken so manchem schwer fiel, und der sich gleichzeitig ankündigende Aufstieg der Republikaner *Franz Schönhubers,* von denen man bis zu Beginn des Wahlkampfs in der Öffentlichkeit des Landes kaum etwas bemerkt hatte.

## Bröckelnde Mehrheiten in der Bundesrepublik

Schließlich am Wahltag das Ergebnis: für die CDU 39, 6 Prozent, gegenüber den Landtagswahlen von 1988 ein Minus von 9, 4 Prozent - ein Erdrutsch, wie er selbst für die achtziger Jahre untypisch war und für Baden-Württemberg schlechthin untypisch ist. Gleichzeitig Verluste der SPD-Opposition von 2, 6 Prozent, nachdem man gemeint hatte, mit den 32 Prozent von 1988 den möglichen Tiefstand erreicht zu haben. Daneben eine bei knapp 6 Prozent stagnierende FDP, dafür aber ein Anstieg der Republikaner gleichsam aus dem Nichts auf 10, 8 Prozent. Insgesamt ein Umbruch in der Wählerschaft, wie er abrupter kaum sein konnte.

Alle Kalkulationen für die neue Legislaturperiode mußten über den Haufen geworfen werden. Ganz neue Konstellationen oder auch wieder ganze alte taten sich auf. Neben der Erneuerung einer Großen Koalition aus CDU und SPD, wie sie in den späten sechziger Jahren unter *Hans Karl Filbinger* schon einmal bestand, tauchte plötzlich die Möglichkeit einer *Schwarz-Grünen Allianz* auf – eine Perspektive, von der außerhalb des parlamentarischen Betriebs höchstens blutige Außenseiter zu träumen wagten.

Und in *Schleswig-Holstein?* Die Konsequenzen aus der dortigen Wahl waren nicht annähernd so drastisch – dort für die SPD – wie für die CDU in Baden-Württemberg, das Ergebnis selbst, jedenfalls gemessen an den Prognosen, aber wirkte kaum minder spektakulär. 1988 – auf dem Höhepunkt der Barschel-Affäre – erreichte die SPD Schleswig-Holsteins ein Ausnahme-Ergebnis: 54,8 Prozent. Es war klar, daß sie dieses Ergebnis 1992 trotz einer schwachen CDU-Opposition mit einem nicht minder schwachen und ungeschickten Spitzenkandidaten nicht würde halten können. Aber weder schien die absolute Mehrheit der Sozialdemokraten gefährdet, noch wurde neue Konkurrenz gefürchtet. Unter den Demoskopen hieß es überzeugend, von rechts drohe *Björn Engholm* keine Gefahr. Die Prognose war plausibel. Zwar gibt es im nördlichsten Bundesland ein diffus braun eingefärbtes Wählerpotential, aber die rechtsextreme Deutsche Volksunion war dort – anders als die Republikaner in Baden-Württemberg – auch regional und lokal kaum verwurzelt (Ergebnis bei der Bundestagswahl 1990 1,2; der Republikaner in Baden-Württemberg immerhin 3,2 Prozent).
Aber aus dem Stand und trotz der mit der Kanzlerkandidatur geschmückten Lichtgestalt Engholm kam die DVU auf über 6 Prozent (6, 3). Die SPD verlor trotz einer in den letzten Wochen durch die Vorgänge in Bonn (Rücktritt *Gerhard Stoltenbergs* und seiner parlamentarischen Staatssekretäre, darunter *Otfried Hennig,* der CDU-Spitzenkandidat in Schleswig-Holstein) zusätzlich geschwächten CDU mit 8, 6 Prozent nur geringfügig weniger als die CDU in Baden-Württemberg, und nur die wenigen den Grünen für den Einzug in den Landtag fehlenden Stimmen retteten die SPD Schleswig-Holsteins ihrerseits vor Koalitionszwängen.
Wie in Frankreich und in Baden-Württemberg wiederholte sich auch an der Waterkant das gleiche Phänomen: Die Regierungspartei verliert gewaltig, die jeweilige „klassische" Opposition stagniert (die CDU in Schleswig-Holstein bei 33, 8 Prozent) und die radikale bis extreme Rechte ist überall mächtig im Vormarsch.

## Italien: Die DC fällt – und behauptet sich

Schließlich am gleichen Wochenende bzw. Montag darauf, da in Italien an zwei Tagen gewählt wird: die prognostizierten oder wenigstens für möglich gehaltenen kräftigen Verluste der italienischen Christdemokraten und ein den Republikanern in Baden-Württemberg vergleichbares Vordringen der „Lega Nord" des lombardischen Senators *Umberto Bossi,* die gegenüber den Parlamentswahlen von 1987 (damals 0, 7) sich auf 8, 7 Prozent steigerte und gegenüber den Regionalwahlen der Zwischenzeit noch einmal um fast 100 Prozent zunahm. Die DC zum erstenmal seit ihrem Bestehen (in der Abgeordnetenkammer mit 29, 7, im Senat mit 27, 3) unter 30 Prozent. „E crollato il Muro DC" – „die Mauer DC ist eingestürzt" titelte die den Sozialisten *Bettino Craxis* nahestehende „Repubblica" nach dem Erscheinen der ersten Hochrechnungen, die ein wenig ungenau die Christdemokraten noch um einiges schlechter aussehen ließen als das Endergebnis.

Aber in der Tat: Mit einer DC auf diesem Niveau in den siebziger Jahren auf dem Höhepunkt des „trasformismo", der Schwergewichtsverlegung nach links, wäre der „sorpasso", das Überholen der DC durch die Kommunisten unvermeidbar gewesen, und die politische Landschaft Italiens hätte sich grundlegend verändert – mit damals noch unkalkulierbaren Auswirkungen auf andere süd- und westeuropäische Länder.
Jetzt stürzte das Gemäuer mit seinen politisch uralten Tragpfeilern ein. Die „Nomenklatura" mit dem ewigen Wechsel unter dem stets gleichen, nur leicht variierten Führungspersonal dürfte den Einsturz diesmal kaum überleben. Aber die Ruinen sind immer noch robust genug, eine wie auch immer geartete Koalition mit der DC als maßgebendem Partner zu zimmern.
Unterm Strich ist die Lage der DC in Italien der der CDU

im CDU-Stammland Baden-Württemberg nicht unähnlich. Numerisch sind zwar Koalitionen gegen die DC denkbar, aber nur als heterogenes Gemisch aus Sozialisten, ehemaligen Kommunisten (Linksdemokraten), Grünen und diversen Kleinparteien. Eine Linkskoalition ohne die DC hätte keine Mehrheit – auch nicht zusammen mit den bereits wieder stagnierenden Grünen. Eine knappe, eventuell durch die radikalliberalen „Republikaner" verstärkte Mitte-Links-Koalition aus DC, Sozialisten, Sozialdemokraten ist möglich, aber auch ein Bündnis der DC mit den Linksdemokraten unter Einbeziehung der „Republikaner" oder auch der Sozialisten wäre denkbar. Faktisch geht also trotz der eingestürzten Mauer auch in Italien ohne die Christdemokraten nichts.

Interessanter sind indessen trotz aller italienischen Besonderheiten die trendmäßigen Parallelen zu den Ergebnissen in Frankreich und in den beiden deutschen Bundesländern: hohe Verluste der Regierungsparteien, Stagnieren der bisher oppositionellen Gruppierungen, eruptionsartige Zunahme rechtsradikaler und rechtspopulistischer Formationen. Zur Erklärung: Den Sozialisten Craxis – als Regierungspartner der DC „geborene" Opposition innerhalb der Koalition – wurden beträchtliche Gewinne zugetraut, aber auch sie stagnierte mit mittleren Zugewinnen im Senat und leichten Verlusten in der Kammer auf dem in den achtziger Jahren erreichten Niveau. Der Traum vom anderen „sorpasso", vom Überholen der (Ex-)Kommunisten durch die Sozialisten, ist einstweilen ausgeträumt. Sie müssen sich in ihrer Rolle als nur drittstärkste Kraft einrichten und wurden im Norden selbst in dieser Rolle von den „Leghe" bereits überholt. Aber auch die in die Opposition zum „Quadripartito" gezwungenen Republikaner legten entgegen allen Voraussagen kaum zu. Und auch anderes ist nicht auf einen Nenner zu bringen. In Deutschland gab es ein großes Erschrecken über die *Jungwähler*, die gar nicht wählten oder sich überproportional den „Republikanern" zuwandten. In Italien haben gerade die Jung- und Neuwähler den Christdemokraten und Sozialisten die Stange gehalten. Deswegen die besseren Kammerergebnisse gegenüber dem Stimmenanteil bei den Senatswahlen (aktives Wahlalter für den Senat: 24). Erste Analysen zum Jugendvotum zeigen freilich ein differenziertes Bild. Kann man ihnen glauben, so fand mit Abstufungen von Nord und Süd eine massive Abwendung der unter 25jährigen von den Linksparteien (Parteien der demokratischen Linken, Altkommunisten) und im Norden eine überproportionale Hinwendung der Jugend zu den „Leghe" statt. Am meisten profitiert vom Jugendvotum haben (leicht auf Kosten der DC) indessen die „laikalen" Parteien der Mitte und der linken Mitte, insbesondere die Sozialisten Craxis.

Also Einbruch bei den Regierenden, Stagnieren der Opposition, Pendelschlag nach scharf rechts: Wird daraus ein europäischer Trend? Voreilige Schlußfolgerungen verbieten sich. Profil und Umstände der Wahlen in den verschiedenen Ländern waren so unterschiedlich wie ihr Gewicht. Auch die Parteien wie die Verfassungsstrukturen in den einzelnen Ländern sind zu vielschichtig und zu variabel, um handfeste Vergleiche zuzulassen.

In Deutschland ging es um regionale Wahlen. Die Wahlbeteiligung – weiter im Sinken – ist bei Landtagswahlen traditionell niedriger als bei Bundestagswahlen; das Risiko, die gesamtpolitische Lage gegen die eigenen übergeordneten Interessen zu verändern, ist geringer; die Versuchung resp. die Neigung, Denkzettel zu erteilen, um so größer. In Schleswig-Holstein wirkte noch die Barschel-Affäre nach. In Baden-Württemberg mußte nach dem für die CDU nicht gerade erfreulichen Rücktritt von *Lothar Späth* der neue Ministerpräsident in knapper Zeit erst Bekanntheit, Popularität und öffentliches Profil gewinnen. Die SPD ist in Baden-Württemberg – wie in Bayern – traditionell eine Drittelpartei. Die Republikaner konnten dort auf einer durch bundespolitisch erzeugte Motive leicht mobilisierbaren Stammkundschaft aufbauen. Aber gegen eine vornehmlich regionale und „konjunkturelle" Erklärung des Trends sprechen die Bundesumfragen im März und April, die die CDU unter der 40-Prozent-Grenze und die Republikaner knapp an der 5-Prozent-Grenze sahen, damit in dieselbe Richtung weisen.

## Nicht alles gehört in den gleichen Topf

Die Regionalwahlen in Frankreich sind politisch leichtgewichtig. Die französischen Regionen sind keine eigenständigen Gebietskörperschaften wie die deutschen Bundesländer, sondern politische Verwaltungseinheiten. Regionalwahlen taugen also höchstens als Stimmungsbarometer. Und in Italien sind die Verschiebungen vom Aufschwung der „Leghe" im Norden des Landes – im Süden sind sie bedeutungslos geblieben; entsprechend weniger hat die DC dort verloren, in der Mafia-Stadt Palermo trotz der „Rete"-Konkurrenz des früheren populären Bürgermeisters *Leoluca Orlando* sogar leicht zugenommen – insgesamt so gewaltig nicht, wie sie erscheinen. Der Rutsch der Christdemokraten unter die 30-Prozent-Grenze ist erschütternd in seiner Symbolkraft. Real verstärkt sich damit nur eine Entwicklung, die die DC faktisch seit den fünfziger Jahren begleitet; die stete Auslaugung einer „ewigen" Regierungspartei, zu der es nie eine Alternative gab und die folglich nie die Möglichkeit hatte, sich in der Opposition zu regenerieren.

Angesichts eines sich unendlich hinziehenden Krisenprozesses ist es eher ein Wunder denn eine Katastrophe, daß ein knappes Drittel der Italiener der (katholischen) Volkspartei DC immer noch ihr Vertrauen schenkt. Freilich wird die Democrazia Cristiana damit auch immer mehr zum Krisenbestandteil des italienischen Nord-Süd-Gegensatzes mit allen in ihm enthaltenen politischen, sozialen und sogar kriminologischen Imponderabilien. Immer schon war die DC im Süden stärker, aber jetzt erodiert sie im Norden schlichtweg. In Mailand wurde sie von der „Lega Nord" sogar knapp überholt.

Aber das Parteienspektrum insgesamt hat sich am 5. April in Italien *nicht grundlegend verändert.* Die kleinen bür-

gerlichen Parteien konnten sich insgesamt halten, die neofaschistische Rechte hat geringfügig verloren, die Grünen stagnieren. Und ein nicht zu übergehendes Phänomen in den romanischen Ländern: die Kommunisten unterschiedlicher Schattierung sind nach dem „Ende des Kommunismus" noch lange nicht am Ende. Nimmt man die demokratisch gewendeten ehemaligen Eurokommunisten mit *Achille Occhetto* an der Spitze mit den Altkommunisten der „Rifondazione" um *Armando Cossutta* zusammen, dann haben sie seit den Parlamentswahlen von 1988 im Vergleich zur damaligen Kommunistischen Partei im Senat 5,4 und in der Kammer 4,8 Prozent verloren, gegenüber den zwischenzeitlichen Regierungswahlen den Stand aber so gut wie gehalten. Und ebenfalls bemerkenswert: Selbst die stalinistischste kommunistische Traditionspartei Europas, als die die französischen Kommunisten des *Georges Marchais* nach wie vor gelten, haben noch ihre 8 Prozent erreicht. Der ideologische Fundus trägt also noch, wo er sich auf nennenswerte Traditionsmilieus stützen kann.

Und die diversen *Rechten,* die jetzt verstärkt auf den Plan treten? Sie sind untereinander mehr oder weniger verwandt, aber sie gehören nicht in ein und denselben Topf. Ihnen allen ist gemeinsam: ein autoritäres Gehabe, ein national verengtes Weltbild, die Lust am Ressentiment. Die Deutsche Volksunion pflegt eindeutig nazistisches Gedankengut, die Leute Le Pens sind zentralistische Nationalisten mit rassistischem Einschlag. Die Republikaner sind rechtsnationale Stammtischproleten, aber nicht in gleicher Weise Extremisten wie die Gefolgsleute *Gerhard Freys.* Die „Leghisten" Bossis hingegen würden es zu Recht ablehnen, eine neofaschistische Bewegung zu sein. Als populistische Spiegelung italienischer Probleme sind sie im europäischen Rahmen ein sehr eigenständiges Gewächs, eine Verbindung norditalienischen Erfolgsegoismus' und typischer norditalienischer Abqualifizierungen alles Südlichen und insofern auch Römischen; „Mitteleuropa" gegen die „meridionali". Sie sind die volkstümlichen Vertreter eines sehr norditalienischen Regionalismus – eines emotionalen Regionalismus ohne politisch konkretisierbares Konzept. Vor allem aber sind sie kondensierter Protest gegen alle „italienischen" Übel: Klientelwirtschaft, „malgoverno", bürokratische Aufblähung, Parteienherrschaft. Das brachte ihnen Stimmen bis ins letzte Südtiroler Dorf, sogar von der deutschsprachigen Bevölkerung.

## Identitätsängste werden zu einem gewaltigen Syndrom

Ist also *der Protest* das den neuen Gruppierungen im rechten Spektrum Gemeinsame und die Ideologie nur der grelle Anstrich, der sie für den Protestwähler als geeignete Anbieter erkennbar macht?
Es ist in den Apriltagen viel über Protestwahlen, Protestwähler und Protestparteien geredet und geschrieben worden: vom Protest gegen die Inkompetenz von Parteien, gegen politische Verheißungen, die an den Bedürfnissen der Leute vorbeigehen, gegen eine politische „Klasse", die sich den tatsächlichen Problemen der Leute – Arbeitsplätze, Wohnungsnot, Renten, Kriminalität – nicht wirklich stellen. Protest war gewiß ein treibendes Motiv. Aber entscheidender als solcher Protest sind zur Zeit diffuse Ängste, die Menschen über alle Grenzen hinweg, wenn auch in unterschiedlicher Dosierung umtreiben: Angst vor Wohlstandsverlust, Angst vor Stabilitätsverlust, Schwierigkeiten mit der neuen Komplexität der Verhältnisse nach dem Ende der Blöcke, in Deutschland Schwierigkeiten mit dem innerdeutschen Teilen und auch mit dem Übergang zu Europa – und man glaubt den Regierenden und überhaupt den Politikern nicht, daß sie mit dem schärfer werdenden Problemdruck fertig werden.

Doch ist vor allem *eine* diffuse Angst *allen* gemeinsam: die Angst vor Überfremdung, das Erschrecken vor dem möglichen kulturellen (nationalen) Identitätsverlust. Ausländer sind erwünscht im Ausland und als Pizzaiolo an der Ecke, aber nicht als Mitbewohner im eigenen Haus. Vielleicht mit *einem* Unterschied auf die „Leghe" bezogen: Für sie ist der Nachbar aus dem „Mezzogiorno" noch der direktere Fremde als in Stuttgart der türkische Arbeiter bei Mercedes oder in Marseille der islamische Einwanderer aus dem Maghreb. Die Angst vor Überfremdung und vor nationalem Identitätsverlust scheint sich zu einem kulturschockartigen Syndrom zu entwickeln, das an Sprengkraft fundamentalistischer Abwehr westlicher Kultur in Dritte-Welt-Ländern, speziell durch den Islam, nicht viel nachsteht.

## Der Wähler ist frei, die Parteien müssen ihn mobilisieren

In einem der letzten Presseclubs der ARD wurde gesagt, die Leute fürchteten weniger die „species" Asylant als die „species" Ausländer. Daran dürfte richtig sein, daß die diffuse Angst, die mehr und mehr in offene Ablehnung umschlägt, sich auf die Ausländer richtet, der Asylbewerber aber in der Rolle, die man ihm als Sozialhilfeempfänger zuweist, sich als Projektionsfigur für alles eigene angebliche oder tatsächliche Zukurzgekommensein besonders eignet. Die Angst vor nationalem Identitätsverlust wird so durch vorgeschobene und echte soziale Konflikte verdeckt und zugleich verstärkt. Deswegen ist die Asylproblematik isoliert auch kaum verständlich zu machen. Politisch entschärft kann das Syndrom nur werden, wenn sich die demokratischen Parteien den radikalisierten Schlagwortlieferanten und ihren uneingestandenen Verunsicherungen im Gespräch mit der Bevölkerung mit *rationalen Argumenten* stellen und die politische Auseinandersetzung damit wieder mehr zu ihrer aufklärenden Funktion zurückfindet. Dabei sind die Medien so gefordert wie die Parteien.

Die Wahlergebnisse dieses Frühjahrs signalisieren gemeinsam aber noch einen zweiten Trend: Gemeinhin heißt er Parteien- und Politikmüdigkeit. Man verweist auf

die immer größer werdende „Partei" der Nichtwähler, die in Baden-Württemberg diesmal in der Tat zur zweitgrößten Partei geworden ist und die SPD knapp überholt hat (Wahlbeteiligung 70, 2 Prozent). Aber die Entwicklung ist uneinheitlich, die Diagnose unpräzise. In Deutschland verlieren die großen Volksparteien seit Mitte der achtziger Jahre ständig an Zustimmung: zum Teil Begleiterscheinung, zum Teil Folge nachlassender Integrationskraft und Lösungskompetenz – angesichts immer schwierigerer Entscheidungsprozesse und eines immer stärker sich individualisierenden, an der eigenen Betroffenheit ausgerichteten Wahlverhaltens. *Dieter Oberndörfer* hat vor Jahren (vgl. HK, Mai 1989, 218 f.) in einer detaillierten Studie den Nachweis versucht, in den achtziger Jahren zeichne sich in Umfragen zu *politischen Einstellungen* eine Re-ideologisierung mit Verbreiterung der Extreme auf Kosten der politischen Mitte ab. Es scheint, daß diese Entwicklung jetzt grenzüberschreitend auf das *Wahlverhalten* durchschlägt. Dies geht einmal mehr zu Lasten der großen Volksparteien und zwar, wie wenigstens der Fall Italien zeigt, unabhängig von der Höhe der Wahlbeteiligung (Wahlpflicht!). Im ersten Erschrecken über den Wahlausgang und die Wahlbeteiligung in Baden-Württemberg und in Schleswig-Holstein wurde von einzelnen in schönem überparteilichen Einklang nach Einführung der Wahlpflicht auch in Deutschland gerufen. Dies ist Unsinn. Das Nichtwählen als bewußte Entscheidung ist legitim, wenn nicht gar Bestandteil jeder im vollen Sinn freien Wahl. Es ist Sache der Parteien, die Wähler zu mobilisieren, nicht des Gesetzgebers. Sie werden nur erfolgreich sein, wenn sie ihre Art, Politik darzustellen, ändern: wenn sie in erster Linie von der Sache her und erst in zweiter Linie gegen den Gegner argumentieren. Damit könnten auch Wahlkämpfe interessanter werden. *David Seeber*

# Ein kirchlicher Flächenbrand

## Im katholischen Österreich hängt der Haussegen schief

*Weit stärker als in der Bundesrepublik wird das Leben der katholischen Kirche sowohl in der deutschsprachigen Schweiz wie in Österreich derzeit durch Polarisierungen unter den Bischöfen, emotionalisierte Konflikte und öffentlichen Ansehensverlust belastet. In Österreich, wo vor allem Bischof* Kurt Krenn *von St. Pölten durch sein Verhalten den Spannungen immer neue Nahrung gibt, ist kein Ende der unerfreulichen Polarisierung abzusehen. Nach der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz bezeichnete ihr Sprecher die kirchliche Lage in Österreich als ernst.*

Wenn Kardinal Newman in den Sechzigerjahren des vorigen Jahrhunderts schrieb, daß Mißtrauen und Unzufriedenheit der vorgesetzten Stellen mit den einzelnen wie eine Wolke über der Kirche von England und über den einzelnen Christen lagerten, dann ist ein ähnlicher Zustand gegenwärtig in der Kirche Österreichs zu beobachten. Dieser Umstand ist mehr als erstaunlich, denn die Kirche in Österreich hat „Rom" immer als maßgebliche Autorität anerkannt. Und die beiden Pastoralbesuche von Papst Johannes Paul II. in den Jahren 1983 und 1988 gestalteten sich zu eindringlichen Kundgebungen der Treue und der Verbundenheit der österreichischen Katholiken mit dem Heiligen Vater.

Eine ganze Reihe von *Bischofsernennungen,* die in den letzten Jahren erfolgten, und die schon allein durch das Ignorieren von Vorschlägen der Ortskirchen zu Widerspruch und Protest führten, hat jedoch zu einer abrupten Stimmungsänderung geführt. Diese wird auch durch die Handlungsweise einiger dieser Bischöfe gefördert, die zum Teil den Eindruck erwecken, es sei ihr Ziel, durch Auseinandersetzungen aller Art zur Polarisierung beizutragen. Vor allem der St. Pöltner Diözesanbischof *Kurt Krenn* hat sich da einen Namen gemacht. Dabei läßt er immer wieder gesprächsweise durchblicken, daß er beste persönliche Beziehungen zum Papst habe, der ihn angeblich nicht selten zum Frühstück einlädt.

### In der Öffentlichkeit ist die Kirche abgewertet

Mit dieser direkten oder indirekten Einbeziehung Johannes Pauls II. in die innerösterreichische Konfliktsituation ist eine überaus bedrohliche Lage entstanden: Kommen doch immer mehr Katholiken in Österreich zu der Meinung, daß maßgebliche Kreise in Rom systematisch daran arbeiten, die seinerzeit unter Kardinal *Franz König* eingeschlagene Linie der Kirche in Österreich zu ändern. Nie wurde jedoch klar gesagt, was eigentlich während der Ära König Rom störte, was geändert werden soll. Faktum ist, daß dieser Eindruck, Rom wolle den früheren Kurs der Kirche in Österreich revidieren, zu einem sprunghaften Anstieg der Popularität des Kardinals führte. Wo immer in Österreich heute der 87jährige Alterzbischof von Wien hinkommt, er wird mit nicht endenwollenden und demonstrativen Ovationen begrüßt.

Als besonders bedrückend empfinden gerade die kirchentreuen österreichischen Katholiken den Umstand, daß man sich in Rom offenbar ein Bild von der Kirche in Österreich macht, das mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat. Manches weist darauf hin, daß Denuntianten im eigenen Land zu diesem verzerrten Eindruck beigetragen

haben und daß man in Rom gar nicht weiß, wie kontraproduktiv manche der Personalkorrekturen sind, die in den letzten Jahren in der österreichischen Hierarchie durchgesetzt wurden.
Tatsache ist jedenfalls, daß sich seither die *Position der österreichischen Kirche in der Öffentlichkeit* dramatisch änderte. Noch bis in die zweite Hälfte der Achtzigerjahre war die Kirche selbst in kirchenfernen und kirchenkritischen Kreisen so etwas wie eine moralische Instanz. Heute ist die Kirche in Österreich durch andauernde Streitigkeiten, Auseinandersetzungen und quälende interne Konflikte, die sich oft genug an nebensächlichen Randfragen entzünden und die offenbar niemand mehr in der Kirche beenden kann, in der Öffentlichkeit abgewertet, ja, eine Zielscheibe von Hohn und Spott.

*Friedrich Heer* schilderte in seinem Buch „Der Kampf um die österreichische Identität", wie sich der römische Katholizismus um die Jahrhundertwende durch den Antimodernisteneid in ein Getto „aus dem Strom der Zeit heraus" manövrierte. Heer zitiert in diesem Zusammenhang den französischen Erzbischof *Mignot*, der 1910 dem hervorragenden, weltbekannten, damals aber exkommunizierten Priester und Kirchenhistoriker *Alfred Loisy* schrieb: „Es scheint mir, daß die Mitarbeiter Seiner Heiligkeit sich hätten erinnern müssen, daß jene, die sie da schlagen, die Besten unter den Guten sind." Es scheint fast so, daß sich dieser Vorgang im Fall Österreichs 80 Jahre später unter anderen Vorzeichen noch einmal wiederholt. Trotz dieser niederdrückenden Atmosphäre ergaben die erst kürzlich in allen österreichischen Diözesen durchgeführten *Pfarrgemeinderatswahlen* eine Wahlbeteiligung, die trotz aller psychologischen Rückschläge relativ hoch geblieben ist. Nach wie vor gibt es zahllose engagierte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Pfarrgemeinderäten, in Familienrunden oder sozial-caritativen Arbeitskreisen. Natürlich, manche fühlen sich versucht, unter dem Eindruck jüngster innerkirchlicher Querelen „jetzt alles hinzuschmeißen". Die Kirchenaustritte nehmen, wenngleich in verschiedener regionaler Intensität, oft sprunghaft zu. Und doch ist festzuhalten, daß es noch nie in der Geschichte der Kirche in Österreich so viele Laien gegeben hat, die in verschiedenster Weise kirchliche Dienste übernehmen und als bewußte Christen in der Welt leben.

## Das unverständliche Verhalten von Bischof Krenn

Gerade im Hinblick auf dieses vielfältige Engagement so vieler Katholiken ist es unverständlich, wenn der Diözesanbischof von St. Pölten, *Kurt Krenn,* keine anderen Sorgen hat, als bei den von ihm zelebrierten Messen den Zutritt von Ministrantinnen zu untersagen. Damit löste er in einer fünftrangigen Frage einen überflüssigen Konflikt aus. Noch unbegreiflicher war es, daß Bischof Krenn einen seiner Pfarrer, der ihn kritisierte, ultimativ mit der Amtsenthebung drohte. Dieser Pfarrer, P. *Udo Fischer* aus dem niederösterreichischen Paudorf, hatte öffentlich gemeint, der Umbau des Bischofshofes in St. Pölten sei zu teuer gewesen, ebenso die 15 000 Schilling-Miete einer bischöflichen Wohnung in Wien.
Statt diesen Pfarrer zu sich zu rufen und den Konflikt unter vier Augen zu regeln, sorgte Bischof Krenn durch seine ultimative Aufforderung für eine Lawine von Protesten. Der Bürgermeister und der Gemeinderat von Paudorf warnten in einer Resolution vor „der Zerstörung eines blühenden Pfarrlebens", alle möglichen katholischen Organisationen meldeten sich zu Wort, zahlreiche Zeitungsartikel und Fernsehsendungen steigerten die allgemeine Erregung, und Volksanwalt *Herbert Kohlmaier* gab schließlich sogar bekannt, er werde untersuchen, ob die Vorgangsweise des Bischofs mit dem Konkordat im Einklang sei – eine Ankündigung, die sich bald als hinfällig herausstellte, da diese Überprüfung nichts ergab. Vertreter der Pfarre Paudorf überbrachten der Nuntiatur in Wien eine von 21 000 Personen unterzeichnete Petition an die vatikanische Bischofskongregation, in der der Wunsch nach einem Verbleiben von P. Udo Fischer in seiner Pfarre bekräftigt wird.

Mittlerweile hatte der Konflikt längst eine *sehr grundsätzliche Dimension erreicht.* In einer „Neuwaldegger Erklärung" solidarisierte sich die Katholische Aktion Österreichs, die offiziöse Laienorganisation der Kirche, am ehesten vergleichbar mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken, mit all jenen, denen an der Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung eines guten Gesprächsklimas in der Kirche von Österreich liegt.
In dieser Erklärung heißt es u. a.: „Wir stehen in Solidarität zu allen, die sich für die Kirche engagieren und dabei in unzumutbare Gewissenskonflikte gebracht und in Existenzängste gedrängt werden. Wir erklären unsere Unterstützung für alle, für die die innerkirchliche Polarisierung eine schwer erträgliche Belastung darstellt. Wir lehnen es ab, daß integre Christinnen und Christen in Ausübung ihres Rechtes auf freie Meinungsäußerung mit Hilfe kirchlicher Gesetzesmechanismen diszipliniert werden. Wir wehren uns gegen das Zurückdrängen bewährter Formen der Mitbestimmung in der katholischen Kirche. Wir wünschen uns eine Kirche, in der nicht nur von Wahrheit geredet, sondern mit ihr auch wahrhaftig umgegangen wird." Bischof Krenn erwiderte, die Laien sollten sich nicht klerikalisieren und nicht kirchliche Innenpolitik betreiben. Mit ihrer Erklärung habe die Katholische Aktion ihre Kompetenzen überschritten und sich in Angelegenheiten eingemischt, die sie nichts angingen. Außerdem sei damit gegen eine Vereinbarung verstoßen worden, auftretende Konflikte möglichst im internen Raum und nicht über die Medien auszutragen.

Mit dieser Replik bewies der Oberhirte von St. Pölten einmal mehr, wie sehr er formale Argumente in einer inhaltlichen Auseinandersetzung schätzt. Außer Betracht ließ der Bischof allerdings die Tatsache, daß er auf dem Mediensektor in der Zeitschrift „Der 13." über eine publizistische Stimme verfügt, die in aggressivster Weise alles

attackiert, was als progressiv verdächtigt werden kann. Die Gründung einer progressiven Zeitschrift unter dem Titel „Kirche intern" als Gegengewicht zum „*Dreizehnten*" zeigt den Grad der innerkirchlichen Polarisierung auf publizistischem Gebiet an.

## Deutliche Spannungen in der Bischofskonferenz

In diesem Klima der Eskalation kam es zu allem Überfluß auch noch zu einem aufsehenerregenden Eklat, als der Salzburger Erzbischof *Georg Eder* einen Vortragstermin des aus Vorarlberg stammenden brasilianischen Missionsbischofs *Erwin Kräutler* bei den diesjährigen Salzburger Hochschulwochen einfach streichen ließ. Statt dessen wurde ein Vortragstermin von Kardinal Ratzinger in Salzburg angesetzt, den Erzbischof Eder schon länger in die Festspielstadt eingeladen hatte.
Prompt folgte eine neue Woge des Protests gegen die „Ausladung" von Bischof Kräutler quer durch Österreich. Als der Salzburger Erzbischof in einem Interview für sein Diözesanblatt seinem Amtsbruder in Brasilien schließlich noch „Einseitigkeit" und „Linkslastigkeit" vorwarf, verdichteten sich diese Proteste zu einem Sturm des Widerspruchs. Der Indianer-Missionsrat der brasilianischen Bischofskonferenz bekundete seine „tiefe Betroffenheit" über die Anschuldigungen des Salzburger Erzbischofs.

In dieser Atmosphäre trat die *österreichische Bischofskonferenz* in Wien zu ihrer *Frühjahrssitzung* zusammen. Bei dieser Gelegenheit prallten in einer Deutlichkeit wie noch nie zuvor die Standpunkte der Bischöfe aufeinander. So ist es nicht verwunderlich, daß das Kommuniqué der Bischofskonferenz über diesen Themenbereich, der mehr als zwei Drittel der zur Verfügung stehenden Zeit beanspruchte, nur einige wenige Zeilen umfaßte: „Die österreichische Bischofskonferenz überlegte, wie in Zukunft schwierige Auseinandersetzungen besser in brüderlicher Solidarität und christlicher Wahrhaftigkeit bewältigt werden können."
Der Sprecher der Bischofskonferenz, der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber*, bezeichnete nach Abschluß der Konferenz die Situation der katholischen Kirche in Österreich als ernst. Man müsse sich fragen, warum so schnell ein „Flächenbrand in der Kirche" entstehe, warum „so viel dürres Stroh bei uns herumliegt, das sich so rasch entzündet". Bischof Weber, der nach wie vor den oft einsamen Mut zum offenen Wort beweist, plädierte für einen neuen Anfang. Es dürfe keine „Kopf ab"-Aktionen geben.

Unter dem Einfluß der gemäßigten Bischöfe kam es zu einer bemerkenswert milden Stellungnahme der Konferenz zur „Neuwaldegger Erklärung" der Katholischen Aktion. Die Bischofskonferenz wies alle persönlichen Angriffe gegen Bischöfe zurück, die allerdings in dieser Erklärung gar nicht enthalten waren, bekannte sich dann aber zu einem „wachen Hinhören auf die Fragen", die in der Neuwaldegger Erklärung gestellt wurden.

Offensichtlich auf Vermittlung der Bischofskonferenz kam es in der Folge zu einem Gespräch zwischen dem Salzburger Erzbischof und dem brasilianischen Missionsbischof, der nun seinen Vortrag bei den Salzburger Hochschulwochen im Sommer doch halten kann. Wie brisant die Stimmung in breiten Kreisen geworden ist, zeigte allerdings ein Vortrag von Bischof Kräutler im Wiener Rathaus: Mehr als 4000 Menschen versuchten, diesem Vortrag in dem nur 1200 Personen fassenden Festsaal zuzuhören und mußten vor den Toren des Rathauses ausharren. Bischof Kräutler, der in seinem Referat u. a. gesagt hatte: „Manche Hirten kennen weder die Herde noch die Weide, weil sie selbst vollauf damit beschäftigt sind, sich selbst zu weiden", wurde mit minutenlangen Ovationen von der großen Menschenmenge begrüßt.
Immerhin hat sich durch den Kompromiß über den Vortragstermin von Bischof Kräutler eine Entspannung in Salzburg ergeben. In St. Pölten ist jedoch keine ähnliche Entwicklung festzustellen, die Gegensätze sind verhärtet. In dieser Atmosphäre kündigte Bischof Krenn an, er wolle für die vielfältigen Aufgaben in seiner Diözese von Rom einen *Weihbischof* erbitten. Mit diesem Vorstoß wird der Verdacht genährt, es solle mit einer derartigen zusätzlichen Bischofsernennung das Mehrheitsverhältnis in der Bischofskonferenz „endgültig" verändert werden.

## Alte Traumata sind noch lebendig

Ob ein solcher Verdacht gerechtfertigt ist, kann zur Zeit seriöserweise gar nicht gesagt werden. Es ist aber schlimm genug, daß ein solcher Verdacht, von oben her solle eine „Gegenreform" inszeniert werden, überhaupt entstehen konnte. Gerade in Österreich rührt die Sorge vor einer solchen „Gegenreform" an tiefere Traumata, denn die Erinnerung an die Gegenreformation in den österreichischen Alpenländern löst manche Ängste aus. Wohl hat die Gegenreformation in dem mehrheitlich evangelisch gewordenen Österreich die Vormachtstellung der katholischen Kirche mit Hilfe der staatlichen Gewalt wiederhergestellt, doch die Gewaltsamkeit dieses Vorganges versehrte viel von der ursprünglichen religiösen Substanz der Österreicher. Das Wort „Ich werde Dich schon noch katholisch machen" gilt in österreichischen Breiten als Drohung, die bis heute in der Umgangssprache wie selbstverständlich verwendet wird.

Seit dieser historischen Erfahrung hat der Österreicher eine verdeckte Seele, er deckt sich nicht gerne auf, er sagt nicht, was er „wirklich" denkt, glaubt, fühlt über die ersten und die letzten Dinge in Gott, Staat, in seiner eigenen Seele, wie Friedrich Heer einmal feststellte. Und wie der Geheimprotestantismus in den innersten Alpentälern Jahrhunderte überdauerte, so überlebten im Untergrund manche der Ressentiments, die als Folge der Gegenreformation gegen die katholische Kirche, gegen Österreich, gegen die Hauptstadt Wien von Generation zu Generation weitergegeben werden, bis zur Gegenwart. Und gewiß ist es mehr als ein makabrer Zufall, daß just in jenen Gebieten, in denen es im Juli 1934 parallel zur Ermordung

des Bundeskanzlers Engelbert Dollfuß zum bewaffneten Aufstand der illegalen Nationalsozialisten kam, die Gegenreformation am härtesten vorgegangen war. Hier gibt es verdeckte, innere Zusammenhänge, und gerade die Kirche sollte sich hüten, allzu unbedacht empfindliche Nervenstränge der Historie freizulegen.

Beim Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe Ende April im Vatikan sollte die Gelegenheit gegeben sein, diese und viele andere offene Fragen mit dem Heiligen Vater freimütig zu besprechen. Es wird sich zeigen, inwieweit Hoffnungen in dieser Richtung berechtigt waren. *Fritz Csoklich*

# „Sehr vieles steckt einfach noch in den Kinderschuhen"

## Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Miklós Tomka über Religion und Kirche im heutigen Ungarn

*Mit der Ablösung des kommunistischen Systems sind in den Ländern des früheren Ostblocks die Beschränkungen für das Wirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften gefallen. Was hat sich in den Kirchen seither verändert? Welche Rolle spielen sie in der Gesellschaft? Wie hat sich die religiös-weltanschauliche Szene nach dem Wegfall der verordneten marxistischen Ideologie entwickelt? Am Beispiel Ungarns geht das folgende Gespräch mit dem Religionssoziologen* Miklós Tomka *diesen Fragen nach. Tomka, ab 1969 Mitbegründer und Mitarbeiter des Ungarischen Pastoralinstituts, leitet heute die Katholische Sozialakademie sowie die (kirchliche) Religionssoziologische Forschungsstelle und lehrt gleichzeitig an der (staatlichen) Universität von Budapest. Die Fragen stellte* Ulrich Ruh.

*HK:* Herr Dr. Tomka, wer dieser Tage in Ungarn unterwegs ist, stößt schon im äußeren Erscheinungsbild des Landes auf eine Mischung von Altem und Neuem. Die Erblast von vierzig Jahren kommunistischer Herrschaft ist noch vielerorts greifbar, gleichzeitig hat aber die Wende zu Demokratie, Marktwirtschaft und gesellschaftlichem Pluralismus das Land unübersehbar verändert. Wie steht es dabei mit Religion und Kirche? Wie sieht ihr Stellenwert im postkommunistischen Ungarn heute aus?

*Tomka:* Durch die Wende ist den Menschen in Ungarn erst wirklich bewußt geworden, daß sie in einer zerstörten, zerschlagenen Gesellschaft leben, sowohl im Blick auf die staatlichen Institutionen wie auf das Alltagsleben. Angesichts dieser Situation erschienen die Kirchen einer überwältigenden Mehrheit als die einzigen wirklich vertrauenswürdigen Institutionen. Man setzte hohes Vertrauen auf die Kirche und richtete große Erwartungen auf sie, allerdings in einer eher undifferenzierten Form. Zum Teil war und ist dabei sehr viel Nostalgie im Spiel: Die Kirche soll als eine Art Allheilmittel für alle gesellschaftlichen Probleme einspringen. Nun ist aber die Kirche auf diese Rolle als universaler Lückenbüßer in keiner Weise vorbereitet, weder gedanklich noch personell. Ihr werden vielfach Aufgaben in der Gesellschaft angetragen, die sie nicht einfach zurückweisen kann und um deren Erfüllung sie sich mit bestem Wissen und Gewissen bemüht, die sie aber letztlich hoffnungslos überfordern. Damit handelt sie sich aber wieder Kritik ein, weil man ihr vorwirft, sie überschreite ihre Kompetenz. Die Stellung zu Kirche und Religion ist also in vieler Beziehung ambivalent.

*HK:* Hat sich das Vertrauen, das in weiten Teilen der ungarischen Gesellschaft der Kirche entgegengebracht wird, auch in einem meßbaren Anstieg der kirchlichen Praxis nach der Wende niedergeschlagen oder sind hier keine großen Veränderungen zu registrieren?

*Tomka:* Bei der kirchlichen Praxis im engeren Sinn gab es keinen signifikanten Anstieg. Deutlich gewachsen ist allerdings der Prozentsatz der Ungarn, die sich selber als „religiös" einstufen. Diese Entwicklung ist nicht erst seit der Wende zu beobachten, als der Druck auf die Kirche wegfiel und man sich von einer Hinwendung zur Religion möglicherweise gewisse Vorteile erhoffen konnte, sondern schon seit den späten siebziger Jahren. Der Prozentsatz der Ungarn, die sich selber als religiös einstufen, steigt seit 1978 kontinuierlich. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre lag diese Quote bei etwa fünfzig Prozent, derzeit sind es ungefähr siebzig Prozent. Der Anteil der Gottesdienstbesucher (in der katholischen Kirche) ist dagegen im gleichen Zeitraum von acht auf elf Prozent gestiegen.

### „Die Wende wird sich erst längerfristig bemerkbar machen"

*HK:* Und wie sieht es mit den „Kasualien" aus, also bei Taufen, kirchlichen Trauungen und Bestattungen?

*Tomka:* Auch hier sind die Zahlen gestiegen, allerdings auch nicht erst seit der Wende, sondern schon seit Ende der siebziger Jahre. Insgesamt läßt sich die religiös-kirchliche Situation am besten dadurch beschreiben, daß man drei große Blöcke unterscheidet, die relativ stabil sind. Etwa dreißig Prozent der ungarischen Bevölkerung sind religions- und kirchenfern. Diese Menschen sind nicht unbedingt überzeugte Atheisten, aber halten sich konse-

quent von Glaube und Kirche fern. Weitere dreißig Prozent sind der Kirche verbunden, wobei dazu auch diejenigen zu rechnen sind, die höchstens einmal jährlich den Gottesdienst besuchen. Die restlichen vierzig Prozent bilden diejenigen, die sich zwar als religiös bezeichnen, ihre Kinder taufen, ihre Angehörigen kirchlich bestatten und sich kirchlich trauen lassen, für die Religion aber eher eine Privatangelegenheit darstellt. Mit Kirche können sie wenig anfangen.

*HK:* Das heißt also, daß für das religiös-kirchliche Profil Ungarns die politische Wende von 1989/90 keine markante Zäsur bedeutete, sondern nur Entwicklungen förderte oder verstärkte, die schon vorher angelegt waren . . .

*Tomka:* Daß die Wende keine spektakuläre Zuwendung zur Religion bewirkt hat, ist die eine Seite. Die andere ist aber, daß die neuen Möglichkeiten, die die Kirche seither hat, längerfristig durchaus Früchte tragen können. Ich denke dabei nicht zuletzt an den Religionsunterricht. Im kommunistischen System gab es Religionsunterricht nur kirchenintern und war auch dort mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Jetzt ist Religionsunterricht sowohl in den Gemeinden wie an der Schule möglich und die Zahl der Kinder, die in irgendeiner Form Religionsunterricht erhalten, hat sich seither verdreifacht. Heute besucht ungefähr ein Drittel aller Grundschüler den Religionsunterricht in der einen oder anderen Form. Auch beim Priesternachwuchs wird sich die Wende erst mittel- und längerfristig bemerkbar machen: Bisher sind die Weihezahlen nur unerheblich gestiegen, aber vor allem die Orden, die jetzt wieder frei wirken und sich reorganisieren können, haben zum Teil viel Nachwuchs. Das wird erst in einigen Jahren für das kirchliche Leben zum Tragen kommen.

## „Die Ausbildung einer christlichen Intelligenz erweist sich als schwierige Aufgabe"

*HK:* Verläuft die Entwicklung des kirchlichen Lebens seit der Wende in den protestantischen Kirchen Ungarns in etwa parallel zu der der katholischen Kirche oder gibt es deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Konfessionen?

*Tomka:* Der religionssoziologische Befund für die ungarischen Lutheraner ist dem für die Katholiken recht ähnlich. Demgegenüber ist die Entwicklung bei den Reformierten als der größeren der beiden protestantischen Traditionskirchen in Ungarn anders verlaufen, was mit einer Reihe von Faktoren zusammenhängt. Die Reformierten sind in ihrer Religiosität und Kirchenbindung sehr individualistisch geprägt, die Reformierte Kirche ist vor allem in der bäuerlichen Bevölkerung Ostungarns verwurzelt. Der religiös-kirchliche Aufschwung, der seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre vor allem im städtischen Milieu zu spüren war, hat die Reformierten in Ungarn kaum erfaßt. Daran hat sich auch nach der Wende kaum etwas geändert.

*HK:* In Ungarn ist wie in allen früheren Ostblockstaaten die Zeit der ideologisch erzwungenen Säkularisierung vorbei. Dafür steht das Land jetzt allen Einflüssen offen, die in westeuropäischen Ländern in den vergangenen Jahrzehnten zur Abnahme der Kirchenbindung und der Verbundenheit mit dem christlichen Glauben geführt oder zumindest dazu beigetragen haben: Pluralismus, Konsumorientierung, Auflösung traditioneller Milieus usw. Beginnt sich diese „westliche" Spielart von Säkularisierung in Ungarn inzwischen schon auszuwirken?

*Tomka:* Ich habe schon Probleme damit, wenn man im Blick auf die kommunistische Zeit von Säkularisierung spricht. Säkularisierung ist für mich der Prozeß, der zur Freisetzung der Welt in ihrer Weltlichkeit führt und sich vor allem in einer Rationalisierung des Umgangs mit der Wirklichkeit äußert. In den letzten vierzig Jahren aber gab es bei uns weder einen Prozeß der Rationalisierung und erst recht keine Freisetzung der weltlichen Sachbereiche in ihre Eigenständigkeit, sondern einen Totalitarismus, der Religion und Kirchlichkeit im Namen einer profanen Religion diktatorisch unterdrückte. Bei allen Schwierigkeiten, die damit verbunden waren, hat diese Situation Religion einigermaßen zementiert, wenn auch in einem gewissen Traditionalismus. Man rückte in der Abwehrhaltung gegen den ideologischen Anspruch von Staat und Partei zusammen; Religion wurde als einzige echte Alternative von vielen nicht deshalb gewählt, weil sie fest davon überzeugt waren, sondern als Ausdruck der Verweigerung gegenüber dem System.

*HK:* Und wie ist es heute?

*Tomka:* In mancher Hinsicht ähnelt unsere Situation nach der Wende der der Nachkriegsjahre in Westeuropa. In den ersten fünf oder zehn Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg war fast überall ein religiöser Aufschwung zu registrieren, vor allem weil man nach dieser Katastrophe nach festen Werten strebte, weil man angesichts verbreiteter geistiger Leere sich nach Fixpunkten sehnte. Ob eine solche Entwicklung aus christlicher Sicht letztlich begrüßenswert ist oder nicht, darüber ließe sich streiten; immerhin besteht dabei die Gefahr, daß Religion für bestimmte gesellschaftliche und individuelle Bedürfnisse funktionalisiert wird; Stabilisierung ist dabei wichtiger als Freiheit. In Westeuropa machte der religiöse Aufschwung der ersten Nachkriegsjahre dann vielfach einer neuen Welle der Kirchen- und auch Glaubensdistanzierung Platz. Ob es in absehbarer Zeit auch bei uns dazu kommen wird, ist noch nicht absehbar. Die Konzepte, mit denen man von kirchlicher Seite die heutige Situation betrachtet, sind jedenfalls stärker der Zeit vor dem Kommunismus oder den Erfahrungen unter dem totalitären Regime verhaftet als an der westlichen Entwicklung orientiert.

*HK:* Welche Rolle spielt denn der christliche Glaube,

spielt Religion überhaupt in der intellektuellen Szene des nachkommunistischen Ungarn? Wird in der Öffentlichkeit über religiös-kirchliche Fragen debattiert, gibt es so etwas wie eine neue Aufmerksamkeit dafür oder hat man ganz andere Prioritäten?

*Tomka:* Das Bild ist hier widersprüchlich. Schon vor der Wende gab es in Ungarn einige Spitzenintellektuelle, Schriftsteller und Künstler, die sich bewußt als Christen verstanden und nicht zuletzt deswegen sehr geschätzt wurden. Seit der Wende ist allerdings deutlich geworden, daß es sich dabei um Einzelne handelt, hinter denen nur wenig nachrückt. Die Ausbildung einer christlichen Intelligenz erweist sich heute als eine sehr schwierige Aufgabe. Dazu kommt das Problem, daß es nicht wenige Intellektuelle gibt, die praktizierende Christen sind und als Intellektuelle Christen sein möchten, es aber faktisch nicht geschafft haben, ihr Christsein intellektuell zu durchdringen und es sich so auf dem entsprechenden geistigen Niveau anzueignen. Diese Menschen haben oft eine recht fundamentalistische und integralistische Sicht des christlichen Glaubens und stoßen damit natürlich auf Widerstand bei den Nichtgläubigen. Heute gibt es dementsprechend bei uns mehr Konflikte um Religion und Kirche als irgendwann in den letzten Jahrzehnten.

## „Es fehlt in kirchlichen Kreisen vielfach am nötigen Fingerspitzengefühl"

*HK:* Woran entzünden sich solche Konflikte vor allem? Inwiefern sind dabei alte und neue Ressentiments am Werk?

*Tomka:* Man kann die gegenwärtige Problemlage besonders gut am Religionsunterricht veranschaulichen. Es ist nur zu begrüßen, daß die früheren Beschränkungen für den Religionsunterricht weggefallen sind und jetzt die Eltern volle Freiheit und das Recht haben, ihren Kindern durch die Teilnahme am Religionsunterricht die Bildung vermitteln zu lassen, die ihrer eigenen Überzeugung entspricht. Andererseits müssen die christlichen Eltern auch das Recht ihres ungläubigen Nachbarn respektieren, seine Überzeugung zu praktizieren und dementsprechend seine Kinder nicht in den Religionsunterricht zu schicken. Hier fehlt es in kirchlichen Kreisen vielfach am nötigen Fingerspitzengefühl. Es ist zwar sehr gut zu verstehen, wenn sich Menschen, die vierzig Jahre lang als Christen vom Regime drangsaliert wurden, jetzt über die neuen Möglichkeiten der Glaubensverkündigung oder des kirchlichen Engagements überhaupt freuen und von ihnen Gebrauch machen. Aber sie übersehen dabei leicht, daß es auch Andersdenkende gibt, die nicht einfach Relikte der kommunistischen Zeit sind, sondern ebenso Bürger einer demokratischen und pluralistischen Ordnung wie die gläubigen Christen.

*HK:* Wie steht es im nachkommunistischen Ungarn mit der Präsenz von Religion, christlichem Glauben und Kirche in den Medien? Spielen religiös-kirchliche Themen überhaupt eine Rolle, bzw. wie werden entsprechende Fragen dargestellt und diskutiert?

*Tomka:* Religiös-Kirchliches kommt in den ungarischen Medien derzeit nur wenig vor und wenn, dann auf eine sehr einseitig negative Art. Das hat vor allem mit dem Erbe des kommunistischen Systems zu tun. Der Beruf des Journalisten war kritischen Menschen und erst recht Christen unter dem Kommunismus praktisch verschlossen. Heute ist zwar Religion zum Teil „in", zum Teil auch zum Politikum geworden; also muß in den Medien über entsprechende Themen berichtet werden. Allerdings fehlt es vielen Journalisten an den elementarsten Grundkenntnissen über Religion, Christentum und Kirche, was zu den unmöglichsten Ausrutschern führt. So war kürzlich die Überschrift zu lesen: „Wie die Juden Messe feiern". Ich will jetzt keine allgemeine Journalistenschelte betreiben, schließlich habe ich viele Freunde, die Journalisten sind. Es ist aber nicht zu leugnen, daß auch dort, wo im Umgang mit religiös-kirchlichen Themen in den Medien nicht manipuliert und einseitig kritisch berichtet wird, Defizite zu beklagen sind.

*HK:* Die alten Seilschaften beherrschen demnach noch weitgehend die ungarischen Medien . . .

*Tomka:* In den Medien sind die alten Strukturen noch weithin intakt und entsprechend wird darauf geachtet, daß Andersdenkende möglichst keinen Zugang erhalten. In den elektronischen Medien hat sich verglichen mit der Zeit vor zwei oder auch vor fünf Jahren kaum etwas geändert und auch in der Presse steht man vor der enormen Schwierigkeit, sozusagen von heute auf morgen gute Journalisten zu finden, die ihr Geschäft in einem neuen Geist betreiben. Insgesamt verfolgen die Medien in Ungarn derzeit eine antireligiöse Strategie. Nachdem jetzt die Kirchen das Recht auf eine gewisse Anzahl eigener Sendungen in den elektronischen Medien erhalten haben, haben Rundfunk und Fernsehen gleichzeitig von sich aus die Zahl ihrer religiösen Sendungen im Kulturprogramm zu erhöhen begonnen. Unter dem Hinweis auf diese Sendungen wurde dann von den Anstalten wiederum eine Kürzung der von den Kirchen selbst verantworteten Sendungen verlangt. Man ist für Religion als Thema in Rundfunk und Fernsehen, legt aber diesen Begriff nach eigenem Gusto aus und wärmt dabei auch allerlei alte Thesen und Vorurteile wieder auf. Wenn die Kirche auf ihre spezifische Kompetenz bei der Darstellung und verbindlichen Auslegung der christlichen Tradition verweist, wird ihr vielfach Machtmißbrauch vorgeworfen.

*HK:* An der ungarischen Regierungskoalition ist eine christdemokratische Partei beteiligt und auch in der größten Regierungspartei, dem Ungarischen Demokratischen Forum, gibt es einen ausdrücklich christlich orientierten Flügel. Wie und warum beruft man sich heute in der ungarischen Politik auf christliche Werte, und welches politische Gewicht hat Christentum als politischer Faktor im nachkommunistischen Ungarn?

*Tomka:* Von kleinen Randgruppen abgesehen, wird die politische Szene in Ungarn heute von zwei maßgeblichen Kräften geprägt. Auf der einen Seite steht eine Strömung, die in ihrer Programmatik stark am europäischen Liberalismus der Jahrhundertwende bzw. des letzten Jahrhunderts orientiert ist. Sie tritt für eine Art Manchesterkapitalismus ein und sieht ihr Vorbild vor allem in den Vereinigten Staaten, wobei die USA allerdings etwas idealisiert dargestellt werden. Diese politische Strömung ist in den Großstädten verwurzelt und hat fast überhaupt keine Kontakte zum ländlichen Raum und seiner Bevölkerung. Die zweite Grundströmung in der ungarischen Politik versteht sich als national, an der eigenen Tradition orientiert und gleichzeitig auch als christlich. Christlichkeit wird dabei aber nicht dogmatisch oder kirchlich verstanden, sondern als integrierender Bestandteil der ungarischen Geschichte und Kultur. Es besteht keine sehr enge Bindung dieser politischen Strömung zu Christentum und Kirche, sondern eher eine gefühlsmäßig-kulturelle Verbindung, die konkret nicht viel austrägt.

## „Charismatisch-emotional geprägte Gruppen haben mehr Zulauf"

*HK:* In welchem Umfang und in welchen Parteien sind denn bewußte und engagierte Christen in der ungarischen Politik derzeit tätig?

*Tomka:* In der kleinen Christlich-Demokratischen Volkspartei, die sich selbst als auf der Grundlage des christlichen Bekenntnisses stehend einstuft, arbeiten sehr viele bekennende Christen mit, vor allem Katholiken. Auch in den größeren Parteien der jetzigen Regierungskoalition, vor allem im Demokratischen Forum, gibt es eine ganze Reihe von praktizierenden Christen, die aber keine direkte Verbindung zwischen ihrer religiösen Überzeugung und ihrer politischen Praxis herstellen. Bei den ersten freien Parlamentswahlen 1990 wurden praktisch alle Parteien gleichermaßen von Christen wie von Nichtchristen gewählt; damals war keine direkte Korrelation zwischen Religionszugehörigkeit und Wahlentscheidung für eine bestimmte Partei festzustellen. Inzwischen hat sich die Situation insofern verändert, als das Verhältnis zwischen den jetzigen Oppositionsparteien und den Kirchen etwas abgekühlt ist. Das hat vor allem damit zu tun, daß sich diese Parteien in den verschiedenen Auseinandersetzungen über Rolle und Rechte der Kirchen teilweise gegen die Kirchen gestellt oder antikirchliche Töne angeschlagen haben. Nichtsdestoweniger gibt es auch in allen Oppositionsparteien Gruppen, die sich als Zusammenschluß von Christen innerhalb dieser Parteien verstehen.

*HK:* Unter den neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen in Ungarn sind nicht nur die Beschränkungen für das Wirken der traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften gefallen. Alle früher kommunistischen Länder stehen jetzt auch den Einflüssen und den Missionierungsstrategien der verschiedensten Sekten, religiösen Gruppen und Strömungen offen, die die religiöse Landschaft in Westeuropa schon seit einiger Zeit mitprägen. Inwieweit machen sich in Ungarn solche Bewegungen und Gruppen schon bemerkbar, bzw. wie stark hat sich die religiöse Szene im Land nach der Wende pluralisiert?

*Tomka:* Veränderungen sind zunächst innerhalb der traditionellen Kirchen zu registrieren. Schon während der kommunistischen Zeit spielten Basisgruppen und spirituelle Bewegungen in den christlichen Kirchen eine wichtige Rolle; in den letzten Jahren bekommen jetzt charismatisch-emotional geprägte Gruppen mehr Zulauf und Einfluß in den Kirchen. Was das religiöse Terrain außerhalb der Großkirchen anbelangt: In den letzten Jahren sind in Ungarn etwa 30 neue Religionsgemeinschaften verschiedenster Provenienz entstanden, der Großteil davon aus den Vereinigten Staaten importiert. Diese Gruppen erhalten viel Geld, es werden großzügige Gebäude für sie errichtet und sie führen Straßenevangelisationen bzw. Werbeaktionen durch. Unlängst sprachen mich auf der Straße amerikanische Mormonen an, die in Amerika innerhalb relativ kurzer Zeit recht gut Ungarisch gelernt hatten und jetzt auf Ungarisch auf der Straße für ihre Gemeinschaft werben konnten. Auch manche der sogenannten „Jugendreligionen" sind in Ungarn aufgetaucht; es gibt einige neohinduistische und neobuddhistische Gruppen. Alle diese neuen Gruppen zusammen zählen aber nicht mehr als ein paar tausend Anhänger. Sie sind bisher mehr von exotischem Interesse. Als prägendes Element der religiösen Landschaft zählen sie kaum. Ich glaube auch nicht, daß diese Gruppen für die Großkirchen in Ungarn eine Herausforderung bedeuten.

*HK:* Bleiben wir bei den Großkirchen, vor allem der katholischen Kirche als größter Glaubensgemeinschaft in Ungarn. Sie erwähnten schon, daß die Kirchen Mühe haben, den Anforderungen zu entsprechen, die jetzt von Staat und Gesellschaft an sie gerichtet werden. Wo liegen derzeit für die Kirchen, speziell für die katholische Kirche, die entscheidenden Handicaps im nachkommunistischen Ungarn? Ist es primär die noch nicht hinreichend geleistete Vergangenheitsbewältigung oder liegt es daran, daß sich die Kirche in ihrem Handeln zu sehr von Modellen aus früheren, vorkommunistischen Zeit leiten läßt?

*Tomka:* Die Vergangenheitsbewältigung ist sicher nicht das entscheidende Problem, auch wenn es in Ungarn wie auch in den anderen früher kommunistischen Ländern Menschen gibt, denen ihr persönliches Schicksal und auch das Schicksal ihrer Kirche unter dem alten Regime zu schaffen machen. Das Hauptproblem scheint mir für die katholische Kirche viel eher darin zu bestehen, daß die Priester in den vierzig Jahren des Kommunismus vielfach eine heroische Leistung vollbracht haben, dabei aber teilweise von ihren Gläubigen menschlich allein gelassen wurden, zum Teil sich aber auch selbst zurückgezogen haben. Sie sind dementsprechend menschlich wie auch organisatorisch isoliert, haben also keine Mitarbeiter. Viele Priester versuchen, die Arbeit in allen Bereichen allein

zu leisten und sind dadurch hoffnungslos überlastet. Sie werden von der Arbeit mehr getrieben, als daß sie überlegt handeln und für die Menschen ansprechbar sind.

## „Eigentlich sitzt bei uns noch jeder in seinem Schneckenhaus und kapselt sich ab"

*HK:* Welche Auswirkungen hat diese schwierige Situation des Klerus auf das kirchliche Leben, vor allem auch auf die Einbeziehung von Laien?

*Tomka:* Viele Priester sind in der gegenwärtigen Konstellation nicht in der Lage, sich neuen Ideen, nicht zuletzt den Anstößen des Zweiten Vatikanums zu öffnen, und tun sich mit der Einbeziehung von Laien in die kirchliche Arbeit sehr schwer. Es ist allerdings auch nicht so, daß sich die Laien vor den Kirchentüren geradezu drängeln würden, um mitarbeiten zu dürfen. Solche Laien müssen vielmehr erst herangebildet werden. Diese Bildung ist eine mühsame Arbeit, die aber momentan zu wenig angegangen wird. Ich erhoffe mir sehr viel von den Diözesansynoden, die jetzt anlaufen, aber es wird sehr schwer werden, die gestörte Kommunikation im ungarischen Katholizismus wiederherzustellen. Heute sitzt bei uns eigentlich jeder noch ängstlich in seinem Schneckenhaus und kapselt sich gegenüber den anderen in der Kirche ab.

*HK:* Die Kommunikation in der ungarischen Kirche war unter dem Kommunismus vor allem durch die Schwierigkeiten zwischen Basisgruppen und der Hierarchie gestört. Der Streit um die Bewegung um Pater Bulányi war davon nur ein Teil. Inwieweit wirken diese Spannungen aus der Zeit des früheren Regimes heute noch nach?

*Tomka:* Früher hat der Staat alles daran gesetzt, verschiedene Teile der Kirche gegeneinander auszuspielen, nach dem Motto „divide et impera". Die notwendige funktionale Differenzierung in der Kirche – die Hierarchie muß anders handeln als kleine Gruppen – wurde vom Regime durch entsprechende Manipulationen zu einer für die Kirche schädlichen Gegnerschaft gemacht. Dieses Problem ist durch die Wende im großen und ganzen überwunden. Allerdings ist damit die Rolle der Kleingruppen und Bewegungen in der gegenwärtigen ungarischen Kirche noch nicht geklärt. Es ist noch nicht recht sichtbar, wie diese in den Jahren des Kommunismus herangewachsene Potenz heute verwertet werden kann.

*HK:* Wie könnte denn ein Modell aussehen, das die möglichst reibungslose Zusammenarbeit innerhalb der ungarischen Kirche ermöglicht, ohne das besondere Charisma und den speziellen Auftrag der einzelnen Gruppen und Bewegungen zu beeinträchtigen?

*Tomka:* Vermutlich müssen alle Beteiligten ihre bisherigen Positionen überdenken und auch ein Stückweit korrigieren. Die bisherigen Vorstellungen der Basisgruppen von Autonomie sind nicht unbedingt kooperationserleichternd. Andererseits läßt das herrschende Kirchenbild vieler Priester und Bischöfe kaum Platz für eigenständige Gruppen in der Kirche. Es besteht noch ein beträchtlicher Nachholbedarf beim gegenseitigen Kennenlernen, um gemeinsam Schritte zu einem neuen Miteinander in der ungarischen Kirche zu unternehmen. Ein Sonderproblem bleibt allerdings die Bewegung um Pater Bulányi, die der Staat sehr weit in eine Randstellung zur amtlich verfaßten Kirche treiben konnte. Diese Bewegung möchte erst dann die Kommunikation mit der offiziellen Kirche wieder aufnehmen, wenn von kirchlicher Seite eine Art Entschuldigung für das Verhalten ihr gegenüber in der kommunistischen Zeit erfolgt ist. Andererseits ist die Bewegung in den Jahren ihrer Absonderung theologisch und ekklesiologisch zu sehr problematischen Positionen gekommen, die vermutlich gesamtkirchlich nicht rezipierbar sind.

*HK:* Welches sind denn derzeit die lebendigen Zentren oder auch Zellen in der katholischen Kirche Ungarns, von denen Anstöße für die Erneuerung des kirchlichen Lebens im Geist des Zweiten Vatikanums und für eine nicht auf Restauration, sondern auf Dialog bedachte Präsenz in der nachkommunistischen Gesellschaft ausgehen?

*Tomka:* Die ungarische Kirche steckt zur Zeit in einer Art Metamorphose; alles ist noch sehr unsicher und formlos. Wichtig für die Erneuerung des kirchlichen Lebens ist zweifellos das Wiedererstehen der männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften, die vielfach eine beträchtliche Ausstrahlung haben. Ansonsten geht eine besondere Ausstrahlung derzeit vor allem von Einzelpersönlichkeiten aus. Dabei kann es sich um einen Pfarrer handeln, dessen Pfarrei zu einem lebendigen und ansteckenden Kristallisationszentrum wird oder einen Laien, der irgendwo eine Gruppe von Intellektuellen gründet und führt. Auch die karitative Tätigkeit der Kirche kann ausstrahlungskräftig sein. Aber sehr vieles steckt einfach noch in den Kinderschuhen. Das betrifft die Formen der kirchlichen Meinungsbildung wie die jetzt bevorstehenden Diözesansynoden, die Verbände, aber auch etwa die wirtschaftlich-finanzielle Ausstattung der Kirche.

## „Wir müssen die verschiedenen theologischen Strömungen ohne Scheuklappen prüfen"

*HK:* Wie stellt sich die ungarische Kirche eigentlich ihre zukünftige Finanzierung vor? Gibt es eines der in westlichen Ländern gebräuchlichen Modelle der Kirchenfinanzierung, dem man in Ungarn am ehesten zuneigt? Will man eine Kirchensteuer, ein Beitragssystem oder denkt man an eine Finanzierung durch Spenden?

*Tomka:* Momentan ist vor allem die sogenannte „italienische" Lösung im Gespräch. Das würde bedeuten, daß jeder Steuerpflichtige für einen Teil seiner Einkommensteuer darüber entscheiden kann, ob er sie der Kirche oder anderen kulturellen Zwecken zur Verfügung stellt. Dieses Modell ist aber kirchlicherseits noch nicht voll durchdacht. Es ist noch nicht entschieden, ob man parallel dazu

ein System von freiwilligen Kirchenbeiträgen beibehalten soll. Seit der Zeit des Josephinismus war die ungarische Kirche finanziell sehr staatsabhängig; der Staat leistete als Entschädigung für die verstaatlichten Domänen der Kirche reguläre Zahlungen an die Kirche. Nach der gleichen Logik hat auch der kommunistische Staat die Kirche finanziert; dieses Finanzierungssystem gilt auch heute noch. Daß man zu einer anderen Lösung kommen muß, darüber sind sich alle Parteien und auch alle Kirchen einig.

*HK:* Nicht nur auf der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa Ende letzten Jahres gab es Stimmen von Bischöfen aus ehemals kommunistischen Ländern, die mehr oder weniger massiv vor dem Eindringen westlicher Theologie und westlichem Kirchenverständnis in ihre Kirchen warnten. Wie stark sind solche Bemühungen um theologisch-kirchliche Abgrenzung gegenüber dem Westen bzw. seinen vermeintlich schädlichen Einflüssen auch in Ungarn anzutreffen?

*Tomka:* Manches in der gegenwärtigen Situation läßt sich besser verstehen, wenn man sich vor Augen hält, daß die Dokumente des Zweiten Vatikanums erst mit zehnjähriger Verspätung in Ungarn publiziert wurden und erst nach weiteren zehn Jahren in die theologische Ausbildung einbezogen wurden. Wichtige Werke der neueren Theologie standen kaum zur Verfügung; religiös-theologische Veröffentlichungen konnten nur in kleinen Auflagen erscheinen. Man hatte sich überhaupt abgewöhnt, neuere theologische Bücher zu lesen. Würde man angesichts dieser Ausgangssituation versuchen, progressive westliche Theologie in Ungarn zu verbreiten, stieße man bei der Mehrheit der ungarischen Katholiken auf Unverständnis. Es würde zu neuen Spaltungen in der Kirche kommen. Bischöfliche Warnungen vor einer zu radikalen und schnellen Übernahme des westlichen theologischen Denkens können insofern durchaus ihre Berechtigung haben. Nur darf man dabei nicht stehenbleiben. Wir müssen die verschiedenen theologischen Strömungen ohne Scheuklappen kritisch prüfen, inwieweit sie uns in unserer Situation Antworten geben können.

*HK:* Um die Sache nochmals auf den Punkt zu bringen: Wie nahe ist die Kirche in Ungarn heute den Lebens- und Orientierungsproblemen der Menschen, die sich in den neuen wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen zurechtfinden müssen?

*Tomka:* Verkündigung und Pastoral entsprechen heute durchaus den Bedürfnissen und Erwartungen eines Großteils des Kirchenvolkes, nämlich der einfachen älteren Menschen. Allerdings nimmt diese Gruppe ab, wird das Gewicht einer vor allem von Tradition getragenen Religiosität schwächer. Gleichzeitig wächst in Ungarn unter Intellektuellen, im städtischen Milieu, unter jüngeren Menschen eine neue religiöse Generation heran, die bisher von der Kirche nur sehr begrenzt adäquate Antworten bekommt. Viele dieser Menschen haben in der Zeit der kommunistischen Herrschaft gelernt, sich selbst um entsprechende Antworten zu bemühen. Auch wenn die Kirche in ihren amtlichen Strukturen noch viel tun muß, um dem gesellschaftlichen und politischen Wandel wirklich gerecht zu werden, gibt es doch zunehmend Einzelpersonen, die eine prophetische Vorreiterrolle spielen. Darunter sind auch Bischöfe. Insgesamt empfinden wir ungarischen Katholiken uns immer noch als eine benachteiligte, mit vielen Schwierigkeiten kämpfende Gruppe. Vielleicht werden unsere Kinder jene Rolle in der ungarischen Gesellschaft übernehmen können, die von unserer Botschaft her angemessen wäre.

# Ist das Christentum inhuman?

## Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift

*Christentum und Kirche dürfen sich nicht gegen Kritik immunisieren. Das heißt aber nicht, daß sie sich pauschale Vorwürfe, unsachliche Anschuldigungen und unzureichend begründete Behauptungen einfach widerspruchslos gefallen lassen müßten. In diesem Sinn setzt sich* Karl-Josef Kuschel, *Privatdozent für Ökumenische Theologie und theologische Ästhetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen im folgenden Beitrag mit dem kürzlich erschienenen christentumskritischen Buch des Freiburger Psychologen* Franz Buggle *auseinander.*

Christentumskritische Bücher aus nichtreligiösen Verlagen haben auf dem gegenwärtigen Buchmarkt Hochkonjunktur – nicht notwendigerweise zur Reputation dieser Häuser und zur seriösen Aufklärung des Publikums. Kaum hat sich die Aufregung über *Karlheinz Deschners* „Kriminalgeschichte des Christentums" gelegt, weil der Autor zum Überdruß weithin Bekanntes vortrug; kaum haben sich die Hypothesen der Journalisten Baigent und Leigh bezüglich der Qumran-Schriften und einer angeblichen „Wahrheit über das frühe Christentum", die bestsellerträchtig mit einer Komplotttheorie (der Vatikan wieder einmal als Schurke) vermischt wurden, als abenteuerliche Spekulationen erwiesen, bringt der Rowohlt Verlag ein Buch des Freiburger Psychologen *Franz Buggle* auf den Markt, eine selbsterklärte „Streitschrift" unter dem Titel „Denn sie wissen nicht, was sie glauben", Untertitel

„Warum konsequentes Christsein mit humaner Ethik unvereinbar ist".

Dieses Buch will mehr sein als die übliche Fundamentalkritik an kirchlicher Institution und Praxis, will nicht bloß Degenerationserscheinungen im bürgerlichen Christentum bekämpfen. Es setzt radikaler an, und zwar bei den „negativen Wirkungen zentraler biblischer Aussagen". Aus seiner Praxis als klinischer Universitätspsychologe und aus seiner Kenntnis von der Entstehung psychischer Störungen und psychischen Leides glaubt Buggle zu kennen, „wie zentrale Inhalte biblischer Religiosität, zu Ende gedacht, sich als erdrückende Last gerade auf konsequent denkende gläubige Menschen legen können". Ja, gerade gläubige Menschen nimmt der Verfasser vor der furchtbaren Bibel in Schutz: „Ich kenne eine große Zahl von Pfarrern und überzeugten Christen, deren ethisches Niveau das des biblischen Gottes bei weitem übertrifft (und es stünde besser um diese Welt und das Schicksal vieler Menschen, wenn diese über göttliche Allmacht verfügten)". Die Bibel und ihr „ethisches Niveau" also stehen hier unter Beschuß, ja „der biblische Gott" (was immer das sein mag) selber, nimmt doch der Autor die Tatsache ganz ernst, daß nun einmal die Bibel „Basis und letzte Instanz aller christlichen Religiosität und Moral" zu sein hat.

## Eine Demontage von Bibel und Christentum

Worin aber besteht das *Schreckliche an der Bibel?* In einem gut 200 Seiten langen zweiten Hauptteil, fast die Hälfte des rund 450 Seiten umfassenden Buches, wird Punkt für Punkt die Bibel als ein „zutiefst gewalttätig-inhumanes Buch" bloßgestellt – die Hebräische Bibel ebenso wie das Neue Testament. Buggle versucht dies dadurch zu belegen, daß er – was das *Alte Testament* betrifft – über Dutzende von Seiten Stellen vor allem aus dem Pentateuch, dem Buch Jesaja und den Psalmen zusammenträgt, die sich auf den Umgang mit anders- und nichtgläubigen oder normabweichenden „sündigen" Menschen beziehen. Schlußfolgerung: Der „biblische Gott" bejahe Eroberungskriege und Genozide, habe „Wohlgefallen an Eroberungs- und Vernichtungskriegen", ja ordne sie an oder führe selber solche Kriege. Dieser Gott befehle ausdrücklich „die mitleidlose Hinschlachtung von Kindern, Frauen, Greisen und Männern". Besonders die *Psalmen,* die sich enormer kirchlicher Hochschätzung erfreuten, ließen ein großes Ausmaß an „Gewalt- und Rachebedürfnis, verbunden mit egozentrischer Selbstgerechtigkeit", mehr noch, eine „enthusiastische Bejahung der Gewalt gegen ethnische Feinde" erkennen. Anders- und Nichtgläubige würden „lieblos" und „haßerfüllt" abgewertet, ja das Alte Testament fordere zur „gewalttätigen Intoleranz gegenüber andersglaubenden Menschen auf" – mit entsprechenden Wirkungen im Neuen Testament (Behandlung der Juden) und in der Geschichte der Kirche (Vernichtung der Ketzer).

Das *Neue Testament* setzt – so der Autor – diese Linie fort. Zwar gebe es hier durchaus das positiv-humane Liebesgebot, dieses aber sei von vorneherein verschmolzen mit „gewalttätig grausamen Einstellungsmomenten gegenüber abweichendem oder ‚sündigem' Verhalten". Das werde vor allem an der Lehre Jesu und der Synoptiker von der „*ewigen Höllenstrafe*" deutlich, an „exzessiv-inhumanen Strafphantasien und -drohungen" in den paulinischen Briefen sowie an „sadistisch-inhumanen Aspekten" in der Apokalypse des Johannes. Insbesondere die Deutung des *Kreuzestodes Jesu* als Erlösungstod und Sühneopfer, bei der eine Faszination des „biblischen Gottes" und dessen Anhänger für „vergossenes Blut" zum Ausdruck käme, offenbare das ganze Ausmaß *archaischer Inhumanität* der Bibel, die in der Geschichte der Kirche sich bei der Diskriminierung der Frau, bei der Bejahung von Sklavenhaltung und der Verfolgung von Geisteskranken, Häretikern, Atheisten und Juden immer wieder erneut verhängnisvoll gezeigt habe. Gewiß, der Autor räumt ein, daß die Bibel auch „positive Aspekte" enthalte (Liebesgebot, Güte und Barmherzigkeit des „biblischen Gottes"), aber diese positiven Züge würden durch die „gewalttätig-düsteren, grausam-inhumanen Züge des biblischen Gottes mehr als kompensiert".

Doch dieser ausführliche biblische Teil ist nur der Auftakt zu einer *weiteren Demontage,* die auf den nächsten zweihundert Seiten (Teile 3 und 4) durchgeführt wird. Buggle wählt einen prominenten *zeitgenössischen Theologen (Hans Küng)* sowie *Repräsentanten der bundesdeutschen Intelligenzia (Walter Jens* als Herausgeber eines Buches „Warum ich Christ bin", *Heinz Zahrnt, Carl-Friedrich von Weizsäcker* und *Hoimar von Ditfurth),* um an ihnen die Aussichtslosigkeit des Versuchs zu demonstrieren, „den biblisch-christlichen Gottesglauben mit dem modernen Weltbild und humanistisch aufgeklärter Ethik" in Einklang zu bringen.

Die Vorwürfe an diese Zeitgenossen könnten massiver nicht sein. Die von Walter Jens im genannten Buch versammelten Autoren (u. a. *D. Sölle, N. Greinacher, J. B. Metz, A. Görres, K. Rahner, K. Sontheimer*) werden als „Dennoch-Gläubige" bespöttelt. Sie alle wüßten im Grunde nicht, was sie glaubten, da sie immer noch an der Bibel festhielten. Heinz Zahrnt wird zum zweifelhaften Typus eines „deutschen Intellektuellen" gemacht, der „trotz allem weiterhin auf die Bibel bauen" könne. Carl-Friedrich von Weizsäcker ist „Prototyp des gebildet-informierten, aber in religiösen Dingen inkonsequent-widersprüchlich denkenden deutschen Hochschullehrers". Und Hoimar von Ditfurth schließlich erscheint als „Verkörperung des auf hohem Niveau in religiösen Fragen gespalten-inkonsequenten deutschen Naturwissenschaftlers". Insbesondere die *Theologie von Hans Küng* hat Buggle in extremem Maß provoziert, habe doch gerade Küng den Versuch gemacht, in Büchern wie „Christ sein" und „Existiert Gott?" die Einwände der ganzen neuzeitlichen Christentums- und Religionskritik aufzuarbeiten, ohne deshalb Christentum und Religion zu verabschieden.

Wer sich so leidenschaftlich, ja maßlos in eine öffentliche Radikalkritik an Bibel und Christentum hineinsteigert, muß *politische Interessen* haben. Und Buggle läßt seine Leser auch darüber nicht im unklaren. Es geht ihm letztlich um eine Abrechnung mit den Kirchen in Deutschland und den USA, die immer noch „über großen Einfluß und Macht" verfügten und auf diese Weise die „inhumanen Inhalte" der Bibel verbreiten könnten. Die geistigen Gewährsmänner dieses Psychologen sind denn auch – philosophisch – Vertreter des Kritischen Rationalismus wie *Ernst Topitsch* und *Hans Albert,* historisch *Karlheinz Deschner,* publizistisch *Rudolf Augstein* und theologisch *Joachim Kahl,* dessen gut 25 Jahre altes Pamphlet „Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott" (1968) ständig als Quelle für heutige Theologie zitiert wird und so eine unerwartete Auferstehung erlebt.

Fazit des ganzen Unternehmens: „Unsere vorherrschend-offizielle, staatlich sanktionierte wie zu einem Großteil auch immer noch innerlich-psychisch wie gesellschaftlich einflußreiche religiöse Doktrin, das von den beiden Großkirchen verkündete und verwaltete biblisch-christliche System religiöser Lehren steht in seinen Grundlagen (Bibel) und wesentlichen Kernaussagen zu heute allseits anerkannten und als unabdingbar angesehenen Wissens- wie ethischen Standards in fundamentalem Widerspruch, der auch bei wendigsten Anpassungsstrategien redlicherweise nicht aufgelöst werden kann."

## Gegen das Schweigekartell in Sachen Religion

Was kann man zu alldem aus theologischer Perspektive sagen, zumal hier jede zeitgenössische Theologie von vorneherein unter dem Verdikt der Inkonsequenz, der Unredlichkeit, der Desinformation und der „Ausschaltung kritisch-klaren Denkens" steht, um nur die harmlosesten Sentenzen des Buchs zu zitieren? Und dabei wollte dieser Psychologe „in erster Linie eine faire, argumentative Auseinandersetzung in der Sache" führen. Für wie psychologisch unaufgeklärt hält er seine Leser? Doch man sollte sich die hier geäußerte Radikalkritik „an der insgesamt negativen Bilanz des Christentums" nicht einfach dadurch vom Leibe halten, daß man zeigt, „wes Geistes Kind" sie ist. Auch nicht dadurch, daß man ihr geistesgeschichtlich herzlich wenig Originalität nachsagt – nach der Devise: bei Nietzsche, Overbeck, Freud, Russell und Bloch lasen wir's schon früher und besser. Jeder Verfasser verdient es, auf seine Weise ernst genommen zu werden. Tut man dies, so wird man an diesem Buch zwei Tatbestände auch als Theologe begrüßen:

Hier hat sich ein Autor zu Wort gemeldet, der bewußt das gerade in Intellektuellenkreisen geschmiedete *Schweigekartell in Sachen Religion* (ob pro oder contra) *durchbrechen* will. Von dem Satz Küngs provoziert, es gebe nur wenige Wissenschaftler heute, die wie Freud öffentlich Rechenschaft über ihren Unglauben abzulegen wagten, so wie es umgekehrt auch nicht viele gebe, die über ihren Glauben öffentlich redeten, will Buggle eindeutig Farbe bekennen. Mehr noch: seine bissigsten Attacken gelten neben den Kirchen jenen „Mitgliedern der deutschen Universitäten und Hochschulen", die nicht nur in Sachen Religion schwiegen oder sich versteckten, die vielmehr darüber hinaus die Kirchen aktiv stützten, gar ihnen zuarbeiteten. Die Angehörigen der Universitätsszene also stehen hier unter massivem intellektuellem Trommelfeuer, und man kann gespannt sein, ob sie die Provokation des Psychologen annehmen oder sich wieder einmal hinter Ausreden verstecken, die Buggle ihnen – psychologisch geschult wie er ist – bereits vorhält: Wir haben Wichtigeres zu tun, als uns mit Religion zu beschäftigen!
In diesem Punkt verdient Buggles Schrift auch von theologischer Seite Schützenhilfe: „die biblisch-christliche Religion" ist immer noch in unserer Gesellschaft von so großer Wirksamkeit, daß man sie nicht intellektuell leichtfertig unterschätzen sollte. Gerade Buggles Buch – auf Erfahrungen in der psychologischen Praxis basierend – zeigt, daß alle aufklärerischen Postulate vom Absterben der Religion im Zuge von immer mehr rationaler Aufklärung sich als Selbsttäuschung erwiesen haben. Und obwohl Buggle selber das Programm der angeblich unvollendeten Aufklärung weiterschreiben will, so als hätte es die Erkenntnis der „Dialektik der Aufklärung" nicht gegeben, zeigt sein Buch unfreiwillig, wie unausrottbar offensichtlich in der Seele der Menschen ein Bedürfnis nach Religion verblieben ist.

Wer Augen hat, zu lesen, wird auch die *Schrifttexte,* die Buggle zusammengetragen hat, *nicht ignorieren* können. All das, was unter den Stichworten Gewalt, Haß, Intoleranz, Völkermord, Blut und Zerstörung aufgeführt wurde, gehört zur biblischen Überlieferung, d. h. wurde im Namen Gottes gerechtfertigt. Buggle hat hier als Nichttheologe den Finger auf eine Wunde gelegt, deren Schmerz professionelle Theologie oft gar nicht mehr spürte, weil man ihn theologisch wegnarkotisiert hatte. Eines dieser Narkotika christlicher Theologie bestand jahrhundertelang darin, daß man das schrecklich-gewalttätige „Alte" Testament (gerade wegen all der von Buggle fleißig zusammengetragenen „Stellen") durch das „Neue" Testament als „überholt" und „überwunden" ansah. Der Gott der Liebe konnte so gegen den Gott der Gewalt und der Rache gesetzt werden.

Und obwohl Buggle selber dieses apologetische Schema durchbricht (indem er auch das Neue Testament angreift), hat er offensichtlich nicht gemerkt, daß seine Kritik am „Alten" Testament, die sich ausschließlich auf *solche* Stellen stützt, den alten Klischees frönt und so wieder einmal einem *Antijudaismus* Vorschub leistet, den christliche Theologie durch die Jahrhunderte mit Verweis auf eben diese inkriminierten Stellen gehätschelt hat. Paradox genug: Ausgerechnet er, der den christlichen Kirchen ihre Gewalt auch gegen Juden vorwirft, läßt durch die Hintertür den Ungeist des Antijudaismus Einzug halten, indem

er den Gott des „Alten" Testamentes – in fahrlässiger Pauschalität – wieder einmal mit den üblichen Etiketten behaftet: Gott der Gewalt, der Rache, des Blutrausches, der unkontrollierten Haßgefühle, kurz: der archaischen Inhumanität. Mit einer solchen Methode des unbekümmerten Draufloszitierens und der tendenziösen Zitatenkollage kann man auch die Götterwelt Homers moralisch fertigmachen. Womit aber hängt diese merkwürdige Paradoxie in diesem Buch zusammen, das sich doch ganz dem klaren Geist der Aufklärung verschrieben hat?

## Die wissenschaftliche Bibelkritik nicht zur Kenntnis genommen

Wer sich heute – als wissenschaftlich Geschulter – auf die Bibel einläßt, von dem kann man billigerweise erwarten, daß er die *wissenschaftliche Bibelkritik* zur Kenntnis nimmt, nicht um ihrer selbst, sondern um der geschichtlichen Wahrheitsfindung willen. Aber das Verblüffende bei Buggle ist, daß in seinem großen biblischen Teil die kritische bibelwissenschaftliche Forschung abwesend ist. Im Literaturverzeichnis tauchen ganze zwei Alttestamentler auf: *Alfons Deissler* und dessen Buch „Die Grundbotschaft des Alten Testamentes" und *Herbert Haag* mit einer Spezialarbeit über das Problem des Teufels. Zu keinem einzigen der unter Verdikt gestellten Texte wird die internationale kritische Forschung herangezogen, weder die christliche noch die jüdische. Dieses methodologische Defizit aber hat verheerende Konsequenzen für den Inhalt dieses Buches. Denn die biblischen Texte werden nicht – zunächst einmal – als geschichtliche Texte gelesen, die als solche Anspruch haben auf Verständnis „aus ihrer Zeit", auf Kontextualität und historische Relativierung, sondern gleich mit heutigen nachaufklärerischen ethischen Maßstäben gemessen und abgeurteilt. Dieser Psychologe schreibt so naiv über Theologie wie früher manche Theologen über Psychologie. Solche hermeneutische Naivität aber, die so tut, als hätte es 200 Jahre historisch-kritische Bibelforschung nicht gegeben, leistet – eine zweite Paradoxie – einem fundamentalistischen Bibelverständnis Vorschub, das an anderen Stellen des Buches als antiaufklärerisch gegeißelt wird.

Es mutet schon seltsam an, von einem Wissenschaftler im Vorwort zu dessen Buch mitgeteilt zu bekommen, es handele sich hier „um kein ‚wissenschaftliches Werk' im üblichen Sinn des gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs". Nun ist es freilich jedem Autor überlassen, so viel Wissenschaft heranzuziehen, wie er braucht, um die Wahrheit zu finden und zu sagen. Schlimm wird es nur, wenn man unter Verzicht auf Wissenschaft anerkannte Wissenschaftler zu denunzieren versucht. Der Preis: haltlose Urteile, schiefe Darstellungen, Reduktion von Komplexität, angefangen von der pauschalen Rede von *dem* „biblischen Gott" (als hätte es keine Entwicklung der Gottesbilder gegeben) bis hin zu der „hochselektiven" Auswahl anstößiger Stellen, über die man sich dann moralisch entrüstet. Ist es in Psychologenkreisen nicht mehr üblich, „Christentumskritik" im Geiste der Sachlichkeit (und *so* Wissenschaftlichkeit) vorzutragen? Kann man sich in Sachen Religion alles gestatten, alle „sachgerechten Standards" über Bord werfen und seinen moralischen Emotionen freien Lauf lassen? Man kann sich den Aufschrei in Psychologenkreisen vorstellen, wenn ein Theologe es wagen sollte, ohne im mindesten das psychologische Handwerkszeug zu beherrschen, Psychologie zu treiben.

Wer ohne historisches Bewußtsein und ohne die heutigen gängigen Instrumente der Text- und Literarkritik an die Bibel herangeht, hat natürlich leichtes Spiel: aus heutiger Sicht erscheinen viele Aussagen ethisch zutiefst fragwürdig. Die Bibel wird zu einem Gruselkabinett. Aber darf man dem Leser unterschlagen, daß es nicht nur den Kältestrom von Intoleranz und Gewalt, von Jahwe-Kriegen und Blutrausch gegeben hat, sondern – ebenso mächtig und wirkungsstark – den *Wärmestrom von religiöser Koexistenz, Toleranz und Universalismus,* wie er vor allem in der Frühphase bei den Patriarchen (Monolatrie: Duldung verschiedener Kulte nebeneinander) und in der Spätphase in der Weisheitsliteratur (Gott als Herr des ganzen Universums) zum Tragen kam? Kann man Gottes Bund mit Noah (Bund mit allen Völkern) ganz verschweigen? Kann man unterschlagen, daß gerade auch der inkriminierte Monotheismus, wie ihn die großen Propheten Hosea, Jesaja und Ezechiel vertreten haben, bei aller Tendenz zur Intoleranz dazu beigetragen hat, daß das verfolgte und ins Exil verschleppte Volk Israel seine Glaubensidentität (gegenüber anderen Völkern) bewahrte und zugleich universal offenblieb? Kann man so tun, als stecke hinter dem Problem der Gewalt und der Exklusivität nicht ein *geistiges Überlebensproblem* schlechthin, das auch heute – im Zeitalter des interreligiösen Dialogs – von größter Bedeutung ist: Wie sind Glaubensidentität und interreligiöse Offenheit, „Standfestigkeit" und „Dialogbereitschaft" in Einklang zu bringen?

## Unfähigkeit zum geschichtlichen Denken

Wer die Bibel ohne Vorurteile liest, wird feststellen, daß der Kampf zwischen Exklusivismus und Universalismus, Intoleranz gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen und Duldung derselben über die Jahrhunderte immer wieder geführt wurde und auch in unserem, ach so fortschrittlichen Jahrhundert nicht ausgestanden ist. Im Zeitalter des neuzeitlichen Toleranzideals gibt es für uns keine andere Möglichkeit, als uns auf diejenigen Traditionen der Bibel zu berufen, welche die *Ideale von Freiheit, Toleranz und Universalismus* stützen. Anders gesagt: statt die Bibel als ganze zu verwerfen, werden wir uns die mühselige Arbeit der „Scheidung der Geister", der „Sachkritik" an der Bibel durch die Bibel nicht ersparen können. Anders als Buggle uns weismacht, liefert aber schon die Hebräische Bibel selber Traditionen, Werte und Maßstäbe, die auch für heutiges Christsein gültig sein können. Dasselbe gilt vom *Neuen Testament.* Wer immer noch glaubt, er könne

Jesus von Nazaret aufgrund weniger „Stellen" zum „Höllenprediger" stilisieren, um ihn dann um so entrüsteter abweisen zu können; wer immer noch in der paulinischen Kreuzestheologie die Rechtfertigung eines blutrünstigen Gottes erblickt, der bestreitet der Theologie nach der Aufklärung das Recht zur Aufklärung nach ihren eigenen Maßstäben.

## Was bleibt nach so viel Destruktion?

Er lege ein „achristliches Buch" vor, erklärt der Verfasser seinen Lesern schon im ersten Satz, und die Gesamttendenz des Buches läßt denn auch eine völlige Destruktion von Religion vermuten. Um so erstaunter liest man die letzten fünf Seiten, will Buggle hier ganz unvermittelt doch auf ein *„religiöses Paradigma"* hinaus, das er emphatisch ein „wirklich neues" Paradigma nennt, „das für heutige aufgeklärt-wissende Menschen akzeptierbar" zu sein habe. Ausdrücklich freilich fügt Buggle hinzu: ein solches religiöses Paradigma könne „kein biblisch-christliches Paradigma" sein. Was aber soll das „wirklich Neue" an diesem Paradigma sein? Man staunt: „Vereinbarkeit" mit dem heutigen „Wissensstand" und mit den „erreichten ethisch-moralischen Standards", aber auch die Offenheit für immer neue „Überschreitungen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit" und die Funktion einer Lebensorientierung und Sinngebung.

Wirklich neu? Das alles kann man auch bei jedem zeitgenössischen Theologen nachlesen. Woher aber begründet Buggle sein „wirklich neues" religiöses Paradigma? Auf „Nihilismus" und „Verzweiflung" will ja auch er nicht hinaus, will er doch sogar an der „Möglichkeit einer (partiell) optimistischen Welt- und Lebensinterpretation" festhalten. Die geistigen Quellen dieser seiner Religion freilich offenbart er uns nicht. Frei schwebend soll hier eine vage Religiosität neben allen großen religiösen Traditionen kreiert werden, die doch heimlich parasitär von deren Sinn- und Wertepotential zehrt. Der postchristliche Psychologe wird zu einem Sinn- und Wertparasiten, der von der Leiche noch lebt, die er glaubt fleddern zu können.

Nein, mit vagen Auskünften, in ein Nietzsche-Zitat verkleidet, „ein *verborgenes Ja* treibt uns, das stärker ist als alle unsere Neins", darf uns ein Psychologe nach so viel kritischem Reflexionsaufwand nicht abspeisen. Wir als Leser haben nach diesem Aufwand an Destruktion einen Anspruch darauf zu erfahren, wie man dieses „Ja", das offensichtlich irgendwo „verborgen" ist und auf ungeklärte Weise „treibt", zu begründen gedenkt, zumal wenn es buchstäblich auf der vorletzten Seite „einfällt" wie der sprichwörtliche „Kürbis", den Hegel bei solchen unvermittelten philosophischen Einfällen hereinrollen sah. Und es genügt nicht, für die alles entscheidende „Wahrheitsfrage", die der Verfasser selber aufwirft, auf sein nächstes Buch verwiesen zu werden. Wer soviel Wahrheit gegen Judentum und Christentum – vom Islam gar nicht zu reden – über 450 Seiten beansprucht hat, ist es seinen Lesern schuldig, über diese Grundfrage Auskunft zu geben, bevor er die Wahrheitsansprüche anderer in so maßloser Weise destruiert. *Karl-Josef Kuschel*

# Selbstvergewisserung im neuen Europa

## Die Europäische Evangelische Versammlung in Budapest

*Erstmals trafen sich Ende März in der ungarischen Hauptstadt Vertreter praktisch aller reformatorischen Kirchen in Europa, um sich über Wege zu mehr protestantischer Zusammenarbeit und Gemeinschaft nach dem Ende des bisherigen Ost-West-Gegensatzes zu verständigen. Die relativ kurzfristig einberufene Budapester Versammlung konnte nur in begrenztem Umfang Sachthemen der innerprotestantischen Ökumene und der protestantischen Verantwortung für Europa bearbeiten. Sie war über ihre Funktion als Forum der Begegnung zwischen Vertretern aus Ost und West, Süd und Nord hinaus vor allem ein deutliches Signal dafür, daß im Protestantismus angesichts der veränderten Situation ein Bedürfnis nach gemeinsamer Standortbestimmung besteht.*

Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa, die Ende letzten Jahres im Vatikan tagte (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.), und die Europäische Evangelische Versammlung vom 24. bis 30. März in Budapest hatten einiges *gemeinsam.* In beiden Fällen ging es um eine kirchliche Standortbestimmung angesichts der grundlegend veränderten Situation in Europa, auf beiden Versammlungen spielten Begegnung und Austausch zwischen Kirchenvertretern aus den bis vor wenigen Jahren ideologisch-politisch getrennten Teilen des Kontinents eine wichtige Rolle, zahlreiche *Themen* vom christlichen Beitrag zur Gestaltung von Staat und Wirtschaft über die Evangelisierung Europas bis hin zur Nationalitätenproblematik wurden sowohl von der Bischofssynode wie von der Evangelischen Versammlung diskutiert und in den jeweils verabschiedeten Dokumenten angesprochen.

Während die katholische Kirche für ihren Versuch einer offiziellen Standortbestimmung im neuen europäischen Kontext auf das kirchenrechtlich vorgegebene und normierte Instrument einer Sonderversammlung der Bischofssynode zurückgriff, mußten die evangelischen

Kirchen für ihr paralleles Bemühen erst *ad hoc* ein entsprechendes Forum in Form der Europäischen Evangelischen Versammlung schaffen. Die katholische Kirche ist wie in allen anderen Teilen der Welt auch in den verschiedenen europäischen Ländern zumindest auf der amtlich-hierarchischen Ebene grundsätzlich gleich strukturiert und versteht sich als eine Kirche in verschiedenen Teilkirchen. Demgegenüber weist der Protestantismus in Europa wie auch sonst ein kirchlich-konfessionell buntes Bild auf. Neben großen Staats- bzw. Landeskirchen stehen kleine Minderheitskirchen, neben Lutheranern und Reformierten als den beiden „klassischen" Konfessionen aus der Reformationszeit stehen erst später durch innerprotestantische Einigungsbemühungen oder aus reformatorischen Seitenströmen entstandene Kirchen und Gemeinschaften wie Unierte, Methodisten und Baptisten.

## Die Sonderstellung der EKD im europäischen Protestantismus

Die *Initiative* zu der Budapester Versammlung ging von einem Treffen evangelischer Kirchenvertreter aus Ost- und Westeuropa aus, das Ende August letzten Jahres in Basel stattfand (vgl. HK, Oktober 1992, 446). In der Zusammenfassung der dabei angestellten Überlegungen hieß es, die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen hätten die Neigung, ihr Zeugnis auf den nationalen Kontext auszurichten. Die Glaubwürdigkeit der Botschaft der evangelischen Kirchen hänge aber davon ab, ob sich aus ihr Antworten auf die bedrängenden Fragen der Zukunft Europas ableiten ließen. Die Stimme der evangelischen Kirchen, so eine Grundaussage des Basler Treffens, müsse im europäischen Raum zur Geltung gebracht werden, wobei auf das Streben der katholischen Kirche nach Präsenz in allen Teilen Europas und die regen Aktivitäten fundamentalistischer Kreise für eine Evangelisierung Europas in ihrem Sinn verwiesen wurde. Deshalb votierte man bei dem Treffen für die Einberufung einer Ad-hoc-Versammlung evangelischer Kirchen im Frühjahr 1992 mit dem Thema „Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirchen im künftigen Europa".

Zu der Budapester Versammlung wurden vom Vorbereitungsausschuß alle evangelischen Kirchen eingeladen, die der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) angehören. Die allermeisten leisteten dieser Einladung Folge und beauftragten Vertreter für das Treffen in der ungarischen Hauptstadt. Nicht durch offizielle Delegierte, sondern nur durch Beobachter waren die lutherischen Kirchen Skandinaviens (mit Ausnahme der dänischen) vertreten. Neben den Repräsentanten von Kirchen nahmen an der Budapester Versammlung auch Vertreter *evangelischer und ökumenischer Organisationen in Europa* (etwa der europäische CVJM oder das Forum christlicher Frauen in Europa) teil. Die Kirche von England, die orthodoxen Kirchen, die Altkatholiken und die katholische Kirche schickten Beobachter nach Budapest (katholischer Beobachter war ein Mitarbeiter des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen).

Die Zahl der Vertreter der einzelnen Kirchen war nach ihrer Mitgliederzahl gestaffelt. Dementsprechend stellte die Evangelische Kirche in Deutschland die größte Delegation; die *gesamtdeutsche EKD* mit ihren ca. 29 Millionen Mitgliedern ist schon rein quantitativ im protestantischen Europa die herausragende Größe. Die lutherischen Kirchen Skandinaviens haben zusammengenommen weniger Mitglieder als die EKD-Gliedkirchen, zwischen dem „Riesen" EKD und den anderen in Budapest durch offizielle Repräsentanten vertretenen evangelischen Kirchen (über der Millionengrenze liegen außer den Dänen nur die schottischen, niederländischen, Schweizer und ungarischen Reformierten) klafft ein massiver Abstand in der Größenordnung. Auch die *finanziellen und personellen Ressourcen* der EKD sind im europäischen Vergleich einzigartig, wodurch den deutschen Protestanten eine von anderen Kirchen teilweise nicht ohne Argwohn betrachtete Sonderstellung im Konzert des europäischen Protestantismus zukommt.

Bei der Zusammensetzung des Präsidiums wie bei der Auswahl der Referenten für die Budapester Versammlung war man deutlich um ein Gleichgewicht zwischen Ost und West, größeren und kleineren evangelischen Kirchen bemüht. Den Vorsitz der Versammlung teilten sich Bischof *Martin Kruse* (Berlin-Brandenburg) und der Schweizer Kirchenbundspräsident *Heinrich Rusterholz* als Vertreter des „Westens" mit dem polnischen lutherischen Bischof *Jan Szarek* und dem ungarisch-reformierten Bischof *Kálmán Csiha* aus dem siebenbürgischen Klausenburg. Die Themen „Evangelische Verantwortung in Politik und Wirtschaft" und „Zeugnis und Dienst der evangelischen Kirchen in einer säkularisierten Gesellschaft" wurden jeweils parallel von einem Referenten aus dem Westen und dem früheren Ostblock behandelt. Im Plenum wie in manchen Sektionen dominierten aber dann doch die Stimmen und Voten aus der Westhälfte Europas. Aber auch Vertreter protestantischer Minderheitskirchen aus west- und südeuropäischen Ländern hatten eher Schwierigkeiten, sich zu artikulieren bzw. mit dem Prozedere einer solchen Versammlung zurechtzukommen.

Zur *inhaltlichen Vorbereitung* des Budapester Treffens hatte der nach Basel konstituierte Vorbereitungsausschuß ein umfangreiches Dokument erarbeitet, das sich mit dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums, der Verkündigung dieser Botschaft unter den gegenwärtigen geistigen und kirchlichen Voraussetzungen sowie mit Schwerpunkten evangelischer Verantwortung im künftigen Europa befaßt (epd-Dokumentation Nr. 5 a/1992). In diesem Papier wurden schon die Schwerpunkte angesprochen, die auch bei der Versammlung selber im Mittelpunkt standen: Wie ist heute das den reformatorischen Kirchen gemeinsame Spezifikum zu bestimmen, das sie in der europäischen Christenheit einzubringen haben? Welche besonderen Akzente können und müssen evangelische Kirchen heute bei ihrem gesellschaftlichen und politischen Engagement in Europa setzen? Wie läßt sich die Gemeinschaft zwischen den verschiedenen evangelischen

Kirchen voranbringen bzw. ausbauen, und wie verhält sich die innerprotestantische Ökumene zu ihrem Bemühen um die Einheit aller Christen?

Eine theologisch wie sprachlich brillante Vorgabe zur Grundfrage nach der protestantischen Identität im heutigen Europa lieferte bei der Eröffnungsveranstaltung der Budapester Versammlung der Tübinger Systematiker *Eberhard Jüngel.* Er warnte die evangelische Christenheit davor, ihre bedrohte religiöse Identität selbst sichern und „durch allerlei protestantische Kraftanstrengungen" ihre bezweifelte Relevanz für Europa unter Beweis stellen zu wollen. Es könne für den europäischen Protestantismus keine Sicherung seiner religiösen Identität geben, weder gegenüber der säkularisierten Gesellschaft noch gegenüber der orthodoxen oder katholischen Kirche. Jüngel bestimmte in der ihm eigenen Vorliebe für paradoxe Zuspitzungen die Eigenart der evangelischen Kirchen gerade darin, *nichts Besonderes sein zu wollen:* „Die evangelischen Kirchen beanspruchen genau das zu sein, was alle christlichen Gemeinschaften zu sein berufen und bestimmt sind, nämlich die ganz und gar menschliche und also irdische Darstellung Jesu Christi und des in ihm offenbaren Gottes: eine Darstellung, die aber nur dann gelingt, wenn sie nicht zur Selbstdarstellung mißrät."

## Rechtfertigungsbotschaft und Vergangenheitsbewältigung

Jüngel skizzierte auf dieser Grundlage einige Leitlinien für den Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa: Sie sind gehalten, Säkularisierung und gesellschaftlich-religiösen Pluralismus grundsätzlich zu bejahen und durch die Verkündigung des Evangeliums von der Wahrheit Jesu Christi die Menschen von der Lebenslüge befreien, sich selber produzieren und erneuern zu müssen. Zur notwendigen Ausbildung einer *Kultur des Gewissens* hätten die evangelischen Kirchen vielleicht mehr beizutragen als jede andere europäische Institution. Die nur der Kirche mögliche Vergebung der Sünde im Namen Gottes schärfe das *Gewissen* und mache sehr viel verantwortungsbereiter als irgendein moralischer Imperativ.

Schon das Vorbereitungsdokument unterstrich die Botschaft der Rechtfertigung im Glauben aus Gottes Gnade allein als tragende Mitte der Reformation und stellte die Bedeutung der evangelischen Freiheit für das protestantische Zeugnis in den beiden bis vor kurzem getrennten Teilen Europas heraus. Auch die *Schlußbotschaft* an die evangelischen Christen, Gemeinden und Kirchen in Europa, die in Budapest nach einiger Mühe verabschiedet wurde (eine erste Fassung wurde so stark kritisiert, daß sie in vielen Partien grundlegend überarbeitet werden mußte), betont gleich zu Anfang die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft heute: „Es ist unsere bleibende und vordringliche Aufgabe, die in der Reformation wieder entdeckte Wahrheit zu bezeugen, daß Gott die Gottlosen in Christus rechtfertigt, damit sie ihn über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen." Kontrovers diskutiert wurde von der Versammlung vor allem der Passus der Botschaft, der eine Verhältnisbestimmung von Reformation und Aufklärung als bestimmenden Prägungen für den heutigen Protestantismus versucht. Im endgültigen Text heißt es, die Kirchen reformatorischen Ursprungs seien sowohl in der Tradition der Reformation verwurzelt als auch durch die Tradition der Aufklärung mit geprägt: „Wir werden aus der Spannung zwischen Glauben und Vernunft nicht entlassen."

Der längste Abschnitt der Schlußbotschaft gilt dem gerade für die evangelischen Kirchen im früheren Ostblock heiklen Thema der *Vergangenheitsbewältigung.* Der Text formuliert dabei ausgesprochen vorsichtig-zurückhaltend: Es ist von der „schuldhaften Verstrickung in den herrschenden Machtapparat" die Rede, die es neben mutigem Zeugnis unter dem Kommunismus gegeben habe. Die Botschaft ruft zu einem redlichen Umgang mit der Vergangenheit auf. Menschen sollten nicht leichtfertig verletzt werden, es brauche Zeit für die Aufarbeitung der Vergangenheit, man müsse um die Grenzen der Möglichkeit einer solchen Aufarbeitung wissen und Vergebung müsse möglich werden. Nicht zu umgehen war in Budapest auch das im ehemals kommunistischen Machtbereich jetzt vielfach virulente *Nationalitätenproblem* mit seinen religiös-kirchlichen Faktoren. Der Bericht der entsprechenden Sektion betont, bei Nationalitätenkonflikten müßten die Kirchen für den Frieden arbeiten, und fordert nationale Mehrheitskirchen dazu auf, Brücken zu kleineren Kirchen zu bauen und keine Trennzäune zu errichten. Die Schlußbotschaft wendet sich entschieden gegen den Versuch, „nationale Differenzen religiös zu legitimieren und damit zu verschärfen".

## Die Leuenberger Gemeinschaft ausbauen

Das allermeiste von dem, was in den Diskussionen der Budapester Versammlung zu Staat, Wirtschaftsordnung, neuem Lebensstil, Diakonie oder Evangelisierung gesagt und in den jeweiligen Sektionsbereichen festgehalten wurde, findet sich auch in anderen kirchlichen und ökumenischen Verlautbarungen zu diesen Themen. Ihr spezifisches Profil erhielt die Europäische Evangelische Versammlung durch ihre Aussagen und Vorstöße zur innerprotestantischen Ökumene bzw. zur Verstärkung des gemeinsamen evangelischen Zeugnisses in Europa. Das zeigt sich schon daran, daß zu diesem Themenbereich nicht nur wie bei den anderen ein Sektionsbericht von der Versammlung zur Kenntnis genommen, sondern ein förmlicher *Beschluß* gefaßt wurde.

Diesem Beschluß zufolge sollen zur verstärkten Zusammenarbeit und zur gemeinsamen Profilierung der evangelischen Kirchen in Europa vor allem zwei Wege beschritten werden: Vertiefung und Erweiterung der durch die *Leuenberger Konkordie* von 1973 hergestellten Kirchengemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa und Schaffung eines

Ortes der „Selbstverständigung und Klärung der evangelischen Mitgliedskirchen" innerhalb der *Konferenz Europäischer Kirchen.* Dabei richtete sich der Blick zum einen auf die nächste Vollversammlung der „Leuenberger" Kirchen 1994 in Wien. Sie soll genutzt werden, um der Verpflichtung der evangelischen Kirchen zum gemeinsamem Zeugnis und Dienst mehr als bisher Ausdruck zu geben und zur Klärung des Verhältnisses zwischen den evangelischen Kirchen, die untereinander Kirchengemeinschaft haben, und denen, mit denen keine Kirchengemeinschaft besteht, beizutragen. Zum anderen war in Budapest die im September bevorstehende Vollversammlung der KEK im Blick, auf der über protestantische Wünsche nach einer stärkeren Profilierung beraten werden könnte.

Es wird sich erst herausstellen müssen, ob und wie sich eine deutlichere protestantische Fraktionsbildung innerhalb der Konferenz Europäischer Kirchen mit deren Struktur und Selbstverständnis als Vereinigung aller nichtkatholischen Kirchen in Europa vereinbaren läßt. In seinem in Budapest verlesenen Grußwort wies KEK-Generalsekretär *Jean Fischer* jedenfalls mehrmals auf den besonderen Auftrag seiner Organisation als Zusammenschluß *nicht nur protestantischer Kirchen* hin. Vieles, was im Vorbereitungsdokument für die Europäische Evangelische Versammlung angesprochen werde, sei bei der ökumenischen Versammlung von Basel Pfingsten 1989 und bei der Konsultation zwischen KEK und CCEE von Santiago de Compostela Ende letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1992, 9) schon in der Gemeinschaft aller christlichen Kirchen gesagt worden. Jetzt gehe es vor allem um die Umsetzung und Verwirklichung dessen, was bereits gemeinsam verabschiedet worden sei.
Auch bei Vertiefung und Ausbau des mit Leuenberg begonnenen Prozesses dürfte es nicht ohne Schwierigkeiten abgehen. In einem Referat zum Thema innerprotestantische Ökumene wies die Göttinger Kirchenhistorikerin *Dorothea Wendebourg* in Budapest darauf hin, daß Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie Lehrgespräche mit anderen Kirchen führten, ohne dabei die mit Leuenberg erreichte Gemeinschaft wirklich zu berücksichtigen. Demgegenüber plädierte sie dafür, die privilegierte Beziehung einer schon bestehenden Kirchengemeinschaft müsse in jedem Gespräch einer Kirche der Leuenberger Gemeinschaft mit einer weiteren Kirche zur Geltung kommen. Im Blick war dabei wohl nicht zuletzt der *lutherisch-katholische Dialog,* der in bezug auf Amt, Herrenmahl und Einheitsvorstellung zu weitreichenden Übereinstimmungen gekommen ist, die allerdings von beiden Seiten noch nicht offiziell rezipiert wurden.

Im Sektionsdokument zu den interkonfessionellen Beziehungen ist von der Möglichkeit die Rede, die Leuenberger Kirchen könnten gemeinsam mit der *Methodistischen Kirche* und der *Kirche von England* eine neue Form von Europäischer Kirchengemeinschaft schaffen. Zwischen der Kirche von England und den EKD-Gliedkirchen besteht seit 1991 eine Vereinbarung über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft („Meißner Erklärung"), die aber keine volle Kirchengemeinschaft bedeutet. Im übrigen machte Dean *John Arnold* als Beobachter der Church of England in Budapest deutlich, daß sich die Anglikaner als sowohl reformatorische wie katholische Kirche verstehen und sich deshalb nicht vorschnell in einen protestantischen Block integrieren lassen möchten. Der Weg zur institutionellen Vertiefung und Ausweitung innerprotestantischer Ökumene ist also *mit einigen Stolpersteinen gepflastert;* das Eigenprofil der einzelnen Kirchen und Gemeinschaften steht teilweise in Spannung zu dem in Budapest vielfältig artikulierten Wunsch nach mehr Gemeinsamkeit der europäischen Protestanten, stärker kirchenorientierte Vorstellungen von protestantischer Gemeinschaft stehen neben solchen, denen es mehr auf das gesellschaftlich wirksame Zeugnis der einzelnen Christen und ihrer Gruppen in Umsetzung der evangelischen Freiheit ankommt.

## Keine protestantische Front gegen Rom

Die Budapester Versammlung wäre ohne die Einberufung der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa durch Johannes Paul II. in dieser Form und nach so knapper Vorbereitungszeit kaum veranstaltet worden. Das Bemühen, angesichts der in Europa quantitativ dominierenden und durch ihre übernationale Struktur in mancher Hinsicht europakompatibleren katholischen Kirche ein protestantisches Zeichen zu setzen bzw. die vorhandenen Wege zu mehr protestantischer Gemeinschaft zu bündeln, war zweifellos mit der entscheidende Anstoß für die Evangelische Versammlung.

Die Bischofssynode hat sich in ihrem Schlußdokument zur katholisch-reformatorischen Ökumene nur sehr knapp geäußert, dabei aber für die Fortsetzung des bisher „so fruchtbar geführten" Dialogs mit den reformatorischen Kirchen plädiert. Der Budapester Sektionsbericht zu den interkonfessionellen Beziehungen greift diese Aussage auf und äußert die Hoffnung, daß sie in ganz Europa ernst genommen werde. Die bekannten Gravamina aus Osteuropa werden eher zurückhaltend formuliert (in jüngster Zeit würden in manchen Regionen die Antworten der katholischen Kirche auf die neuen Herausforderungen als Hegemonieanspruch empfunden, wodurch das ökumenische Klima gefährdet werde); die positiven Erfahrungen der evangelisch-katholischen Zusammenarbeit in einigen Ländern sollen – so der Bericht – auch dort zu gemeinsamem Zeugnis ermutigen, wo bisher wenig evangelisch-katholische Gemeinsamkeit praktiziert wurde.

Daß die Bemühungen um innerprotestantische Verständigung und Gemeinschaft nicht zu Lasten der ökumenischen Beziehungen zu anderen Kirchen, gerade der katholischen Kirche, gehen sollen, war in Budapest immer wieder zu hören. Es wurden bei der Evangelischen Versammlung denn auch keine Pläne für eine protestantische

Front gegenüber einer übermächtigen katholischen Präsenz in Europa geschmiedet. Aus der Versammlung soll auch *keine neue permanente Struktur* entstehen, was die Einberufung von Folgetreffen nicht ausschließt. Wohl aber zeigte Budapest deutlich einen Bedarf nach protestantischer Selbstvergewisserung im Blick auf das eigene theologisch-kirchliche und kulturelle Erbe, der ökumenische Chancen wie Probleme mit sich bringt. Vergleichbare Prozesse sind derzeit aber auch in der katholischen Kirche und (wenn auch eher zaghaft) in der Orthodoxie im Gang. Gerade deshalb ist es entscheidend wichtig, die bestehenden Strukturen der ökumenischen Zusammenarbeit auf nationaler wie europäischer Ebene aufrechtzuerhalten und auszubauen. *Ulrich Ruh*

# Wie vernünftig ist der Glaube?

## Philosophische Antwortversuche auf eine heute oft verdrängte Frage

*Jedes Frühjahr veranstaltet die Katholische Akademie in Bayern gemeinsam mit der Münchner Philosophischen Hochschule der Jesuiten ein Philosophisches Seminar mit namhaften Referenten. Diesmal stand das Verhältnis von Religion und Rationalität im Mittelpunkt. Dabei wurde deutlich, daß die Frage nach der Rationalität von Religion nicht einfach durch einen von außen herangetragenen Rationalitätsbegriff beantwortet werden kann. Religion überhaupt und christlicher Glaube im besonderen haben eine eigenständige Grundlage, sind aber gerade darum auf die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Rationalitätsstandards angewiesen.*

Braucht Glaube Denken? Welche Rolle spielt die Vernunft in der Religion? Gibt es rationale Argumente für oder gegen eine religiöse Einstellung? Ist Religion etwas rein Gefühlsmäßiges und Privates, über das sich nicht mehr diskutieren läßt? Oder gibt es allgmein nachvollziehbare Begründungen für eine religiöse Einstellung zur Welt und zum Leben?
Diese Fragen standen im Zentrum des diesjährigen Philosophischen Seminars, zu dem die Katholische Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie SJ in München, Studenten und Assistenten aller Fachgebiete geladen hatte. In einer Zeit, in der Glauben und Denken zunehmend gegeneinander ausgespielt werden – sei es im dogmatischen Fundamentalismus oder in der bloßen Berufung auf Erfahrungen, die beide keine rationale Überprüfung mehr zulassen – war es das Verdienst sämtlicher zehn Referenten, sich um eine differenzierte Antwort in diesem komplexen Problemfeld zu bemühen.

### Ist Religion durch ihren ethischen Kern rational?

*Friedo Ricken* (Hochschule für Philosophie SJ, München) steckte mit seinen Eingangsvorlesungen zum Thema: „Religion ohne Gottesbeweise? Die Situation der Religionsphilosophie nach Kant" den Rahmen ab, in dem sich die Diskussion bewegen sollte. Zunächst ging er auf die religionsphilosophischen Entwürfe von Kant ein, die durch Vorträge von *Werner Beierwaltes* (Universität München) und durch eine Arbeitsgemeinschaft über das Verhältnis von Vernunft und Glaube bei Thomas von Aquin von *Richard Heinzmann* (Universität München) vertieft wurden. Beierwaltes entfaltete sein Thema „Erfahrung, Mystik, Transzendenz. Wege zu Gott in der platonisch-augustinischen Tradition" anhand einer historischen, immanenten und durch die Begrifflichkeit des deutschen Idealismus bestimmten Interpretation von Plotin, Augustin und Nikolaus von Kues. Heinzmann betonte die Ausgewogenheit zwischen Denken und Glauben bei Thomas, deren formales Verhältnis auch unabhängig von der Begrifflichkeit des 13. Jahrhunderts noch vorbildhaft für heute sei. Er betonte mit Thomas die kritische und propädeutische Funktion der Vernunft gegenüber der Theologie. Glaubenssätze seien nur dann anzuerkennen, wenn sie die Philosophie nicht als unmöglich erweist. Philosophie habe die Funktion, die natürlichen Grundlagen des Glaubens aufzuzeigen, das Geglaubte einsichtig zu machen und Einwände gegen den Glauben zu widerlegen.

Mit *Kant* vollzieht sich, so Ricken, ein *entscheidender Bruch* mit der bisherigen religionsphilosophischen Tradition, d. h. der natürlichen Theologie. Charakteristisch für diese war, daß sie den Gottesbegriff mit Hilfe einer ontologischen und kosmologischen, d. h. einer metaphysischen Sprache explizierte. Nach Kant ist der Gottesbegriff aber kein Begriff der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft, d. h. der Ethik oder Moral. Religion habe etwas mit dem Sinn des Handelns zu tun. Um zu explizieren, was Religion ist, müsse man primär von der Ethik ausgehen. Moral führe notwendig zur Religion hin.

Der Zusammenhang von Religion und Moral bei Kant stand auch im Zentrum der Arbeitsgruppe von *Hans Michael Baumgartner* (Universität Bonn). Nach Kant stelle der Mensch fest, daß ein sittliches Leben ihm nicht die Glückseligkeit sichere, nach der er sich sehnt und die eigentlich in allen seinen sittlichen Handlungen intendiert ist. Es könne aber der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, was dabei herauskommt, wenn wir sittlich handeln. Deswegen postuliere die praktische Vernunft mit Notwendigkeit Gott als Garanten der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die Existenz Gottes werde als not-

wendiges Postulat eingeführt, um die Sinnhaftigkeit des Lebens zu sichern, wobei diese als solche schon vorausgesetzt werde. Baumgartner wie Ricken kritisierten an diesem Typ von Religionsphilosophie die Vernachlässigung der *konkreten geschichtlichen Religion.* An ihr sei nach Kant nur ihr moralischer Kern vernünftig, den man auch ohne Religion akzeptieren würde. Kant tendiere dazu, von der Moral her die faktische Religion (etwa in ihrer institutionellen Verfassung) zu kritisieren und damit die Eigenständigkeit der Religion aufzuheben.

Mit dem Verhältnis von Religion und Ethik beschäftigte sich auch die Arbeitsgemeinschaft von *Alois Halder* (Universität Augsburg) über *Emmanuel Levinas*. Levinas geht in seinem religionsphilosophischen Ansatz ebenfalls von der Ethik aus. Während bei Kant der Ursprung des Sollens aber eine innerliche Erfahrung der Vernunft sei, komme der unbedingte Anspruch der Ethik bei Levinas nicht aus sich selbst, sondern von dem *Anderen* her, der mich fordert, ihm zu helfen, ihn nicht zu töten. In diesem Anspruch des Anderen erscheine die Herrlichkeit Gottes. Die befreiende religiöse Erfahrung liege darin, daß ich in der Annahme des Rufes des Anderen in meine Verantwortung und Kreativität gerufen sei. Auch wenn Levinas konkreter als Kant vom Phänomen der ethischen Erfahrung ausgehe und von ihr aus zur Religion komme, so reduziere sich doch auch bei ihm die Rationalität von Religion auf den ethischen Kern. Das werde besonders daran deutlich, daß Levinas nicht-monotheistische Religionen, weil sie nicht ethisch seien, nicht zu den Religionen rechnet. Diese starke Trennung zwischen den Göttern einer nicht-monotheistischen Religion und dem einen Gott monotheistischer Religionen lasse sich in einer Religionsphilosophie heute nicht mehr aufrechterhalten.

## Religion als umfassende Einstellung des Menschen

Als weiteren wichtigen Schritt in der Geschichte der Religionsphilosophie nach Kant stellte Ricken die Religionsphilosophie *Schleiermachers* heraus. Schleiermacher gehe von der *Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung* aus, die sich weder auf Metaphysik (darin stimmt er mit Kant überein) noch auf Moral zurückführen lasse. Er verweise auf die Religion als naives, ursprüngliches, unableitbares Phänomen. Zentral für die Religion seien „Gefühl und Anschauung". Beide Begriffe gebrauche Schleiermacher bewußt vage und offen. Die Unterscheidung zwischen Gefühl und Anschauung sei gegenüber dem religiösen Phänomen sekundär.
Schleiermachers Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" von 1799 stand im Mittelpunkt der Arbeitsgemeinschaft von *Klaus Stock* (Universität Bonn). Sein Ziel war es, die Schleiermachsche Formel, Religion sei Sinn und Geschmack für das Unendliche, in ihren Stärken und Defiziten zu beleuchten. Positiv sei, daß Schleiermacher von dem konkreten religiösen Phänomen ausgehe, so wie es in den geschichtlichen Religionen vorgegeben sei, und die Eigenständigkeit der religiösen Erfahrung in Abgrenzung zu den Handlungsvollzügen und Denkvollzügen der menschlichen Existenz betone. Problematisch sei, daß die Abgrenzung vom religiösen Gefühl zu anderen Affekten bei Schleiermacher nicht deutlich herausgearbeitet werde. Ricken betonte darüber hinaus das Problem, daß eine Vermittlung zwischen dem religiösen Phänomen und unserer übrigen Lebenswelt nicht gegeben sei. Auf die wichtige Frage, welche Begrifflichkeit zur Explikation des religiösen Phänomens angemessen sei und welche nicht, gebe Schleiermacher keine Antwort.

Als eine Synthese zwischen Kant und Schleiermacher stellte Ricken die Position des amerikanischen Pragmatisten *William James* vor, die dieser in seinem Buch „Die Vielfalt religiöser Erfahrungen" aus den Jahren 1901/2 dargelegt hat. James steht am Anfang einer Tradition, die – so wurde auf der Tagung deutlich – heute der Religionsphilosophie die wohl entscheidendsten Impulse gibt. Von James erhielt Wittgenstein wichtige Anregungen, und an Wittgenstein knüpften in der Tagung sowohl *Franz Kutschera* (Regensburg) mit seinen Vorlesungen über „Religion als Paradigma eines sinnvollen Lebens. Über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie" als auch *Karl Wuchterl* (Stuttgart) in seiner Arbeitsgruppe über „Die Rationalität der Religion und das Unsagbare bei Ludwig Wittgenstein" mit jeweils eigenen religionsphilosophischen Entwürfen an.
James analysiert in seinem Buch eine Fülle von religiösen Zeugnissen, die in einer *normalen,* d. h. nicht philosophischen *Sprache* formuliert sind. Der gemeinsame Kern aller Zeugnisse umfaßt die Rede von dem Gefühl eines sorglosen, gelösten, tiefen Vertrauens („faith-state") und einer daraus resultierenden Lebensführung. Religion ist so etwas wie eine letzte, alles umfassende Einstellung des Menschen, ein emotionaler Blick oder ein Horizont, unter dem alles andere interpretiert wird. Sie ist eine ernste, d. h. nicht spöttische, zynische oder melancholische Gesamtreaktion des Menschen auf das Leben und bestimmt, wie wir die Welt erfahren. Der *kognitive* gemeinsame Kern aller Religionen umfaßt nach James zweierlei: Das Bewußtsein von Leiden und der Auflösung des Leidens. Das Leiden besteht in der Wahrnehmung, daß irgend etwas mit uns und der Welt verkehrt ist. Durch die Verkehrtheit werden wir dadurch geheilt, daß wir in Kontakt mit höheren Kräften treten.

Zur Frage der Rationalität der Religion gibt James zwei Antworten: Zum einen das pragmatische Kriterium, nach der etwas dann wahr ist, wenn es zum Leben hilft. Die Frage nach der Wahrheit ist für die Religion identisch mit der Frage nach ihrem Wert für das Leben und läßt sich nicht unabhängig von ihr beantworten. Für die zweite Antwort geht James von der Mystik aus. Mystische Erfahrungen weisen in Richtung auf eine bestimmte Metaphysik und sind einer Deutung durch eine metaphysische Sprache fähig, die die Phänomene interpretiert. Insofern gibt es für James – anders als für Kant und Schleiermacher – keinen

harten Gegensatz zwischen Metaphysik und Religion. Die in der Religion wurzelnde Weltsicht bedarf einer begrifflichen Entfaltung und *begrifflichen Vermittlung mit anderen Bereichen unserer Erfahrung.* Dabei brechen die mystischen Zustände die Autorität des nicht-mystischen, rein rationalen Weltbildes auf, wobei die Daten des normalen Bewußtseins durch die mystischen Zustände nicht verschwinden, sondern in einem neuen Gesamtrahmen geordneter und verbundener als vorher sind.

## Religion als Paradigma sinnvollen Lebens

Zentral für die Religionsphilosophie von Franz Kutschera war der Begriff des Paradigmas, der enge Parallelen zum Wittgensteinschen Begriff des Sprachspiels aufweist. In der Wissenschaftstheorie versteht man unter einem Paradigma den *umfassendsten Rahmen,* innerhalb dessen sich wissenschaftliche Forschung vollzieht. Theorien lassen sich nur *innerhalb* eines Paradigmas aufstellen. Kutschera betonte, daß es für die Wahl eines Paradigmas rationale Kriterien gibt. Der Grund, an einem Paradigma festzuhalten, liege in der *Bewährung* des Paradigmas in der Forschung. Kutschera erweiterte diesen wissenschaftstheoretischen Paradigmenbegriff zunächst auf die Ethik, dann in einem zweiten Schritt auf die Religion.

Der religiöse Glaube als Paradigma umfasse religiöse Überzeugungen, praktische Normen, Haltungen, Gefühle, emotionale Einstellungen zur Wirklichkeit, eine Sprache. Charakteristisch für ihn sei, daß sich die Welt nicht autonom von sich her verstehen läßt. Religiöser Glaube sei ein Glaube an eine transzendente Wirklichkeit. Kutschera bestimmte die Religion näherhin als ein *Paradigma sinnvollen Lebens.* Die Religion vermittle Sinn angesichts der drohenden Sinnlosigkeit durch die Vergänglichkeit, die Endlichkeit, den Tod. Der Glaube sage zwar nicht, *worin* der Sinn bestehe, er behaupte aber eine Sinndimension, die sich der empirischen Beobachtung entzieht. Selbst der Tod stelle keine Grenze des Sinns dar. Gegen den Vorwurf, daß die Funktion des Glaubens als Lebenshilfe ihn noch nicht rational rechtfertige, betonte Kutschera, daß Religion glaubwürdig sein müsse. Auch hier gelte das Kriterium der Bewährung. Der Glaube müsse sich an den Erfahrungen, die man macht, bewähren, muß sich dem Scheitern aussetzen. Ob sich der Glaube bewährt, hänge von den Erfahrungen ab, die man mit ihm mache.

Als Argument für die Übernahme einer religiösen Weltsicht spreche erstens, daß ein nicht-religiöses, rein immanent-wissenschaftliches Weltbild nicht die faktische Annahme objektiver Werte (z. B. Menschenrechte, Freiheit) erklären könne. Zweitens sei moralisches Verhalten nur in einer als sinnvoll angenommenen Welt möglich. Als drittes, negatives Argument führte Kutschera an, daß es keine überzeugende Alternative zu einer religiösen Gesamtinterpretation der Wirklichkeit gebe.

Im Anschluß an die Ausführungen von Kutschera und durch eine Analyse der Religionsphilosophie bei Wittgenstein stellte *Kurt Wuchterl* (Universität Stuttgart) seine Thesen zur paradigmenbezogenen Religionsphilosophie vor. Er ging aus von dem Phänomen der Kontingenz, von der Erfahrung von Tod, Leid, unabänderlicher Faktizität usw. Wissenschaft und jede Form der Rationalität seien insofern für das Phänomen der Kontingenz offen, als es keiner Wissenschaft gelinge, diese Kontingenz in den Griff zu bekommen. Für eine Religion sei charakteristisch, daß sie die Kontingenz nicht in dem Sinn bewältigt, daß das Problem der Kontingenz ein für allemal ausgeräumt sei. Vielmehr eröffne die Begegnung mit und die Anerkennung von Kontingenz die Möglichkeit zu einer Offenheit im Hören auf eine von außen zukommende Botschaft. Diese Begegnung mit Kontingenz gebe es nun in verschiedenen Ausprägungen. Jede Ausprägung sei ein eigenes Paradigma mit eigenen Standardbeispielen, Erklärungsmodellen, Symbolen usw.

Es gebe eine faktische Vielfalt solcher Paradigmen, aber *kein Superparadigma,* das allgemeine Maßstäbe zur Beurteilung und damit zur Wahrheitsfindung enthielte. Es gebe kein übergeordnetes Rationalitätskriterium, anhand dessen man Paradigmen bewerten könne. Religionsphilosophie habe die Aufgabe, die Paradigmen zu beschreiben, die obersten Leitbegriffe oder Leitsätze und die Rationalitätskriterien auszumachen usw. Die Frage nach der Wahrheit eines Paradigmas fällt zusammen mit der Frage nach dem faktischen Verhalten zur Kontingenz innerhalb bewährter Paradigmen. Im Unterschied zu Kutschera betonte Wuchterl, daß sich ein Paradigma nur in der Frage bewähren könne, ob es verträglich und adäquat mit dem Tatbestand der religiösen Phönomene sei. Stärker als Kutschera betonte er auch, daß die Rechtfertigung eines Paradigmas (etwa zwischen einem rein wissenschaftlichen Weltbild und Religion) nie eine Sache von klaren Argumenten sei: Man wächst immer schon in einem bestimmten Paradigma auf, bestimmte Erfahrungen können dazu führen, ein Paradigma *stückweise* zu modifizieren und so ein anderes zu übernehmen.

## Den Lebenswert des religiösen Glaubens beschreiben

Ergänzt wurde das Philosophische Seminar durch zwei theologisch ausgerichtete Beiträge. *Hedwig Meyer-Wilmes* (Katholische Universität Nijmegen) leitete eine Arbeitsgemeinschaft „Zum Rationalitätsbegriff feministischer Theologie", in der sie sich bemühte, einerseits an die verschiedenen Vorurteile und Vorerfahrungen der Teilnehmerinnen mit dem Thema Feminismus, Mann – Frau, Vernunft – Rationalität anzuknüpfen und andererseits den Rationalitätsbegriff der besonders in der amerikanischen Theologie einflußreichen Theologin Elisabeth Schüssler-Fiorenza mit dem von Rosemary Radford Ruether zu konfrontieren.

*Hansjürgen Verweyen* (Universität Freiburg) hielt Vorlesungen zum Thema „‚Die Magd der Theologie'? Was kann der Theologe heute von der Philosophie erwarten?". Gegen den Relativismus einerseits und den sich in der

katholischen Kirche zunehmend breitmachenden Fundamentalismus andererseits plädierte er daher für eine rational durchgreifende Begründung der eigenen Position. Als Fundamentaltheologe komme man nicht um eine Letztbegründung herum. Verweyen argumentierte für eine Letztbegründung nach dem Vorbild Descartes. Die Prägung des Denkens durch ein Unbedingtes, die der Kern des Descartschen Argumentes sei, sei gewiß, wenn auch der Inhalt zu nichts verhilft. Die Erfahrung der Prägung durch ein Unbedingtes vermittle keinerlei Sinn, sondern sei eine Absurditätserfahrung, der nur durch eine Sinnantwort etwas entgegengesetzt werden kann. Verweyen entwickelte als Sinnantwort den Imperativ, man solle dem anderen zum Bild werden und ihn so zu seiner eigenen Identität führen.

Deutlich wurde in den meisten Beiträgen des Seminars, daß es in der Frage nach der Rationalität von Religion einerseits nicht darum gehen kann, von *außen* einen etwa naturwissenschaftlichen, ethischen oder psychologischen Rationalitätsbegriff an die Religion heranzutragen und die Religion anhand eines solchen ‚externen' Rationalitätsbegriffs zu bewerten. Andererseits ist es aber ebensowenig möglich, aus der eigenen Religion ein übergeordnetes, absolutes Rationalitätskriterium zur Beurteilung anderer Religionen und anderer Weltanschauungen zu gewinnen. Ein ‚absoluter' Standpunkt läßt sich immer nur *innerhalb* eines Paradigmas einnehmen und hat nur dort seine Gültigkeit. Daß diese Paradigmentheoreie keine neue Immunisierungsstrategie ist, wird dadurch gewährleistet, daß als Kriterium der Rationalität von Religion die Bewährung der Religion im Leben des Menschen gefordert wird. Diese Bewährung im Leben vernetzt die Religion sowohl mit den Alltagserfahrungen als auch mit der Rationalität des common-sense als letzter, pragmatischer Grundlage jeder Bewährung. Diese Vernetzung und damit auch den Lebenswert des religiösen Glaubens noch klarer zu beschreiben, ist wohl die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie heute.

*Michael Bordt*

# „Gott kommt früher als der Katechet"

## Eine religionspädagogische Tagung über Kinder und ihr Gottesbild

*In der religiösen Erziehung von Kindern greifen die herkömmlichen Muster und Methoden weithin nicht mehr. Es fehlen nicht nur die gesellschaftlichen und kirchlichen Milieus, in denen früher der Glauben weitergegeben werden konnte; es herrscht auch große Unsicherheit darüber, wie und mit welchen Akzenten religiöse Erziehung geleistet werden kann. Unter der speziellen Fragestellung nach dem Gottesbild haben sich die „Religionspädagogischen Tage Luzern" kürzlich mit diesem Problem befaßt.*

Nachdem die vom Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern veranstalteten „Religionspädagogischen Tage Luzern" vor zwei Jahren besorgt gefragt hatten: „Erwachsenwerden ohne Gott?" (HK, Juli 1990, 337–340), galt die Sorge dieses Jahr der Tragfähigkeit des Gottesbildes der Erwachsenen für die religiöse Erziehung. „Das traditionelle" Gottesbild sollte „der nachwachsenden Generation" mit der Frage gegenübergestellt werden: „Alter Gott für neue Kinder?".

### „Religion ist nicht Privatsache"

Die implizite Frage, ob die „neuen" Kinder eines ihnen entsprechenden, von den Erwachsenen erdachten „neuen" Gottesbildes bedürften, verneinte gleich zu Beginn der Tagung aus pädagogischer Sicht *Hartmut von Hentig* (Bielefeld) mit großer Entschiedenheit: Ein neues Gottesbild entwirft man nicht, es entsteht, und es entsteht aus dem Glauben an den „alten", das heißt von alters her seienden Gott. Anlässe für eine Wende zum Glauben können ihren Ursprung in den Herausforderungen der Zeit, aber auch im Menschen selber haben. So müsse es dem Menschen um die Verständlichkeit in den Sachen und in der Sprache gehen, wobei die verstehende Übereinstimmung mit der Wirklichkeit vor dem Zweifel bestehen können muß; Verantwortung ist nur durch Gemeinverständlichkeit wahrzunehmen. So hat für von Hentig die Abkehr vom Glauben als Einstehen für Überzeugungen auch mit der Abkehr von der Rationalität zu tun.

Dagegen bleibt die Aufklärung eine Forderung, denkend Rechenschaft zu geben und so eigene Verantwortung zu übernehmen. Nur so könne aus dem postmodernen Unbehagen am Unbeteiligt-Sein und dem bunten Nebeneinander von Widersprüchlichkeiten herausgefunden werden. Ein Rückfall hinter die Moderne habe eine metaphysische Aushungerung und Auszehrung zur Folge, so daß der Glaube ermatte und erlösche, zum Schaden auch für das Zusammenleben der Menschen, denn „Religion ist nicht Privatsache".

Selbst der Glaube dürfe nicht Privatsache werden, auch wenn er als „gewagte Wahrheit", „subjektive Gewißheit" und „Einstand durch Handeln" ein persönlicher sei. Seine Verläßlichkeit gründe auf einer mitteilbaren und deshalb verallgemeinerungsfähigen Erfahrung; die Berufung auf eine besondere, nicht mitteilbare Glaubenserfahrung sei hermetisch und verunsichere Religion. Zum Glauben gehöre der Weg durch die Anfechtung und deren Überwindung in einem leidenschaftlichen Dialog mit Gott und in einer Beziehung zu dieser Person Gott.

Zu diesem Glauben komme der Mensch durch einen *selbstverständlichen Vollzug in der frühen Kindheit;* mit

dem Glaubenlernen sei es wie mit dem Denkenlernen, man müsse damit beginnen. In unserer Zeit glaubt von Hentig mehr Glaubenslosigkeit feststellen zu müssen als eigentlichen Unglauben. Den Unglauben der Menschen gelte es ernst zu nehmen und ihm den eigenen Glauben auszusetzen. Der Unglaube seinerseits müsse aber bereit sein, sich auf Glauben einzulassen. Mit besonderem Nachdruck forderte von Hentig schließlich, die objektive Seite der christlichen Religion von ihrer subjektiven Seite, dem christlichen Glauben als „commitment", als das, worauf man sich verläßt, zu unterscheiden. Denn „Religion ist Teil unserer Kultur, unserer Ethik, Kunst und Wissenschaft". Von Grunderlebnissen her könne der Mensch auf den Weg zum Glauben kommen und dabei, wie von einem Suchbild geleitet, erkennen, was er schon wisse. In dieser Perspektive plädierte von Hentig dafür, wohl biblische Geschichten zu erzählen, namentlich im 8. und 9. Schuljahr, Jesus Christus aber auch anderen großen Lehrern gegenüberzustellen und das Christentum weniger zu lehren als vielmehr zu leben und vorzuleben.

## Für eine „Theologie der Kinder"

Für nichtchristliche Lehrer bzw. einen bewußten Erfahrungs- und Erlebnisaustausch mit den *nichtchristlichen Religionen* plädierte auch *Paul Schwarzenau* (Dortmund), der aus religionswissenschaftlicher und tiefenpsychologischer Sicht nach „Gott in der Psyche von Kindern und Jugendlichen" fragte. Denn das christliche Gottesbild sei furchtbar abstrakt und unanschaulich, spannungs- und gegensatzlos geworden. Die christliche Symbolik sei verbraucht, vom „fascinosum et tremendum" sei das „tremendum" verlorengegangen, die Rede von der Liebe verblaßt, und der christliche Schöpfergott erscheine mehr als Macher denn als Grund allen Seins. Zudem habe sich das Gottesbild auf das Jesusbild reduziert, so daß das Christentum zur „Herr-Jesus-Religion" geworden sei.
Diesen Entwicklungen gegenüber gelte es, das religiöse Bewußtsein zu erweitern und vor allem die „energiegeladenen" Bilder aus den Religionen und den archetypischen Träumen aufzunehmen und sich von ihnen auf dem Individuationsweg voranbringen zu lassen. Dieser Individuationsprozeß ziele nicht auf das „Ich", sondern auf das „Selbst" ab, das die Gegensätze in sich vereinige.
Strittig bleiben mußte in der Diskussion über diesen Ansatz das auf der Tiefenpsychologie Carl Gustav Jungs beruhende ontologische Verständnis der religiösen Symbolik und ihrer Energetik. Den Synkretismusvorwurf hingegen wußte Schwarzenau mit der Erklärung zu entkräften, fremdreligiöse Bilder und Symbole seien nicht einfach zu übernehmen, sondern als Möglichkeit wahrzunehmen, Ansätze der eigenen Religion zu verwirklichen.

Eigenen Ansätzen zur Entwicklung verhelfen oder solche vermitteln, in den Kindern ihr Gottesbild sich entwickeln lassen oder ihm unsere Gottesbilder vermitteln, diese religionspädagogische Frage stellte *Anton A. Bucher* (Luzern/Freiburg i. Ü.) in eine allgemeine entwicklungspsychologische Perspektive. Auf die pädagogische „Gretchenfrage": Wachsenlassen oder führen? gibt es unterschiedliche theoretische und praktische Antworten aufgrund von unterschiedlichen Alltagstheorien über das Kind wie ausdrücklicher Anthropologien des Kindes.

Mit dem Genfer Psychologen *Jean Piaget* vertritt Bucher die entwicklungspsychologische Richtung, die das Kind als von Anfang an aktives und dazu auf Interaktion angewiesenes Wesen versteht. Aufgrund dieses Verständnisses entstand in den letzten Jahren denn auch die Bewegung der „Philosophie der Kinder", die darauf baut, daß Kinder staunen können, daß sie fragen können, daß sie auch selber Antworten haben können und so insgesamt nicht nur zu einer eigenständigen Erkenntnisleistung, sondern selbst zu einer eigenständigen philosophischen Leistung imstande sind. Analog dazu müßte im Dialog mit den Kindern eigentlich auch eine „Theologie der Kinder" erarbeitet werden können. Ehe der Referent Ergebnisse einer aufschlußreichen Erhebung vorstellte, warnte er vor psychologischen Fehlschlüssen wie: Bilder von Kindern archetypisch zu vereinnahmen oder bei Kindern zwischen Gott und Gottesbild nicht zu unterscheiden. Die Erhebung bestand darin, 223 Kinder aus dem Kanton Luzern (Stadt und Land) und 110 Kinder aus einem als religiös stark desozialisiert geltenden Viertel der Stadt Wien im Alter zwischen 6,5 und 11 Jahren zeichnen zu lassen, was sie sich unter Gott vorstellen. Von diesen 333 Zeichnungen geben 82,5 Prozent eine anthropomorphe und 17,5 Prozent eine nichtanthropomorphe Gottesvorstellung wieder, wobei die anthropomorphen Bilder bei den 11jährigen noch gut die Hälfte ausmachen. Dabei können Kinder sehr wohl zwischen Gott und Gottesbild unterscheiden, ist auf einer Zeichnung doch angemerkt: „So stelle ich mir Gott vor, der unsichtbar ist." In bezug auf die Anschaulichkeit lassen die Zeichnungen keine geschlechtsspezifischen Eigenheiten erkennen. Hingegen zeichneten mehrere Mädchen und ausschließlich Mädchen ein weibliches Gottesbild, während die Jungen die Gottesgestalt häufiger in Hosen darstellten als die Mädchen, die ein anderes Gewand bevorzugten. Auffällig sind für den Entwicklungspsychologen weniger das archaische Weltbild der Jüngeren oder die Anschaulichkeit und Konkretheit der kindlichen Gottesbilder, sondern eher die weiblichen Züge, weil im Religionsunterricht davon nicht die Rede war und sie so als eine eigene Leistung der Kinder gelesen werden können.

Deshalb plädierte Bucher nachdrücklich für eine „Theologie der Kinder" und für eine Achtsamkeit der Erzieher und Erzieherinnen auf das, was von den Kindern selber kommt, was die Kinder aus sich selber hervorbringen. So dürfe in der erzieherischen bzw. unterrichtlichen Vermittlung nicht zu einem normativ-deduktiven Ansatz zurückgegangen werden; die vermittelten Inhalte müßten vom Kind assimiliert und aufgebaut werden können. Deshalb müsse man die Vorstellungen von Kindern gewähren lassen und deren Bedeutung zu erfragen, und zwar einschließlich der magischen. Mehr noch, die magische Phase sei zu gewährleisten und, beispielsweise im

Symbolspiel, zu ermöglichen. Die Entwicklung des Symbolverständnisses durchlaufe die intuitiv-projektive Phase, in der das Symbol und das Symbolisierte identifiziert und so magische Vorstellungen ermöglicht werden. Wohl führe diese erste Naivität durch die Krise und Kritik der Wissenschaft zur zweiten, aber auch in dieser zweiten Naivität dürfe die Religionspädagogik die erste nicht vergessen. In all dem sei der Mut gefragt, Gott wieder dialogisch zur Sprache zu bringen, zumal die Erwachsenen den Kindern Unrecht tun, wenn sie ihren Fragen ausweichen.

## Lerngemeinschaft mit Kindern als Leitbild

Wichtiger, als von den Kindern in allen Einzelheiten begriffen zu werden, ist, „daß sie spüren, daß wir als Erwachsene uns selbst und ihnen gegenüber authentisch zu sein und zu werden bemüht sind". Mit dieser Überlegung zog *Norbert Mette* (Paderborn) die Tagungsthematik, affirmativ gewendet, zunächst anhand eines bekannten Bonhoeffer-Textes auf das Handeln hin aus. „Der christliche Gott für neue Kinder – was sollen wir tun?", lautete die ihm gestellte Schlußfrage, und er nahm sie vor allem als Gelegenheit wahr, über die „neuen" Kinder bzw. die heute mögliche Kindheit nachzudenken.
Nachdem Kindheit an der Tagung sonst weithin als eine entwicklungspsychologische Gegebenheit zur Sprache gebracht worden war, bedachte Mette sie nun auch als eine soziale Gegebenheit, in ihrer Abhängigkeit von den die Entwicklung der Kinder fördernden bzw. behindernden gesellschaftlichen Voraussetzungen. Als erste Besonderheit der „neuen Kinder" skizzierte er unsere und ihre Gesellschaft als „Risikogesellschaft". Der Prozeß der Individualisierung mit der Möglichkeit und Notwendigkeit zur Selbstgestaltung des Lebenslaufes schlägt bis in die Kindheit hinein durch; es sei schon viel erreicht, wenn für Kinder wenigstens gesellschaftliche Reservate freigehalten würden. Die veränderten ökologischen Gegebenheiten sodann bedeuten für das Kind nicht nur Gefährdung seiner Gesundheit, sondern zudem Normierung durch eine „Verkehrsteilnehmer- und Spielplatzkindheit". Aber auch die Zeiterfahrung von Kindern hat sich verändert, insofern Kindern zum einen keine Zeit mehr gelassen wird, in Ruhe aufzuwachsen, und zum andern im Gefolge der Traditionsabbrüche sogar „die Zeit abgeschnitten" wird. Und schließlich ist in spiritueller Hinsicht eine Verarmung, wenn nicht Entleerung der Kindheit zu beobachten. So wird die Frage drängend: Was nützt es, für das Recht des Kindes auf eine erste Naivität zu plädieren, wenn die erlebnismäßigen Voraussetzungen dafür immer weniger gegeben sind?

Dazu kommt, daß, weltweit gesehen, Kindheit etwas ist, in dessen Genuß nur die wenigsten Kinder kommen. „An den Kindern kann man die Wahrheit und die Lüge einer Gesellschaft erkennen." Mit diesem Schlüsselsatz aus einer Rede eines peruanischen Jungen veranschaulichte Mette gleichsam die theologische Unmöglichkeit einer subjektlosen und situationsfreien Gottesrede. Das aber heißt, daß vom christlichen Gott „für Kinder" nur gesprochen werden kann, wenn „leidenschaftlich für die Kinder Partei ergriffen und gemeinsam mit ihnen ein Leben auf Zukunft hin zu gestalten versucht wird".
Hoffnung für die Kinder und mit ihnen bedeutet dann erstens: Kinder sind Botschafter der Gottesherrschaft; in Abwandlung des Buchtitels „Gott kommt früher als der Missionar": „Gott kommt früher als der Katechet". Kinder sind eine Chance, immer wieder neu mit ihnen das Alphabet der Hoffnung buchstabieren zu lernen. Diese „Option für die Kinder" bedeutet zweitens, ihnen Raum zu geben für Entwicklungsschritte des Lebens und des Glaubens. Für eine religiöse Erziehung ist deshalb die frühkindliche Erfahrung, unbedingt angenommen und erwünscht zu sein, von grundlegender Bedeutung. Auch für die religiöse Entwicklung ist wichtig, daß den Kindern Zeit gelassen wird, Sinn zu erproben und zu gestalten. Zur Identitätsbildung kann die religiöse Erziehung dadurch beitragen, daß sie die Symbolisierungsfähigkeit der Kinder anregt und fördert. Und schließlich ist der religiösen Erziehung, mit den von Bonhoeffer gebrauchten Begriffen gesagt, das Anhalten zum „Beten" ebenso wichtig wie das „Tun des Gerechten".

## Elementare Kindheitserfahrung sichern

Hoffnung für die Kinder verlangt ebenso die Sicherung der elementaren Kindheitserfahrungen gegen die Gefährdungen der kindlichen Wahrnehmungsbereiche und Erlebnisfähigkeiten. In dieser Hinsicht bedeutet religiöse Erziehung „zur Sanierung der Lebenswelten der Kinder – und damit der Gesellschaft insgesamt –" beizutragen. Hoffnung mit den Kindern führt schließlich zum Leitbild von „Gemeinde und Kirche mit Kindern", zur Lebensform der „Konvivenz" bzw. „Konvivialität" nach *Paulo Freire*, zum „Soziotop" einer „Lerngemeinschaft derer, die voneinander und miteinander für ein menschliches Leben lernen wollen". Im Blick auf die konkrete Verfaßtheit der Gemeinden und Kirchen warnte Mette allerdings vor einem überschwenglichen Optimismus. Wohl gebe es Faktoren des sozialen Wandels wie den Trend zu einer individualisierten und selbstbestimmten Religiosität, die von der Kirche kaum direkt beeinflußt werden können. Die Kirche habe es aber doch zu wenig verstanden, sich produktiv auf diese Veränderungen einzulassen, sondern sich auf eine krampfhafte Verteidigung ihres Besitzstandes versteift; eine Folge dieser Haltung sei eine abgrundtiefe Entfremdung zwischen Lebenswelt und Glaubenswelt. Möglicherweise könnten jedoch auch in dieser Hinsicht gerade Kinder in den Gemeinden und Kirchen einen heilsamen Umkehrprozeß anstiften. Denn „wer sich für die Kinder entscheidet, wählt eine neue Welt, wählt die Armen und Kleinsten und die Entrechteten und die Beschädigten", zitierte Mette den niederländischen Seelsorger *Jan Nieuwenhuis*. „Er wählt eine andere Gesellschaft und eine neue Kirche." *Rolf Weibel*

# Das Ende der Apartheid

## Südafrika nach dem Referendum vom 17. März

*Mit dem für Präsident de Klerk erfolgreichen Referendum über die Fortsetzung der Reformpolitik sind die Weichen für eine neue politische Ordnung in Südafrika gestellt.* Heribert Weiland *vom Freiburger Arnold-Bergstraesser-Institut informiert im folgenden Beitrag über wirtschaftliche Lage, gesellschaftliche Veränderungsprozesse und politische Zukunftschancen Südafrikas.*

Was man über Jahrzehnte hinweg nicht für möglich gehalten hätte, ist nun geschehen. Am 17. März 1992 hat sich die regierende Minderheit der Weißen Südafrikas per Volksabstimmung selbst entmachtet. Mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit haben sich die Weißen für eine Fortsetzung des Reformprozesses, d. h. für das Ende der Apartheid ausgesprochen.

Daß das Votum so eindeutig ausfallen würde, hatte kaum jemand erwartet. Aber Präsident de Klerk pokerte hoch: Er hatte sein eigenes politisches Überleben mit der Abstimmung verbunden und versprochen, im Falle einer Niederlage zurückzutreten. Zugleich zeigte er großes taktisches Geschick, indem er unmittelbar nach der Wahlschlappe seiner Partei in Potchefstrom die weiße Wahlbevölkerung mit einem zu diesem Zeitpunkt völlig unerwarteten Referendum konfrontierte. Zwar hatte er schon seit Beginn der Verhandlungen mit dem ANC (Afrikanischer Nationalkongreß) versprochen, sich vor der Unterschrift unter eine neue Verfassung noch einmal einer Volksabstimmung zu stellen, aber niemand hatte damit gerechnet, daß er sein Versprechen so früh einlösen würde. So blieb der Öffentlichkeit nur wenig Zeit für rückwärtsgewandte, selbstzweifelnde Kritik. Die Wähler wurden vielmehr vor die zur „Schicksalsfrage" hochstilisierte Alternative über Fortsetzung oder Abbruch des friedlichen Reformprozesses durch Verhandlungen gestellt.

### Die Angst unter den Weißen wächst

Schließlich erwiesen sich die durch die Regierungspresse verbreiteten Nachrichten eines Kopf-an-Kopf-Rennens als ein geschicktes Manöver, um die Bürger zu den Wahlurnen zu treiben und auch die Unentschiedenen zur Stimmabgabe zu bewegen. Mit Erfolg: Denn die außergewöhnlich hohe Wahlbeteiligung von 86,7 % – so hoch wie nie zuvor – zahlte sich letztlich für de Klerk aus, der lediglich in einem von 16 Abstimmungsbezirken, in Pietersburg im Transvaal, verlor. Überall sonst gab es deutliche Mehrheiten für de Klerk. In Kapstadt kletterte die Zustimmung sogar fast auf 85 %.

Die eindrucksvolle Legitimation, die der Präsident für die Weitervorführung seines Reformkurses erhalten hat, fällt bei genauerer Analyse jedoch nicht so günstig aus, wie die Zahlen zunächst suggerieren möchten. Denn aus den Ja-Stimmen ergibt sich nicht notwendigerweise eine rückhaltslose Unterstützung für de Klerk, sondern eher die *Angst vor einem eventuell noch größeren Übel,* das sich mit den völlig perspektivlosen politischen Vorstellungen der Rechtsradikalen verbindet. Um bürgerkriegsähnliche Unruhen und ein Abgleiten in „libanesische Verhältnisse" zu vermeiden, dürfte ein relativ großer Prozentsatz von Regierungskritikern – sowohl aus dem progressiv-liberalen wie aus dem konservativen Lager – mit der Faust in der Tasche für die Reformpolitik de Klerks gestimmt haben, weil sie sonst ein „Nein" und damit ein vorzeitiges Ende des friedlichen Verhandlungsprozesses riskiert hätten. Wären die verschiedenen Parteien gegeneinander angetreten, hätte die regierende Nationalpartei (NP) ihre mehr als 40jährige Vorrangstellung höchstwahrscheinlich eingebüßt.

Daß die Regierung an Boden verliert, zeichnet sich schon seit geraumer Zeit ab. Nach anfänglicher Euphorie über den Reformkurs de Klerks Anfang 1990 hat die *Ernüchterung* über das, was die Weißen in einem zukünftigen nicht-rassischen Südafrika zu erwarten haben, ständig zugenommen. Offensichtlich gingen die NP-Wähler davon aus, daß Südafrika durch die formelle Abschaffung der Apartheidgesetze international wieder hoffähig werden könnte, ohne dabei de facto die angestammten politischen und wirtschaftlichen Privilegien aufgeben zu müssen. Im Verlauf der Verhandlungen wurde jedoch immer deutlicher, wie groß die Opfer und Einbußen sein werden, die die Weißen mit dem Eintritt in die Postapartheid-Gesellschaft erbringen müssen. Besonders sichtbar werden die *Veränderungen im wirtschaftlichen Bereich.* Die weiße Bevölkerung Südafrikas, früher statistisch eine der reichsten Gruppen der Welt, spürt den Schwund des gewohnten Lebensstandards tagtäglich an der eigenen Geldbörse. Die Inflationsrate liegt bei 16 %, die Kreditzinsen betragen mehr als 20 %.

Als Rohstoffexportland wird Südafrika von der gegenwärtigen Rezession und dem starken Preisverfall auf den Weltmärkten besonders hart getroffen. Die internationalen Wirtschafts- und Finanzsanktionen haben dabei noch verstärkend gewirkt. Hinzu kommt gegenwärtig die katastrophale Dürre, die im gesamten südlichen Afrika bereits große Schäden angerichtet hat und die prekäre wirtschaftspolitische Lage des Landes nur noch verschlimmert. Die relative Verarmung der Weißen zeigt sich schon daran, daß die „poor whites", deren sich frühere NP-Regierungen auf Kosten der Schwarzen immer besonders angenommen hatten, wieder sichtbar im Straßenbild auftauchen. Die Angst vor Arbeitslosigkeit wächst, alte Menschen fürchten um ihre Renten. Demgegenüber werden die Umverteilungsmaßnahmen zugunsten der Schwarzen (höhere Löhne, mehr Gesundheits- und Erziehungsausgaben bei gleichzeitiger Kürzung der Mittel für white

education) mit zunehmender Kritik und Skepsis betrachtet.

Mit dem wirtschaftlichen Niedergang wächst zugleich die *Gewalt und Kriminalität.* In der internationalen Verbrechensstatistik nimmt Südafrika einen wenig ruhmreichen Spitzenplatz ein. Etwa alle halbe Stunde geschieht ein Gewaltverbrechen. Die Zahl der Delikte ist in den letzten Jahren rapide angestiegen. Bei Diebstählen und Raubüberfällen handelt es sich in erster Linie um Armutskriminalität. Wenn mehr als 40 % der Schwarzen arbeitslos sind und immer größere Zahlen vom Land in die Städte drängen, verwundert die Flucht in die Kriminalität kaum. Sie findet primär in den schwarzen Ghettos statt, hat sich seit der Aufhebung der Zugangsbeschränkungen jedoch immer mehr in die weißen Gebiete verlagert. Die Bewohner der exklusiven Stadtviertel versuchen verzweifelt, sich durch hohe Mauern, Alarmanlagen und private Sicherheitsdienste zu schützen. Doch gelingt dies nur begrenzt. Die Folge ist eine allgemeine Verunsicherung, die politisch der Regierung und ihrer Reformpolitik zugeschrieben wird, wobei die durch die Apartheid entstandenen massiven sozialen und ökonomischen Unterschiede zwischen Weiß und Schwarz kaum in die Überlegungen einbezogen werden.

## Gewalteskalation auf allen Seiten

In dem von Rassen- und Gruppenkonflikten gezeichneten Südafrika kommt noch die *politische Komponente der Gewalt* hinzu. Seit Jahren gibt es blutige Auseinandersetzungen zwischen den dem ANC nahestehenden „comrades" und den „vigilantes", die der Zulu-dominierten Inkatha-Freedom Party (IFP) zuzurechnen sind. Bei bürgerkriegsähnlichen Straßenschlachten sind allein 1991 fast 3000 Menschen ums Leben gekommen. Beide Gruppierungen, die ihre jeweils eigenen Zonen territorial abgesteckt haben und tief im illegalen Drogen- und Waffenhandel verstrickt sind, haben sich dem Zugriff der staatlichen Autoritäten weitgehend entzogen. Die vielfältigen Versuche der politischen Führer – unterstützt durch die Kirchen –, auf ihre Klientel einzuwirken und dem Blutvergießen ein Ende zu setzen, blieben bisher ohne großen Erfolg (Vgl. HK Januar 1991, 43 ff.). Allerdings erhielten die von Regierung und Presse immer etwas abfällig als „Stammeskriege" abqualifizierten Auseinandersetzungen eine besondere Brisanz, als im vergangenen Jahr zutage trat, wie stark *weiße Sicherheitskräfte* oder auch *rechtsradikale Gruppen* in diese Kämpfe verwickelt sind. Dahinter stehen einerseits handfeste ökonomische Interessen (Taxikrieg, Waffenschiebereien) und andererseits eindeutig politische, gegen den ANC gerichtete Absichten, denn immer wieder werden Überfälle und Straßenschlachten von der Polizei nicht verhindert oder aufgelöst, sondern eher angefacht und provoziert.

Eine Gewalteskalation besonderer Art besteht darin, daß mit dem Anwachsen rechtsradikaler Proteste immer häufiger weiße Demonstranten auf weiße Ordnungshüter stoßen. Trotz des Bombenterrors konservativer Extremisten gegen Postämter und Schulen hat die Inhaftierung einiger weißer Demonstranten zu Irritationen und Emotionen geführt. Hier werden die Loyalitätskonflikte vieler Regierungsanhänger sichtbar, die zwar bereit sind, dem Reformkurs de Klerks zu folgen, die aber nicht billigen können, daß Buren gewaltsam gegen Buren vorgehen.

Die massiven wirtschaftlichen und politischen Veränderungen sind ein idealer Nährboden für die rechtsradikale „Konservative Partei" (KP) und die sie unterstützende paramilitärische „Afrikaanse Weerstandsbeweging" (AWB), die durch markige Parolen und publikumswirksame Aktionen immer mehr an Boden gewinnen konnten. Zehn Jahre nach ihrer Gründung ist der KP ein massiver Einbruch in die weiße Wählerschaft gelungen, und zwar sowohl in die afrikaans- wie englischsprachige Bevölkerungsgruppe. Das Geschäft mit der Angst hat sich dabei als sehr erfolgreich erwiesen: Mit Slogans wie „swart gevaar" und „white right to selfdetermination" konnten die Konservativen vier Nachwahlen hintereinander für sich entscheiden. Vor allem seit dem Sieg in Potchefstrom, einem Wahlkreis, der für die Nationale Partei immer als „todsicher" galt, fühlten sie sich endgültig als Repräsentanten des weißen Wählerwillens in der Mehrheit. Auch wenn de Klerk das Referendum für sich entscheiden konnte, wird er damit rechnen müssen, daß die bis an die Zähne bewaffneten Extremisten den Fortgang friedlicher Verhandlungen und die Übergabe der Macht an eine ANC-dominierte Regierung zu verhindern versuchen werden.
Darüber hinaus ist davon auszugehen, daß sich unter den Konservativen eine große Zahl von Regierungsangestellter, wie Verwaltungsbeamte, Lehrer, und Polizisten, befindet, die aus politischer Überzeugung alles daran setzen werden, die Verwirklichung des neuen gemischtrassigen Südafrika an ihrem täglichen Arbeitsplatz zu boykottieren. Für das Gelingen der Reformpolitik wird es also dringend erforderlich sein, den inneren Frieden im Land wieder herzustellen und zumindest einen Teil der Konservativen in die Verhandlungsdiskussion einzubinden. Ganz aussichtslos ist ein solches Unterfangen nicht, denn nach dem eindeutigen Ausgang des Referendums stehen nun die Konservativen selbst vor einer Zerreißprobe. Es ist durchaus möglich, daß sich ein besonnener, verhandlungswilliger Flügel der KP von den Extremisten, die auch vor weiterer Gewaltanwendung nicht zurückschrecken, abspaltet.

Verarmte Weiße, zunehmende Kriminalität und Rechtsradikalismus sind – genauer betrachtet – Oberflächenphänomene eines viel *tiefergehenden wirtschaftlichen und sozialen Wandels innerhalb der südafrikanischen Gesellschaft.* Südafrika hat ähnlich wie einige andere rohstoffreiche Staaten in den letzten Jahrzehnten starke Industrialisierungs- und Modernisierungsprozesse durchgemacht, die allerdings durch die Politik der Apartheid in ihren sozialen und politischen Konsequenzen abgefedert und verfälscht worden sind. Der interne politische Druck, die

wirtschaftlichen Notwendigkeiten und schließlich die veränderte internationale Konstellation nach dem Zusammenbruch des Ostblocks haben die Öffnung der Apartheidsventile erzwungen und die künstlichen Verzerrungen aufgehoben. Südafrika ist nun auf dem Weg, eine *normale Gesellschaft eines rohstoffreichen Schwellenlandes* zu werden.

Daraus ergeben sich einige für den Modernisierungsprozeß typische Begleiterscheinungen, die auch an Südafrika nicht vorübergehen. So hat sich die Bevölkerung der Kaprepublik ähnlich schnell vergrößert wie die der anderen afrikanischen Staaten. Während die Weißen nach wie vor rund 5 Millionen ausmachen, hat sich die schwarze Bevölkerung allein in den letzten drei Jahrzehnten von etwa 20 Mio. auf über 30 Mio. erhöht. Damit einher ging ein gewaltiger – politisch und sozial zwar künstlich gebremster –, aber letztlich nicht aufhaltbarer *Urbanisierungsprozeß* mit fast unübersehbaren Konsequenzen für Ernährung, Beschäftigung, Erziehung und Gesundheitsfürsorge. Durch Abdrängung der Bevölkerung in Apartheidsghettos wurden die Probleme zwar verdeckt, aber nicht gelöst.

Zugleich geht der Prozeß der *wirtschaftlichen Integration* unaufhörlich weiter: Die zunehmende Industrialisierung Südafrikas benötigt immer mehr schwarze Arbeitskräfte, so daß eine strikte Apartheid gar nicht mehr denkbar ist: Während die nichtweißen Facharbeiter 1965 nur 15 Prozent der gesamten Facharbeiterschaft ausmachten, ist dieser Prozentsatz heute auf knapp 40 Prozent angestiegen. Selbst Polizei und Armee wären heute ohne schwarzes Personal nicht mehr einsatzfähig. Daß sich daraus die bekannten politischen Forderungen nach Befreiung und Gleichberechtigung ergeben haben, versteht sich von selbst.

Hingewiesen sei jedoch auf die *veränderte sozialstrukturelle Zusammensetzung der Weißen,* insbesondere der Buren. Mit ihrem Versuch, nicht allein auf politisch-administrativem, sondern auch im wirtschaftlichen und technischen Bereich Einfluß und Macht zu erwerben, hat sich die sozio-ökonomische Zusammensetzung der afrikaansen Volksgruppe grundlegend gewandelt. Aus einer ehemals ländlich-bäuerlichen ist eine städtische Mittelstandsgesellschaft geworden, die mit ihrer sozio-professionellen Umorientierung auch Einstellungsveränderungen durchgemacht hat. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß gerade die gebildeten städtischen Buren und große Teile der akademischen Jugend sich immer deutlicher von der Ideologie und Politik der Apartheid abgewandt haben und Reformen verlangen.

Der afrikaansen Oberschicht in Regierung, Wirtschaft und Wissenschaft ist inzwischen klar geworden, daß eine hochindustrialisierte, international orientierte Wirtschaft und Gesellschaft nicht in ein Apartheidkorsett gezwungen werden kann. Sogar die politisch einflußreiche, burische Geheimloge, der „Broederbond", hat sich unter ihrem Vorsitzenden Peter de Lange zum Reformkurs bekannt. In einem sog. „Überlebenspapier", in dem die Zukunft der Buren als Volksgruppe in einem neuen Südafrika thematisiert ist, wird klar zum Ausdruck gebracht, daß das Festhalten am Status quo der weißen Herrschaft keine realistische Option ist, sondern daß die Fortexistenz des Afrikaanertums nur durch Anerkennung der politischen Rechte aller übrigen Gruppen in Südafrika und durch eine gerechte Machtteilung sichergestellt werden könne. Damit wird uneingeschränkt anerkannt, daß sich die Buren mit dem Reformkurs einer politischen Entmachtung unterziehen, die sie möglicherweise aus ihrer Regierungsrolle in eine minoritäre Oppositionsrolle verdrängen wird. Politisch angestrebt wird auf jeden Fall eine aktive, kreative Mitgestaltung der neuen Verfassungsstrukturen mit dem Ziel, in dem neuen System nicht ausgebootet werden zu können.

Entsprechend verhalten sich der Präsident und seine Berater aus der Nationalen Partei bei den Verhandlungen: Sie betonen immer wieder, daß für sie der Erhalt der afrikaansen Volksgruppe und damit auch die Sicherstellung von Gruppenrechten von übergeordneter Bedeutung ist. Der Einstellungswandel und die Gesprächsbereitschaft der Regierung ist also vor allem darauf zurückzuführen, daß sie den Erhalt ihrer Volksgruppe nicht mehr durch Apartheid, d. h. durch Machtausschluß der anderen Bevölkerungsgruppen sicherstellen will, sondern bereit ist, sich auf ein Konzept der Machtteilung (allerdings mit einem – zumindest temporär – garantierten Minderheitenschutz) einzulassen.

## Die Verhandlungen gehen weiter

Auch wenn das Ende der gegenwärtigen Gespräche noch lange nicht abzusehen ist, so fällt eine erste Zwischenbilanz doch positiv aus. Denn wenn man berücksichtigt, daß noch vor einigen Jahren die Mehrheit aller Beobachter innerhalb und außerhalb Südafrikas dem Land Bürgerkrieg und blutige Rassenauseinandersetzungen prophezeit haben, so ist der bisherige Reformprozeß sehr friedlich und erstaunlich konstruktiv verlaufen. Dies ist zum einen der politischen Einsicht und dem Charisma der beiden Führungspersönlichkeiten Mandela und de Klerk zu verdanken, die ihr eigenes politisches Schicksal an den Erfolg der Verhandlungen geknüpft haben. Zum anderen läßt sich der bisherige Fortschritt darauf zurückführen, daß man sich zunächst nur auf einen formellen Rahmen „talks about talks" geeinigt hat, innerhalb derer die inhaltlichen Diskussionen stattfinden sollen. Schließlich gab es seit mehreren Jahren eine Reihe von informellen Gesprächen, bei denen zunächst nach Gemeinsamkeiten und nicht nach dem Trennenden der verschiedenen Positionen gesucht wurde.

Die Einrichtung von Codesa (Convention for a democratic South Africa), die Ende 1991 geschaffen wurde, ist gegenwärtig zur wichtigsten Plattform der Verhandlungen geworden. Insgesamt 19 Abordnungen – d. h. ein breites Spektrum politischer Meinungen – haben am „runden Tisch" Platz genommen. Die verhältnismäßig große Zahl der Teilnehmer reduziert sich jedoch auf weniger als fünf, wenn man sie zu „Interessengruppen"

zusammenfaßt. Denn vertreten sind sowohl die halbautonomen (5) sowie die unabhängigen Homelands (4), je ein Vertreter des aus drei Kammern für Weiße, Mischlinge und Inder bestehenden Parlaments, Repräsentanten der Demokratischen Partei(DP), der Inkatha-Freedom Party (IFP), des Inder-Kongresses, der Kommunistischen Partei (SACP), der Nationalen Partei (NP), der Regierung und des ANC. Effektiv stehen sich also die Regierung in Pretoria mit ihren Bundesgenossen und der ANC gegenüber, wobei die Demokratische Partei eine Vermittlerrolle einnimmt und Inkatha wegen der Empfindlichkeit des Parteiführers Buthelezi vorerst eine mimosenhafte Nebenrolle spielt. Die politischen Extremisten der beiden Lager haben sich bisher völlig verweigert. Beide unterstellen, daß Regierung und ANC bereits ein Komplott geschmiedet hätten, dessen Ergebnis durch Codesa und die dort verabschiedeten Verfassungsbestimmungen nur noch abgesegnet werden müßte.

Tatsächlich besteht die Hauptaufgabe von Codesa darin, eine neue Verfassung zu erarbeiten, in der ein Mehrparteiensystem, Gewaltenteilung, ein Menschenrechtskatalog und das Verhältniswahlrecht Grundelemente des neuen politischen Zusammenlebens sein sollen. So einig man sich jedoch über das Ziel eines neuen, demokratischen Südafrikas ist, so unklar ist der Weg dorthin. Die Teilnehmer verständigen sich zunächst auf die Einsetzung von fünf Arbeitsgruppen, die die Prinzipien der gemeinsam formulierten Absichtserklärung konkretisieren sollen. Die erste Gruppe beschäftigt sich mit Möglichkeiten, das politische Klima im Land zu verbessern. Die zweite Gruppe versucht, die Bedingungen der Verfassung zu konkretisieren und entsprechende konstitutionelle Prinzipien zu erarbeiten. In einer dritten Gruppe geht es darum, sich über Gestalt und Dauer einer *Interimsregierung* klar zu werden. Die vierte Arbeitsgruppe beschäftigt sich mit dem Thema der Reintegration der Homelands, die bis auf den Staat Boputhatswana wieder in den Einheitsstaat Südafrika zurückkehren wollen. Die fünfte Gruppe soll sich mit dem gesamten Zeitrahmen des Übergangsprozesses beschäftigen.

Besonders interessant und delikat sind gegenwärtig die Themen der Arbeitsgruppen Zwei und Drei, bei denen es einerseits um die zukünftigen Verfassungsinhalte, andererseits um die Rolle und Dauer einer Interimsregierung geht. Die Verfassungsdiskussion konzentriert sich immer stärker auf das Problem der Festschreibung von Individual- und Gruppenrechten und damit zusammenhängend mit der Frage, wie zentralistisch oder föderalistisch das zukünftige Südafrika sein wird. Welcher Grad an Autonomie wird den einzelnen föderalen Elementen zugestanden, welche Kompetenzen verbleiben im Zentralstaat? Kann es regionale Autonomie ohne die ernsthafte Gefahr einer Balkanisierung geben? Wie kann die Vorherrschaft oder der Machtmißbrauch durch eine Volksgruppe oder politische Partei verhindert werden? Sollen die Befugnisse des Staatspräsidenten eingeschränkt werden – z. B. durch jährliche Ämterrotation, wie es die NP vorschlägt? Welche Kompetenzen werden die Sicherheitskräfte besitzen, und wem werden sie unterstellt? Es geht also um die Definition und Ausgestaltung zukünftiger Machtteilung – eine Frage, die auch für die Zeitplanung des Übergangsprozesses von Bedeutung ist. Denn die gegenwärtige NP-Regierung möchte eine interimistische Machtteilung, in der die Weißen vorerst überrepräsentiert sind, möglichst lange – etwa 10 Jahre – aufrechterhalten. Sie hofft, daß die NP zwischenzeitlich eine multirassische Partei der Mitte wird und dem ANC möglichst viele Anhänger abwerben kann. Der ANC will die Dauer der Interimsregierung auf höchstens 18 Monate begrenzen, weil er umgekehrt fürchtet, daß er an Unterstützung verliert, wenn die sehr hochgesteckten Erwartungen seiner Wählerschaft nach dem Systemwechsel nicht kurzfristig erfüllt werden können.

Ein anderer Aspekt, der bisher angesichts der im Vordergrund stehenden Verfassungsdiskussionen nur wenig angesprochen worden ist, bezieht sich auf die *zukünftige Wirtschaftspolitik* in einem Postapartheid-Südafrika. In dieser Hinsicht stehen sich Regierung und ANC wie ungleiche Brüder gegenüber. Die Regierung in Pretoria ist mit ihren vielen staatseigenen und halbstaatlichen Unternehmen Südafrikas nicht nur der wichtigste Unternehmer und Arbeitgeber, sie unterhält zugleich über viele formelle und informelle Kanäle engen Kontakt mit den Vorstandsetagen der wichtigsten Konzerne im Land. Auch nach der Abschaffung der Apartheidsgesetze sieht es nicht so aus, als wären Regierung und Geschäftswelt bereit, die extrem ungleiche Einkommensverteilung und die von einigen wenigen Großkonzernen dominierte Wirtschaftsstruktur in Frage zu stellen. Der ANC führt dagegen als Verbündete nur die ihm nahestehenden Gewerkschaften, insbesondere Cosatu, ins Feld. Die Masse der Anhänger und Gewerkschaftsmitglieder können zwar bei akuten Konflikten durch Massendemonstrationen politischen Druck ausüben, ihnen fehlt für die anstehenden Verhandlungen bisher jedoch das fachliche Know-how und die politische Erfahrung.

## Wie demokratisch wird das neue Südafrika?

Eine ungünstige Ausgangsposition ergibt sich vor allem daraus, daß sich die Allianz aus ANC und Cosatu bisher noch gar nicht über die wirtschaftspolitischen Zielsetzungen, geschweige denn über Einzelpolitiken im klaren ist. Die aus der Freedom-Charter hervorgegangenen Konzepte einer eher sozialistisch orientierten Wirtschaftspolitik sind nach dem Zusammenbruch der östlichen Staatenwelt stillschweigend begraben worden. Wie die nunmehr proklamierte „mixed economy" im Hinblick auf Außenwirtschaft, Landverteilung, Strukturpolitik und Ordnungspolitik im einzelnen aussehen soll, muß erst noch erarbeitet werden. Kurz: Die Gefahr besteht, daß die Unterhändler der Allianz von den geschickt taktierenden und bestens vorbereiteten Regierungsvertretern und

Wirtschaftsmanagern kurzerhand über den Tisch gezogen werden.
Allgemein wird damit gerechnet, daß es bereits in der zweiten Jahreshälfte 1992 durch Aufnahme einiger schwarzer Oppositionsmitglieder zu einer gemischtrassigen Koalitionsregierung kommen wird. Möglicherweise wird ein National Council gebildet, dem die Codesa-Ausschüsse zuarbeiten werden. Der Council wird dann die Wahl einer Verfassunggebenden Versammlung einleiten, die eine Übergangsregierung einsetzen wird. Das gegenwärtige Dreikammerparlament wird mit Sicherheit noch mindestens bis zur Bildung der verfassungsgebundenen Versammlung in Funktion bleiben, um die rechtliche Kontinuität der Regierung zu garantieren und die Beschlüsse der Codesa verfassungsrechtlich zu bestätigen.

Über die Einzelheiten des weiteren Verhandlungsablaufs zu spekulieren, ist müßig, weil vieles noch zur Diskussion steht. Der Ausgang des Referendums und die Fortschritte, die insgesamt innerhalb der letzten zwei Jahre gemacht worden sind, lassen hoffen, daß auch die noch offenen, strittigen Fragen auf dem Verhandlungsweg gelöst werden können. Allerdings hat das Referendum – zumindest bei den Weißen – auch gezeigt, wie weit die Positionen innerhalb der Bevölkerung auseinanderliegen und wie wichtig es ist, zumindest einen Teil des rechten und des linken Spektrums in einen Kompromiß mit einzubinden.

Die bisherigen Versuche, die reformfeindliche KP und den kompromißunwilligen PAC an den Verhandlungstisch zu bringen, sind gescheitert. Sollte es bei grundlegenden Fragen zu schwer überwindbaren Meinungsverschiedenheiten kommen und die Zustimmung der jeweiligen Anhängerschaft unwahrscheinlich werden, so ist es nicht ausgeschlossen, daß der am Verhandlungstisch erzielte NP-ANC-Pakt gar nicht zur Abstimmung gestellt wird und die demokratische Akklamation der Beschlüsse auf die lange Bank geschoben wird.

Ein Blick in die Geschichte Südafrikas zeigt, daß keiner der beiden Kontrahenten auf eine große demokratische Vergangenheit und innerparteiliche Demokratie zurückblicken kann. *Frederik van Zyl Slabbert,* einer der schärfsten Analytiker der südafrikanischen Gesellschaft, hat dies sehr deutlich formuliert: „Autokratische Regime können bei Übergangsprozessen durchaus wieder zu neuen autokratischen Regimen degenerieren." Die internationale Staatengemeinschaft hat sich mit der Abschaffung der Apartheidsgesetze zufriedengegeben und die Wirtschaftssanktionen gegen Südafrika mehrheitlich aufgehoben. Es ist nicht auszuschließen, daß eine Übergangsregierung ohne den Makel der Rassendiskriminierung für lange Zeit im Amt bleiben kann, bevor sie von außen oder innen gezwungen wird, sich zur Wahl zu stellen und sich demokratisch legitimieren zu lassen. *Heribert Weiland*

# Kurzinformationen

**Delegationen der Deutschen und der Polnischen Bischofskonferenz trafen sich in Mainz**

Die Deutsche und Polnische Bischofskonferenz werden sich in Zukunft in unterschiedlicher Zusammensetzung regelmäßig zum beiderseitigen Gedankenaustausch treffen. Das ist ein Ergebnis von dreitätigen Gesprächen von Vertretern der beiden Bischofskonferenzen, die vom 30. März bis zum 1. April in Mainz stattfanden. Das Treffen diente vor allem zur Fortsetzung des im Rahmen einer Begegnung im November 1990 in Gnesen (vgl. HK, Januar 1991, 7 f.) begonnenen Dialogs zwischen den Episkopaten beider Länder. In einer Erklärung der beiden Konferenzvorsitzenden, des Primas der katholischen Kirche in Polen, Kardinal *Josef Glemp* und des Mainzer Bischofs *Karl Lehmann* heißt es u. a., die Kirche wolle zusammen mit allen Christen und Menschen guten Willens dazu beitragen, Begegnungen und Gespräche zwischen den Menschen beider Länder zu fördern. Nachdem die Grenzen in Europa ihren trennenden Charakter zunehmend verlören, dürften keine neuen Gräben zwischen den Menschen entstehen. Zu den wichtigsten Gesprächsthemen des Bischofstreffens gehörte die Entwicklung in beiden Ländern in der Frage der Abtreibung und der Euthanasie sowie verschiedener anderer Formen der Bedrohung menschlichen Lebens. Zum Thema Abtreibung veröffentlichten die Bischöfe eine eigene kurze Erklärung, in der u. a. darauf verwiesen wird, daß ein Rechtsstaat Tötung unschuldigen menschlichen Lebens niemals als rechtens erklären könnte. Weitere Themen der Gespräche waren die internationalen Wanderungs- und Flüchtlingsbewegungen, die Rückwirkungen der Vollendung des EG-Binnenmarktes auf die östlichen Nachbarn der EG sowie verschiedene Initiativen, die zu vermehrter Versöhnung zwischen Polen und Deutschland beitragen sollen. In der gemeinsamen Erklärung wird auch an den berühmten Briefwechsel zwischen den polnischen und deutschen Bischöfen 1965 als einen „entscheidenden Beitrag für einen Neubeginn zwischen den beiden Nachbarvölkern nach den Schrecken von Krieg, Gewaltherrschaft und Vertreibung" erinnert. Im Zusammenhang mit einer u. a. auch ethischen Bewertung der Vertreibung von Deutschen aus ehemals deutschen Gebieten, die heute zu Polen gehören, kam man offenbar auch bei diesem Treffen nicht viel weiter. Vom Regensburger Völkerrechtlicher *Otto Kimminich* wurde ein Gutachten zur völkerrechtlichen Bewertung der Vertreibung vorgelegt, das aber nicht Gegenstand der Beratungen war und bislang auch nicht veröffentlicht wurde.

**Die Internationale Theologenkommission hat ein Dokument über Fragen der Eschatologie veröffentlicht**

Das jüngste Dokument der Internationalen Theologenkommission (vgl. den Text in: La Civiltà Cattolica, 7. 3. 92) zu Fragen der Eschatologie hat vor allem ein Ziel: Es möchte zeigen, daß und inwiefern die im Neuen Testament grundgelegte und in der theologischen Tradition entfaltete Lehre vom Schicksal des Menschen nach dem Tod auch heute ihre Gültigkeit behält, und grenzt sich in diesem Zusammenhang mehrfach gegenüber neueren theologischen Verstehensansätzen im Blick auf die eschatologische Vollendung von Mensch und Welt ab. Dabei liegt das neue Dokument weitgehend auf der Linie der von der Glaubenskongregation 1979 veröffentlichten Erklärung zu Fragen der Eschatologie (vgl. HK, September 1979, 436 ff.). So lehnt auch das Dokument der Theologenkommission die Rede von einer „Auferstehung im Tod" ab und hält an der Vorstellung von einem „Zwischenzustand" zwischen der Christusgemeinschaft des Einzelnen nach dem Tod und der endgültigen Vollendung der Schöpfung bzw. der universalen Auferstehung der Toten fest. Die christliche Lehre vom Menschen, die Leib und Seele unterscheide und deshalb eine zweiphasige Eschatologie ermögliche (Weiterexistenz der Seele nach dem Tod, Auferstehung des Fleisches am Ende der Geschichte), wird von platonischen Vorstellungen über einen Leib-Seele-Dualismus abgesetzt. In Form der „anima separata", der vom Leib getrennten Seele, sieht das Dokument eine Kontinuität zwischen dem Menschen, der auf der Erde gelebt hat, und dem, der auferstehen wird. Die während des Lebens vollbrachten Denk- und Willensakte bleiben demnach über den Tod hinaus erhalten; die „anima separata" kann auch nach dem Tod „personale Denk- und Willensakte" vollziehen. Das Dokument spricht sich nachdrücklich dafür aus, die Praxis des *Gebets für die Toten* aufrechtzuerhalten. Dieses Gebet enthalte das Bekenntnis zur Existenz der Reinigungsphase nach dem Tod. Die Theologenkommission setzt sich in ihrem Dokument auch mit der *Reinkarnationsvorstellung* auseinander und erteilt ihr aus der Sicht des christlichen Glaubens eine entschiedene Absage. Der entscheidende Irrtum der Reinkarnationslehre sei ihre Leugnung der christlichen Erlösungslehre, da es ihr um eine Selbsterlösung der Seele durch eigene Anstrengungen gehe.

**Verheiratete tschechische Untergrundpriester sollen als Diakone übernommen werden**

Mit dem Ende der Unterdrückung der Kirche in der Tschechoslowakei müsse auch der „Ausnahmezustand" einer Geheimkirche beendet werden, hatten die tschechischen Bischöfe in einem Anfang März verlesenen Hirtenwort zu dem Problem der Integration der knapp 300 „Geheimpriester und zirka 20 Geheimbischöfe" erklärt (vgl. HK, April 1992, 916 und Oktober 1991, 474). Zugleich wurde den Untergrundpriestern der 12. März als Frist gesetzt, bis zu der sie sich bei einem Diözesanbischof gemeldet haben müßten. Ein Sprecher der Bischofskonferenz erklärte kurz vor Ablauf des Ultimatums, die Regelung sehe vor, daß die Unverheirateten unter den heimlich geweihten Priestern ebenso wie die Bischöfe als Priester in den Klerus integriert werden sollen. Voraussetzung dafür sei allerdings ein „theologisches Gespräch" an einem katholischen Lehrstuhl einer tschechoslowakischen Hochschule. Ein besonderes Problem innerhalb der Geheimpriester, die mehrheitlich zivile Berufe ausüben, stellten die zirka 80 Verheirateten dar, die häufig auch Familienväter seien. Eine Ausnahmeregelung für den Zölibat kam für den Vatikan als Lösung nicht in Frage, und die ebenfalls in Erwägung gezogene Lösung einer Integration in den griechisch-katholischen Klerus hatte zu Protesten von seiten der mit Rom unierten Ostkirche geführt. Die verheirateten Priester werde die Kirche nun, so der Sprecher, als *Diakone* übernehmen. Dagegen hätten einige der Betroffenen bereits protestiert, erklärten Beobachter. Die wiederholt geäußerte Vermutung, in der Untergrundkirche habe es geweihte Priesterinnen gegeben, wurde von der Bischofskonferenz erneut dementiert. – Indessen haben sich die katholischen Bischöfe Böhmens und Mährens in einem Mitte März veröffentlichten Pastoralschreiben für das Verhalten jener Priester entschuldigt, die mit dem kommunistischen Regime als Mitglieder der regimetreuen Priestervereinigung „Pacem in terris" kollaboriert oder auf andere Weise im Dienst des Regimes gestanden hätten. Dabei betonen die Bischöfe, nicht Richter sein zu wollen, zumal sie um den Druck wüßten, den staatliche Behörden ausgeübt hätten. Beklagenswert aber sei, daß nach dem Umsturz keines der Mitglieder der regimetreuen Priestervereinigung um Verzeihung gebeten habe. Nach der Revolution hatte die Kirchenleitung „Pacem in terris"-Priester, die nur auf der unteren Ebene der Vereinigung tätig waren, auf ihren kirchlichen Posten belassen.

**Schweizerische Jüdisch-Katholische Gesprächskommission veröffentlichte ein Memorandum zum Antisemitismus**

Für eine „radikale und konsequente Abkehr von allen Ideologien und Redeweisen, die zur Feindschaft gegen die Juden führen können" sprach sich die Schweizerische Jüdisch-Römisch-Katholische Gesprächskommission (JRKG) in einem Memorandum aus (Wortlaut in: Schweizerische Kirchenzeitung, 26. 3. 92, S. 190–195). Dies sei nur im Geiste der Umkehr zum „lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs möglich". Christen müsse daran liegen, vor Gott und den Menschen zu ehrlichen und verläßlichen Freunden des jüdischen Volkes zu werden. Zu Beginn des Memorandums wird u. a. an die Vertreibung von rund 50 000 jüdischen Familien aus Spanien vor 500 Jahren, 1492, im Jahr der Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas erinnert. Zwischen den religiös und einheitspolitisch verbrämten Begründungen hätten damals nationa-

listische, wirtschaftskämpferische und rassistische Motive durchgeschienen. Das aus der Bibel entlehnte religiöse Vokabular habe der Verschleierung und der Verharmlosung judenfeindlicher Maßnahmen gedient. Das Memorandum erinnert an *Holocaust* bzw. *Shoa*. Als eine der wichtigsten Aufgaben der christlichen Kirche wird die Selbstreinigung von Judenfeindschaft und die Mithilfe bei der Aufarbeitung ihrer Ursachen und Hintergründe bezeichnet. In der Schweiz seien die Juden für die Nichtjuden insofern beispielhaft geworden und geblieben, als heutige Asylanten mit denselben verderblichen Denkmustern bedacht würden, mit deren Hilfe früher Verachtung, Abschiebung und Verfolgung der Juden gerechtfertigt worden seien. Der Judenhaß finde im heutigen Fremdenhaß seine Fortsetzung. Das Memorandum spricht sich u. a. dagegen aus, den Juden den christlichen Glauben aufdrängen zu wollen. Auf christlicher Seite müsse akzeptiert werden, daß sich das jüdische Volk von der Tora her auch als ein Volk der Absonderung verstehe. Die Jüdisch-Römisch-Katholische Gesprächsgruppe der Schweiz war 1990 von der Schweizerischen Bischofskonferenz und dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund mit der Aufgabe ins Leben gerufen worden, Wege zu innerer und äußerer Solidarität und Versöhnung zwischen Juden und Nichtjuden aufzuzeigen. Ihr gehören fünf jüdische und fünf christliche Fachleute an, unter ihnen der Basler *Ernst Ludwig Ehrlich* und der Leiter des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung in Luzern, *Clemens Thoma*.

**Ergebnisse einer neuen Untersuchung über Religiosität und Kirchlichkeit der Spanier**

Der Anteil der Spanier, die sich selber als „praktizierende Katholiken" einstufen, ist von 53 Prozent im Jahr 1970 auf 24 Prozent im Jahr 1989 zurückgegangen. Die Angabe für 1989 entstammt einer neuen Untersuchung über Religion und Kirchlichkeit in Spanien (Religion y sociedad en la España de los 90, Madrid 1992), über die die Zeitschrift „Vida nueva" (14. 3. 92) berichtete. Als „sehr gute Katholiken" stuften sich 1989 nur 3 Prozent der Spanier ein (1970 waren es 11 Prozent), als nichtpraktizierende Katholiken 19 Prozent (1970 9 Prozent) und als „indifferent" 21 Prozent (1970 waren es 3 Prozent). Die Untersuchung ergab, daß die sich als sehr religiös einstufenden Spanier vor allem der obersten und der untersten Einkommensschicht zugehören. Beträchtliche regionale Unterschiede sind in bezug auf die Intensität der religiösen Praxis nicht festzustellen; die höchsten Werte ergaben sich für die Region Kastilien-Leon, die niedrigsten für Katalonien. Bei einer Umfrage aus dem Jahr 1990 gaben 51 Prozent der Befragten an, „fest" an Gott zu glauben; 28 Prozent „mehr oder weniger". Bei der Frage nach dem Gottesbild entschieden sich 28 Prozent für die Antwort: „Es gibt ein höheres Wesen, von dem die gesamte Welt abhängt"; 25 Prozent entschieden sich für: „Gott ist ein Vater, der uns liebt und sich um uns kümmert", 23 Prozent für: „Gott ist ein höheres Wesen, das allmächtig ist, alles geschaffen hat und alles richtet". Von den Befragten, die sich selber als katholisch einstuften, gaben 43 Prozent an, an ein Leben nach dem Tod zu glauben; 63 Prozent bekannten sich zur Göttlichkeit Jesu. 29 Prozent der Katholiken gaben an, jeden Sonntag den Gottesdienst zu besuchen, 21 Prozent fast an jedem Sonntag, 16 Prozent nur an großen Festen und 24 Prozent nie oder fast nie. Etwa die Hälfte der spanischen Katholiken empfängt der Untersuchung zufolge praktisch nie das Bußsakrament, 21 Prozent einmal im Jahr oder in größeren Abständen. Als „wesentlich, sehr wichtig" stuften 59 Prozent der Befragten die Taufe ein, 39 Prozent die Firmung und 35 Prozent die Beichte.

# Bücher

JOHANNES MÜLLER / WALTER KERBER (Hrsg.), **Soziales Denken in einer zerrissenen Welt.** Anstöße der katholischen Soziallehre. Quaestiones disputatae, Bd. 136. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1992, 232 S., 38,– DM.

Die umfassende Dimension der sozialen Frage und die Vielfalt globaler sozialer Problemfelder stellen die kirchliche Soziallehre vor ganz neue Herausforderungen. Eine gut lesbare Einführung in diese Vielzahl der Handlungs- und Bewährungsfelder des kirchlichen sozial-, umwelt- und friedensethischen Engagements gibt der in der Reihe „Quaestiones disputatae" erschienene Sammelband mit Beiträgen von Sozialwissenschaftlern des Jesuitenordens auch für ein interessiertes Nichtfachpublikum. Bei der Breite der thematischen Anlage – in drei Teilen werden an vielfältigen Beispielen die Vermittlungschancen und -probleme kirchlicher Sozialverkündigung, deren Relevanz für den Aufbau eines zukünftigen, sich seiner Weltverantwortung bewußten Europas und die sozialethische Brisanz aktuell-konkreter Problemfelder aufgezeigt – können die Fragen der weltweiten Umweltproblematik, einer neuen Friedens- und Weltordnung und der sie sichernden Institutionen, der Flüchtlingspolitik, aber auch die der Strukturprobleme postkommunistischer osteuropäischer Staaten nicht en détail behandelt werden. Eine interessante Darstellung entscheidender Ansatzpunkte kirchlicher Sozialverkündigung an einem besonders drängenden

weltweiten Problembereich leistet *Michael Hainz* in seinem Beitrag „Flüchtlinge in Europa – Botschafter weltweiten Unrechts", indem er anhand der von Prinzipien katholischer Soziallehre abgeleiteten Kriterien recht konkret Mängel und Chancen der Asylpolitik des sich vereinenden Europas aufzeigt. In ihrer Aktualität und Deutlichkeit ebenso erwähnenswert sind die Beiträge von *Ottmar Edenhofer,* der sich kritisch mit wirtschaftlichen Wachstumstheorien und -modellen unter der besonderen Berücksichtigung der weltweiten ökologischen Bedrohung auseinandersetzt – und der von *Paul Erbrich,* der eine knappe Darstellung sozialethischer Maßgaben für Auswege aus der globalen Umweltkrise leistet. Die vielen offenen Fragen, die Anstöße geben wollen, so die Herausgeber zur Intention dieses Sammelbandes in der Einleitung, machen den besonderen Reiz dieses Bandes aus.

*A. F.*

OTTO PÖGGELER, **Neue Wege mit Heidegger,** Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1992, 494 S. 98,– DM.

Der Verfasser dieser gesammelten Beiträge (1979–1990) gehört seit Jahrzehnten zu den besten Kennern Heideggers. Wenn Platon das Philosophieren „die große Schlacht um die Bestimmung des Seins" genannt hat, so nimmt der Denker aus Meßkirch dieses Ringen mit seiner einzigen Frage, der Frage nach dem *Sinn von Sein im Horizont der Zeit,* wieder auf, ohne aus ihm durch ein abschließendes Werk entlassen zu werden. Pöggeler gelingt es auf faszinierende Weise, die schöpferische Offenheit dieses Denkens in seiner Wirkungsgeschichte weit über die Philosophie hinaus und keineswegs auf Europa begrenzt darzustellen. Schwerpunkt der vorgelegten Beiträge sind Heideggers Zeitanalysen, die politische Verstrickung in den Jahren 1933/34, das Verhältnis von Kunst, Mythos und Sprache, die west-östliche Begegnung (Tao-te-king und Zen-Buddhismus), ferner die Mystik Meister Eckharts innerhalb der Destruktion der Metaphysik und die Abwendung vom christlichen Erbe. Der Titel des Buches ist im Blick auf die verhandelten Sachen insofern zweideutig, als Pöggeler *mit* und *gegen* Heidegger denkt. Mit ihm im deutenden Nachvollzug der wieder ursprünglich gestellten Seinsfrage und gegen die seinsgeschichtliche Konstruktion seines Denkens, von der aus Verantwortung, Schuld und Irrtum *nach* Stalingrad und Auschwitz *depersonalisiert* werden. Der Gegensatz von Gut und Böse, die ethische Dimension der Philosophie, droht im anonymen „Seinsgeschick" zu verschwinden. An diesem fragwürdigen Wendepunkt müßte die Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas, dem Antipoden Heideggers, gründlicher als bisher aufgenommen werden. In der kryptischen Rede vom „Vorbeigang des letzten Gottes" wirkt nach Pöggeler Christliches nach und wird doch anderseits durch den *griechisch* vermittelten „Schritt zurück zum anderen Anfang" zurückgelassen. Die große Frage für die christliche Theologie ist, ob sich *biblische* Zeiterfahrung (Ex 3, 14) nach der Auflösung des Substanzdenkens im notwendigen Gespräch mit der Philosophie so auslegen läßt, daß das *Spannungsverhältnis* zwischen Philosophie und Religion, Philosophie und Theologie erhalten bleibt und nicht einem Einverständnis geopfert wird. Diesen Weg einschlagen hieße, neu über das Zeitwunder der fortbestehenden Schöpfung nachzudenken.

*W. S.*

NIKOLAUS WERZ, **Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika.** Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg 1991, 424 S. 29,– DM.

Mit seiner Arbeit will der Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arnold-Bergstraesser-Institut, keine ideologiekritische Analyse des politischen sozialwissenschaftlichen Denkens Lateinamerikas liefern. Die Darstellung der entscheidenden Entwicklungslinien im Ringen lateinamerikanischer Intellektueller und Politiker um ein politisches und kulturelles Selbstverständnis, eine nationale Identität und die Vermittlung moderner Ideale mit der konkreten gesellschaftlichen Realität erfolgt durchgängig aus der Perspektive der lateinamerikanischen Autoren selbst; Werz hat dazu in seiner Habilitationsschrift eine beeindruckende Literaturfülle aufgearbeitet. Grob lassen sich zwei Hauptteile unterscheiden. Der erste widmet sich der Darstellung der einzelnen Entwicklungsphasen politischen Denkens: die an der europäischen Aufklärung orientierte Unabhängigkeitsbewegung, der Liberalismus im 19. Jh. mit seiner spezifisch auf die Befreiung vom kolonialen Erbe ausgerichteten lateinamerikanischen Ausprägung, der Übergang zum Positivismus Mitte des 19. Jh. mit einem länderspezifischen Profil und die zu Beginn des 19. Jahrhunderts anbrechende Phase des Nationalismus, in dessen Zentrum die Betonung der „Lateinamerika-Idee" stand. Der zweite Hauptteil zeichnet die Grundtendenzen und Entwicklungslinien von Soziologie und Politikwissenschaft in Lateinamerika im 20. Jh. nach: die Ablösung der vorherrschenden Modernisierungstheorien durch die als Gegenreaktion qualifizierten Dependencia-Ansätze in den 60er Jahren und der Abschied von globalangelegten Theorien mit der Re-Demokratisierung der lateinamerikanischen Staaten in den 80er Jahren. Ein je eigenes Kapitel setzt sich mit der Philosophie der Befreiung und der Renaissance des politischen Liberalismus auseinander. Erhellend für das Verständnis der Entwicklung der Theologie der Befreiung in ihren verschiedenen Phasen ist die von Werz unternommene Einbindung der Theologie der Befreiung in den umfassenderen Kontext der neueren politischen Ideengeschichte. Auch der nicht fachwissenschaftlich vorgebildete Leser findet in diesem Werk sehr gut lesbar wichtige Grund- und Hintergrundinformationen, um Begriffe wie etwa der der „Dependencia", die die gegenwärtig geführte Diskussion um die Entdeckungs- bzw. Eroberungsgeschichte und die Identitätssuche Lateinamerikas prägen, in einem größeren ideengeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen.

*A. F.*

# Notizen

Zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck wurde Ende März in Hofgeismar *Christian Zippert* gewählt. Der frühere Propst des Sprengels Waldeck und Marburg, der seit 1980 der Kirchenleitung in Kurhessen-Waldeck angehört, tritt damit die Nachfolge des im November vergangenen Jahres verstorbenen Bischofs *Hans-Gernot Jung* an. Im dritten Wahlgang konnte sich Zippert gegen seinen Gegenkandidaten *Hartmut Löwe,* Präsident im Kirchenamt der EKD, durchsetzen. Eine Woche zuvor hat die Landessynode in Friedrichroda den Meininger Oberkirchenrat *Roland Hoffmann* zum Bischof der Evangelischen Landeskirche in Thüringen gewählt. Der bisherige Landesbischof *Werner Leich* war zu Beginn dieses Jahres nach über 14jähriger Amtszeit in den Ruhestand getreten.

Das Vorbild Jesu verbiete es, mit einem Notleidenden zunächst über Volkszugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft, über Weltanschauungen und Wertvorstellungen im Sexualverhalten zu diskutieren und Hilfe vom Ergebnis solcher Gespräche abhängig zu machen. Dies betonte der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* anläßlich der Einweihung eines neuen Wohn- und Pflegeheimes für Aidskranke des Caritasverbandes in Frankfurt. Es sei kein Geheimnis, daß zwischen den Moralvorstellungen des Trägers des Hauses und denen mancher seiner Bewohner Unterschiede lägen. Kirche jedoch habe da, wo Menschen in Not seien, zunächst nichts anderes zu tun, als ihnen beizustehen. Das Wort AIDS, die Krankheit selbst, vor allem aber die Betroffenen seien ein unüberhörbarer Hilferuf an die Gesellschaft.

Auf eine widersprüchliche Erwartungshaltung in der deutschen Öffentlichkeit der Kirche gegenüber wies der scheidende stellvertretende Leiter des Kommissariates der deutschen Bischöfe, *Johannes Niemeyer,* in einem Interview mit der Katholischen Nachrichtenagentur (26. 3. 92) hin. Einerseits seien die Erwartungen an die Kirche sehr hoch, gleichzeitig rede man ständig vom schwindenden gesellschaftlichen und politischen Einfluß der Kirche. Dieser Widerspruch liege in dem starken Orientierungsbedürfnis in unserer Gesellschaft begründet, das sowohl beim einzelnen und den Familien als auch bei den gesellschaftlichen Gruppierungen bis hin zu den Parteien und Gewerkschaften anzutreffen sei. Die Welt werde immer komplizierter und undurchschaubarer, der Sinn des Ganzen immer schwerer erkennbar. Deshalb werde der Ruf nach ethischen „Vorgaben" teils eingestanden, teils uneingestanden immer lauter. Und trotz aller Angriffe und Diffamierung in einem Teil der Massenmedien würden die Kirchen für kompetent gehalten, zu Orientierung, Ethik und zur Sinnfrage Antwort zu geben.

Die Schaffung nationaler Christenräte in allen europäischen Ländern empfahl das Gemeinsame Komitee der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen(CCEE) bei seiner diesjährigen Sitzung vom 18. bis 21. März in Würzburg. In der gegenwärtigen Lage des europäischen Kontinents müsse der Dialog der Kirchen mit allen Kräften vertieft werden. Für den Dialog mit dem Islam wurden von einem gemeinsamen Komitee auf dem Würzburger Treffen Vorschläge vorgestellt, wie in der Ausbildung der Seelsorge eine bessere Kenntnis des Islam zu erreichen sei. Diese müßten befähigt werden, in der immer größeren Vermischung unter den Völkern und Religionen den Dialog mit Muslimen zu führen.

Gegen die zunehmende Zahl von Hinrichtungen in den USA haben die Erzbischöfe von Los Angeles und San Francisco, die Kardinäle *Roger Mahony* und *John Quinn,* protestiert. In einem Brief forderten die beiden Bischöfe den Gouverneur des Bundesstaates Kalifornien auf, eine unterdessen vollzogene Hinrichtung, die erste in diesem Bundesstaat nach 25 Jahren, auszusetzen. Sie gaben zu bedenken, das hinter der Todesstrafe stehende Ethikkonzept werde allzu leicht genommen und seine destruktiven Konsequenzen übersehen. Mit dem Leben des Mörders könne der Tod der Opfer nicht gesühnt werden. Die Todesstrafe sei die falsche Lösung, den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen.

Die Hoffnung auf eine baldige Wiederherstellung der Demokratie und des Rechtstaates in Peru nach dem Staatsstreich von Präsident *Alberto Fujimori* haben die *peruanischen Bischöfe* in einer öffentlichen Erklärung im Anschluß an eine Sondersitzung geäußert. Dabei forderte der Ständige Rat der Bischofskonferenz alle Verantwortlichen auf, keine Übergriffe des Militärs zuzulassen. Zugleich wiesen die Bischöfe jedoch darauf hin, daß legitime Erwartungen des Volkes bisher nicht erfüllt worden seien, weil viele Institutionen des Landes ineffektiv gearbeitet hätten. Der Bischof von Callao und frühere Präsident der Bischofskonferenz, Erzbischof *Ricardo Durando Flores,* bezeichnete unabhängig von der offiziellen Erklärung die Anordnungen von Fujimori als unausweichlich, da keine andere Möglichkeit bestanden habe, die Justiz zu säubern und damit die Voraussetzung für einen Ausweg aus der gegenwärtigen Misere des Landes zu schaffen. Die *Deutsche Bischofskonferenz* verurteilte in einer Erklärung den Staatsstreich und beklagte die eskalierende Gewalt in Peru. Zugleich appellierte sie an Regierungen und Banken des Westens, die das peruanische Volk niederdrückende Schuldenlast deutlich zu verringern.

Mit einer eigenen Erklärung will der mit der brasilianischen Bischofskonferenz verbundene *Indianer-Missionsrat* (CIMI) die Parlamentsdebatte über eine in der Landesverfassung geforderte brasilianische „Charta der indianischen Völker" mitbestimmen, die noch dieses Jahr stattfinden soll. Für diese forderte der Rat in seiner Stellungnahme einen besseren Schutz der brasilianischen Indianervölker und strengere Richtlinien zur Ausbeutung der in deren Siedlungsgebieten gelegenen Bodenschätze. Die im Regierungsentwurf vorgesehenen Auflagen seien hierfür nicht ausreichend. Zugleich sprach sich der Missionsrat entschieden gegen eine mögliche „Pflegschaft" für Indianerstämme aus, da diese zu einer Einschränkung ihrer vollen Bürgerrechte führen könne. Diese Völker seien in der Lage, ihre Rechte selbst wahrzunehmen. Bei gewalttätigen Konflikten von Goldsuchern und Siedlern mit Indianern sind nach Informationen des Rates im vergangenen Jahr doppelt so viele Ureinwohner getötet worden wie im Jahr zuvor. Dazu seien allein 1991 mehr als 200 Opfer eingeschleppter Krankheiten und Epidemien in der indianischen Bevölkerung registriert worden.

In einem Hirtenbrief haben die *katholischen Bischöfe Sambias* zur politischen und wirtschaftlichen Lage des Landes Stellung genommen. Die Bischöfe äußerten ihre Zufriedenheit darüber, daß im Oktober letzten Jahres demokratische Wahlen abgehalten wurden. Gleichzeitig zeigten sie sich angesichts der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Situation besorgt. Sechzig Prozent der Haushalte litten unter Unterernährung, die Arbeitslosigkeit sei im Steigen begriffen, die Inflationsrate betrage mehr als hundert Prozent und Gesundheits- und Erziehungswesen befänden sich in einem unbefriedigenden Zustand. Die Bischöfe betonten, daß nicht die Armen die Last der wirtschaftlichen Umorientierung tragen dürften; der freie Markt müsse auf eine gerechtere Verteilung der Güter ausgerichtet sein.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt der deutschen Tagespost, Würzburg, des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, Aachen, und eine Verlegerbeilage beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 6 · 46. Jahrgang · Juni 1992

*Zweifelnd gelangen wir zur Prüfung, prüfend erfassen wir die Wahrheit.*

*Petrus Abaelard*

# Deutscher Katholizismus heute

Verglichen mit den Turbulenzen, denen der deutsche Protestantismus im Zusammenhang bzw. als Folge der sich immer stärker ausweitenden Diskussion über die Rolle der evangelischen Kirche im ehemaligen DDR-System ausgesetzt ist, bewegt sich der deutsche Katholizismus derzeit in ruhigen Gewässern. Die *kirchliche Wiedervereinigung von Ost und West* hat er – jedenfalls bisher und im äußeren Erscheinungsbild – einigermaßen problemlos hinter sich gebracht, ohne ernsthafte innere Auseinandersetzungen oder öffentlichen Ansehensverlust. Das gilt für die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse ebenso wie für die innerkirchlichen: Von der Militärseelsorge über die Caritas bis zu den verschiedenen Verbänden hat sich der Katholizismus in der früheren DDR weitgehend in die vorgegebenen Strukturen und Institutionen der katholischen Kirche in der alten Bundesrepublik integriert.

## Unsicherheit und Unlust sind verbreitet

Auch sonst geht im katholischen Deutschland offenbar alles seinen gewohnten Gang. Die Räte auf den verschiedenen Ebenen tagen, Akademien halten Veranstaltungen zu mehr oder weniger aktuellen Themen ab, Verbände führen Aktionen durch und äußern sich in Stellungnahmen zu gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen, Kirchenzeitungen informieren über das Geschehen im eigenen Bistum und in der Weltkirche. In den Pfarreien werden Kinder und Jugendliche auf Erstkommunion oder die Firmung vorbereitet, Religionslehrer stehen vor interessierten oder uninteressierten Schülern, Priester predigen in manchmal vollen, meist aber weniger vollen Kirchen, in Sozialstationen werden Kranke und Pflegebedürftige betreut. In wenigen Wochen findet wieder ein Katholikentag statt, mit vielen prominenten Rednern und einigen Zehntausend Besuchern. Der kirchliche „Betrieb" läuft.

Schon ein flüchtiger Blick hinter die Kulissen macht aber sichtbar, daß es im deutschen Katholizismus derzeit vielfach brodelt. Gleich ob man sich in Bildungsveranstaltungen, in Gesprächen von haupt- und ehrenamtlichen Laienmitarbeitern oder unter Priestern umhört, man stößt auf eine *Grundstimmung*, die von Unsicherheit, Unmut und Zweifel geprägt ist. Diese Stimmung, die sich als Flucht in die Routine ebenso äußern kann wie als hektischer Aktionismus, ist nicht nur Sache einer kleinen Minderheit von notorischen Nörglern, Schwarzsehern, Phantasten oder Übersensiblen, sondern reicht tief in die kirchlichen Kernschichten hinein. Sie läßt sich in ihren Ursachen und Erscheinungsformen auch nicht durch den Rückgriff auf geläufige Deutungsschemata erklären. Es geht weder einfach um einen Konflikt zwischen einer unbeweglichen und verhärteten Amtskirche und vorwärtsstrebenden, reformbereiten Kräften im Gottesvolk noch um den Konflikt zwischen einer um einen eigenständigen Weg bemühten deutschen Ortskirche und der auf Einheitlichkeit und Ordnung drängenden römischen Zentrale. Das schlichte Muster einer Auseinandersetzung zwischen konservativen und progressiven Kräften paßt ohnehin nicht.

Eigentlicher Grund für die weit verbreitete Mischung aus Unsicherheit und Lustlosigkeit unter deutschen Katholiken ist vielmehr der *massive Problemstau*, der sich inzwischen herausgebildet hat. Er betrifft das kirchliche Innenleben genauso wie die gesellschaftliche Präsenz und Ausstrahlungskraft der Kirche, das kirchliche Amt ebenso wie den Laienkatholizismus in seinen verschiedenen Gruppierungen und Organen, die Sozialform des deutschen Katholizismus wie sein spirituelles Profil. Überall haben sich Fragen und Probleme angesammelt, die teilweise zwar nicht als solche wahrgenommen oder gar verdrängt werden, sich aber doch immer wieder zu Wort melden und für Unruhe sorgen. Daran hat die kirchliche Wiedervereinigung nichts Grundlegendes geändert, im Gegenteil: Es ist zu vermuten, daß nach einer ersten Phase der Integration des Katholizismus in den neuen Ländern in den alten durch die spezifischen Herausforderungen in der früheren DDR manche brennenden Fragen für die katholische Kirche in Deutschland noch dringlicher hervortreten.

*Wichtige Koordinaten des kirchlichen Lebens* sind schon ins Wanken geraten oder werden es in absehbarer Zeit tun: Viele, vor allem weibliche Ordensgemeinschaften in der Bundesrepublik, sind massiv überaltert und werden deshalb bald kaum mehr präsent sein können. Der Priesternachwuchs reicht nicht aus, um die durch Tod und Pensionierung freiwerdenden Stellen zu besetzen; die Zahl der Priester wird deutlich zurückgehen. Wo sollen die Priester in Zukunft vor allem eingesetzt werden, und welche Aufgaben sollen haupt- und ehrenamtliche Laienmitarbeiter im pastoralen Dienst übernehmen? Euphorische Hoffnungen auf die Herausbildung einer „Gemeindekirche" aktiver, sich selbst „versorgender" Christen sind längst verflogen, auch wenn vielfach die Zahl derer gewachsen ist, die sich für einen der Grunddienste in den Gemeinden engagieren. Wie kann es mit den Pfarrgemeinden weitergehen, in denen Kinder, Jugendliche und Erwachsene mittleren Alters vielfach Mangelware sind, in denen der Ausgleich zwischen den verschiedenen Interessen, Ansprüchen, Glaubens- und Frömmigkeitsstilen immer schwieriger wird?

Nicht minder eklatant ist der Problemstau im Verhältnis von Kirche und Politik in der Bundesrepublik. Das für die deutsche Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts charakteristische Element eines eigenständigen Laienkatholizismus besteht in seinen Strukturen und Organisationen auch weiterhin. Aber die klassischen Transmissionsriemen, über die der deutsche Laienkatholizismus in der Anfangszeit der Bundesrepublik politischen Einfluß ausgeübt hat, sind inzwischen weitgehend gerissen. Die Parteienlandschaft in der Bundesrepublik erlebt derzeit einen erheblichen Umbruch, von dem vor allem die großen Volksparteien betroffen sind. Was bedeutet das für das politische Handeln von Katholiken bzw. ihrer Verbände und Gruppierungen? Was tritt an die Stelle der traditionellen Milieus mit ihren religiösen wie politischen Bindungswirkungen? Es fehlt nicht an Stellungnahmen des kirchlichen Amtes wie des Laienkatholizismus zu politischen Grundsatz- und Einzelfragen. Aber hängen sie nicht oft in der Luft, weil sie nicht wirklich von einer Mehrheit der engagierten, bewußten Katholiken mitgetragen werden?

## Nicht einfach „business as usual"

Mehr offene Fragen als trag- und konsensfähige Antworten gibt es auch im Blick auf *kirchliche Präsenz in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen.* Wie viele soziale Einrichtungen in katholischer Trägerschaft soll und kann es geben, ohne daß sich die Kirche damit übernimmt? Was ist heute das „Katholische" an katholischen Krankenhäusern, Kindergärten, Beratungsstellen oder Schulen? Aus welchen Feldern sollte sich die Kirche in Zukunft eher zurückziehen, und wo sollte sie ihr diakonisches Engagement eher verstärken? Das deutsche Staat-Kirche-Verhältnis, wie es in zahlreichen Konkordaten, Verträgen und Einzelabmachungen kodifiziert ist, wird zwar derzeit auf die neuen Bundesländer ausgedehnt. Aber es ist nicht für alle Ewigkeit sakrosankt. Welche Positionen soll die Kirche im Konfliktfall von sich aus räumen, und auf welchen muß sie unbedingt bestehen?

Vielleicht am gravierendsten ist allerdings der Problemstau im deutschen Katholizismus bei der Wahrnehmung und Bewertung der heutigen *Lebenswelt* in allen ihren alltäglichen Vollzügen wie in ihren kulturell-medialen Ausdrucksformen. Viele Predigten, Stellungnahmen und Analysen aus dem katholischen Raum sprechen von dieser Lebenswelt mit ihren Trends und Moden, Zwängen und Verheißungen wie von einem fernen Kontinent, der irgendwo weit jenseits des kirchlichen Lebens zu finden wäre. Dabei ist das gesellschaftliche Normalbewußtsein, sind die entsprechenden Verhaltensweisen längst auch in das katholische Kirchenvolk eingewandert und haben frühere milieubedingte Selbstverständlichkeiten auf- bzw. abgelöst.

Dementsprechend groß sind gerade die hier die Unsicherheiten und Verlegenheiten, die sich Verkündigung und Religionsunterricht ebenso bemerkbar machen wie in der kirchlichen Medienarbeit und Erwachsenenbildung. Die Reaktionen reichen von bemühter Anbiederung, die aber fast immer zu spät kommt, über hilflose Resignation bis zu scharfen Abgrenzungsversuchen im Namen einer wiederherzustellenden katholischen Identität. Wie soll eine produktive Auseinandersetzung des deutschen Katholizismus mit der gegenwärtigen Kunst und Kultur aussehen? Wie kann die Kirche in Theologie und Verkündigung angemessen mit den sehr unterschiedlichen religiös-therapeutischen Angeboten und Bedürfnissen umgehen, die sich vielerorts bemerkbar machen und – siehe die Resonanz auf Eugen Drewermanns theologisch-psychologisches Einheitsdenken – das auch in katholischen Kreisen?

Die Art und Weise, in der im deutschen Katholizismus heute diese Fülle von ungeklärten Fragen und Problemen wahrgenommen und mit ihr umgegangen wird, ist ganz und gar nicht einheitlich. Dabei sind einige mehr oder weniger weitverbreitete *Grundmuster* festzustellen, die zwar verständlich sind, letztlich aber nicht weiterführen, sondern an den Herausforderungen vorbeigehen.

Dazu gehört sicher die Versuchung, sich angesichts des Windes, der der katholischen Kirche, ihren Repräsentanten und Positionen derzeit ins Gesicht schlägt, in die Haltung *des von allen Seiten attackierten Märtyrers* zu flüchten. Es ist eine Sache, ungerechtfertigte, unqualifizierte und ideologisch voreingenommene Angriffe gegen die Kirche, ihre Lehre und ihr gesellschaftliches und politisches Engagement argumentativ zurückzuweisen und sich nicht einfach alles gefallen zu lassen. Es ist eine andere Sache, wie ein Igel die Stacheln hochzustellen, immer und überall finstere Mächte und Verschwörungen gegen die Kirche und ihre Botschaft am Werk zu sehen oder sich gar in eine Art Verfolgungstrauma hineinzusteigern. Gleich ob diese Haltung eher in Wehleidigkeit mündet oder in die Aufforderung, die eigenen Reihen möglichst

ohne Wenn und Aber geschlossen zu halten, sie kann den Problemstau höchstens für eine Zeitlang vergessen machen, aber nicht wirklich auflösen helfen.

Verbreiteter ist allerdings im deutschen Katholizismus auf allen Ebenen die Haltung des „business as usual". Sie ist deshalb so verbreitet, weil sie von den Strukturen und Rahmenbedingungen der Kirche in der Bundesrepublik in mehrfacher Hinsicht begünstigt wird: Die finanziellen Mittel sind nach wie vor reichlich vorhanden, der Priestermangel ist spürbar, aber noch nicht wirklich gravierend, die Verbände und Räte arbeiten und sind von ihrer Unentbehrlichkeit überzeugt, keine der großen Parteien möchte den staatskirchenrechtlichen status quo verändern, bei aller Kritik an der Kirche wird sie doch etwa wegen ihrer sozialen Leistungen vielfach geschätzt, sind ihre Repräsentanten als Gesprächspartner gefragt. So verständlich also das Prinzip des „Nur weiter so" ist, es hat auch seine unübersehbaren Schattenseiten. Man läßt sich angesichts institutioneller und finanzieller Stabilität leicht über Gewichts- und Substanzverluste hinwegtäuschen, verwechselt kirchliche Einflußmöglichkeiten mit der kirchlich-religiösen Prägung der Menschen und nimmt entsprechende Erosionsprozesse zu spät oder unzureichend wahr.

Damit ist gerade nicht gesagt, das Heil könne für den deutschen Katholizismus letztlich nur darin liegen, mit den bestehenden Strukturen radikal zu brechen oder sie auch nur unüberlegt und vorschnell zur Disposition zu stellen. Ein solcher Bruch mit dem status quo, sowohl was das Staat-Kirche-Verhältnis wie die innere Strukturierung des Katholizismus in Deutschland anbelangt, hätte nicht nur das Gewicht von in Jahrzehnten oder sogar Jahrhunderten gewachsenen Eigenprägungen gegen sich, er läßt sich auch von der Botschaft der Kirche oder ihrem derzeitigen Umfeld aus in der Sache nicht rechtfertigen.

Um dem gegenwärtigen Problemstau zu begegnen – einfach auflösen läßt er sich ohnehin nicht – und damit auch Unsicherheit, Unlust und Resignation entgegenzuwirken, braucht es keine Radikalkur, wohl aber einige Tugenden, die zwar im deutschen Gegenwartskatholizismus beileibe nicht einfach fehlen, denen aber die größere Verbreitung dringend zu wünschen ist. Eine davon wäre ein möglichst unverstellter, vorurteilsfreier, nicht schon durch vertraute kirchliche Raster vorselektierter Blick auf die gesellschaftliche und kulturelle Wirklichkeit unseres Landes mit allen ihren Facetten, Widersprüchlichkeiten und Brüchen. Es hat z. B. wenig Sinn, große Leitbilder von christlich gestalteter Ehe und Familie zu entwerfen und zu verkünden, wenn man sich nicht der Realität gelebter Beziehungen gestellt hat. Klagen über Materialismus und Konsumismus hängen in der Luft, wenn man sich nicht über die Mechanismen und Sachzwänge eines hochdifferenzierten Wirtschaftssystems klar geworden ist.

Ein Zweites: Es braucht die Bereitschaft, die bestehenden Probleme in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens wie im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft auch als solche wahrzunehmen und dann offen und mutig anzugehen. Manche Überlegungen, die in verschiedenen deutschen Diözesen derzeit über eine Neustrukturierung der Seelsorge angestellt werden, sind beispielsweise ungeachtet ihrer Mängel und Kurzatmigkeiten doch ein Schritt nach vorn. Eine solche Bestandsaufnahme im Blick auf die absehbare bzw. gewünschte zukünftige Entwicklung ist auch im Blick auf das katholische Verbandswesen unabdingbar.

Ein Drittes: Nicht nur für das Glaubensverständnis gilt das Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten". Auch bei der Durchmusterung der Strukturen und Rahmenbedingungen des deutschen Katholizismus wäre es mutatis mutandis anzuwenden. Die Kirche bzw. katholische Organisationen müssen in allem, was sie gegenüber den eigenen Mitgliedern wie der Öffentlichkeit vertreten oder verteidigen, den jeweiligen Stellenwert klarmachen und entsprechend argumentieren. Die Kirchensteuer ist ebensowenig eine Glaubensfrage wie die Zahl der Theologischen Fakultäten oder der kirchlichen Kindergärten. Entscheidendes Kriterium muß letztlich immer der kirchliche Grundauftrag sein; in Sekundärfragen kann und muß gerade auch die Kirche in der Bundesrepublik flexibel sein können, um nicht in Zukunft an den falschen Stellen Fronten bzw. Verteidigungslinien aufzurichten.

## Gelassenes Selbstbewußtsein ist gefragt

Der deutsche Katholizismus wird aus der gegenwärtigen Übergangssituation mit ihrem Problemstau nur einen produktiven Ausweg finden, wenn er zum einen bewußt mit seinen Pfunden zu wuchern versucht: Das gilt etwa für den schulischen Religionsunterricht als Chance, bei Kindern und Jugendlichen zumindest ein gewisses Interesse für Glaube und Kirche oder an religiösen Fragen und Lebenseinstellungen überhaupt zu wecken. Es gilt ebenso für den relativ eigenständigen deutschen Laienkatholizismus, der nicht wie das kirchliche Amt primär den Dienst der Einheit in der Kirche wahrzunehmen hat und deshalb offener und mutiger gesellschaftliche Problemstellungen im Dialog mit anderen Kräften aufnehmen und kontrovers diskutieren könnte.

Gleichzeitig sollte man sich aber keine Illusionen machen. Es spricht sehr vieles dafür, daß in der Bundesrepublik, in der durch den Beitritt der früheren DDR die Zahl der Konfessionslosen massiv angestiegen ist, die bewußte Bindung an den christlichen Glauben und an die Kirche noch stärker als jetzt schon zur Sache einer Minderheit wird und sich dadurch innerhalb wie außerhalb der Kirche die Frage nach ihrer Relevanz und ihrer Rolle in der Gesellschaft auf bedrängende Art und Weise stellt. Das darf kein Grund sein, den Kopf resignativ in den Sand zu stecken oder einen vorschnellen und unproduktiven Minderheitenkomplex zu pflegen. Nötig ist vielmehr ein gelassenes christliches und auch katholisches Selbstbewußtsein, das von den biblischen Worten vom Licht der Welt und vom Salz der Erde lebt, ohne sich darauf etwas einzubilden.

*Ulrich Ruh*

# *Neuer § 218 StGB*

*Entscheiden wird letztlich das Bundesverfassungsgericht*

Mit dem als Gruppenantrag eingebrachten gemeinsamen Gesetzesentwurf aus der SPD- und der FDP-Fraktion zur Änderung des § 218 StGB hat die bald dreißig Jahre lange Auseinandersetzung um das Abtreibungsstrafrecht in Deutschland wieder einmal eine neue Etappe erreicht. Das Bedeutsame daran ist weniger der Entwurf selbst als die Tatsache, daß sich SPD und FDP praktisch auf eine gemeinsame Position geeinigt haben. Nennenswerter Widerspruch aus den beiden Fraktionen ist nicht zu hören, auch wenn davon ausgegangen werden darf, daß es bei einzelnen Abgeordneten in beiden Fraktionen Unbehagen darüber gibt. Die Gruppe Bündnis 90-Grüne war ihrerseits in die Ausarbeitung des Entwurfs einbezogen. Von ihrer Seite muß also ebenfalls mit Zustimmung gerechnet werden. Die PDS-Vertreter dürften sich im wesentlichen anschließen. Und da ein größeres Kontingent von *Unionsabgeordneten,* voran einige dezidierte Anhänger einer Fristenregelung aus dem Bereich der ehemaligen DDR, den Entwurf als Entscheidungsgrundlage für ihr eigenes Votum ebenfalls akzeptieren, ist das Unternehmen *parlamentarisch höchst aussichtsreich.*

In größter Verlegenheit ist wieder einmal die *CDU,* während die CSU nochmals über einen eigenen Indikationen-Entwurf nachdenkt. Die Union hat sich über Jahre und nach dem Einigungsvertrag mit seinem widersprüchlichen Provisorium (DDR-Fristenregelung in den neuen, Indikationenregelung mit Notlagenindikation und Beratung in den alten Bundesländern) nochmals mit beträchtlichem Einsatz um eine Regelung bemüht, die den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens wenigstens formal und grundsätzlich für die ganze Zeit der Schwangerschaft ab Nidation aufrechterhält. Sie hat aber zu einem von der Gesamtpartei und der Gesamtfraktion getragenen Konsens nicht gefunden, zu sehr gehen in dieser für die Union besonderen Gewissensfrage die Meinungen zwischen „Fundamentalisten", „Konsensualisten" und „liberalen Kompromißlern" auseinander.

Und jetzt wird die Kluft noch einmal breiter, nachdem eine noch unbestimmt große Zahl der letzteren mit SPD und FDP gemeinsame Sache zu machen bereit ist. Die „Fundamentalistengruppe" um die Abgeordneten *Jäger* und *Werner* hat nach dem Bekanntwerden der neuen Situation gleich erklärt, jetzt wolle man erst recht an der eigenen Position festhalten, da der einen Gesamtkonsens in der Fraktion anstrebende weitgefaßte Indikationenentwurf (medizinische plus psychosoziale Indikation) keine Aussicht auf eine Mehrheit habe – eine Einschätzung, die man gewiß nur realistisch nennen darf, auch wenn sich in den anderen Fraktionen noch der eine oder andere Abgeordnete finden dürfte, der wenigstens in seinem Innern eher dem Entwurf aus der Union als dem Konsensmodell aus den eigenen Fraktionen zustimmen dürfte.
Aber der indirekte Parteienzwang wird trotz formeller Freigabe der Abstimmung durch die Fraktionen seine Wirkung schon tun, sobald es parlamentarisch soweit ist. Die Hoffnungen, der bisherige Mehrheitsentwurf aus der CDU/CSU-Fraktion oder ein modifizierter Kompromißentwurf, wenn er denn zustande käme, könnte dem SPD/FDP-Modell doch noch den Rang ablaufen, sind aus beiderlei Gründen *äußerst gering:* wegen der Uneinigkeit in der Union, aber nicht minder wegen der recht kompakten Geschlossenheit auf der Gegenseite, auch wenn diese da und dort mehr partei- als sachpolitische Gründe haben mag.

Was aber bedeutet das neue SPD/FDP-Modell politisch und sachlich (rechtlich)? Bei dem Modell handelt es sich um ein *Fristen-Modell weitester Fassung,* das, sieht man vom ideologischen Begründungsfirlefanz ab, der ehemaligen DDR-Regelung ziemlich nahekommt. Der Entwurf stellt die Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch *allein in die Entscheidung der Schwangeren,* eine Instanz außer ihr – der Arzt – wird in sie strafrechtlich gar nicht mehr einbezogen. Die Feststellung einer Notlage – auch in einem nichtjustitiablen Sinne – durch ihn ist nicht mehr vorgesehen. Es genügt, daß die Schwangere spätestens drei Tage vor dem Abbruch eine staatlich zugelassene Beratungsstelle aufgesucht hat und dem Arzt eine entsprechende Bestätigung vorlegen kann.
Vergleicht man das jetzige Modell mit den ursprünglichen Entwürfen aus SPD und FDP (vgl. HK, Dezember 1990, 550 ff.), so hat sich formell und prinzipiell die SPD stärker der FDP-Position angenähert. Die SPD-Vertreter akzeptieren die von ihnen früher als Zwangsberatung klassifizierte *Pflichtberatung,* und die grundsätzliche *Strafbewährung* bleibt in der Sache und im Strafgesetzbuch erhalten. In der Substanz ist aber die FDP stärker der SPD entgegengekommen. Die Pflichtberatung wird trotz hehrer Umschreibung des Beratungsziels zu einer bloßen Formalität, beschränkt sich praktisch auf eine wie immer geartete Information über die der Schwangeren in einer persönlichen oder sozialen Notlage zustehenden Hilfen.

Ein denkbarer Ersatz für strafrechtlichen Schutz, wie ihn das Verfassungsgerichtsurteil von 1975 trotz der Verwerfung der damaligen Fristenregelung als einen möglichen Weg vorsah (vgl. HK, April 1975, 171 ff.), kann solche Beratung nicht sein. Und auch sonst widerspricht das Modell diametral den Leitsätzen des damaligen Urteils, da nicht nur der dort festgeschriebene Vorrang des Lebensschutzes vor der Selbstbestimmung der Frau ins Gegenteil verkehrt wird, sondern nicht einmal eine Güter- bzw. Konfliktabwägung zwischen dem Lebensrecht des Ungeborenen und dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren in das Modell eingebaut ist.

So ist der Weg vorgezeichnet: Die Aussichten, für das Modell eine parla-

mentarische Mehrheit zu finden, sind gut. Aber entscheiden wird letztlich wiederum Karlsruhe. Ein Kläger wird sich im Bund oder auf Landesebene finden. Wie das Bundesverfassungsgericht entscheiden wird, ist zu vermuten. Es wird nicht mehr jede Fristenregelung verwerfen, wohl aber das jetzige Modell, wenn es denn Gesetz wird, trotz bestimmter im Blick auf das Verfassungsgericht eingebauter Kautelen (z. B. Abtreibung während der ersten drei Monate rechtswidrig, aber straffrei) in wesentlichen Punkten modifizieren und den Gesetzgeber durch Vorgabe deutlich formulierter Richtlinien, unter welchen Bedingungen eine Fristenregelung verfassungsrechtlich akzeptabel ist, von neuem zum Handeln zwingen. *se*

## *Harmoniebedürfnis*

*Warum gibt es wieder einen Katholikentag von unten?*

Der Fall *Küng* hatte den Anlaß gegeben – für den ersten „Katholikentag von unten", Anlaß für die „Initiative Kirche von unten" (IKvu) – einen Zusammenschluß verschiedener basiskirchlich organisierter Gruppen –, neben dem „offiziellen" 86. Deutschen Katholikentag in Berlin 1980 ein zweites Forum zu schaffen. Seither hat sich eine zumindest aus der Perspektive vieler Besucher nahezu fraglose Koexistenz dieser beiden Katholikentage ergeben. Auch vor den Toren der „Neuen Stadt" beim bevorstehenden Karlsruher Katholikentag werden die häufig als Randgruppen apostrophierten Interessengemeinschaften der IKvu ihr Lager aufschlagen. Ist erneut ein „Fall", der Fall *Drewermann,* wenn auch nicht ausschließlich, so doch ein Teil der Antwort, warum es dieses Nebeneinander gibt, noch gibt oder gar geben soll?

Vorsichtig ausgedrückt, tat sich das ZdK schwer, das kirchenpolitisch heikel gewordene Thema Drewermann mit der auf vollen Touren laufenden Katholikentagsplanung in Einklang zu bringen. Zumal fast zeitgleich ein vielbeachtetes Papier des Laiengremiums recht hohe Ansprüche in bezug auf Dialogfähigkeit und Dialogbereitschaft in der Kirche formuliert hatte. Dabei stand eindeutig fest, zu welchem Ende auch immer das Hin und Her um Ein- und Ausladung führen würde: Auf dem KatholikInnentag von unten würde Drewermann ein Forum finden.

Aus der Sicht des IKvu braucht es gerade wegen solcher Fälle ihren „inoffiziellen" Katholikentag. Auch in der Kirche umstrittene und konfliktbeladene Themen sollen hier ein Forum bekommen und zur Diskussion gestellt werden. Diese Funktion, Plattform auch für eine „Persona non grata" und Anwalt für unliebsame Themen zu sein, scheinen auch sehr viele Besucher beider Katholikentage dem „von unten" einzuräumen.

Wegen der unterschiedlichen *Themen* allein bräuchte es aber kaum zwei getrennte Veranstaltungen zu geben. Das gilt nicht nur, weil Drewermann mit großer Wahrscheinlichkeit jetzt auch an einer Podiumsdiskussion des offiziellen Katholikentages teilnehmen wird. Schon nach dem ersten Katholikentag von unten in Berlin bemerkte *Hans Maier,* das meiste, was dort an Themen zur Sprache gekommen sei, hätte wohl auch auf dem offiziellen Katholikentag seinen Platz finden können. Und auch die IKvu selbst besteht nicht blind auf einem festgelegten Rhythmus und einem fraglosen Fortbestehen des KatholikInnentages von unten. Sowohl interne Gespräche wie Gespräche zwischen ZdK und IKvu hat es im Vorfeld des Katholikentages in Karlsruhe gegeben. Dessen Programm weist darüber hinaus einige personelle, vor allem aber auch *thematische Überschneidungen* mit dem Katholikentag und gemeinsame Veranstaltungen mit der IKvu auf. Mitgliedsgruppen der IKvu, so etwa die Vereinigung katholischer Priester und ihrer Frauen oder die Gruppe Lesben und Kirche, beteiligen sich an Veranstaltungen im offiziellen Programm.

Der Deutsche Katholikentag ist in seiner Gestaltung, seinem Charakter nicht als „Markt der Möglichkeiten" angelegt. Er soll nicht einfach nur Festwiese sein, auf der jede in der Kirche und um die Kirche herum angesiedelte Gruppe ihr Zelt aufschlägt, um darin ein Programm nach eigenem Gusto zu veranstalten. Jedoch ist dem Bemühen um das auf ein einheitliches Thema abgestimmte Programm zwangsläufig eine gewisse Ambivalenz inhärent. Zwar läßt sich so ein beziehungsloses Nebeneinander kirchlicher Interessengruppen verhindern, denen es allein um eine möglichst perfekte Selbstdarstellung zu tun ist. Es besteht aber auch die Gefahr, daß um der Sache der Einheitlichkeit willen bei der Programmgestaltung zu zentralistisch oder gar dirigistisch verfahren wird, daß wünschenswerte Vielfalt verlorengeht. Vor allem aber besteht die Gefahr, daß Themen, die sperrig und unbequem sind, aber zweifellos zur kirchlichen Realität gehören, in den Hintergrund geraten. Nicht selten haben ja auch Beobachter der letzten Katholikentage einen Trend zur Einheitlichkeit kritisiert, der aus einem problematischen Wunsch nach Harmonisierung herrühre.

Zum Katholikentag von unten gehören zweifellos, wenn auch wenige, Gruppen, die – aus der Perspektive des Zentralkomitees – in den offiziellen Katholikentag derzeit nur schwer integrierbar sind. Es gibt auch Gruppen, die sich entsprechend ihrem Selbstverständnis in die bestehenden Strukturen gar nicht integrieren lassen wollen. Gleichzeitig wäre für alle Mitgliedsgruppen des IKvu eine solche Integration aber nur en bloc denkbar.

Eine Gruppe, die ein besonders „heißes Eisen" innerkirchlicher Auseinandersetzung repräsentiert, ist die ökumenische Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK). Ihr kommt in der Frage nach Integrierbarkeit oder Nichtintegrierbarkeit offenbar eine besonders prominente Rolle zu. Die HuK gehört zunächst einmal zu den Gruppen, die aus der je eigenen Perspektive, von ihrer eigenen subjektiven Betroffenheit her sich in der Kirche und deren öffentlichen Foren zur Sprache bringen wollen. Daß diese Perspektive Artikulationsformen mit sich bringen kann, die mit-

unter im normalkirchlichen Kontext recht provokant geraten, konfliktgeladen und eben „heiße Eisen" sind, liegt auf der Hand. Auch daß es einen Unterschied in Engagement und Artikulation gibt und geben muß zwischen einer Podiumsdiskussion, auf der über Homosexuelle in der Kirche gesprochen wird, und einem kirchlichen Forum, auf dem sich Homosexuelle selbst zur Sprache bringen, ist evident, aber darf diese Artikulationsform Grund sein, sie aus einem kirchlich-öffentlichen Geschehen auszuklammern?

Für die Frage, ob es auch in Zukunft weiterhin das Nebeneinander von Deutschem Katholikentag und KatholikInnentag von unten geben wird, wird es zum einen darauf ankommen, ob bei den Verantwortlichen des offiziellen Katholikentags weiterhin Berührungsängste das letzte Wort erhalten oder ob sie zugunsten des Muts zum Dialog auch mit unbequemen Gruppen überwunden werden. Zum anderen müßte aber auch die IKvu nach außen deutlicher als bisher erkennbar machen, daß man die momentane Rolle der Anwaltschaft unliebsamer, aber wichtiger Themen dann selbstkritisch prüfen wird, wenn diese die Chance haben, auf der breiteren Plattform des offiziellen Katholikentages unverkürzt, wenn auch nicht unwidersprochen zur Sprache zu kommen. *fo*

## *Revision*

### *Was wird sich am Grundgesetz ändern?*

Artikel 5 des Einigungsvertrages erteilt den gesetzgebenden Körperschaften des vereinigten Deutschlands den Auftrag, „sich innerhalb von zwei Jahren mit den im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen zur Änderung oder Ergänzung des Grundgesetzes zu befassen". Der Auftrag ist vorsichtig formuliert. Die damaligen Vertragspartner waren sich in der Absicht einig, keine Totalrevision des Grundgesetzes anzustreben oder zuzulassen, sondern lediglich die durch die Einigung notwendig gewordenen Änderungen vorzunehmen. Und die relativ kurze Fristenvorgabe von zwei Jahren hatte auch nicht nur den Sinn, Tempo zu machen. Es sollte damit zugleich angedeutet werden, es empfehle sich, sich auf das *Notwendige* zu beschränken. Da der Beitritt des Gebiets der damaligen DDR durch Beschluß der freigewählten letzten Volkskammer nach Art. 23 erfolgte, bestand auch keine strikte Notwendigkeit einer Neufassung oder auch nur einer an die Substanz gehenden Revision.

Die Diskussion über die Veränderung des Grundgesetzes kam denn auch nur recht schleppend und zugleich bei sehr unterschiedlicher Intensität in Gang. In Teilen der SPD, bei den Grünen und in den Bürgerrechtsbewegungen der DDR bestand ja von Anfang an durchaus das Bedürfnis nach einer neuen oder jedenfalls wesentlich veränderten Verfassung als Ausdruck einer gemeinsamen neuen deutschen Identität und zugleich eines veränderten Wertebewußtseins.
An Vorschlägen zu größeren Teilrevisionen und an Gesamtentwürfen hat es denn auch nicht gefehlt. Und die entsprechende Strategie erschien um so legitimer, als der Art. 146 GG („Dieses Grundgesetz verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine neue Verfassung in Kraft tritt, die vom deutschen Volk in freier Entscheidung beschlossen worden ist") im Gegensatz zum Art. 23 im Zuge der Einigung nicht beseitigt worden ist.

Inzwischen ist man allerdings *ein gutes Stück vorangekommen.* Die vom Bundestag und Bundesrat gemeinsam gebildete, paritätisch besetzte, insgesamt aus 64 Mitgliedern bestehende Verfassungskommission hat ihre erste Orientierungsphase hinter sich. Die Nebel beginnen sich zu lichten. Es zeichnet sich ab, was angesichts der erforderlichen Zweidrittelmehrheit und des daraus sich ergebenden Konsenszwanges zwischen den großen politischen Lagern an Veränderungen zu erwarten ist und was nicht.

Allerdings ist die deutsche Vereinigung längst nicht mehr der einzige Grund einer Grundgesetzrevision und war es, genauer besehen, auch nie. Wenigstens drei Gründe treten zu dem der Wiedervereinigung dazu: die infolge der Vereinigung veränderte internationale Aufgabenstellung Gesamtdeutschlands im Vergleich zur einstigen Bundesrepublik, der nach den Verträgen von Maastricht veränderte Stand der europäischen Gemeinschaft mit den möglichen damit verbundenen Auswirkungen auf die Strukturen der innerdeutschen Staatlichkeit, die Herausforderung durch die Gefahren der Umweltzerstörung.
Die Tatsache, daß die *neuen Bundesländer* sich gleichzeitig in der Phase eigener Verfassungsgebung befinden, belebt die Diskussion zusätzlich; wobei nicht zu übersehen ist, daß die Ausarbeitung der *Länderverfassungen* – die Auseinandersetzung mit der neuen, inzwischen vom Landtag verabschiedeten und noch durch eine Volksabstimmung zu bestätigenden Brandenburgischen Verfassung ist ein zugespitztes Beispiel dafür – besonders denen ein Diskussionsfeld bietet, die bei der Revision des Grundgesetzes mit ihren weitgesteckten grundrechtlichen und sozialen Zielsetzungen (vor allem bei den Staatszielbestimmungen) von vornherein auf verlorenem Posten kämpfen.
So ziemlich ausgeschlossen erscheint die *Aufnahme weiterer Grundrechte.* Dagegen sperrt sich die Union prinzipiell. Dies gilt vom Recht auf „informationelle Selbstbestimmung", die man bereits durch Art. 2 GG hinreichend geschützt sieht, ebenso wie für die Einführung eines Aussperrungsverbotes wie für die Erstreckung des Schutzes des Art. 6 GG auch auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Und erst recht gilt das für das Postulat „selbstbestimmter Schwangerschaft", wie es sich z. B. im seinerzeitigen Verfassungsentwurf des Runden Tisches fand.
Kaum Bewegung wird es geben in Richtung von mehr *plebiszitären Elementen.* Es wird darüber zwar heftigen Streit geben, weil sich im Verlangen nach mehr direkter politischer Mitbestimmung der Bürger Anliegen

der Bürgerrechtsbewegungen in den neuen Bundesländern mit Verfechtern von mehr direkter Demokratie in den alten Bundesländern treffen, in Teilen der SPD durchaus die Neigung besteht, sich solchen Bestrebungen zu öffnen, in den Unionsparteien aber alles Plebiszitäre als systemwidrig und stabilitätsgefährdend abgelehnt wird.
Nicht viel anders sieht es bei der Frage nach Einführung *weiterer Staatszielbestimmungen* aus. Ziemlich einig von allen Seiten ist man sich über die Verankerung des Umweltschutzes im Grundgesetz, auch wenn man über das Wie („anthropozentrische" oder „biozentrische" Begründung) noch intensiv streiten dürfte. Die Partikularisierung von Staatszielen sozialen Zuschnitts über das grundgesetzlich verankerte Sozialstaatsprinzip mit allem, was daraus ohnehin folgt, hinaus (Recht auf Arbeit, Wohnung, Bildung usw.), dürfte letztlich ebenfalls an der Union scheitern.
Mit Sicherheit stärker zum Tragen werden indessen Grundgesetzveränderungen kommen, die direkt oder indirekt mit dem veränderten Stand der Europäischen Gemeinschaft nach Maastricht zu tun haben. Dabei geht es nicht allein um Art. 28 (Einführung des Kommunalwahlrechts für EG-Ausländer, die nach den Maastrichter Verträgen zwingend ist) oder um die Anpassung des Art. 88 (Deutsche Bundesbank – Europäische Zentralbank), sondern vor allem um föderalismusrelevante Grundgesetztatbestände. Die Bundesländer drängen darauf, die „offene Flanke" des Art. 24 Abs. 1, der den Bund ermächtigt, durch Gesetz Hoheitsrechte auf zwischenstaatliche Einrichtungen zu übertragen, durch Bindung an die Zustimmung des Bundesrates, jedenfalls bei Kompetenzübertragungen auf die EG, von denen die Länder mitbetroffen sind, zu schließen.
Dennoch ist mit einer spürbaren Stärkung der *föderalen Struktur,* wie sie nach der deutschen Einigung besonders naheläge, durch die Grundgesetzrevision kaum zu rechnen. Vielleicht verliert sich aber im Verlauf der Debatten wenigstens die Überheblichkeit westlicher Verfassungsrechtler und Verfassungspolitiker gegenüber den laufenden Bemühungen um Länderverfassungen im Osten, der man zur Zeit allenthalben begegnet. Manches, was dort aus westlicher Sicht als unausgegoren erscheint, dürfte sich mit fortschreitender Erfahrung von selbst mäßigen. Schon deswegen erscheint die Frage angebracht, ob man sich bei der Verfassungsgebung in den neuen Ländern wie bei der Revision des Grundgesetzes nicht eher mehr als weniger Zeit lassen sollte. Ob am Ende eine *Volksabstimmung* steht oder nicht, wird dann mehr von symbolischer und psychologischer als von politischer Bedeutung sein. *se*

## *Durchhalten*

### *Der Freiburger Erzbischof Saier schreibt an seine Priester*

Den Priestern seiner Diözese schrieb der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* im Mai einen Brief. Er ist eine Reaktion auf dreierlei: zum einen auf die anhaltende Diskussion unter Priestern über das Buch „Kleriker" von *Eugen Drewermann* vom Herbst 1989 (vgl. HK, Februar 1990, 85 ff.; ds. Heft, 274 ff.). Drewermanns Grundthese: Wer Priester wird, arbeitet mit dieser Flucht ins kirchliche Amt und in die Geborgenheit der klerikalen Existenz seine eigene existentielle Verunsicherung, seine Schuldgefühle und seinen mangelhaften Selbststand ab.
Zum anderen reagiert Erzbischof Saier mit seinem Brief auf massive Angriffe in der letzten Zeit „gegen die ‚Amtskirche' und den Zölibat" vor allem in den elektronischen Medien. Drittens gibt es nicht nur in seiner Diözese eine auffallend große Zahl von Priestern, die ihr Amt aufgeben oder sich beurlauben lassen mit der möglichen oder wahrscheinlichen Perspektive, nicht wieder zurückzukehren. Auf diesen geballten Druck, der gegenwärtig auf den Priestern lastet, möchte er reagieren und zur Klärung und Ermutigung beitragen.
Die Antworten, die der Erzbischof gibt, sind nicht überraschend. Daß das kirchliche Amt „von Jesus gewollt und begründet wurde" – eine Frage, die gleichfalls im Fall Drewermann immer wieder eine Rolle spielte, bejaht er mit Verweis auf Lumen gentium 28. Daß der Priester immer dem „Ideal der psychischen Gesundheit, der körperlichen Robustheit, der künstlerischen Kreativität oder intellektuellen Brillanz entsprechen" müsse – eine deutliche Anspielung auf Drewermanns Priesterbild –, wird mit Recht bestritten. Ebenso die Ansicht, Priesterexistenzen würden vor allem durch „ungünstige psychische oder familiäre Strukturen" hervorgerufen. Den Zölibat bezeichnet Saier zwar als „kein Dogma und damit auch veränderbar". Dennoch läßt er keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er die Entscheidung, nur Ehelose mit dem Priesteramt zu betrauen, „auch für heute sinnvoll" hält.

Durch das Ausmaß, das das Problem inszwischen bekommen hat, fühlte sich der Erzbischof gedrängt, sich gegenüber seinen Priestern zu äußern. Er möchte sie mit diesen Fragen nicht allein lassen. Daß er sich dazu entschloß, ist nicht selbstverständlich. Immerhin konnte er voraussehen, daß dieser Brief zunächst einmal die Botschaft enthält, daß hier unübersehbar große Probleme bestehen, vor denen niemand die Augen verschließen kann. Diese implizite Botschaft des Briefes tritt aber auch deshalb so deutlich hervor, weil das, was er an positiven Antworten und Ratschlägen enthält, weder neu ist noch wirklich überzeugen kann.

Worte wie „standhalten", „zueinanderstehen", „nicht beirren lassen" deuten an, daß der Brief im Kern über Durchhalteappelle nicht wirklich hinauskommt. Die schwierigen Zeiten, an denen immerhin manches „hausgemacht" und nicht eigentlich von der Sache des Evangeliums her gänzlich unvermeidlich ist – wenn auch sicherlich nicht alles –, werden letztlich als Teil der christlichen Nachfolgeexistenz verbucht: „Der Kirche sind von Jesus Christus alles andere als ruhige und friedvolle Zeiten vorausgesagt worden."

Ob das Priesteramt und darin vor allem der Zölibat lebbar ist oder nicht, hängt – das ist in letzter Zeit immer deutlicher geworden – nicht nur von der Bereitschaft und Fähigkeit des einzelnen ab, dies zu tun. Es braucht ein soziales Umfeld, in dem diese Lebensform nicht nur toleriert, sondern geachtet, in ihrem Zeichencharakter verstanden und innerlich bejaht wird. Saier – wie im übrigen viele andere Bischöfe – setzt in dieser Situation nicht einmal auf das schlechteste Argument für den Zölibat, indem er ihn als „prophetisches Zeichen" versteht, das „provozierend" wirken soll.

Aber nicht alles, was anders ist, ist deswegen auch schon auf eine zeitgemäße Weise unzeitgemäß und wird deswegen als provozierend erfahren. Erzbischof Saier weist selbst darauf hin: Zölibatäre werden heute eher bemitleidet, als daß ihre Lebensform als zeichenhafte Provokation verstanden wird.

Anderseits geht es ja *beileibe nicht nur um den Zölibat.* Der Priester mit seiner spezifischen Lebensform steht mit Haut und Haaren, tagaus, tagein für die Kirche ein, die gegenwärtig mit allerlei inneren und äußeren Spannungen zu Rande kommen muß und zuweilen einen in sich recht zerrissenen Eindruck macht. In einer solchen Situation nicht für alles haftbar gemacht werden zu wollen, seinen eigenen selbstverantworteten Weg zu verfolgen, ohne die Verbindung zum Gesamten zu verlieren, trotz aller Ambivalenzen und Spannungen dabeizubleiben, sich nicht zu zerreiben zwischen einer vielfach auch zu Unrecht verteufelten Institution und dem ebenso häufig überschätzten und überforderten Individuum – dieser Aufgabe sind viele nicht mehr gewachsen.

Auch sie möchten sich selektiver und differenzierter zur realexistierenden Kirche verhalten können, als sie meinen, daß ihnen ihr Amt dies erlaubt. Die Frustration, die erfahren wird, kann offensichtlich immer weniger kompensiert werden durch die Hoffnung, an der Veränderung dieser Kirche mitwirken zu können, um so zu Verhältnissen zu kommen, wie man sie gerne sähe. Reichen dagegen Durchhalteappelle und freundlich-freundschaftliche Ermutigungen? *nt*

# Opus Dei: Umstrittene Seligsprechung

Kein Selig- oder Heiligsprechungsverfahren der letzten Jahre – und an solchen ist der Pontifikat Johannes Pauls II. bekanntlich nicht arm (vgl. HK, Dezember 1991, 572 ff.) – sorgte für soviel öffentliches Aufsehen wie die Seligsprechung des Gründers des Opus Dei, *Josemaría Escrivá de Balaguer y Albas* (1902–1975). Unter großer Beteiligung von Mitgliedern, Anhängern und Sympathisanten des Opus Dei – man erwartete an die 120 000 Besucher aus 56 Staaten – fand die Seligsprechung am 17. Mai in Rom statt.

Die Gründe dafür, daß die Seligsprechung – neben der Zustimmung in Kreisen des Opus Dei – auf *erhebliche Ablehnung in der Weltkirche* stieß, sind vielfältiger Natur. Im Mittelpunkt der Kritik an der Entscheidung des Papstes, Escrivá zur Ehre der Altäre zu erheben, stand weniger dessen Person – obwohl auch dies eine Rolle spielte –, sondern in erster Linie die Tatsache, daß damit das Opus Dei nach einigen zumeist umstrittenen *Bischofsernennungen* der letzten Zeit aus seinen Reihen, vor allem aber der Erhebung des „Werkes Gottes" zur *Personalprälatur* im Jahre 1982 (vgl. HK, Oktober 1982, 472 ff.; Januar 1983, 48) eine nicht zu unterschätzende erneute Stärkung erfuhr. Selig- und Heiligsprechungen werden nun einmal – damit steht das Opus Dei nicht alleine da – erfahrungsgemäß von den geistlichen bzw. Ordens-Gemeinschaften oder anderen kirchlichen Gruppierungen, deren Gründer oder Mitglieder selig- oder heiliggesprochen werden, als *Bestätigung* durch Rom bzw. die Weltkirche gewertet.

## Warum ließ man sich nicht mehr Zeit?

Die möglichen *kirchenpolitischen* und *pastoralen* Folgen der Seligsprechung Escrivás standen daher bereits Monate vor dem Ereignis im Mittelpunkt der Diskussion. Der *Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen* wies in einer Stellungnahme vom 30. 11. 91 (Wortlaut in: Orientierung, 15. 1. 92) darauf hin, Escrivá vertrete in seinen Werken „Vorstellungen von Gott, von der Kirche, von der Welt und vom Menschen, die unserer Ansicht nach theologisch entscheidende Verkürzungen aufweisen und eine zeitgemäße Evangelisierung verhindern ... Wir halten es für eine beunruhigende und kirchenpolitisch sowie seelsorglich gefährliche Entscheidung, eine derart polarisierende und ausgrenzende Denk- und Handlungsrichtung durch die Seligsprechung ihres Initiators gutzuheißen und zu sakralisieren." Auf ähnliche Weise äußerte sich die spanische Theologenvereinigung „Juan XXIII.".

Die Pastoraltheologen warnten vor der „integralistischen und fundamentalistischen Indoktrination", die schon verschiedentlich von Theologen am Opus Dei kritisiert wurde. Zu einer größeren Kontroverse wuchs sich in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzung um Aussagen des Regensburger Dogmatikers *Wolfgang Beinert* aus, die dieser auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern in Passau machte (vgl. Wolfgang Beinert [Hg.], Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 52 ff.; vgl. dazu auch *Peter Neuner,* Die Warnungen sind berechtigt. Zur Diskussion über den katholischen Fundamentalismus, in: HK, September 1991, 422 ff.) und denen von Mitgliedern des Opus heftig widersprochen wurde (vgl. z. B. Klerusblatt, 11/91, 257 ff.).

Neben dieser eher allgemeinen, aus der Ablehnung des Opus Dei überhaupt resultierenden Kritik an der Seligsprechung kam jedoch in den letzten Monaten auch noch eine Reihe von die *Person Escrivás* und vor allem das *Seligsprechungsverfahren* betreffenden Gründen hinzu. Kritik rief vor

allem die *große Eile* hervor, mit der das Seligsprechungsverfahren betrieben wurde. In diesem Sinne äußerte sich etwa der Alterzbischof von Madrid, Kardinal *Vicente Enrique de Tarancón.* Kritik am Zeitpunkt übte auch der Alterzbischof von Wien, Kardinal *Franz König,* von dem das Opus Dei ansonsten gerne einige wohlwollende Aussagen zur eigenen Selbstdarstellung verbreitet. Gegenüber der Katholischen Nachrichten-Agentur meinte König, er hätte es „persönlich für klüger gehalten, sich den Zeitpunkt der Seligsprechung noch zu überlegen". Auch der Trierer Bischof *Spital* machte aus seiner reservierten Haltung keinen Hehl.

## Ein Verfahren mit Unregelmäßigkeiten

Fünf Jahre nach dem Tod von Escrivá – das entspricht der Mindesfrist, die vom Verfahren vorgegeben wird – beantragte der damalige Generalvikar der Diözese Rom, Kardinal *Ugo Poletti,* die Eröffnung des Verfahrens. Eröffnet wurde das Verfahren am 19. Februar 1981, das Dekret über die heroischen Tugenden erfolgte am 9. April 1990, das Dekret über ein auf Fürbitte von Escrivá erfolgtes Wunder, eine Krankenheilung, am 6. Juli 1991.
Auch wenn versucht wurde, die Behauptung, daß man dieses Verfahren mit besonderer Eile durchzog, zu relativieren, so ist dennoch an dieser Feststellung nicht zu rütteln. Ein Mitarbeiter der Heiligsprechungskongregation, der deutsche Jesuit *Kurt Peter Gumpel,* gab dazu in einem Interview die vielsagende Antwort: „Meine Professoren und Studenten haben immer gesagt, man könne über eine Persönlichkeit, die im öffentlichen Leben gestanden hat und umstritten war und ist, eine definitive Biographie erst nach vierzig oder fünfzig Jahren schreiben ... Dasselbe gilt natürlich auch für Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Allerdings gibt es keine Regel ohne Ausnahmen. Wenn der Heilige Vater, der natürlich auch diese Grundregel der Geschichtsschreibung kennt, trotzdem meint, mit dieser Eile vorgehen zu müssen, wird er vermutlich dafür seine Gründe haben, die zu beurteilen mir nicht zusteht" (Rheinischer Merkur, 8. 5. 92).
Die offizielle Rechtfertigung dafür, daß Escrivá in Rekordzeit, bereits 17 Jahre nach seinem Tod, seliggesprochen wurde, lautet, die im Rahmen der Neuregelung der Selig- und Heiligsprechungsverfahren durch den Papst im Jahre 1983 *vereinfachten Bedingungen,* die erfüllt sein müssen, damit es zu einer Seligsprechung kommen kann, hätten dies möglich gemacht. Dieser Grund hat zweifellos auch eine Rolle gespielt – seit der Neuregelung wird beispielsweise für die Seligsprechung nur noch *ein* Wunder verlangt – andererseits ist die Frage nach den Gründen damit noch nicht hinreichend beantwortet. Diese dürften zum einen in der *besonders gründlichen und effizienten Vorbereitung* der Causa Escrivá de Balaguer durch das Opus Dei gelegen haben – Escrivá galt bei seinen Anhängern immerhin bereits zu Lebzeiten als Heiliger.
Zum anderen aber auch in *Einflußnahmen auf das Verfahren,* selbst wenn diese heute vom Opus Dei in Abrede gestellt werden. Der amerikanische „Newsweek"-Journalist *Kenneth L. Woodward,* Autor des im vergangenen Jahr in deutscher Übersetzung erschienenen Buches „Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht" (München 1991), hielt der Vatikanischen Heiligsprechungskongregation im Zusammenhang mit der Causa Escrivá zahlreiche Unregelmäßigkeiten vor: Einige Kritiker Escrivás seien daran gehindert worden, im Rahmen der in Madrid und in Rom geführten Prozesse zu Wort zu kommen, darunter auch ein Verwandter Escrivás.
Woodward wies auch darauf hin, daß acht der neun Konsultoren, die das in den beiden Verfahren gesammelte Material sichteten und beurteilten, Italiener gewesen seien und nur einer von ihnen Spanier, obwohl man normalerweise auf Personen aus den entsprechenden Heimatländern der Kandidaten zurückgreift. Das Opus Dei rechtfertigte diese Tatsache damit, Escrivá sei eine international bedeutsame Persönlichkeit gewesen, so daß man auf die spanische Herkunft keine Rücksicht habe nehmen müssen. Kritiker argwöhnen, man habe zumeist dem Opus Dei reserviert gegenüberstehende spanische Fachleute umgehen wollen (vgl. Newsweek, 13. 1. 92). Von seiten des Opus Dei wurden diese Vorwürfe Woodwards inzwischen zurückgewiesen. Wenige Tage vor der Seligsprechung wurde eine Stellungnahme des Präfekten der Heiligsprechungskongregation, Kardinal *Angelo Felici* veröffentlicht (vgl. Osservatore Romano, 12. 5. 92). Felici gibt darin eine Darstellung des gesamten Seligsprechungsprozesses, betont noch einmal die große Unterstützung bei der Eröffnung des Verfahrens durch den Weltepiskopat (69 Kardinäle, 1200 Bischöfe, 41 Ordensobere), versucht in Zahlen die Ausführlichkeit und Intensität des zunächst in Rom und Madrid, schließlich in Rom von der Kongregation geführten Prozeßes zu dokumentieren, berührt dabei im einzelnen aber nur wenige der Einwände, die in dem Zusammenhang erhoben wurden. Nach allem, was dazu aus zuverlässiger vatikanischer Quelle zu erfahren war, ist die Kritik Woodwards an verschiedenen Einzelheiten des Verfahrens durchaus nicht gegenstandslos.

## Ein Seliger ohne „consensus fidelium"

Fehlt noch das *Motiv* für die beispiellose Eile beim Abwickeln dieses Seligsprechungsverfahrens. Einer der Gründe dafür, daß in diesem Verfahren Gesichtspunkte der „Opportunität" (Kardinal König) hintangestellt wurden, dürfte darin liegen, daß das Opus Dei ein elementares Interesse daran haben müßte, das Verfahren im Pontifikat Johannes Pauls II. wenigstens bis zur Seligsprechung vorangetrieben zu haben. Unter einem anderen als dem gegenwärtigen Papst hätte sich die Lage für das Opus Dei u. U. nachhaltig *verschlechtern* können. Angesichts der großen Zeiträume, die bei Selig- und Heiligsprechungsverfahren z. T. nicht einmal als ungewöhnlich gelten, wäre sonst eine Verzögerung um Jahre, wenn nicht Jahrzehnte durchaus im Bereich des Möglichen gewesen.
Mit der Seligsprechung Escrivás setzt

sich jedenfalls nicht nur die Tendenz weiter fort, daß künftige Selige nur mehr in Teilen des Kirchenvolkes bekannt sind und über einen gewissen Rückhalt verfügen. Diesmal liegt sogar der Fall vor, daß ein Seliger wegen seiner Person wie erst recht aus Gründen, die mit seinem Lebenswerk zu tun haben, ausgesprochen umstritten ist. Im Fall von Escrivá de Balaguer wird sich die Verehrung auf dem Opus Dei nahestehende bzw. ihm angehörende Kreise beschränken. Unbedenklich scheint das jedoch schon deshalb nicht zu sein, weil auch nach traditionellster Lesart in der katholischen Kirche gerade die Verehrung von Seligen bzw. Heiligen auf den „consensus fidelium", die Zustimmung und innere Bejahung durch die Gläubigen angewiesen ist.

*K. N.*

# Fall Stolpe: Die DDR-Kirche auf dem Prüfstand

Im Fall Stolpe, der jetzt schon seit Monaten diverse Kommissionen und Ausschüsse beschäftigt und in den Medien ein intensives Echo findet, geht es nicht nur um die Person des jetzigen brandenburgischen Ministerpräsidenten bzw. um seine Gespräche mit der Staatssicherheit der früheren DDR. *Manfred Stolpe* war dreißig Jahre lang an entscheidenden Schaltstellen innerhalb der evangelischen Kirche in der DDR tätig (von 1969 bis 1982 leitete er das Sekretariat des Evangelischen Kirchenbundes, von 1982 an war er Konsistorialpräsident der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche und Stellvertretender Vorsitzender der Konferenz der Kirchenleitungen) und war die wichtigste und einflußreichste Kontaktperson zwischen der Leitung der evangelischen Kirche und dem Staats- und Parteiapparat der DDR. Deshalb steht jetzt mit seinem „Fall" auch das gesamte Verhalten der evangelischen Kirchenleitungen im früheren DDR-System auf dem Prüfstand.

Gleichzeitig geht es im Fall Stolpe auch um die schwierige Frage, wie die von der Gauck-Behörde ausgewerteten Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der DDR zu *bewerten* sind, inwieweit Aussagen in diesen Unterlagen zuverlässige Rückschlüsse auf Verhalten und Einstellung der jeweiligen – in diesem Fall kirchlichen – Kontaktpersonen erlauben. Manfred Stolpe wurde von der Stasi über Jahrzehnte hinweg als Informeller Mitarbeiter (IM) „Sekretär" geführt und „abgeschöpft". Die Gauckbehörde hat ihre entsprechenden Recherche-ergebnisse in einem 60seitigen Bericht mit 600 Seiten Anlagen zusammengestellt.

## Rat der EKD: Vertrauen für Stolpe, aber auch Klärungsbedarf

In der Diskussion über die Stasi-Kontakte von Manfred Stolpe haben sich zahlreiche Repräsentanten der evangelischen Kirche in den neuen Bundesländern zu Wort gemeldet. Stolpe selber stellte der Öffentlichkeit am 3. Mai acht kirchliche Persönlichkeiten aus der ehemaligen DDR vor, die von seinen Beziehungen zur Staatssicherheit wußten und die ebenfalls Kontakte zur Stasi unterhielten, um dadurch zur Lösung von Konfliktfällen zwischen dem DDR-System und der Kirche beizutragen und den begrenzten Handlungsspielraum der Kirche zu erhalten. Die Stellungnahmen kirchenleitender Persönlichkeiten aus der früheren DDR warnen durchweg vor vorschnellen Vorwürfen einer „Kumpanei" Stolpes mit der Stasi und verteidigen grundsätzlich seine Tätigkeit als wichtigen, wenn auch nicht unproblematischen Teil der Gratwanderung, der sich die evangelische Kirche zu DDR-Zeiten unterzog, bzw. unterziehen mußte.

Am 25. April wurde eine Erklärung der fünf früheren Vorsitzenden der Kirchenleitungskonferenz in der DDR veröffentlicht, in der die (noch amtierenden) Landesbischöfe *Demke* (Magdeburg) und *Hempel* (Dresden) sowie die Altbischöfe *Krusche* (Magdeburg), *Leich* (Eisenach) und *Schönherr* (Ostberlin) feststellten: „Manfred Stolpe hatte das volle Vertrauen der Leitungsgremien des Kirchenbundes. Wir haben keinen Anlaß, in Frage zu stellen, daß Manfred Stolpe im Sinne des kirchlichen Auftrags und im Interesse der Menschen, für die er sich einsetzte, gehandelt hat." Daß Stolpes Auftrag auch Kontakte zum Ministerium für Staatssicherheit eingeschlossen habe, hätten „einige gewußt, ohne daß es in den Leitungsgremien des Kirchenbundes diskutiert worden wäre". Das könne heute im Rückblick als Fahrlässigkeit erscheinen.

Die Erklärung betonte außerdem, die Akten der Stasi belegten auch im Blick auf die Menschen, von denen sie handelten, bestenfalls eine Seite der Wahrheit. Heute werde in verschiedenen Medien unter dem Eindruck, daß der Staatssicherheitsdienst alles gewußt habe, der Schluß gezogen, die Stasi habe alles im Griff gehabt. Damit werde eine „Beurteilung, mit der der Staatssicherheitsdienst sich selber täuschte", zur historischen Wahrheit erhoben, als Anklage verwendet und zur „Untergrabung des Selbstbewußtseins der Menschen in Ostdeutschland" benutzt.

Nach seiner Sitzung am 24./25. April äußerte der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* seine Dankbarkeit über die Erklärung der fünf früheren Kirchenbundsvorsitzenden und zitierte die Passagen der Erklärung, in denen Stolpe bescheinigt wird, er habe das volle Vertrauen der Leitungsgremien des Kirchenbundes gehabt. Die Vorwürfe gegen Stolpe müßten „schnell und sorgfältig" geklärt werden; das könne in erster Linie Manfred Stolpe selber tun. Der Rat der EKD erklärte im Zusammenhang mit dem Fall Stolpe außerdem, es stehe für ihn außer Zweifel, daß die

Christen in der DDR überzeugend ihren Glauben gelebt hätten und daß „die Kirche nur aus dieser Kraft heraus ihren Beitrag zur Wende leisten konnte".

Mit dem Fall Stolpe befaßte sich dann auch eine kurzfristig einberufene Sitzung des Rates des EKD am 8. Mai. An dieser Sitzung nahm auch Stolpe selber teil und stellte sich den Fragen der Ratsmitglieder. Im Anschluß an diese Sitzung sprach der Rat Stolpe wiederum sein Vertrauen aus, machte aber gleichzeitig weiteren Klärungsbedarf geltend. Es gebe keinen Anlaß anzunehmen, so der Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt,* vor der Presse, Stolpe habe bei seinen Kontakten mit der Stasi „die Fronten gewechselt". Es gebe eine Reihe von ungeklärten Fragen, etwa das Ausmaß von Gesprächen Stolpes über kirchliche Personalangelegenheiten. Die Leitung der Berlin-brandenburgischen Kirche hat im übrigen auf Wunsch Stolpes beschlossen, bei dem von der EKD-Synode im November 1991 eingesetzten Überprüfungsausschuß für Verdächtigungen gegenüber kirchlichen Mitarbeitern auf Stasi-Kontakte ein *Vorermittlungsverfahren* gegen den brandenburgischen Ministerpräsidenten zu beantragen.

## Gegen vorschnelle Schuldvorwürfe

Vor Schwarzweißmalerei in der Beurteilung der Rolle der evangelischen Kirche in der DDR warnte der Bischof von Berlin-Brandenburg und frühere EKD-Ratsvorsitzende *Martin Kruse* vor der Synode seiner Landeskirche. Es sei nüchterne Zurkenntnisnahme der Fakten nötig, um nicht „die vielen treuen Christen im Lande, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eingeschlossen, böse zu schmähen". Kruse warnte aber gleichzeitig vor einem „Medienverdruß", in der evangelischen Kirche angesichts der häufigen Vorwürfe an die frühere DDR-Kirche, sie habe zu sehr mit dem System kooperiert und sich dadurch kompromittiert. Das Interesse der Medien signalisiere einen ungestillten Aufklärungsbedarf: „Etwas, womit die Gesellschaft insgesamt nicht zu Rande kommt, mit der Wirklichkeit der letzten 40 Jahre unter den Bedingungen der DDR, wird nun stellvertretend der Kirche abverlangt."

Bischof *Christoph Demke* griff in einer „Meditation" zum Verhalten der evangelischen Kirche in der DDR (Frankfurter Rundschau, 2. 4. 92) den Vorwurf der „Kumpanei" mit dem System an ihre Adresse auf und versuchte ihm dadurch entgegenzutreten, daß er ihn zunächst auf die gesamte DDR-Gesellschaft anwandte, um dann festzustellen: „Die Überlebenskumpanei in der DDR-Gesellschaft ist natürlich auch an der Kirche nicht einfach vorübergegangen." In den Leitungen der evangelischen Kirchen der DDR seien Grundsatzfragen seit Mitte der 70er Jahre nicht mehr ausgestritten worden. Die Neigung zum unklaren Kompromiß habe überwogen. Auch die Klarheit der kirchlichen Rede habe unter den „Gesamtgewohnheiten", dem gesellschaftlichen Klima in der DDR gelitten.

In einen gesamtdeutschen Rahmen stellte der Bevollmächtigte des Rates der EKD bei der Bundesregierung, *Heinz-Georg Binder,* die Frage nach dem Weg der evangelischen Kirche zu DDR-Zeiten (FAZ, 6. 5. 92). Binder wandte sich gegen pauschale Schuldvorwürfe gegenüber der Kirche: Über das, was Kirchenvertreter in der DDR im Kontakt mit Staatsorganen, auch mit der Staatssicherheit, für drangsalierte Bürger und ihre Kirche zu erreichen versucht hätten, stehe dem Westen ohnehin kein Urteil zu. Gleichzeitig stellt Binder jedoch kritische Fragen an Ost wie West, die sich vor allem an der Einschätzung des DDR-Sozialismus festmachen. Zur Haltung evangelischer Kirchenvertreter in der früheren DDR: „Die Grundidee (des Sozialismus) schien gut, das ließ zwar über die Mängel in der Realität nicht hinwegsehen, man meinte aber, sie um des Zieles willen leichter ertragen zu können." Zu den Versäumnissen auf westlicher Seite: „Weil wir den Frieden in der Welt bewahren wollten und auch den Entspannungsprozeß, aber auch, weil wir die Verbindungen zwischen den Kirchen in Ost und West nicht gefährden wollten, haben wir zu oft und zu lange geschwiegen."

Die *katholische Kirche* in der ehemaligen DDR wie in den alten Bundesländern spielt in der bisherigen Auseinandersetzung sowohl über den Komplex Kirche – Stasi wie über das Verhältnis der Kirchen zum DDR-System überhaupt eine *Nebenrolle.* Es fehlt aber nicht an katholischen Stimmen aus den neuen Ländern, die die evangelische Kirche und ihre Repräsentanten gegen überzogene und vorschnelle westliche Vorwürfe der Kumpanei bzw. der kompromittierenden Zusammenarbeit mit dem früheren Regime in Schutz nehmen und die Fixierung der Diskussion auf die Aussagen in den Stasi-Akten bedauern.

## Evangelisch-katholische Solidarität

So äußerte der jetzige Jenaer Pfarrer *Karl-Heinz Ducke,* früher katholischer Moderator des Ostberliner „Runden Tisches", unlängst bei einem Vortrag in Wien, es sei ihm unverständlich, daß man heute der evangelischen Kirche ihren Dienst nicht danke, den sie für die kritischen Gruppen in der DDR geleistet habe, sondern Leute wie Manfred Stolpe der Kollaboration beschuldige. Bischof *Joachim Wanke,* der Apostolische Administrator in Erfurt, rief die Katholiken bei einer Tagung der Katholichen Akamie Berlin dazu auf, die evangelischen Schwesterkirchen von ihren wirklichen Intentionen zu verstehen und nicht von dem, was ihnen jetzt von außen unterschoben werde.

In *Sachsen-Anhalt* veröffentlichten die beiden evangelischen Landeskirchen und das Bischöfliche Amt Magdeburg Ende April eine *gemeinsame Erklärung,* in der die Gemeinden dazu aufgerufen werden, sich bei der Diskussion über kirchliche Stasi-Verstrickungen nicht auseinanderdividieren zu lassen. Weder die evangelische noch die katholische Kirche wolle sich „auf Kosten der Schwesterkirche" profilieren. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR scheine heute größere Erfolge zu erzielen als vor 1989. *U. R.*

# Österreich: Versöhnliche Worte aus Rom

Die kritische innerkirchliche Situation in Österreich (vgl. HK, Mai 1992, 214 ff.) hat sich nunmehr durch den Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe in Rom etwas entspannt. Diesem Besuch hatte man in kirchlichen Kreisen Österreichs mit einiger Sorge entgegengesehen, da es vor fünf Jahren beim Ad-limina-Besuch des österreichischen Episkopats zu einer „Standpauke" des Papstes im Zusammenhang mit kirchlichen Stellungnahmen in Österreich über Grundsätze der Empfängnisverhütung und über Prinzipien von Bischofsernennungen gekommen war (vgl. HK, August 1987, 375 ff.)

Allgemeine Erleichterung herrschte unter den Bischöfen vor, als sich in Rom herausstellte, daß es diesmal eine andere Atmosphäre gab. In der Papst-Ansprache überwogen wohlwollende Töne und lobende Erwähnungen. Gleich einleitend hob Johannes Paul II. die österreichische Hilfe für Flüchtlinge, Verfolgte, Einwanderer und Notleidende besonders hervor. Der Papst würdigte dann die intensiven Kontakte Österreichs zu seinen osteuropäischen Nachbarländern. Besonders aufsehenerregend war die ausdrückliche „dankbare Erwähnung" des Werkes von *Kardinal Franz König*, dessen „weitblickende und mutige Initiativen nun ihre Früchte tragen". Diesem Hinweis wurde von österreichischer Seite besondere Bedeutung zugemessen, da in Österreich immer wieder befürchtet wird, bestimmte Kreise in Rom wollten die grundsätzliche Linie von Kardinal F. König revidieren. Auffallend war auch der Hinweis des Papstes auf den „mutigen Dialog mit den verschiedenen Strömungen des modernen Geisteslebens".

Nicht weniger Beachtung fand der breite Raum, den der Papst dem *Sozialhirtenbrief* der österreichischen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1990, 270 ff.) unter der Federführung „unseres Mitbruders Aichern" widmete. Darüber hinaus würdigte Johannes Paul II. das Laienapostolat in Österreich und die besondere Stellung der Katholischen Aktion. Da diese laienapostolische Bewegung erst kürzlich angesichts der jüngsten Turbulenzen in St. Pölten und in Salzburg in einer pointierten Stellungnahme ihre Solidarität mit allen erklärte, für die die gegenwärtige innerkirchliche Polarisierung in Österreich eine schwer erträgliche Belastung darstellt, und außerdem gegen die Disziplinierung freier Meinungsäußerung mit Hilfe kirchlicher Gesetzesmechanismen protestiert hatte, ist diese Äußerung des Papstes zweifellos besonders bemerkenswert. Mit Interesse wurden auch die ausdrücklichen Hinweise Johannes Pauls II. auf ökumenische Initiativen und auf die Stiftung „Pro Oriente" aufgenommen, die auf Initiative von Kardinal König zur Verständigung zwischen den Christen des Ostens und des Westens gegründet worden war.

## Die Befürchtungen haben sich nicht bestätigt

In seiner Ansprache an die österreichischen Bischöfe widmete sich Johannes Paul II. außerdem Fragen der *theologischen Fakultäten, der Priesterseminare* und des *Religionsunterrichtes.* Dabei beurteilte er die Verankerung des Theologiestudiums an staatlichen Universitäten als sehr wichtig, was erkennen läßt, daß der Papst offensichtlich nicht jene Auffassungen teilt, die sich für eine Herauslösung der theologischen Fakultäten aus den staatlichen Universitäten aussprachen. Nicht weniger bedeutungsvoll wurde die Bemerkung des Papstes bewertet, die theologische Ausbildung möge in Offenheit für alle Fragen des geistigen Lebens geschehen.

Eine persönliche Geste setzte Johannes Paul II. für die Bischöfe der Erzdiözese Wien: Diese wurden außer Programm noch am letzten Abend zu einem Abendessen mit dem Papst eingeladen, wobei nicht nur der Kardinal von Wien, Erzbischof *Hermann Groer,* sondern auch die Weihbischöfe *Krätzl, Kuntner* und *Schönborn* Gäste des Papstes waren. Nach den schweren Spannungen, die gerade in den letzten Jahren in der Erzdiözese Wien verzeichnet werden mußten, wird diese Einladung als versöhnliches Zeichen gedeutet.

Während ihres Aufenthaltes in Rom trafen die österreichischen Bischöfe auch mit Kardinal *Joseph Ratzinger* zusammen, wobei in einem „offenen Gesprächsklima" die bedrückenden Probleme der wiederverheirateten Geschiedenen erörtert wurden. Dabei wurden offenkundig in sehr klarer Weise die pastoralen Sorgen dieses Personenkreises beim Namen genannt.

Als Pressesprecher der österreichischen Bischöfe sagte der steirische Diözesanbischof *Johann Weber* in einer Pressekonferenz in Rom, vor dem Ad-limina-Besuch habe es Befürchtungen gegeben, die österreichische Kirche könnte an die Kandare genommen werden. Diese Befürchtungen hätten sich aber überhaupt nicht erfüllt. Der Papst habe vielmehr ein Zeichen gegeben, daß das Petrusamt vor allem in der Stärkung der Brüder zu sehen sei. Wenn es in Österreich in letzter Zeit innerkirchlich „manche Funken" gegeben habe, so gewinne man im Weltrahmen von Rom eine neue Gelassenheit.

## In der Kurie nach wie vor negative Töne

Diese freundlichen Töne können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in der römischen Kurie nach wie vor Kräfte gibt, die die kirchliche Situation in Österreich *kritisch* beurteilen. So beklagte während des Ad-limina-Besuches ein Prälat der römischen Glaubenskongregation gegenüber österreichischen Journalisten, in Österreich verdunste der Glaube, es gebe zu viele Scheidungen und Abtreibungen, das Leben werde nur noch als „Lust an der Lust" verstanden, und der Glaube könne im Fernsehen ohne

korrigierende Reaktion verhöhnt werden. Diese überwiegend sehr allgemein gehaltene Kritik provoziert freilich die Frage, warum bei Phänomenen, die in allen Industrieländern festzustellen sind, ausgerechnet Österreich mit besonderer Kritik bedacht wird. Immerhin wird von österreichischen Bischöfen mit Genugtuung registriert, daß solche kuriale Meinungen in der Rede des Heiligen Vaters keinen Niederschlag fanden.

Wenige Tage nach dem Ad-limina-Besuch trat der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* in der „Furche" für eine erneuerte Form der Bischofsbesuche beim Papst ein. Wenn Bischöfe nach Rom kommen, sollte Gelegenheit für mehr Dialog, für gemeinsame Suche nach den eigentlichen Problemen der Kirche sowie für gegenseitige Beratung gegeben sein –„wenn nötig, durchaus auch vom Bischof hin zum Papst". Weihbischof Krätzl meint allerdings, beim Besuch von etwa 2300 Diözesanbischöfen innerhalb von fünf Jahren ergebe sich zwangsläufig ein sehr enger zeitlicher Spielraum. Jeder Bischof berichtet dann eben so, wie er die römischen Ämter einschätze, „als Ort der Dienstleistung oder als Oberbehörde, als Stelle der Beratung oder der Kontrolle". Er selbst, schreibt Krätzl, habe die Kurie auch liebengelernt; aber das Erfreuliche des letzten Besuchs habe die Angst, die „Grenzen der Selbstständigkeit am Ort" könnten wieder enger werden, nicht beseitigt. *F. C.*

# UN-Entwicklungsbericht: Dramatische Kluft zwischen Arm und Reich

Ende April wurde der „Bericht über menschliche Entwicklung 1992" vom „Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen" (UNDP), der größten multilateralen Entwicklungsorganisation, vorgelegt. Während sich die beiden ersten Berichte der Vorjahre auf die Analyse der Entwicklungsproblematik auf nationaler Ebene konzentrierten und konkrete wirtschafts- und sozialpolitische Zielvorgaben für die Entwicklungsländer formulierten (vgl. HK, Juni 1991, 303 ff.), stehen im dritten Bericht dieses Jahr Weltmarkt und Welthandel in ihrer Auswirkung auf wirtschaftliches Wachstum und die Lebensverhältnisse der Entwicklungsländer im Zentrum.

Zwar wiederholen die Autoren – eine Gruppe unabhängiger Ökonomen unter der Leitung von Mahbub ul Haq, dem Sonderberater des UNDP und früheren Finanzminister von Pakistan – die Aussage des vorangegangenen Berichtes, die eigentlichen Wurzeln der Armut und der menschlichen Verelendung säßen tief in der nationalen Politik der Entwicklungsländer selbst, und weder verbesserte äußere Rahmenbedingungen noch Hilfeleistungen von außen könnten Ersatz für Reformen in den betreffenden Ländern sein. Diese müßten mehr Demokratie und eine größere Beteiligung der Bevölkerung am politischen Leben und an entwicklungspolitischen Entscheidungsprozessen ebenso zum Ziel haben wie die massive Senkung der Militärausgaben, eine transparenter und effektiver gestaltete Staatsverwaltung und die entschiedene Förderung von Privatinitiative. Besonderes Gewicht müßten dabei bildungspolitische Maßnahmen erhalten, da der gravierendste Mangel des armen Südens der an vor allem im technischen Bereich qualifizierten Fachkräften sei.

## Keine offenen Märkte für Entwicklungsländer

Darüber hinaus sind aber, so der UNDP-Bericht, auch entschiedene *Reformen des Weltmarktsystems* dringend erforderlich, sollten die Entwicklungsländer im ganzen – und nicht nur einige wenige wie beispielsweise im ost- und südostasiatischen Raum – Fortschritte erzielen können. Denn die dramatisch gewachsenen Einkommensunterschiede in der Welt, in dem Bericht eindrücklich dokumentiert, seien auch darauf zurückzuführen, daß die Entwicklungsländer nur beschränkt Zugang zum Weltmarkt hätten. Viele der armen und am wenigsten entwickeltsten Länder, insbesondere die Länder Schwarzafrikas, seien bereits an den Rand des Welthandelssystems gedrängt; der Welthandelsanteil Schwarzafrikas habe sich auf ein Viertel des Anteils im Jahre 1960 reduziert.

Ihre Forderung nach internationalen Reformen unterstreichen die Autoren mit deutlichen Zahlen: Der *beschränkte und nicht gleichberechtigte Zugang zu den Finanz-, Handels- und Arbeitsmärkten der Welt* kostet die Entwicklungsländer jährlich 500 Milliarden US-Dollar. Das entspricht ungefähr dem Zehnfachen dessen, was sie von den OECD-Ländern an jährlicher Entwicklungshilfe erhalten. 250 Milliarden US-Dollar verlieren die Entwicklungsländer durch die harten und höchst selektiven *Migrationsbeschränkungen* der Industriestaaten, da diese einerseits zum Verlust der dringend benötigten Überweisungen von Gastarbeitern führten. Andererseits brächten diese auch mit sich, daß die ohnehin wenigen Fachkräfte vom Arbeitsmarkt der armen Länder abgezogen würden, während die Massen der Nichtqualifizierten blieben.

Eine Summe in gleicher Höhe gehe den Entwicklungsländern durch die verschiedenen *Handels- und Importbarrieren der Industrienationen* verloren. Der UNDP-Bericht spricht von einer „ironischen" Situation: Zwanzig von 24 Industrienationen verhielten sich heute protektionistischer als vor zehn Jahren, während in den Entwicklungsländern – zum Teil aufgrund der vom Internationalen Währungsfond (IWF) auferlegten wirtschaftlichen Anpassungsprogramme – das Protektionsniveau sinke. Gerade da, wo Entwicklungsländer Wettbewerbsvorteile geltend machen könnten, bei Produkten mit arbeitsintensiven Herstellungsprozessen wie Textilien, Kleidern und Schuhen, werde für sie der Zugang zu den Märkten der

Industrieländer durch Zoll- und Handelsbarrieren stark behindert. Damit würden die Entwicklungsländer zugleich von der für ihren wirtschaftlichen Entwicklungsprozeß entscheidenden Weiterverarbeitung der eigenen Rohstoffe abgehalten.
Für den Export von nicht konkurrierenden Rohprodukten – der Exportanteil von Grundstoffen beträgt in einigen Ländern Afrikas 90, bei denen Lateinamerikas 65 Prozent – hätten die Entwicklungsländer zwar nicht mit Exportbeschränkungen, dafür jedoch mit seit den achtziger Jahren rapide sinkenden Exporterlösen zu kämpfen. Denn trotz des ständig schmäler werdenden Marktes für diese Rohstoffe seien die Länder durch Schuldenrückzahlungsforderungen zur Steigerung von Produktion und Ausfuhr gezwungen, um die benötigten Devisen zu erhalten. Jedoch seien diese Deviseneinnahmen in vielen Fällen für den Schuldendienst nicht mehr ausreichend. Seit Mitte der achtziger Jahre verlören die Entwicklungsländer mehr an Devisen, als sie von den Industrienationen an Kredithilfen erhielten. Der Bericht resümiert in dem Paradox: „Je mehr die Schuldner zahlen, desto mehr schulden sie." Vor allem aber bleibe so wenig übrig für die dringend benötigten zukunftsbestimmenden Investitionen in Bildung, Umweltschutz, informationstechnische Infrastruktur und andere neue Technologien.

## Das Ungenügen des institutionellen Rahmens

Der Bericht stellt fest, der bisherige institutionelle Rahmen der Weltwirtschaft diene der zusätzlichen Festigung der Vormachtstellung der Industrienationen und kritisiert die den Welthandel dominierende Rolle der Gruppe der sieben führenden Industrienationen, (G7) ebenso wie den IMF und die Weltbank. Letztere hätten in den vergangenen Jahren aufgrund der eigenen unzureichenden finanziellen Ausstattung zunehmend weniger ihre eigentliche Aufgabe erfüllen können, auf dem Weltfinanzmarkt ausgleichend zugunsten der armen Länder zu intervenieren. Tatsächlich hätten sie den Entwicklungsländern eher sogar Liquidität entzogen. Zudem beklagen die Autoren auch den sehr beschränkten Einfluß von GATT, das schließlich dazu eingerichtet worden sei, Handels- und Zollbarrieren kontinuierlich abzubauen. Jedoch nur sieben Prozent des Welthandels erfolge im Einklang mit den im GATT formulierten Prinzipien.

Konkret schlagen die Autoren für einen Ausweg aus der Misere hin zu einem ausgewogeneren Weltmarkt die Einsetzung eines „entwicklungspolitischen Sicherheitsrates" (Development Security Council) unter dem Dach der insgesamt in wirtschafts- und sozialpolitischen Belangen zu stärkenden Vereinten Nationen vor, zusammengesetzt aus elf permanenten und elf rotierenden Mitgliedern. Diese Institution solle für die Sicherung der Nahrungsmittelversorgung, den Umweltschutz, Handelsabkommen, Entwicklungshilfe und Schuldenregulierung ebenso zuständig sein wie für Migrationssteuerung und Technologietransfer. Der Internationale Währungsfonds solle die Funktion einer *weltweiten Zentralbank* übernehmen; die Weltbank müsse, indem sie zu ihrer eigentlichen Rolle als „wohlwollender Vermittler zwischen Entwicklungsländern und den Kapitalmärkten" zurückfindet, vermehrt Kredite zu Vorzugszinsen an die Entwicklungsländer abgeben.
Neben der Öffnung der Weltmärkte für die arbeitsintensiven Exportartikel der Entwicklungsländer fordern die Autoren des UN-Entwicklungsprogrammes einen *globalen Schuldenerlaß für die Entwicklungsländer,* „um den jährlichen schuldenbedingten Nettokapitaltransfer von 50 Milliarden Dollar von den Entwicklungsländern zu den Industrienationen zu stoppen".

Der Bericht fordert zwar radikale Reformen des Weltmarktes und insbesondere des Weltarbeitsmarktes im Interesse der armen Länder, merkt aber einschränkend an, freie und offene Märkte alleine seien kein ausreichender Schutz vor absoluter Armut, oftmals trügen sie gar zu einer Vergrößerung der Einkommensunterschiede bei. Auch das belegt der Bericht mit eindrücklicher Statistik: Das reichste Fünftel der Weltbevölkerung verfügt demnach heute über ein Einkommen, das sechzigmal so hoch ist wie das des ärmsten. Die Kluft zwischen armen und reichen Ländern hat sich in den vergangenen 30 Jahren nahezu um das Doppelte vergrößert. Im Jahr 1960 betrug das Einkommensverhältnis noch 30 zu eins. Wird dieses Verhältnis unter Berücksichtigung der Einkommensunterschiede in den einzelnen Ländern bestimmt, ergibt sich gar das 150fache Einkommen für das reichste Fünftel. Bei den reichsten 20 Prozent der Erdbevölkerung konzentrierten sich mehr als 80 Prozent des Weltsozialproduktes, des Welthandels, der privaten Ersparnisse und der inländischen Investitionen. Das ärmste Fünftel bringt es demgegenüber nur auf wenig mehr als ein Prozent.

## Ein soziales Sicherheitsnetz für die armen Nationen

Daher fordert der UN-Bericht ein „soziales Sicherheitsnetz für die armen Nationen und deren Bevölkerung". Dieses System sollte auf Weltebene in etwa die Funktion haben, die umverteilungspolitische Maßnahmen in den industrialisierten Wohlfahrtsstaaten haben. Einen ersten Anfang für ein solches internationales Ausgleichssystem von Einkommensunterschieden sieht der Bericht auf regionaler Ebene in der Europäischen Gemeinschaft.
An der einem solchen weltweiten System der sozialen Sicherung am ehesten entsprechenden gegenwärtig bestehenden öffentlichen Entwicklungshilfe kritisieren die UNDP-Autoren die Höhe – die gezahlten 0,35 Prozent des Bruttosozialproduktes der Industriestaaten müßten zumindest verdoppelt werden – wie die „äußerst schlechte" Verteilung: Die Entwicklungshilfe stehe oft in keiner Beziehung zum Grad der Armut in den Empfängerländern. Die zehn Länder, in denen mehr als 70 Prozent der absolut Ärmsten leben, erhalten nur ein Viertel der weltweit geleisteten

Hilfe. Dagegen erhielten Staaten mit hohen Militärausgaben ungefähr die doppelt so große Hilfe pro Kopf wie die mit geringerer Rüstung. Für die vorrangigen menschlichen Bedürfnisse wie Grundbildung, Gesundheitsversorgung, Trinkwasseraufbereitung sowie Ernährungsprogramme würden nur sieben Prozent der Hilfeleistungen verwendet. Der Bericht betont die grundsätzliche Reformbedürftigkeit der offiziellen Entwicklungshilfe mit dem Ziel eines „progressiv, berechenbar und ausgewogen verteilt" gestalteten Systems. Übergangsweise sollten mindestens aber zwei Drittel der Entwicklungshilfe den ärmsten Nationen zufließen.

Zur Frage der Finanzierbarkeit dieser sozial abgefederten weltweiten Entwicklungsaufgaben greift der Bericht den Gedanken der „Friedensdividende" auf: Weltweit sollten die Militärausgaben in den neunziger Jahren um jährlich drei Prozent gekürzt werden, womit eine „Friedensdividende" von 1,5 Milliarden Dollar erzielt werden könnte.

Die weltweite Dringlichkeit solcher durchgreifender Reformen sowie eines ausgewogeneren Verhältnisses zwischen reichen und armen Ländern unterstreicht der Bericht mit einem Negativszenario: Die Folgen der globalen Verelendung wären die dauerhafte Gefährdung des Friedens und die bedrohlich fortschreitende Umweltzerstörung. Besonders deutlich werden die Autoren jedoch bezüglich der zu erwartenden Armutsmigration: Armut brauche keinen Paß, um Grenzen zu überschreiten. *A. F.*

# Der Riese taumelt

## Offener und verborgener Rassismus in den Vereinigten Staaten

*Die blutigen Rassenunruhen Ende April/Anfang Mai in Los Angeles, die auch auf andere Städte in den USA übergriffen, waren ein unübersehbares Signal für die gesellschaftlichen und sozialen Verwerfungen in dem immer noch mächtigsten Land der Welt (vgl. HK, März 1992, 114 ff.). Gerade der Rassismus, der in offenen und versteckten Formen grassiert, zeigt die innere Instabilität der Vereinigten Staaten. Die nicht bewältigte Integration und neue soziale Ausgrenzung vor allem schwarzer Amerikaner birgt erheblichen Sprengstoff.*

„Der Riese taumelt" – so hieß die deutsche Übersetzung des Buches, das *Norman Podhoretz* 1980 unter dem Titel „The Present Danger" vorgelegt hatte, um auf den Präsidentschaftswahlkampf *Ronald Reagans* Einfluß zu nehmen (The Present Danger, Simon and Schuster, New York 1980; Der Riese taumelt. Amerika in Bewährung, Seewald, Stuttgart 1981). Podhoretz malte eine düstere Zukunftsperspektive Amerikas, wenn der strategische Rückzug, den Nixon und Carter eingeleitet hatten, unter Reagan weiterginge. Der Verlust der Vorherrschaft, die Finnlandisierung Amerikas und die Apokalypse eines dritten Weltkrieges bestimmten sein Szenario. Podhoretz sah die Supermacht USA dem Untergang entgegentaumeln. Reagan wurde zum „Kandidaten des neuen Nationalismus" aufgebaut, der die Sowjetunion in ihre Schranken verweisen sollte.

Reagan wurde dann für acht Jahre der Mann dieses konservativen Nationalismus, der sich 1984 für die Wiederwahl und 1988 für die Weitergabe der Präsidentschaft an *George Bush* instrumentalisieren ließ. Reagan nutzte allerdings die Sympathien des „neuen Nationalismus" bei der Auseinandersetzung mit der Sowjetunion nicht aus. Er mußte ihn auch nicht mehr einsetzen: die Détente führte zu Rüstungskontrolle und Rüstungsreduktion, Gorbatschow begann mit Perestroika und Glasnost, und die Sowjetunion löste sich allmählich auf.

Hatte sich der „Riese USA" als der Sieger erwiesen? Gegenüber der Sowjetunion sicherlich, wegen der außen- und wirtschaftspolitischen Folgeprobleme jedoch nur bedingt. Der Verlust des Feindbildes Sowjetunion lenkte statt dessen die volle Aufmerksamkeit auf die *Binnenwelt der amerikanischen Gesellschaft.* Der Titel von Podhoretz kann heute mit einem neuen Wahrheitsgehalt geschrieben werden. Innen- und sozialpolitisch taumelt die übriggebliebene Supermacht – ist sie noch eine solche? – so stark, daß Betroffene wie Beobachter schon ihren Kollaps befürchten. Der *Rassismus* ist das Zentralproblem, an dem die innere Instabilität der USA sichtbar wird.

### Offener Rassismus nur in Louisiana?

Der Bundesstaat Louisiana hätte bei der Gouverneurswahl am 16. November 1991 beinahe einen Neo-Nazi und ehemaligen Führer des Ku-Klux-Klan zum Gouverneur gewählt. *David Duke* war als Kandidat der Republikaner angetreten und kämpfte gegen den demokratischen Bewerber *Edwin W. Edwards,* der dreimal Gouverneur gewesen und 1987 wegen Korruptionsvorwürfen abgewählt worden war. Edwards hatte im Herbst 1991 den seit Januar 1988 amtierenden Demokraten Roemer bei den Primaries besiegt. David Duke stand im Begriff, die Vorbehalte gegen Edwards für sich zu nutzen und mit der hohen Zustimmung, die er bei den Weißen mit unteren Einkommen fand, in einen Wahlsieg umzumünzen. Duke bemühte sich während des Wahlkampfes, seine politische Herkunft zu verbergen. Erst das Engagement von Bürgerrechtsgruppen, die auf seine rassistische Vergangenheit aufmerksam machten und sie mit vielen Beispielen belegten, sowie der Einsatz der kritischen Medien führten in

einem noch nie dagewesenen Umfang zur Sensibilisierung der Öffentlichkeit. Vor allem die schwarze Bevölkerung Louisianas (31 Prozent gegenüber 67 Prozent Weißen) mußte befürchten, daß ein Gouverneur Duke den Staat in einen Zustand von Rassenspannungen und Rassentrennung zurückführen würde, und nahm deshalb, was für die USA bis dahin unüblich war, fast vollzählig an der Wahl teil.
Das Wahlergebnis vom 16. November 1991 machte Edwards mit 61 Prozent der Stimmen zum Gouverneur (Duke: 39 Prozent). Die Wahlbeteiligung betrug bei schwarzen und weißen Wählern jeweils 80 Prozent. Erst die Einzelbeobachtungen zeigten jedoch, daß Edwards keineswegs einen strahlenden Sieg gegen einen Rassisten errungen hatte. Während die Schwarzen zu 96 Prozent für Edwards stimmten, entschieden sich bei den Weißen 55 Prozent für Duke. Die Teilgruppe der eingetragenen Republikaner stimmte mit 56 Prozent, die nicht festgelegten Weißen noch mit 50 Prozent für Duke. Nur die Demokraten entschieden sich mit 73 Prozent für Edwards (New York Times, 18. November 1991, A 8).

Die Mehrheit für Edwards war von den schwarzen Wählern und – ausgerechnet! – den weißen Geschäftsleuten mit höherem Einkommen geformt worden, was sicher keine für die Zukunft beständige Koalition war. Umfragen belegten, daß die Geschäftsleute sich für Edwards entschieden hatten, weil sie bei einem Sieg Dukes negative Folgen für die schon kränkelnde Wirtschaft Louisianas befürchteten. Duke fand die höchste Zustimmung bei den armen Weißen (Familieneinkommen unter 30 000 Dollar: 63 Prozent, unter 50 000 Dollar: 60 Prozent), an deren Ängste vor den Schwarzen er geschickt appelliert hatte.
Duke hatte zwar die Gouverneurswahl verloren. Aber wegen der hektischen Polemik gegen ihn hatte er in wenigen Wochen einen Bekanntheitsgrad erreicht, wie ihn sonst nur einige nationale Amtsträger besitzen. Er bekam Spenden aus 46 Bundesstaaten, die 47 Prozent seines gesamten Spendenaufkommens ausmachten.

In Louisiana wurde durch den massiven Einsatz der überregionalen Medien und durch die rasche Bewußtseinsbildung unter den Schwarzen eine reaktionär-rassistische Mehrheit abgewehrt. Aber was würde geschehen, wenn die ganze Aufmerksamkeit der Nation nicht mehr auf einen Einzelstaat gerichtet und auch an anderen Brennpunkten sozialer Not die weiße Unzufriedenheit sich rassistisch äußern würde? Zu einem gleichzeitigen Medienkampf gegen mehrere Dukes wäre nie genug Geld vorhanden. Das innenpolitische Problem ist, daß die Partei Abraham Lincolns, die *Grand Old Party* der Republikaner, sich seit mehr als zwanzig Jahren der weißen Reaktion annäherte und ihre Wahlkampagnen immer mehr den Argumenten der rassistisch denkenden Bevölkerungsgruppen anpaßte. Bereits *Richard Nixon* hat mit seiner *Southern Strategy* weiße Wähler in den Südstaaten erfolgreich an die Republikanische Partei gebunden. Er hat mit dieser Strategie die im Süden über lange Zeit herrschenden und konservativ denkenden Demokraten noch rechts überholt und in Erdrutschsiegen zu Verlierern gemacht. Seit der ersten Wahl Nixons zum Präsidenten im Jahr 1968 hatten die Vereinigten Staaten bis auf die folgenlose Amtsperiode *Jimmy Carters* (1977–1981) nur noch Republikaner als Präsidenten. Von 24 Jahren war also 20 Jahre lang ein Republikaner im Weißen Haus. Bushs Wiederwahl würde diese Zeitspanne auf 24 Jahre erhöhen. Das alles bedeutet einen *empfindlichen Rechtsruck*, der die weiße Bevölkerung polarisiert und konservative Politiker leicht mit der Angst der Weißen vor der schwarzen Gewalt spielen läßt. Weiße und schwarze Angst stoßen – wie im vergangenen November in Louisiana – aufeinander, führen zur Desintegration der Gesamtgesellschaft und machen eine heilende Sozialpolitik unmöglich. Ein pensionierter Ingenieur aus Massachusetts, der für Dukes Wahlkampf 50 Dollar einsandte, erklärte seine politische Philosophie so: „Die Republikaner kümmern sich um die Reichen, die Demokraten kümmern sich um die Schwarzen, und David Duke kümmert sich um die Weißen. Keiner sonst setzt sich für die Weißen ein. Ich denke, daß die Bürgerrechte dieses Land ruiniert haben" (New York Times, 18. November 1991, A 15). Die Melting Pot-Vorstellung als amerikanisches Gesellschaftsideal hat in diesem Denken zu bestehen aufgehört.

## Ghettorevolten und Rassendiskriminierung

Am 29. April standen in South Central Los Angeles mehr als hundert Häuser in Flammen, 54 Menschen wurden getötet und Hunderte verletzt. Die Stadt verhängte den Notstand. Der Gouverneur setzte die Nationalgarde, Präsident Bush Militär ein. Auf einmal stand Los Angeles im Bürgerkrieg. Die Ursache war, daß eine weiße Jury vier Polizisten freisprach, die einen schwarzen Autofahrer mißhandelt und schwer verletzt hatten. Der Freispruch erging, obwohl der Film eines Amateurs die Mißhandlungen bewies. Was *John Singletons* Film „Boyz 'n the Hood" erst vor ein paar Monaten vorweggenommen hatte, war Wirklichkeit geworden. Amerika erinnerte sich auf einmal wieder der Rassenunruhen, die in den sechziger Jahren in den schwarzen Wohngebieten Tod und Zerstörung gebracht hatten. An der Ursache für diese Gewaltausbrüche hatte sich seit den sechziger Jahren wenig geändert: Armut, Arbeitslosigkeit, Kriminalität, Drogensucht, unzureichende Schulbildung und Diskriminierung lasten immer schwerer auf den dreißig Millionen Schwarzen, die 12,1 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Die *existentielle Hoffnungslosigkeit* ist die Voraussetzung für die Armutsrevolten in den schwarzen Ghettos. Ein Funke genügt, um die brisante Mischung zur Explosion zu bringen.
Die Rassenunruhen von Los Angeles, die sich sofort auf Atlanta, San Francisco und weitere Städte ausdehnten, sind nur der Endpunkt in einer Kette von Gewalteruptionen, die sich wie ein roter Faden durch die jüngste amerikanische Geschichte zieht. Betroffen sind regelmäßig die Schwarzenviertel der Großstädte oder die Zonen, in

denen schwarze Armut und weiße Arroganz aufeinandertreffen. Wie in Los Angeles gehen die Gewaltausbrüche unter den Schwarzen stets auf beschreibbare Ausgangspunkte zurück. Als *Spike Lees* aufrüttelnder Film „Do the Right Thing" im Frühsommer 1989 in die Kinos kam, befürchteten weiße Kommentatoren, der Film werde in den Ghettos zu Unruhen führen. Der Film führte zu keinen Gewaltausbrüchen, denn er war die kompetente Analyse einer bedrohlichen Großstadtsituation mit filmspezifischen Mitteln.

In New York werden die Drehbücher statt dessen in den Straßen der „Neighborhoods" geschrieben – so bereits zwei Monate nach Spike Lees Film in dem Wohngebiet Bensonhurst in Brooklyn. Am 23. August 1989 wurde Yusuf Hawkins, sechzehn Jahre alt, auf einer Straße von Bensonhurst durch eine Meute von etwa dreißig weißen, zumeist italienischstämmigen Jugendlichen gestellt, verfolgt und erschossen. Yusuf war mit drei Freunden aus dem schwarzen East New York nach Bensonhurst gekommen, um sich nach einem angebotenen Gebrauchtwagen zu erkundigen. Die vier Schwarzen stießen dabei auf die Meute, die vor dem Haus einer Gina Feliciano wartete, um sich mit deren schwarzen und hispanischen Freunden auseinanderzusetzen. Yusuf geriet also nur zufällig in eine ihm gar nicht zugedachte Falle. Journalisten berichteten von Anwohnern, die Tage nach Yusufs Tod immer noch Gina Feliciano für die Tat verantwortlich machten: ein italienisches Mädchen habe sich nicht mit Schwarzen abzugeben (New York Times, 26. August 1989, A 26). In dem weißen Ghetto von Bensonhurst hatten die Tertiärtugenden über die Menschlichkeit gesiegt.

Bei einem Trauermarsch durch Bensonhurst am 26. August 1989 wurden die schwarzen Demonstranten angepöbelt und mußten von der Polizei geschützt werden. Bei der Trauerfeier am 30. August wurden Bürgermeister *Ed Koch* und Gouverneur *Mario Cuomo* als jüdische und italienische Rassisten beschimpft. Sie konnten die Glover Memorial Baptist Church nur durch einen Nebeneingang verlassen. Am Tag nach der Trauerfeier wollte ein Demonstrationszug über die Brooklyn Bridge nach Manhattan ziehen. Als ihn die Polizei daran hinderte, lösten gewalttätige Demonstranten Schlägereien aus, bei denen allein 44 Polizisten verletzt wurden. Die New York Times schrieb schon damals, daß die Temperatur in der Stadt rassistisch überhitzt sei. Das Thema Rasse sei wie ein empfindlicher, offenliegender Nerv für das Leben New Yorks (New York Times, 2. September 1989, A 12). Wie durch ein Wunder fand beim Tod von Yusuf Hawkins noch keine Explosion statt.
So wie die Trauerfeiern für Opfer, die bei rassistisch motiviertem Mord ums Leben kamen, zu Zündfunken für offene Gewalt werden können, so sind es – wie gerade jetzt in South Central Los Angeles – auch die Prozesse und Gerichtsurteile, die tatsächlich oder auch nur vermeintlich rassistisch sind. Die liberale Presse läßt sich zwar auch gelegentlich von den Sekundärfolgen des weißen Rassismus – ideologische Aufrufe zur Gewalt gegen Weiße, Manipulation der Schwarzen durch Agitatoren, Höhe der entstehenden Schäden und exzessive Gewaltanwendung – ablenken, findet dann jedoch stets zu nüchternen und zutreffenden Situationsanalysen. Festgestellt wird, daß die Erklärungen der Politiker immer nur Spielarten eines gestenreichen, apologetischen Verbalismus seien, ohne daß irgendwo im politischen System der wirksame Versuch gemacht werde, das Leid der schwarzen Bevölkerung auch nur ansatzweise zu lindern.
Die ritualisierten Formen der Entrüstung enden dann, wenn nach den Trauerfeiern wieder eine kurze Phase der Beruhigung eintritt. Niemand findet den Weg zu einer *konsistenten Sozialpolitik*, weil die classe politique an den eingeübten Abwehrmechanismen gegen einen grundlegenden Wandel des Sozialsystems festhält. Die wechselseitigen Schuldzuweisungen zwischen den Bevölkerungsgruppen führen kaum zu zukunftsweisenden Handlungskonzepten. Die werbewirksame Geste ersetzt das kollektive gesellschaftliche Bewußtsein. Es gibt keine Politik, welche die Fragmentierungen des Melting Pot überwindet. Das ist eine Situation, in der sensible Theoretiker vor der realen Gewalt der Probleme fliehen und zugleich noch keine Politiker gefunden sind, die sich den Dilemmata der amerikanischen Gesellschaft stellen. Der außenpolitische „Sieg", den die Supermacht USA nach zwei Generationen Kampf gegen den Kommunismus errungen zu haben schien, gab lediglich den Blick auf ihre innere Schwäche frei.

## Schwarzes Elend in der Bronx

In den Tagen, in denen in Los Angeles über fünfzig Menschen getötet wurden und die Stadt brannte, unterbrach der Präsident seinen Wahlkampf. Aus dem Weißen Haus forderte Bush zur Ruhe und zum Vertrauen in die Verfassungsinstitutionen auf. Ob er dabei auch an die Jury von Los Angeles dachte, deren „Nicht schuldig" die Rassenunruhen auslöste? Die plündernden Schwarzen skandierten drohend: „No justice – no peace!"

In den USA gibt es einen deutlichen Zusammenhang von rassistischer Gesellschaftsstruktur und schwarzer Armut. Das haben die jüngsten Rassenunruhen im Anschluß an den unverständlichen Juryspruch von Los Angeles bewiesen. Die tief in die amerikanische Geschichte zurückreichende Rassentrennung hat zu getrennten Gesellschaftssystemen der Weißen, Schwarzen und Hispanics geführt, in denen die Armut sowie die Chancen des Individuums, seine Armut zu überwinden, ungleich verteilt sind.

An der Südspitze des New Yorker Stadtteils Bronx, eingekeilt zwischen East River und Harlem River, liegt die Neighborhood Mott Haven. Mott Haven ist eines der ärmsten Notstandsgebiete New Yorks. Hier leben knapp 50 000 Menschen: 29 Prozent sind Schwarze, 69 Prozent sind Hispanics, je ein Prozent sind Weiße und andere. Der Besucher kommt sich wie in einer Mondlandschaft und dann wieder wie in der Dritten Welt vor. Die elementarsten Formen menschlichen Zusammenlebens sind in Mott

Haven beiderseits der East 138th Street nahezu aufgelöst. Um die Jahrhundertwende lebten irische und italienische Einwanderer in Mott Haven. Mit dem Wirtschaftsboom nach dem Zweiten Weltkrieg zogen diese Bewohner in die reichen Vorstädte, während die Schwarzen und Hispanics in Mott Haven einzogen.

## Über das Ende amerikanischer Politik

Heute ist Mott Haven eine Neighborhood des schwarzen und – eingeschränkt und mit anderen Verläufen – des hispanischen Elends. Von den Bewohnern leben 38 Prozent von unzureichenden Wohlfahrtszahlungen. In der ansonsten schon als „arm" eingeschätzten Bronx sind es nur 19, in ganz New York sogar nur 13 Prozent Wohlfahrtsempfänger. Obdachlosigkeit und Asylunterkünfte, Drogenbanden und tägliche Schießereien auf den Straßen, abgebrannte Straßenzüge, Arbeitslosigkeit für die Hälfte der arbeitsfähigen Bewohner – die überforderten Menschen leben nur noch in hoffnungsloser Beziehungslosigkeit. Das durchschnittliche Familieneinkommen beträgt 7600 Dollar, was mit dem weiter oben genannten Durchschnittseinkommen der „armen" Weißen in Louisiana nicht mehr vergleichbar ist. Im Jahr 1991 wurden in Mott Haven, das beim Zensus von 1990 genau 48 086 Bewohner hatte, knapp 100 Menschen ermordet (New York Times, 18. Dezember 1991, B 3). Die Säuglings- und Kindersterblichkeit ist extrem hoch. Die Schwangerschaften von Kindern nehmen zu. Zwei Drittel aller Familien werden von alleinstehenden Müttern geleitet, die sich schon als Einzelpersonen nicht selbst helfen können.

Die vorgetragenen Details vermitteln den Eindruck, als entstammten sie dem Schreckensarsenal eines imaginären Folterstaates. Aber nein, Mott Haven liegt fast im Herzen von New York, das wegen seiner kulturellen Ausstrahlung mit guten Gründen auf eine Stufe mit Rom und Jerusalem gestellt wird. Von Mott Haven sind es nur wenige Meilen bis zu der berühmten Kreuzung von Fifth Avenue / 42nd Street. Und: Mott Haven, das Wohngebiet der armen schwarzen Menschen, liegt überall in den USA.

Die Versuche, den Menschen in Mott Haven zu helfen, bleiben schwach. Den Kirchengemeinden, Selbsthilfegruppen und städtischen Einrichtungen fehlen die Mittel und die Sachkompetenz, entscheidende soziale Veränderungen einzuleiten. Auch dem Bundesstaat New York fehlen die Mittel, das überall und nicht nur in Mott Haven etablierte Elend zu bekämpfen. Dazu kommt das Problem, daß der notwendige sozialpolitische Wille nicht vorhanden ist. Das Denken der Politiker bleibt zu leicht den traditionellen Motiven der Rassendiskriminierung verhaftet. In der Bevölkerung ist keine Mehrheit zu finden, die die Rassen- und Armutsdiskriminierung beseitigen will. *Jesse Jackson* hat gefordert, daß die USA ebensoviel Geld in die amerikanischen Ghettos leiten, wie sie für die Rettung der ehemaligen Sowjetunion ausgeben. Würde die Regierung diesen Vorschlag aufgreifen, dann würden die USA in einem chaotischen Defizit versinken.

Wer will schon in einem Wahljahr in seinem Zuständigkeitsbereich für einen schnellen – das heißt: teuren – Abbau der Armut eintreten, wenn er damit ganz bestimmt seine Wiederwahl im November aufs Spiel setzt? Das gilt für Abgeordnete und Amtsträger in den Kommunen, für die Parlamentarier in den fünfzig Staaten, für die Abgeordneten und Senatoren im Kongreß – und für den Präsidenten selbst. Die Beseitigung der Armut – auch der Armut in Mott Haven – kostet Geld und bedeutet Steuererhöhungen. Zugleich wissen alle, daß kein Politiker gewählt wird, der die Steuern erhöhen will. Wie kann man eine Nation von 250 Millionen – oder den Teil in ihr, der höhere Steuern zahlen könnte – so umerziehen, daß die Mittel für den Abbau der Armut und Rassendiskriminierung zusammenkommen?

Es steht zu befürchten, daß auch die Rassenunruhen von South Central Los Angeles lediglich zu einer Phase des wohlfeilen Verbalismus führen, nach der alle wieder zum „business as usual" zurückkehren. Die amerikanischen Politiker stehen im Begriff, an die Grenzen von Politik zu stoßen. Die verbliebene Supermacht birgt in sich einen immer größer werdenden Anteil von Dritter Welt. Amerikas Partner haben die daraus folgende Gefährdung des internationalen Systems zu erkennen. *Hermann Vogt*

# Zwischen Ernüchterung und Hoffnung

## Der Libanon im zweiten Jahr des Neuanfangs

*Der libanesische Bürgerkrieg ist zwar vorläufig beendet, die Zukunft des Landes deswegen aber noch keineswegs gesichert. Im Kräftespiel des Nahen Ostens verfügt die syrische Besatzungsmacht gegenwärtig über ausgezeichnete Karten. Wie kann da der Libanon die politische Unabhängigkeit bekommen, die seine Bewohner sich erhoffen?* Andreas Rieck, *Mitarbeiter des Hamburger Orient-Instituts, analysiert die Lage im Libanon vor möglichen Parlamentswahlen in diesem Sommer.*

Einer der wenigen Lichtblicke in der von chronischem Unfrieden heimgesuchten Nahostregion schien im letzten Jahr die *Beendigung des über fünfzehn Jahre langen Bürgerkriegs* im Libanon zu sein, einem Land, dessen Name längst weltweit zum Inbegriff für Gewalt und Anarchie geworden war. Tatsächlich ist es 1991 gelungen, die schon sprichwörtliche *Libanisierung*, d. h. den Zerfall der staatlichen Ordnung durch ethnische und konfessionelle Aufsplitterung des Staatsvolkes, in ihrem „Ursprungsland"

aufzuhalten und umzukehren. Eine wiedererstarkende Zentralgewalt konnte erstmals die Entwaffnung der meisten *Milizen* durchsetzen, die seit 1975 das Land in Zonen aufgeteilt und mit ihren Kämpfen gegeneinander immer weiter verwüstet hatten. Der Konflikt um die Neuordnung des politischen Systems ist auf der Grundlage des *Abkommens von Taif* vom Oktober 1989 vorläufig beigelegt worden. Dieser den Libanesen von außen diktierte Kompromiß beseitigte zwar die frühere politische Vormacht der Christen im Staatsapparat, konservierte aber auch viele Elemente des traditionellen Proporzsystems, so daß das inzwischen klare demographische Übergewicht der Muslime (wahrscheinlich mindestens 60 Prozent der heute im Land verbliebenen 3–3,5 Millionen Libanesen) einstweilen noch nicht voll zum Tragen kommt.

## Der Preis war die Festigung des syrischen Zugriffs

Mit dem Ende der Milizenherrschaft und dem Verschwinden der Bürgerkriegsfronten, die bis Oktober 1990 auch noch quer durch die Hauptstadt Beirut liefen, sind indessen längst nicht alle Übel beseitigt, die das Land bedrücken. Die massiven Zerstörungen, 145 000 Toten und 650 000 Flüchtlinge und Vertriebenen (nur die im Land verbliebenen Familien!) des Bürgerkriegs waren nämlich keinesfalls allein das Werk libanesischer Kriegsparteien, sondern gingen überwiegend auf das Konto der Nachbarstaaten Syrien und Israel sowie der PLO. Nur die PLO, deren Machtbasis im Libanon ein Hauptgrund für den Ausbruch des Bürgerkriegs 1975 gewesen war, ist heute weitgehend neutralisiert, wenn auch noch nicht ganz entwaffnet. *Israel,* das den Libanon wegen der Präsenz der PLO mit zwei Invasionen und ungezählten „Vergeltungsschlägen" heimgesucht hat, hält nach wie vor zusammen mit einer von ihm abhängigen Miliz ein Achtel der Landesfläche besetzt und führt dort einen Kleinkrieg mit wechselnder Intensität gegen libanesische und palästinensische Partisanen, bei dem die Zivilbevölkerung meist mitbetroffen wird. Vor allem aber ist *Syrien* mit seiner hartnäckigen Politik der Ausspielung libanesischer Rivalen gegeneinander und des „dosierten Terrors" – von Flächenbombardements über Mordanschläge gegen Zivilisten und unliebsame Politiker bis hin zu gelegentlichen wohlkalkulierten militärischen Offensiven – seit Ende 1990 seinem Ziel der Unterwerfung des Libanon ein gutes Stück näher gekommen.

Die *Festigung des syrischen Zugriffs* war der Preis für die seitdem erzielte Befriedung des Landes (ausgenommen des südlichen Grenzgebiets), und sie ist der Hauptgrund für die vielen enttäuschten Hoffnungen, die sich mit dem Neuanfang in den ersten beiden „Friedensjahren" verbinden. Allgemein war ein schneller wirtschaftlicher Wiederaufschwung durch Rückfluß des auf mindestens 30 Milliarden US-Dollar geschätzten privaten Kapitals von mehreren Millionen libanesischen *Emigranten* geschätzt worden, die sich zum Teil schon seit mehreren Generationen, zum Teil erst seit dem Bürgerkrieg in Nord- und Südamerika, Westafrika und Australien Existenzen aufgebaut haben, oft sehr erfolgreich. Stattdessen befindet sich das Land im Frühjahr 1992 an einem neuen Tiefpunkt der Geldentwertung und wirtschaftlich-sozialen Krise; weder privates Kapital noch ausländische Finanzhilfen sind bisher in nennenswertem Umfang eingetroffen. Die wirtschaftliche Misere, die auch selbst den Anfang einer Rückkehr der Flüchtlinge in ihre vielfach zerstörten Heimatorte bzw. Stadtviertel verhinderte, ist ihrerseits vor allem eine Folge der *Inkompetenz der derzeitigen Regierung* und des *fehlenden Vertrauens* in sie wie in die politische Zukunft des Libanon allgemein. Und die Regierung dient, abgesehen von schamloser Selbstbereicherung ihrer Mitglieder, primär als ausführendes Organ Syriens, dessen letzte Sorge die wirtschaftliche Erholung des Libanon ist – dient doch jede Schwächung der libanesischen eigenständigen Überlebenskraft dem strategischen Ziel seiner schleichenden Einverleibung.

Diese Diagnose mag überspitzt wirken, wird aber inzwischen selbst von den Leitartiklern einer so seriösen libanesischen Zeitung wie *L'Orient Le Jour* gestellt, wenn auch aus Furcht vor Repressalien etwas vorsichtiger formuliert. Seit ihrer erfolgreichen Blitzoffensive gegen ihren letzten großen Widersacher, den General *Michel Aoun,* im Windschatten der Kuwait-Krise (13. Oktober 1990) hat Syriens Regime ungeniert alle weiteren Vorteile genutzt, die ihm internationales Desinteresse, die akute Schwäche seiner Gegner und die vagen Formulierungen des Taif-Abkommens von 1989 boten. Es erzwang Ende 1990 die Bildung einer sogenannten „Regierung der nationalen Einheit" mit 30 Ministern, in der Politiker von Format und unabhängiger Statur in hoffnungsloser Unterzahl gegenüber syrischen Protegés und Befehlsempfängern blieben, und setzte im Juni 1991 die Ernennung von 40 neuen Abgeordneten durch ebendieses Kabinett durch (zur Ergänzung des 1972 gewählten Parlaments, dessen namhafteste Mitglieder längst verstorben sind – einige wurden ermordet – oder im Exil leben).

## Wie frei sind Wahlen unter syrischer Aufsicht?

Noch vorher, im Mai 1991, wurde im Schnellverfahren ein „Bruderschaftsabkommen über Koordination und privilegierte Beziehungen" zwischen beiden Staaten ausgearbeitet, unterschrieben und ratifiziert, demzufolge der Libanon praktisch alle Bereiche seiner Politik mit dem großen Bruder „abzustimmen" hat. Die libanesische Armee wurde von den Anhängern Aouns weitgehend gesäubert, während syrische Truppen und „Sicherheitsdienste" so massiv wie nie zuvor in Beirut präsent sind, besonders rund um das Verteidigungsministerium, den Flughafen und die auch eineinhalb Jahre nach dem Sturz Aouns beibehaltenen „ provisorischen" Sitze der libanesischen Regierung und des Staatspräsidenten. Letztere wurden Ende 1989 direkt gegenüber dem Hauptquartier der syrischen Geheimdienste in Beirut eingerichtet.

Im September dieses Jahres sollen allerdings die syrischen

Truppen gemäß dem Taif-Abkommen aus Beirut und den am dichtesten besiedelten Landesteilen bis zu den Paßhöhen des Libanongebirges zurückgezogen werden, vorausgesetzt daß die libanesische Armee und Gendarmerie bis dahin in der Lage sind, die Sicherheit in dem evakuierten Gebiet zu gewährleisten. Ein Mittel, um dies zu verhindern, war bisher die Entsendung von 15 000 Mann, gut der Hälfte der Armee, in die südlichen Landesteile. Schon seit 1978 sehen prosyrische libanesische Politiker in der *israelischen Besetzung des südlichen Grenzgebiets* das größte Problem des Libanon, und seit Ende 1989 ist „Priorität für die Befreiung des Südens" offizielle Regierungspolitik. Weder Syrien noch der schwache libanesische Staat haben indessen die Mittel und den Willen zu einer militärischen Konfrontation mit Israel. Stattdessen wurde die von Iran finanzierte radikale Schiitenpartei *Hizbullah* von der allgemeinen Entwaffnung der Milizen (Anfang Mai 1991) ausgenommen, so daß diese weiterhin Widerstandsaktionen gegen Israel und dessen Hilfstruppen führen kann. Israel will jedoch, wenn überhaupt, nur bei einem gleichzeitigen Rückzug der Syrer aus dem *ganzen* Libanon seine „Sicherheitszone" aufgeben. Mithin bleibt zumindest der Süden weiterhin Faustpfand und offene Arena im größeren arabisch-israelischen Konflikt, dessen Entschärfung durch die internationale Nahostkonferenz bisher noch nicht in Sicht ist.

Während der planmäßige Abzug der Syrer aus der westlichen Landeshälfte noch ungewiß ist und für einen Abzug aus der Bekaa-Ebene – mehr als die Hälfte der Landesfläche – noch nicht einmal ein vager Zeitplan existiert, sorgt seit Ende März die Ankündigung von *Parlamentswahlen* in diesem Sommer für Aufregung. Eigentlich wären diese überfällig, da die Legitimität des 1972 gewählten und 1991 durch Ernennungen ergänzten Parlaments, das 1989 auch das Taif-Abkommen verabschiedet und den jetzigen Präsidenten, *Elias Hrawi,* gewählt hat, inzwischen gegen Null tendiert. (Die Abgeordneten hatten wegen des Bürgerkriegs immer wieder ihr eigenes Mandat verlängert.) Nachdem alle wichtigen Entscheidungen, die einer größeren demokratischen Legitimation bedurft hätten, in den letzten 18 Monaten noch vom alten Parlament abgesegnet worden sind, liegt allerdings der Verdacht nahe, daß es nun nur noch darum geht, die ersten „freien" Wahlen unter Aufsicht syrischer Truppen durchführen zu lassen. Viele Kandidaten hätten unter diesen Umständen wohl kaum eine Chance, während umgekehrt von den jetzigen Parlamentariern und sonstigen potentiellen Kandidaten die meisten *nur* unter syrischer Besatzung gewählt werden könnten.

Die Gefahr, daß ein dem jetzigen ähnliches oder noch einseitiger syrienfrommes Parlament der Unabhängigkeit des libanesischen Staatsgebildes den Rest geben könnte, ist unter anderem vom Patriarchen der maronitischen Kirche deutlich ausgesprochen worden. Die mit Rom unierten *Maroniten,* etwas mehr als die Hälfte aller im Libanon lebenden Christen, sind immer noch die am stärksten für einen unabhängigen Libanon engagierte Volksgruppe. Auf ihr Betreiben ist der Staat mit seinen heutigen Grenzen 1920 geschaffen worden, bis 1943 als französisches Mandatsgebiet, und sie waren die größten Nutznießer seines im Bürgerkrieg zusammengebrochenen politischen Systems. Andererseits haben sich die Maroniten, die auch den Löwenanteil der christlichen Bürgerkriegsmilizen und deren sämtliche Führer gestellt haben, in einer Serie von Machtkämpfen immer mehr selbst geschwächt, zuletzt in dem katastrophalen „Eliminierungskrieg" der Soldaten General Aouns gegen die Miliz der *Forces libanaises* im Frühjahr 1990, so daß ihre „letzte Bastion", das dicht besiedelte Gebiet um Ost-Beirut, am 13. Oktober 1990 in wenigen Stunden vor der syrischen Armee und Luftwaffe kapitulieren mußte. Wenige Tage später ist einer der letzten nicht diskreditierten maronitischen Politiker mit landesweitem Prestige, *Dany Chamoun,* in seiner Wohnung ermordet worden.

## Die christliche Geistlichkeit vertritt konziliantere Positionen

Der seit 1986 amtierende maronitische Patriarch, Mgr. *Nasrallah Butrus Sfeir,* hat nach den traumatischen Ereignissen von 1990 versucht, die verwaiste Rolle eines „Sprechers für die Christen" wahrzunehmen, während sich viele Maroniten (und Libanesen anderer Konfessionsgruppen) bis heute mit General Aoun und seinen Thesen identifizieren, ungeachtet seiner Niederlagen und schweren politischen Fehler. (Aoun durfte erst im August 1991 aus der französischen Botschaft in Beirut nach Frankreich evakuiert werden.) Die christliche Geistlichkeit – außer den Maroniten Vertreter der griechisch-orthodoxen, griechisch-katholischen, armenisch-orthodoxen und weiterer im Libanon lebenden Gemeinschaften orientalischer Christen – hat, von einigen „Falken" abgesehen, während des gesamten Bürgerkriegs weit *konziliantere Positionen* vertreten als die Milizen und ihre Führer, aber erst in den letzten zwei Jahren konnten sie wirklich aus deren Schatten heraustreten.

Obwohl die Religiösität der christlichen Bevölkerung im Libanon intensiver als in Europa ist, war das Ansehen der Geistlichkeit in den letzten zwanzig Jahren nicht besonders groß, einmal wegen des materiellen Reichtums der Kirchen, der relativ wenig zur Linderung der Not der Bürgerkriegsopfer eingesetzt wurde, zum anderen wegen ihrer „zu weichen" politischen Linie. Bei den Maroniten und in geringerem Maße auch bei anderen libanesischen Katholiken (kaum bei Orthodoxen) war nämlich ein Verständnis von „Christentum" verbreitet, das sich vorwiegend in *Abgrenzung von den Muslimen* definierte, denen man sich kulturell überlegen fühlte. Die Vorstellung, von den Muslimen regiert zu werden, war für die große Mehrheit der Maroniten so unerträglich, daß ihre politischen Führer es bis vor wenigen Jahren nicht schwer hatten, das sie begünstigende konfessionelle Proporzsystem unbeugsam gegen alle muslimischen Forderungen nach seiner Abschaffung zu verteidigen. In den 70er Jahren verschaffte der Eindruck, daß sich die libanesischen Muslime „mit den Fremden gegen das eigene Land verbündeten" –

zunächst mit Palästinensern und dann mit Syrern – den besagten Politikern massenweisen Zulauf von Freiwilligen für ihre paramilitärischen Verbände „zum Schutz des Staates", die später als professionelle Milizen ihre Eigendynamik gewannen. Sie betrieben im Bürgerkrieg eine Strategie der „Säuberung" christlicher Siedlungszentren von muslimischer Bevölkerung, um so sichere Machtbasen zu schaffen und mit einer Teilung des Landes als letztem Mittel gegen die muslimische Mehrheitsherrschaft drohen zu können.

Im Gegensatz zu dieser „isolationistisch" genannten Haltung haben alle libanesischen Kirchen – wie übrigens auch die muslimischen religiösen Würdenträger – auch während den Höhepunkten der kriegerischen Auseinandersetzung darauf bestanden, daß der Libanon als einzigartiger Ort der *Koexistenz und Begegnung der christlichen und muslimischen Religionsgemeinschaften* unbedingt erhalten bleiben müsse – zugegebenerweise oft zu schüchtern und ohne damit viel Einfluß auf den Lauf der Ereignisse zu nehmen. In den letzten Jahren haben sich aber auch die ehemaligen Hardliner unter den Maroniten – namentlich *Samir Geagea,* seit 1986 Chef der Miliz Forces libanaises – unter dem Druck immer neuer durch innerchristliche Machtkämpfe mitverursachter Niederlagen der Position ihrer Kirchenführer sehr weit angenähert, u. a. durch ein klares Bekenntnis zum Abkommen von Taif. Ein Sonderfall war General Aoun, der mit seiner ganz auf das Feindbild der syrischen Besatzung und ihrer Kollaborateure fixierten Kampagne – sogenannter *Befreiungskrieg* von 1989 – auch viele Muslime ansprechen konnte, implizit aber den maronitischen Führungsanspruch im Libanon verkörperte, und sich schon bald in ein keinen Widerspruch duldendes Sendungsbewußtsein verrannt hatte, das schließlich zu seinem Sturz führte.

## Droht eine Welle christlicher Auswanderung?

Seitdem hat sich indessen die reale politische Entwicklung im Libanon so weit von dem 1989 in Taif proklamierten Neubeginn durch Versöhnung und allseitiges Entgegenkommen der ehemaligen Bürgerkriegsgegner entfernt, daß sich inzwischen die Kirchen selbst die größten Sorgen um die Zukunft der Christen in Freiheit und Gleichberechtigung machen und dies deutlich zum Ausdruck bringen. Gleiches gilt auch für den Vatikan. *Papst Johannes Paul II.* hat seit seinem Amtsantritt immer ein besonderes Interesse am Schicksal des Landes gehabt und im Juni 1991 die Abhaltung einer dem Libanon gewidmeten Sonderversammlung der Bischofssynode beschlossen, deren Termin noch nicht feststeht. Sosehr der Papst den Weg der Absonderung und der gewaltsamen Verteidigung von Privilegien als unchristlich abgelehnt und eine Rückkehr zu den Wurzeln der Religion durch „vorgelebtes Christentum" in der muslimischen Umwelt des Nahen Ostens gefordert hat, so blieb doch die Politik des Vatikans immer daran orientiert, eine *möglichst starke christliche Präsenz im Libanon* zu erhalten. Hinsichtlich der Ziele, wenn auch nicht der Methoden, bestand also seit dem Bürgerkrieg eine große Gemeinsamkeit zwischen dem Vatikan und maronitischen Hardlinern von *Camille Chamoun,* dem 1987 verstorbenen Vorsitzenden der *Libanesischen Front,* bis Michel Aoun.

Wenn die gegenwärtigen negativen Trends sich verstärken, ist erneut mit einer Welle christlicher Auswanderung und einer weiteren Verringerung des politischen Gewichts der Christen im Libanon zu rechnen. Dabei würden die libanesischen Muslime aber kaum Nutznießer sein, sondern in erster Linie das syrische Regime und dessen willige Handlanger aus allen Konfessionsgruppen. Anders als vor fünfzig Jahren wünschen nämlich heute nur noch sehr wenige libanesische Muslime die Vereinigung ihres Staates mit Syrien, sondern sie empfinden die syrischen Truppen in ähnlicher Weise wie die meisten Christen als *Besatzungsmacht,* was angesichts langjähriger Erfahrungen mit syrischen Übergriffen in allen Landesteilen nicht verwundert. Neuerdings verbindet der Unwillen über die von Syrien aufgezwungene und im Amt gehaltene Regierung immer mehr Libanesen über die Religionsgrenzen hinweg. Ein Zwischenfall am 23. März in Beirut war symptomatisch: Muslimische Mitglieder der libanesischen Gendarmerie lieferten sich eine Schießerei mit syrischen Soldaten, weil diese illegal arbeitenden syrischen Händlern zu Hilfe gekommen waren, die den Verkehr auf einer Hauptstraße blockierten; zurück blieben vier Tote und zwanzig Verletzte. Syrische Arbeitskräfte ohne Lizenz, die in den letzten zwei Jahren zu Zehntausenden nach Beirut gekommen sind, machen dort besonders den Muslimen Konkurrenz. Auch andere negative Folgen der Besatzung für die Wirtschaft treffen Muslime und Christen gleichermaßen.

Der Willen, den Staat Libanon als von Syrien unabhängige politische Einheit aufrechtzuerhalten, existiert sogar bei den meisten Mitgliedern des derzeitigen Kabinetts, aber fast alle verdanken ihren jetzigen politischen Status mehr oder weniger starker Anpassung an die Machtverhältnisse. Im Falle der libanesischen Muslime, die nicht nur in Sunniten, Schiiten und Drusen, sondern auch noch in zahlreiche politische Gruppen aufgespalten sind – z. B. die Schiiten, heute die zahlenstärkste Gemeinschaft, in Säkularisten (*Amal*-Bewegung, linke Parteien) und Fundamentalisten *(Hizbullah)* –, hatten sich bewaffnete Konflikte untereinander in den 80er Jahren so verschärft, daß die politischen Führer selbst wiederholt nach Verstärkung der syrischen Militärpräsenz riefen, um sie im Zaum zu halten. (Ein anderer Grund war die Erkenntnis, ohne die Hilfe Syriens den maronitischen „Isolationismus" und seine verbliebenen Machtpositionen nicht restlos beseitigen zu können.) Die Syrer selbst haben sich meisterhaft der Klaviatur des *divide et impera* bedient und nach gelegentlichen Rückschlägen – der größte war die israelische Invasion von 1982 mit ihren Folgen, ein weiterer das internationale Echo auf die Kampagne Aouns 1989 – verlorene Positionen mit eiserner Beharrlichkeit wiederaufgebaut.

Eine offene Annexion des Libanon wäre Syrien allerdings unmöglich, allein schon wegen der Übermacht Israels. Sie würde auch von der arabischen und westlichen Welt nicht geduldet werden, auch wenn im Libanon nicht vergleichbare Wirtschafts- und Machtinteressen wie in Kuwait auf dem Spiel stehen. Wohl aber haben Westeuropa, das ja sogar die Eroberungskriege Serbiens „vor der eigenen Haustür" mit jämmerlicher Hilflosigkeit hingenommen hat, und die USA der syrischen Politik im Libanon meistens sehr viel Freiraum gelassen, solange gewisse Schmerzgrenzen nicht überschritten wurden. Eine löbliche Ausnahme bildet *Frankreich,* das sich immer energisch für Libanons Unabhängigkeit eingesetzt hat, dabei aber von vielen muslimischen Libanesen bezichtigt wurde, seiner Rolle als *Kolonialmacht* nachzutrauern und einseitig die Christen zu bevorzugen. Für die *USA* ist der Libanon dagegen fast nur als Pufferzone und eventuelles Handelsobjekt zwischen Israel und Syrien interessant. Obwohl auch die USA das Tarif-Abkommen unterstützen, ist der Verdacht nicht völlig ausgeräumt, sie würden einer *ständigen Vormundschaft Syriens über den Libanon* als Entschädigung für den Verlust der Golan-Höhen an Israel zustimmen. Damit könnte auch Israel leben, vorausgesetzt der Süden Libanons bleibt in seinem Machtbereich.

Auch bei einer fortbestehenden nominellen Unabhängigkeit des Libanon würde ein bloßes Andauern des jetzigen Zustandes kaum seine politische und wirtschaftliche Wiedererstehung zulassen. Es besteht aber eine gewisse Hoffnung, daß selbst ein unter syrischer Besatzung gewähltes Parlament sich „unabhängiger" verhalten wird, wenn erst einmal die syrischen Truppen aus Beirut und anderen wichtigen Landesteilen abgezogen sind, und dann auch mehr internationale Unterstützung erhielte, als das jetzt der Fall ist.
Der wirtschaftliche Wiederaufbau, die Schaffung neuer, einigermaßen repräsentativer politischer Strukturen und vor allem die Überwindung der durch gegenseitige Massaker und Vertreibungen verstärkten Entfremdung der christlichen und muslimischen Volksgruppen voneinander, werden auch im günstigsten Falle noch viele Jahre benötigen. Positiv zu vermerken ist immerhin die Überzeugung der Mehrheit der Bevölkerung, daß *das Kapitel des innerlibanesischen Bürgerkriegs definitiv abgeschlossen* ist, und ihre Bereitschaft, in dem Staat mit seinen bestehenden Grenzen zusammenzuleben, auch wenn die interkonfessionellen Beziehungen sicher auch in Zukunft konfliktreich bleiben werden.

*Andreas Rieck*

# „Einwanderung ist ein langer, stufenweiser Prozeß"

## Ein Gespräch mit dem Migrationsforscher Klaus J. Bade zur neuen Einwanderungssituation in Deutschland

*Die deutsche Geschichte ist auch eine Geschichte der Aus- und Einwanderung, der Konfrontation und der Integration mit zuwandernden Fremden. Umso unverständlicher ist für die mit dem Problembereich Migration, Integration und Minderheiten befaßten Experten die politische und gesellschaftliche Ratlosigkeit angesichts der neuen Einwanderungssituation, vor der Deutschland seit dem Ende der achtziger Jahre steht. Wir befragten dazu* Klaus J. Bade, *Professor für Neueste Geschichte und Leiter des Institutes für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS) der Universität Osnabrück. Er ist Herausgeber des vielbeachteten Sammelbandes „Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart". Die Fragen stellte* Alexander Foitzik.

*HK:* Herr Professor Bade, weltweit sind massive Wanderungsbewegungen zu beobachten. Gleich, ob diese Bewegungen als Armutswanderung, Asylmigration oder Fluchtbewegung bezeichnet werden, sind sie eine Realität, von der auch – wenngleich in viel geringerem Maß als Afrika und Asien – Europa immer stärker betroffen wird. Mit welchen Auswirkungen der Wanderungsbewegungen ist speziell die Bundesrepublik Deutschland konfrontiert, welchen Herausforderungen muß sich unsere Gesellschaft hier in Zukunft stellen?

*Bade:* Das Szenario, mit dem in der Bundesrepublik zu rechnen ist, wird durch die Zuwanderung von Aussiedlern, von Asylsuchenden und anderen Flüchtlingen, durch anhaltenden Zuwanderungsdruck aus Süd-Nord- und aus Ost-West-Richtung bestimmt sein. Zu rechnen ist außerdem mit weiterer Zuwanderung aus den neuen Bundesländern und mit erhöhter Mobilität innerhalb des europäischen Binnenmarktes, die sich für Deutschland zu einem beträchtlichen Teil, wenngleich nicht nur, als Zuwanderung auswirken dürfte.

*HK:* Einige Migrationsforscher sprechen angesichts der globalen Wanderungsbewegungen bereits von einer „neuen Völkerwanderung" und deren Auswirkungen. Handelt es sich dabei um überzogene Panikmache oder um eine realistische Einschätzung für die nächsten Jahre?

*Bade:* Ob die Nord-Süd-Wanderungen und die Ost-West-Wanderungen, die wir bislang wesentlich als Zuwanderung von Asylsuchenden und von deutschen Aussiedlern aus dem osteuropäischen Raum erleben, Vor-

läufer einer sogenannten „neuen Völkerwanderung" darstellen, das steht dahin. Ich würde diesen Angstbegriff nur mit größter Vorsicht gebrauchen. Richtig ist allerdings, daß die Bundesrepublik und ihre europäischen Nachbarn mit hohem Zuwanderungsdruck zu rechnen haben werden.

## „Ein hoher Grad an Sensibilität für die Probleme wäre zu erwarten"

*HK:* Dieser Zuwanderungsdruck ist zum heftig diskutierten und überaus umstrittenen Thema der Tagespolitik geworden. Es fällt auf, daß dabei sehr unhistorisch argumentiert wird. Man scheint zu vergessen, daß Deutschland nicht zum erstenmal vor die Herausforderung gestellt ist, große Zahlen von Zuwanderern integrieren zu müssen . . .

*Bade:* Man macht sich oft zu wenig klar, daß Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg in ganz besonderem Maße Zuwanderer aufgenommen hat: Bis Ende der achtziger Jahre sind allein rund 15 Millionen Flüchtlinge, Vertriebene, Aussiedler und Übersiedler in den westlichen Teil der Bundesrepublik gekommen. Das entspricht ungefähr einem Viertel der westdeutschen Wohnbevölkerung am Vorabend der deutschen Vereinigung. Wenn man die Nachfahren der früheren Gastarbeiterbevölkerung, damals 4,8 Millionen, hinzuzählt, dann entspricht die Gesamtzuwanderung seit dem Zweiten Weltkrieg sogar etwa einem Drittel der westdeutschen Bevölkerung vor der Vereinigung. Vergegenwärtigt man sich, daß die Bundesrepublik schon seit 1987 jährlich mehr Zuwanderer aufnimmt als die beiden klassischen Einwanderungsländer Kanada und Australien zusammen, dann wird deutlich, wie stark dieses Land von Wanderungs- und Eingliederungsbewegungen betroffen war und ist. Deswegen müßte man eigentlich einen hohen Grad an Sensibilität für die Probleme, die mit Wanderung und Eingliederung verbunden sind, voraussetzen können.

*HK:* Faktisch ist es jedoch mit der aus dieser Einwanderungs- und Integrationserfahrung resultierenden Sensibilität nicht weit her. Bestehen nicht gerade auf gesetzlicher und administrativer Ebene erhebliche Defizite?

*Bade:* Es ist schon auffällig, daß die Bundesrepublik, obwohl sie in absoluten Zahlen stärker als andere europäische Länder von Zuwanderung betroffen ist, zum Teil schlechter als diese mit entsprechenden Institutionen, gesetzlichen und politischen Konzepten ausgestattet ist. Die Schweiz, Frankreich und England haben besondere Einrichtungen für Einwanderung und Eingliederung geschaffen, in Schweden gibt es seit langem ein *Einwanderungsministerium und entsprechende Gesetze,* die in der Bundesrepublik fehlen. Sie ist mit ihrem gesetzlichen, politischen und auch institutionellen Instrumentarium auf die neue Einwanderungssituation nicht ausreichend vorbereitet. Dies hat nicht zuletzt damit zu tun, daß über viele Jahre hinweg parteiübergreifend – in einer Art defensiver Erkenntnisverweigerung – mit dem Dementi gelebt wurde, die Bundesrepublik sei kein Einwanderungsland, genährt aus der Hoffnung, man könne sich mit der Dementierung eines Sachverhaltes auch des damit verbundenen Problemdrucks und der notwendigen Gestaltungsaufgaben entledigen. Das rächt sich jetzt.

*HK:* Gibt es nicht große Unterschiede zwischen den Wanderungsbewegungen bis zu den achtziger Jahren und denen, mit denen die Bundesrepublik heute konfrontiert ist? Sind frühere Einwanderungssituationen und die daraus entstehenden Integrationsprobleme mit den gegenwärtigen Herausforderungen überhaupt vergleichbar?

*Bade:* In der deutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich zwei große Phasen unterscheiden: Die erste umfaßt die Integration von Flüchtlingen und Vertriebenen, die in einem sehr äußerlichen, materiellen, nicht aber im mentalen Sinne Mitte der fünfziger Jahre bewältigt war. Im Blick auf mentale und soziokulturelle Probleme hat auch dieser Eingliederungsprozeß, hinter dem ja nicht freie Wanderungsentscheidung, sondern Nötigung und schwere Verlusterfahrung standen, sehr viel länger gedauert. Der zweite große Eingliederungsprozeß begann bereits Mitte der fünfziger Jahre mit dem deutsch-italienischen Vertrag über die amtliche Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte für den deutschen Arbeitsmarkt. Mit der Anwerbung von Hunderttausenden ausländischer Arbeitskräfte, insbesondere seit dem Mauerbau 1961, begann der langfristige Wandel *von der soganannten Gastarbeiterfrage zu einem echten Einwanderungsproblem.* Heute, seit Beginn der späten achtziger Jahre, steht die Bundesrepublik Deutschland vor einer grundlegend neuen Einwanderungssituation.

## „Einwanderer gibt es offensichtlich auch mit deutschem Paß"

*HK:* Und was ist das Neue an der gegenwärtigen Situation? Welche Gruppen müssen bei den neuen Einwanderern voneinander unterschieden werden?

*Bade:* Wir haben es mit fünf verschiedenen Gruppen und Problemfeldern zu tun: Die erste Gruppe sind die sogenannten „einheimischen Ausländer" oder „ausländischen Inländer", also die Zugehörigen der aus der früheren sogenannten „Gastarbeiterbevölkerung" hervorgegangenen Einwanderungsminorität, die heute schon drei Generationen umfaßt. Kurz: Deutsche mit fremden Paß. Viele von ihnen verstehen sich aber z. B. weder als Türken noch als Deutsche und suchen noch nach einer eigenen neuen Identität – eine Suche, die ihnen in unserer Gesellschaft nicht eben leicht gemacht wird. Als zweite Gruppe wären die „fremden Deutschen" aus Ost- und Südosteuropa zu nennen. Das sind diejenigen, die als Aussiedler zuwandern, insbesondere aus Rumänien, aus Polen und aus der ehemaligen Sowjetunion und von denen diejenigen, die wenig oder gar kein Deutsch mehr verstehen, ebenfalls erhebliche Integrationsprobleme haben. Wiederum auf eine kurze Formel gebracht, könnte man sagen: *Einwanderer gibt es offensichtlich auch mit deutschem Paß.* Eine

dritte Gruppe bilden die ausländischen Flüchtlinge, die in großer Zahl zu uns kommen.

*HK:* Diese Gruppe muß in sich selbst noch einmal differenziert betrachtet werden . . .

*Bade:* Da sind die Asylsuchenden, die anerkannten Asylberechtigten und die sogenannten „De facto-Flüchtlinge" – abgelehnte im Sinne unseres Asylrechts, im Sinne der Genfer Menschenrechtskonvention jedoch als Flüchtlinge anerkannt und deshalb nicht abgeschoben, sondern unter dem Damoklesschwert der Abschiebung geduldet auf Zeit. Zu den hier lebenden ausländischen Flüchtlingen gehört aber auch etwa eine Viertelmillion Altfälle von rechtskräftig noch nicht erledigten Asylgesuchen. Ebenfalls zu dieser dritten Gruppe zählen Menschen, die meines Erachtens gar nicht zu den Asylbewerbern gehören, die aber notwendig darunter subsumiert werden, weil es für sie keine Alternative gibt.

## „Erkennen, daß Einwanderung ein Prozeß auf Gegenseitigkeit ist"

*HK:* Meinen Sie damit die Gruppe der Flüchtlinge aus Kriegs- und Krisengebieten?

*Bade:* Ein Beispiel dafür sind die Flüchtlinge aus dem früheren Jugoslawien. Sie wären von Anbeginn an viel besser unter einem *Kontingentflüchtlingsstatus* mit zeitlich beschränkter Aufenthaltsgenehmigung aufgehoben gewesen, als unter dem Asylrecht, in dem sie ohnehin in aller Regel keine Chance haben. Viertens gibt es in der Bundesrepublik nach wie vor die immer noch vorhandenen Identitätsprobleme derjenigen, die aus der ehemaligen DDR als Flüchtlinge, später als Übersiedler gekommen sind: Menschen, die der Richtung der Fernsehantennen folgend ins Land von Golf, Video und Marlboro ausgewandert sind und dann erst im Westen gemerkt haben, wie stark und dramatisch der Unterschied zwischen Ost und West geworden ist, nicht nur in der materiellen Kultur und in den Lebensformen, sondern eben auch in den Mentalitäten. Eine letzte Gruppe, die von ganz erheblichen Eingliederungsproblemen betroffen ist, obwohl sie sich selbst gar nicht von der Stelle bewegt hat, gibt es in Deutschland erst seit 1989 und insbesondere seit 1990: Die Menschen *in den neuen Bundesländern* sind in eine Eingliederungssituation geraten, nicht weil sie sich über Grenzen bewegt haben, sondern weil sich Grenzen über sie hinweg bewegt haben.

*HK:* Gerade in den neuen Bundesländern läßt sich derzeit doch beobachten, wie das Aufeinandertreffen der verschiedenen Integrationsprobleme zu massiven Konflikten führen kann . . .

*Bade:* Wir haben in den neuen Bundesländern eine Situation, in der Menschen, ohne sich bewegt zu haben, Fremde geworden sind. Menschen, die sich selbst als Fremde im eigenen Land fühlen, sind umso weniger im Stande, von außen hinzukommende Fremde zu integrieren. Deshalb war es ein Fehler in den Einigungsvertrag hineinzuschreiben, daß die neuen Bundesländer einen erheblichen Prozentsatz von Asylsuchenden aufnehmen müssen.

*HK:* Wie geschieht nun aber die Integration von Einwanderern in die Gesellschaft, von der sie aufgenommen werden bzw. werden müssen? Welche Bedingungen sollen gegeben sein, daß Integrationsprobleme überwunden werden können?

*Bade:* Zunächst muß erkannt und erlernt werden, daß Integration immer ein Prozeß auf Gegenseitigkeit ist. Je mehr an Eingliederung einseitig eingefordert wird, umso schwieriger und konfliktreicher wird dieser Prozeß. Auch die in die Vereinigten Staaten ausgewanderten Deutschen haben zum Teil mehrere Generationen gebraucht, um sich einzugliedern. Auch sie haben oft erst in der zweiten Generation die englische Sprache beherrscht, obwohl sie schon in der ersten nach wenigen Jahren Staatsbürger geworden sind. Auch die Deutschen haben also die Erfahrung gemacht, daß Einwanderung *nicht ein punktueller Akt* ist, sondern ein langer, stufenweiser Prozeß. Im glücklichsten Fall läuft er so ab, daß der Einwandernde die verschiedenen Stufen, über die er gleitet, gar nicht recht zur Kenntnis nimmt. Dieser Prozeß wird am stärksten dadurch gestört, daß man ihn von außen mit den falschen Alternativen „rein oder raus" und „ganz oder gar nicht" in Frage stellt.

*HK:* Wie kann die aufnehmende Gesellschaft Störungen und Verwerfungen bei der Integration vermeiden helfen?

*Bade:* Es muß versucht werden, die *Anpassungsbereitschaft* der Einwandernden zu achten und ohne grundsätzliche Zweifel vorauszusetzen. Es geht um Akzeptanz, um Toleranz und um schlichte Normalität in der Begegnung. Die aufnehmende Gesellschaft muß aber auch das nötige Maß an politischer, sozialer, kultureller und administrativer Gestaltung einbringen. Nötig sind *Einwanderungsgesetzgebung* und Einwanderungspolitik nach außen. Ebenso dringlich ist im Innern eine *Einwanderergesetzgebung*, eine Gesetzgebung also für diejenigen, die schon da sind. Dazu gehören Eingliederungshilfen, aktiver Minderheitenschutz und Antidiskriminierungsmaßnahmen, damit de jure und de facto die Gleichstellung zwischen Einheimischen und denen, die es werden wollen, gewährleistet ist. Ein demokratischer Kulturstaat wird sich auch daran messen lassen müssen, wie seine Mehrheit mit zugewanderten Minderheiten umgeht und daran, wieviel kulturelle Offenheit seine Gesellschaft glaubt riskieren zu können. Dabei ist solche kulturelle Offenheit immer mit durch das kulturelle Selbstwertgefühl einer Gesellschaft bestimmt: Je schwächer dieses ausgebildet ist, desto größer kann die Anfälligkeit für alle möglichen Abwehrhaltungen und Phobien gegenüber Fremden sein.

*HK:* Lassen sich einzelne Einwanderungsgruppen nach besseren und schlechteren Integrationschancen unterscheiden, bzw. wo bestehen besondere Integrationshemmnisse?

*Bade:* Je nach dem, wie groß die soziokulturelle Distanz zwischen Aufnahmegesellschaft und Herkunftsgesellschaft ist, bilden sich unterschiedliche Formen der Eingliederung heraus. Dort wo diese Distanz relativ groß ist, werden Einwanderer zunächst Kontakt zu ihrer ethnisch-kulturell gleichen Gruppe suchen. Es wird dann zu den aus der Einwanderungsgeschichte bekannten „Kolonien" in der Siedlungsweise oder zumindest doch in Gruppenbildung und Kommunikationsformen kommen. Eine solche Kolonie hat die Funktion, ähnlich wie beim Tauchen, einer Art Druckkammer gegen den *Assimilationsdruck* der umschließenden Aufnahmegesellschaft. In der schrittweisen Ausgliederung aus dieser Kolonie vollzieht sich der Eingliederungsprozeß in die umschließende Aufnahmegesellschaft. Zur Integrationsbarriere wird diese Koloniebildung erst, wenn Einwanderer zu lange im Milieu der Kolonie mit ihren ungeschriebenen Gesetzen verharren.

## „Die sozialromantische Vorstellung des konfliktfreien Einwanderungsprozesses verabschieden"

*HK:* Wie sieht es mit solcher Koloniebildung in der Geschichte der deutschen Auswanderung und bei den Einwanderungsbewegungen nach Deutschland aus?

*Bade:* Die deutsche Einwanderung in die Vereinigten Staaten vollzog sich vielfach nach diesem Muster. Die meisten Deutschen zogen dort zunächst in ihre „ethnischen Gemeinschaften" in den „Little Germanies" der Städte, oder sie gingen im ländlichen Raum in die deutschen Siedlungsdistrikte, in den „German belt", der sich durch den Mittelwesten erstreckte. Wer von Melle in der Nähe von Osnabrück nach „New Melle" an den Missouri zog, mußte zwar lernen, daß die Landwirtschaft technisch weiterentwickelt war, sprach ansonsten aber den gleichen dörflichen Dialekt, den er zu Hause gesprochen hatte und traf diejenigen wieder, die Jahre und Jahrzehnte vorher ausgewandert waren und mit denen seither Briefkontakt bestand. Für die „Ruhrpolen", die in ähnlicher „Kettenwanderung" aus dem preußischen Osten gegen Ende des 19. Jahrhunderts ins Ruhrgebiet kamen, war der Kulturbruch vergleichsweise sogar stärker, weil sie polnischer Muttersprache und Nationalkultur waren, aus einem katholischen in ein überwiegend evangelisches Gebiet und häufig auch aus der Landwirtschaft in die Montanindustrie bzw. in die Arbeit unter Tage wechselten. Auch sie konzentrierten sich zunächst in den „Polenzechen" und „Polenkolonien" des Ruhr- und Emscherreviers.

*HK:* Muß eine solche für die Integration notwendige Phase in der Aufnahmegesellschaft nicht unvermeidlich zu Irritationen führen?

*Bade:* Konflikte und Mißverständnisse ergeben sich, wenn die Aufnahmegesellschaft eine solche Gruppenbildung als Zeichen bewußter Abkapselung, als Ausdruck mangelnder Integrationsbereitschaft oder gar mangelnder Integrationsfähigkeit mißversteht. Wenn nicht erkannt wird, daß diese Kolonien Zuflucht bieten in der Identitätskrise und daß ihre Herausbildung oftmals ein notwendiges Durchgangsstadium eines echten Einwanderungsprozesses ist, dann kann es zu Ausgrenzungen, Ghettobildung und sich wechselseitig steigernden Spannungen kommen. Man wird sich in der Aufnahmegesellschaft überhaupt von der sozialromantischen Vorstellung lösen müssen, daß solche Einwanderungsprozesse reibungslos und konfliktfrei ablaufen: Sie waren und sind immer mit – freilich begrenzbaren – Spannungen verbunden. Das war bei den Deutschen in den USA nicht anders als bei den Hugenotten in Deutschland und bei den „Ruhrpolen" in Westfalen.

*HK:* Sie zeichnen den Integrationsprozeß als einen quasi von selbst ablaufenden Mechanismus, der dann automatisch irgendwann zum erwünschten Ziel führt. Gibt es aber nicht auch so etwas wie mehr oder weniger massive Integratonsverweigerung bestimmter Zuwanderungsgruppen?

*Bade:* Es hat auch in der Geschichte immer wieder bewußte Abkapselung gegeben. Die Deutschen bildeten hier keine Ausnahme. Eine ganze Reihe von deutschen Auswanderergruppen sind im 18. und frühen 19. Jahrhundert in die Vereinigten Staaten irgendwo in die Wildnis gezogen, nicht etwa um sich mit den Amerikanern zu vermischen, sondern um dort ganz abgekapselt auf den Jüngsten Tag oder auf die wie immer vorgestellte große Wende zu warten. Das waren sozial-religiöse, sozialistische, urkommunistische, weltanschaulich verschieden geprägte Gruppen, die sich um bestimmte Führungspersönlichkeiten scharten. In einer entwickelten Industriegesellschaft wie der Bundesrepublik ist es natürlich nicht möglich, daß Gruppen aus dem Ausland kommen, um hier in demonstrativer Abgeschlossenheit für sich zu leben. Aber es gibt sicherlich Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen, bezüglich sozialer, religiöser und kultureller Bindungen, die zu verschieden stark ausgeprägter Gruppenkohäsion und Koloniebildung führen können – zumal wenn die Begegnung von Mehrheit und Minderheiten überschattet wird durch wechselseitige Vorurteile, wie sie oft beispielsweise zwischen Christen und Muslimen existieren. Aber die Erfahrung lehrt allemal, daß die Eingliederungskräfte auf Dauer und im intergenerativen Zusammenhang überwiegen, so daß wir uns hier nicht abschrecken lassen sollten.

## „Es fehlt an einschlägigen Ausbildungsinstitutionen"

*HK:* In der Diskussion um Integration, Assimilation und kulturelle Identität fällt ständig das Schlagwort der „multikulturellen Gesellschaft". Für die einen ist die Rede von „Multikulturalität" schiere Ideologie, die zu Gettobildung und unheilvoller Segregation ethnisch-kultureller Minderheiten führt oder sie zumindest verschleiert, für die anderen ist die Zielvorstellung einer multikulturellen

Gesellschaft unverzichtbar, um einwandernde ethnische Minderheiten vor dem kulturellen Diktat der Aufnahmegesellschaft zu schützen. Könnte eine Gesellschaft wie die der Bundesrepublik die explizite Integrationsverweigerung einwandernder Gruppen im Zeichen der „Multikulturalität" akzeptieren?

*Bade:* Gruppen, die erkennbar auf Abkapselung zielen, müßte deutlich gemacht werden, daß die Bundesrepublik nicht für diejenigen Einwanderungsland sein kann, die den gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Fundamentalkonsens dieser Gesellschaft nicht mittragen wollen. Multikulturalismus auf der einen Seite, Einwanderungs- und Integrationspolitik auf der anderen Seite sind keine Alternativen, sondern Kehrseiten der gleichen Medaille. Selbst ein Land, das den Multikulturalismus sogar als Staatsziel in seine Verfassung aufgenommen hätte, wäre umso mehr auf Einwanderungs- und Einwandererpolitik angewiesen, gerade um zu verhindern, daß Gruppen einwandern, die diesen Multikulturalismus, der sehr viel mit Konsens und Toleranz zu tun hat, nicht leben können oder wollen.

*HK:* Wie müßte die Bundesrepublik heute aktiv gestaltend in den Integrationsprozeß ihrer verschiedenen Zuwanderungsgruppen eingreifen? Was wird dabei bislang versäumt?

*Bade:* Der *Katalog von Defiziten* in der Bundesrepublik ist lang. Es fehlen nicht nur Einwanderungsgesetzgebung, Einwanderungspolitik und Kontingentregelungen, die insgesamt die Möglichkeiten bieten würden, sowohl gesetzlich als auch in der politischen Gestaltung besser unterscheiden zu können zwischen verfolgten Asylsuchenden im Sinne von Artikel 16 GG und Flüchtlingen aus Kriegs- und Krisengebieten, die nicht politisch verfolgt sind, sowie regulären Einwanderern. Es fehlt auch ein wirksamer Minderheitenschutz. Vor allem aber fehlt es an einem ressortübergreifenden Gesamtkonzept, das die verschiedensten Problembereiche und Problemgruppen im Wanderungsgeschehen und im Eingliederungsprozeß erfaßt und zureichend in die Wirtschafts-, Sozial- und Kulturpolitik der Bundesrepublik eingebunden ist. Zudem wäre eine ebenfalls ressortübergreifende Bundesinstitution notwendig – ein Bundesamt für Migration und Integration oder ein Einwanderungsministerium. Ich könnte mir vorstellen, daß es hilfreicher wäre, eine Einwanderungsministerin zu haben als eine Ausländerbeauftragte. Auch wenn es derzeit noch Abwehrreaktionen dagegen gibt, wird es in Zukunft – da es schlicht unverzichtbar ist – vielleicht zuerst in Brüssel ein *europäisches Migrationsamt,* dann aber auch in der Bundesrepublik eine entsprechende Institution geben. Auf Landesebene sind nicht mehr nur Ausländerbeauftragte notwendig, sondern Beauftragte für zugewanderte Minderheiten insgesamt.

*HK:* Sie beschäftigen sich wissenschaftlich mit Migrationsforschung. Nimmt man in der Politik die Ergebnisse der wissenschaftlichen Aufarbeitung überhaupt ausreichend zur Kenntnis? Klappt der Transfer zwischen Wissenschaft und Praxis in diesem Bereich?

*Bade:* Wünschenswert wäre in der Bundesrepublik eine stärkere Zusammenarbeit zum einen zwischen den verschiedensten im Bereich von Migrationsforschung und interkulturellen Studien engagierten Wissenschaften und Forschungsrichtungen und zum anderen zwischen Experten aus Wissenschaft, Verwaltung und Politik. Es geht also um einen *doppelten Dialog:* Innerhalb der Wissenschaften und zwischen Wissenschaft und Praxis. Es fehlt aber auch an einschlägigen Ausbildungs- und Weiterbildungsinstitutionen, größere Einrichtungen, in denen – wie beispielsweise in den Vereinigten Staaten – eine Ausbildung in Einwanderungs-, Eingliederungsfragen und interkulturellen Problemen absolviert werden kann. Das Jurastudium allein ist hier ebenso zuwenig wie die Ausbildung zum Generalisten in Sozialpädagogik. Insgesamt ist ein Zentrum für Migrationsfragen und interkulturelle Entwicklung erforderlich, das bundesweit versucht, die verschiedenen Bemühungen und Angebote in diesem weiten Gestaltungsbereich zu vernetzen.

## „Einwanderungsprozesse nicht vom mißratenen Ende her beurteilen"

*HK:* Was hilft es dem Politiker, der heute Zuwanderungsbewegungen in den Griff bekommen und bei der Bevölkerung um mehr Verständnis werben muß, wenn historische Migrationsbewegungen wissenschaftlich erforscht und aufgearbeitet werden? Kann man hier aus der Geschichte überhaupt lernen?

*Bade:* Wir können aus der Geschichte nie direkt lernen, da sie sich nicht wiederholt. Daher kann auch die Geschichte der verschiedenen Wanderungs-, Einwanderungs- und Integrationsprozesse kein Steinbruch sein, um komplette Lösungen zur Bewältigung der aktuellen Migrationsproblematik zu gewinnen. Es lassen sich aber eine Reihe von Grunderfahrungen aus der Geschichte der Wanderungsprozesse herauskristallisieren, die für die Gegenwart relevant sind. Zu solchen Grunderfahrungen gehört nicht zuletzt die Einsicht, daß Einwanderung ein Prozeß in verschiedenen Phasen ist. Der geschichtliche Rückblick hat aber auch in *Einschätzungsfragen* immer Sinn: Jede Interpretation von Wanderungsgeschehen und -verhalten, die nicht bloße Reisebeschreibung sein soll, sucht immer auch die Gründe von Wanderungen zu verstehen. Und Wanderungsbewegungen lassen sich nur erklären, wenn man zugleich nach ihren historischen Bestimmungsgründen fragt; denn sie sind gesellschaftliche Antworten auf bestimmte, historisch vermittelte, materielle oder immaterielle Bestimmungsfaktoren. Hinzu kommt, daß die Frage, wo ein Land, eine Region, eine Kultur in den in ihr ablaufenden Einwanderungsprozessen gerade steht, bzw. wie weit ein Einwanderungsprozeß fortgeschritten ist, nur anhand von schon abgeschlossenen, mithin historischen Einwanderungsprozessen beantwortet werden kann.

*HK:* Liefert der historische Vergleich nicht auch denjenigen Argumente, die skeptisch gegenüber Integrationsbemühungen sind. Sie verweisen beispielsweise darauf, daß es selbst dem klassischen „melting pot" USA nicht gelungen ist, die Schwarzen wirklich zu integrieren, ganz zu schweigen von den Schwierigkeiten bei Integration der „Latinos".

*Bade:* Eine aus der Geschichte zu gewinnende Einsicht lautet zunächst, daß Einwanderung immer auch eine *Gestaltungsaufgabe* ist und daß man regulative Systeme braucht, um sie bewältigen zu können. Wie intergenerative Einwanderungs- und Eingliederungsprozesse im Laufe der Jahrhunderte dann verlaufen, was dabei schließlich gesellschaftlich herauskommt, das ist eine ganz andere Frage. Man sollte jedoch Einwanderungsprozesse nicht just vom in einzelnen Bereichen mißratenen Ende aus beurteilen. Vieles ist in den klassischen Einwanderungsländern glücklich abgelaufen, anderes an Zielvorstellungen hat nicht funktioniert. Der „melting pot" war und ist ein amerikanischer Traum, den es in Wirklichkeit nur in ethno-sozial eingegrenztem Umfang gegeben hat. Was dabei herausgekommen ist, ist eben nicht eine „verschmolzene" Einheit, sondern eine „salad bowl", eine Salatschüssel mit verschiedenen sehr wohl identifizierbaren Betandteilen, die nicht ineinander aufgegangen sind. Insofern hat also der „melting pot" nur begrenzt funktioniert und deshalb sind die Vereinigten Staaten – jedenfalls was die Integration, genauer gesagt die Nichtintegration von Millionen „Hispanics" aus den Armutszonen jenseits der mexikanischen Grenze in das soziale Chancenangebot betrifft – wahrhaftig kein nachahmenswertes Beispiel.

*HK:* Wie steht es denn mit der „Integrationsfähigkeit" der deutschen Bevölkerung? Sie sprachen von einer Sensibilität aufgrund der eigenen geschichtlichen Erfahrung. Inwieweit sind die Deutschen integrationsfähig und -willig gegenüber den neuen Zuwanderern?

*Bade:* Daß die Deutschen „integrationsfähig" sind, haben sie in der Geschichte bewiesen und sie zeigen es auch in der Gegenwart. Das beste Beispiel hierfür ist die Integration der bei weitem stärksten Zuwanderergruppe, der deutschen Aussiedler aus Osteuropa. In ein oder zwei Jahrzehnten wird diese Gruppe trotz anhaltender Probleme in der Kultur der Bundesrepublik so aufgegangen sein wie nach dem Zweiten Weltkrieg die Flüchtlinge und Vertriebenen. Ich glaube nicht, daß es hier grundsätzliche Sperren gibt.

*HK:* Aber was ist dann mit den sich ausweitenden Ausschreitungen gegenüber Ausländern und Asylanten und den Wahlerfolgen von Parteien, die vor allem dumpfe Ausländerfeindlichkeit zum Programm haben? Sind die Deutschen gegenüber einzelnen Gruppen nicht doch in erheblichem Maße fremdenfeindlich?

*Bade:* Sie sind nicht von Hause aus fremdenfeindlich. Aber es gibt ein – zum Teil künstlich hervorgerufenes oder doch provoziertes und forciertes – *Potential an Abwehrhaltungen:* Man kann einer Bevölkerung nicht über viele Jahre erklären, daß das Einwanderungsproblem, mit dem sie alltäglich konfrontiert ist, eigentlich gar nicht existiert. Es war wenig hilfreich, Probleme vor denen die Menschen Angst haben, gerade weil sie keine Lösungskonzepte sehen, schlichtweg zu leugnen. Das Dementi, wir seien „kein Einwanderungsland", basierend auf der Vorstellung, den Bürgern könne eine gesetzliche und politische Befassung mit Einwanderungsfragen nicht zugemutet werden, war ein Fehler. Das hat zu einer für unsere parlamentarische Demokratie gefährlichen Legitimationskrise beigetragen: Die Angst der Regierten stieß auf politische Rat- und Konzeptionslosigkeit der Regierenden. Diese transparenten Konzepte kommen in Ansätzen erst jetzt. Sie kommen nicht nur sehr spät, sie sind auch mehr reaktiv und defensiv als aktiv und offensiv. Und sie kommen nach der Phase einer hoch emotionalisierten öffentlichen Auseinandersetzung, in der Politiker sich gegenseitig die Schuld an der politischen Handlungslähmung zugewiesen, sich wechselseitig denunziert haben, das eigentliche Hindernis der politischen Gestaltung zu sein. Das war und ist *die Chance der großen Vereinfacher von rechts,* vor der wir jahrelang vergeblich gewarnt haben.

*HK:* So waren einige der nun heftig beklagten fremdenfeindlichen Aktionen zu einem viel früheren Zeitpunkt bereits absehbar . . .

*Bade:* Über Jahre hinweg haben Sachkenner der Wissenschaft und Praxis vor diesem Prozeß gewarnt. Noch einige Wochen vor Hoyerswerda haben sich Wissenschaftler verschiedener Fachdisziplinen mit einem dringenden Appell zur Asyldiskussion an die Bundesregierung gewandt, in dem es hieß, daß der Druck explosiv steige, daß aggressive Abwehrhaltungen zunähmen, daß Zeichen für Handlungsbereitschaft gesetzt werden müßten. Dann haben die Ereignisse von Hoyerswerda, das es ja auch im Westen gibt, viele überrascht – uns nicht. Neu war daran überdies ja nicht die Tat als solche, neu war nur der Applaus, den sie fand. Dabei haben wir es aber, von den besonderen Problemen im Osten Deutschlands einmal abgesehen, eben mit Abwehrhaltungen zu tun, die auch dadurch gefördert worden sind, daß es gerade dem Angstthema Migration gegenüber an Transparenz und Gestaltungsperspektiven mangelte.

*HK:* Was ist konkret mit dieser Transparenz gemeint, die aufklärend gegenüber den Ängsten der einheimischen Bevölkerung wirken soll?

*Bade:* Ein Amerikaner, der nicht gerade am Rio Grande lebt und einem Ausländer begegnet, wird, wenn überhaupt, überlegen: Ist das ein Tourist, der meine Stadt ansehen will, oder ist es ein Flüchtling, der mit einem besonderen Visum hier ist, ist es eine Arbeitskraft, die aufgrund bestimmter Qualifikationen oder zu deren Erwerb auf begrenzte Zeit hier ist, ist es jemand mit Einwanderungsvisum oder ein „permanent resident", also ein Ausländer, der nicht einwandern will, der aber eine dauerhaf-

te Aufenthaltsberechtigung hat? Das heißt, er kann, von illegalen Einwanderern aus dem Süden abgesehen, davon ausgehen, daß jeder, der ihm im Alltag begegnet, in Übereinstimmung mit bestimmten, umfassenden Spielregeln in seinem Land ist, das sich als Einwanderungsland versteht und Einwanderungspolitik betreibt. Das macht die Begegnung mit dem Fremden normaler, kalkulierbarer. In Deutschland wird diese Begegnung offensichtlich zunehmend als diffuse Bedrohung gerade deswegen erlebt, weil kein Gesamtkonzept erkennbar ist, das politischen Antworten auf die Kernfragen zur zukünftigen Gestaltung der Problembereiche Migration-Integration-Minderheiten böte.

## „Einwanderungspolitik ist eine Form von gehobenem Egoismus des Einwanderungslandes"

*HK:* Nur was nützt größtmögliche Transparenz, wenn die einheimische Bevölkerung mit einem so massiven Zuwanderungsdruck konfrontiert wird, wie er voraussichtlich in der Bundesrepublik mittelfristig zu erwarten ist? Wie läßt sich diesen Ängsten wirksam entgegen steuern?

*Bade:* Die zu erwartenden demographischen Daten der Jahre 2030 und 2040 sind doch bekannt. Daran läßt sich ablesen, daß diese Bevölkerung besonders nach der Jahrtausendwende so dramatisch abnehmen und zugleich „vergreisen" wird, daß Arbeitsmarkt und soziale Sicherungssysteme immer weniger funktionieren. Entweder müssen wir uns also etwas ganz Neues anstelle des dann unzureichenden Generationenvertrags einfallen lassen – oder wir müssen Menschen von außen holen. Und dann stellt sich, angesichts der Tatsache, daß überall in Europa die Geburtenraten sinken, die Frage, von woher. Im Grunde bleiben dann wohl nur ausgerechnet die Bereiche, die heute das apokalyptische Schreckgespenst einer „neuen Völkerwanderung" in der „Festung Europa" wecken: Osteuropa und die Dritte Welt. Wir brauchen also dringend langfristig Antworten auf die Herausforderung durch unsere Bevölkerungsentwicklung.

*HK:* Das hieße also, daß ganz pragmatische Überlegungen den einwandernden Fremden nicht als Bedrohung, sondern als Partner erscheinen lassen sollen?

*Bade:* Genau das. Warum kann man sich einmal nicht mit Einwanderungspolitik so beschäftigen, wie sie eigentlich verstanden werden muß: Einwanderungspolitik sollte sicher so human wie möglich gestaltet werden, aber sie ist als solche kein humanitäres Hilfsprogramm, sondern – so unerfreulich das klingen mag – eine Form von gehobenem Egoismus des Einwanderungslandes. Es handelt sich hier also um eine ganz andere Motivation, als diejenige, die Kontingentflüchtlingsregelungen und Asylrecht begründet. Einwanderungspolitik richtet sich vornehmlich nach Interessen und Bedürfnissen des Einwanderungslandes. Warum können wir nicht, wie Australien und Neuseeland zum Beispiel, jährlich bestimmte Einwanderungsprogramme auflegen mit bestimmten Quoten, die arbeitsmarkt- und berufsgruppenbezogen sind und Lücken auf dem Arbeitsmarkt schließen? Warum muß jemand, der überhaupt keinen Asylantrag stellen, aber in der Bundesrepublik leben und arbeiten will, durch den Drehwolf des Asylrechts hindurch, obwohl er im Prinzip sowieso keine Chance auf Anerkennung hat? Warum soll so jemand nicht einen Antrag auf reguläre Einwanderung stellen dürfen, wohl wissend, daß er unter Umständen fünf oder acht Jahre warten muß, bis er an der Reihe ist. Das wäre ein sehr viel faireres Verfahren, das zugleich die Begegnung mit dem Fremden positiver gestalten könnte.

# Entschieden, aber nicht wirklich bewältigt

## Zu Verlauf, Themen und Stand des Falles Eugen Drewermann

*Nach der Suspendierung* Eugen Drewermanns *vom Priesteramt – nachdem dieser zuvor seine priesterlichen Funktionen ruhen ließ – ist es um die Auseinandersetzung zwischen dem Theologen und dem Paderborner Erzbischof* Johannes Joachim Degenhardt *zwar ruhiger geworden, wirklich beendet ist der Fall Drewermann indes damit nicht. Auf dem bevorstehenden 91. Deutschen Katholikentag in Karlsruhe wird Eugen Drewermann – wenn er es sich nicht doch noch anders überlegt – mit der Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses* Hanna-Renate Laurien *unter der Leitung des ZDF-Journalisten* Michael Albus *diskutieren. Der folgende Beitrag gibt einen Überblick über Phasen, Schwerpunkte und Themen des Falles Drewermann. Als Quellen stützt er sich im wesentlichen auf folgende drei Dokumentationsbände:* Peter Eicher *(Hg.), Der Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann, München 1990 (im weiteren zitiert mit „K");* Hermann-Joseph Rick *(Hg.), Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann, Paderborn 1991 („D");* Eugen Drewermann, *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, München 1992 („W").*

Welcher Theologe in den letzten Jahren auch immer mit kirchenamtlicher Beanstandung seiner Lehrtätigkeit zu tun bekam – kaum ein Fall gestaltete sich so *unübersichtlich* wie derjenige des Paderborner Theologiedozenten und Psychotherapeuten *Eugen Drewermann.* Tausende von Seiten umfaßt das schriftstellerische Werk dieses Autors. Daß die wissenschaftliche Diskussion nur zögernd in Gang kam und die kirchenamtliche Bewertung sich schwierig gestaltete, hatte auch mit der *schieren Men-*

ge dessen zu tun, was Drewermann bisher publizierte. *Kaum ein theologisches Teilfach,* das nicht vom Streit um die Theologie Drewermann betroffen wäre. Wer will sich obendrein ein Urteil erlauben, wenn er das, was Drewermann neu in die Theologie einzubringen beansprucht, die Tiefenpsychologie, zu wenig bis gar nicht kennt?

## „Wir sind als Christen zu wenig ägyptisch"

Der Sache nach unübersichtlich ist bis heute der Fall Drewermann jedoch vor allem deshalb, weil bei der breiten Publikationstätigkeit des Paderborner Autors sich im Laufe der Jahre die Themen des Falles immer wieder *wandelten und ausweiteten.* Was zunächst lediglich als theologische Frage bzw. Position unter anderen wahrgenommen wurde, erwies sich mehr und mehr als das, was es wirklich ist: eine *grundlegende Herausforderung* an heutige Theologie, an Kirchenverständnis, Pastoral und Verkündigung überhaupt. Seine kirchenamtlichen Kritiker waren jeweils noch mit dem letzten Aufsatz oder Buch beschäftigt, während Drewermanns Verlage bereits sein nächstes Buch auf den Markt warfen. Die bestehenden Kritikpunkte waren noch nicht wirklich ausdiskutiert, als in den Augen des Paderborner Erzbischofs bereits wieder neuer Handlungsbedarf entstand.

Erste Gerüchte und Hinweise auf sich verdichtende Komplikationen zwischen Drewermann und Rom und/oder dem Erzbischof von Paderborn entstanden Anfang der 80er Jahre. Sein *Eheverständnis* und seine Haltung zur Ehescheidung, der Zusammenhang von *Angst und Schuld* sowie seine harsche *Christentumskritik* waren es, die zunächst auf der Tagesordnung bei Kontakten mit der Paderborner Bistumsleitung standen, etwa in den Jahren 1982 und 1986. 1981 und 1982 hatte Drewermann mit seinen beiden Büchern zur *Fortschrittsproblematik* („Der tödliche Forschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums", Regensburg 1981; vgl. HK, September 1984, 395) und zur *Friedensfrage* („Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen", Regensburg 1982) dem säkularisierten Erbe des Christentums, aber auch dem Christentum selbst erhebliche Mitschuld gegeben.

1982, 1983 und 1984 folgten unter dem Titel „Psychoanalyse und Moraltheologie" drei Bände als der Versuch, die – aus seiner Sicht – *moralische Überforderung* der Menschen abzubauen und der *Reduktion des Glaubens auf die Moral* entgegenzutreten – wobei Drewermann später den ihm gegenüber erhobenen Vorwurf, er suspendiere das Ethische, wiederholt als durchaus korrekte Qualifizierung seines Anliegens akzeptierte. Den theologischen Hintergrund dieser Vorhaben hatte er in dem Ende der 70er Jahre in erster Auflage erschienenen Grundlagenwerk „Strukturen des Bösen" skizziert, eine dreibändige Analyse der jahwistischen Urgeschichte in exegetischer, philosophischer und psychoanalytischer Sicht (Paderborn 6. Aufl. 1987, 5. Aufl. 1985, 5. Aufl 1986).

Zentrale Fragen des Glaubensverständnisses traten in den Mittelpunkt sowohl der Arbeiten Drewermanns wie auch der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Lehramt in einer Phase, als deren Beginn man sein Referat auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Luzern 1982 über tiefenpsychologische und religionsgeschichtliche Beiträge zur *Trinitätsvorstellung* ansehen könnte (vgl. HK, Februar 1983; *Wilhelm Breuning* (Hg.) Trinität. Aktuelle Perspektiven, QD 101, Freiburg i. Br. u. a. 1984, 115 ff.). Das Schlußwort dieses Referates liest sich heute wie die Ouvertüre zu dem Thema, mit dem er wenig später bereits zum diskutiertesten Theologen der 80er Jahre im deutschen Sprachraum werden sollte: „In summa: Wir sind als Christen zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein, und nur eine tiefere Form des Träumens und der Poesie könnte uns wieder lehren, was Gott im Herzen eines jeden Menschen eingeschrieben hat, um sich darin zu offenbaren" (a. a. O., 142). Was Drewermann in den darauf folgenden Jahren veröffentlichte, waren über weite Strecken Entfaltungen bzw. Variationen dieses einen theologischen Leitmotivs: Mit der Veröffentlichung der beiden Bände „Tiefenpsychologie und Exegese" (Mainz 1984, 1985) nahm er seine z. T. recht polemisch vorgetragene Kritik an einer – aus seiner Sicht – *einseitigen Orientierung an der historisch-kritischen Exegese* auf (vgl. HK, Juni 1985, 275 ff.) – was ihn in der Auseinandersetzung um Wunder nicht daran hinderte, bildhaft-symbolische Deutung und historische Rekonstruktion schroff gegeneinanderzusetzen.

## Durch die vielen Buchveröffentlichungen schuf Drewermann immer neue Fakten

Mit seiner Deutung der lukanischen Kindheitsgeschichte in „Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens" (Freiburg i. Br. u. a., 1986) setzte er sich dem Verdacht aus, er *nivelliere die geschichtliche Einmaligkeit Jesu Christi* zugunsten einer religionsübergreifenden „archetypisch" genannten religiösen Veranlagung des Menschen, ein Verdacht, den auch die Kommentar- bzw. Predigtbände zum Markusevangelium („Das Markusevangelium. Bilder der Erlösung", Olten 1987, 1988) sowie zum Matthäusevangelium („Das Matthäusevangelium. Bilder der Erfüllung", Olten 1992"; vgl. HK, April 1992, 194) nicht widerlegten: „Wer sagt: ‚Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn', bekennt sich im Grunde dazu, daß er in seinem Leben all die Erfahrungen mit Christus gemacht hat, die der Alte Ägypter mit der Person des Pharao verband – mindestens drückt er die Hoffnung aus, es werde ihm in seinem Leben vergönnt sein, die entsprechenden Erfahrungen machen zu *können*" (Dein Name ist . . ., a. a. O., 60).

Bei drei Gesprächen mit dem Paderborner Erzbischof bzw. Mitgliedern des Metropolitankapitels im September und Oktober 1986 waren in zwei Fällen Drewermanns Aussagen zum katholischen Eheverständnis sowie einmal seine Bewertung des „historischen Charakters" der bibli-

schen Schriften, vor allem der Evangelien (D 348) und ein anderes Mal das Verhältnis von Angst und Schuld Gesprächsgegenstand. In einem Brief vom 5. 1. 87 an Drewermann (K 231 f.), eine Reaktion des Paderborner Erzbischofs auf die Veröffentlichung von „Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens", ging dieser auf Fragen der *Christologie* (u. a. auch Jungfrauengeburt) und der *Historizität der Kindheitsgeschichte* im Lukas-Evangelium ein.

Für ein für Mai 1988 geplantes, aber schließlich wegen der Beerdigung des Rottenburger Bischofs *Georg Moser* ausgefallenes Symposium im Wilhelm-Kempf-Haus in Wiesbaden-Naurod auf Einladung des Paderborner Erzbischofs mit Drewermann und anderen Theologen nannte Degenhardt als mögliche Themen: *Offenbarung; Mythen und historische Fakten des Heilsgeschehens; Interpretation der Heiligen Schrift; Sünde und Angst.* Aus einer Gesprächsnotiz Degenhardts geht hervor, daß Drewermann in dem Zusammenhang noch die Themen *Erlösung, Gnade* und *Unauflöslichkeit der Ehe* einzubringen versuchte (D 317 f.).

Die zunächst unveröffentlichte Erklärung Erzbischof Degenhardts vom 26. 10. 89 (K 243) mit den Themen Offenbarung und Geschichte, Offenbarung in Jesus Christus sowie Erlösung zwischen Sündenvergebung und Angstüberwindung war die letzte in dieser Phase der Entwicklung: Die zentralen Einwände des Paderborner Bischofs lauteten: 1. *Nivellierung der biblischen Offenbarung* im Sinne einer „traumhaften Projektion der archetypischen Strukturen der menschlichen Seele"; 2. *Nivellierung der Gestalt Jesu* zugunsten einer unter zahlreichen „heidnischen Göttergestalten und Heilbringern"; 3. *Umdeutung der christlichen Erlösungsbotschaft* mit Hilfe eines „wichtigen, aber keineswegs erschöpfenden" Aspektes, der Überwindung von Angst.

Aber – und das ist für den gesamten Verlauf der Auseinandersetzung symptomatisch – zum Zeitpunkt, als der Paderborner Erzbischof diese Themenzusammenstellung vorlegte, hatte Drewermann mit der nächsten Buchveröffentlichung bereits wieder *neue Fakten geschaffen:* Am 31. Oktober 1989 stellte er vor der Presse seinen *Generalangriff auf Priestertum und real existierende Kirche* vor, sein Erfolgsbuch „Kleriker. Psychogramm eines Ideals" (Olten 1989; vgl. HK, Februar 1990, 85 ff.; ds. Heft, 251).

In dem darauf folgenden Gespräch mit Erzbischof Degenhardt vom 31. Januar 1990 befaßte man sich auf Wunsch des Erzbischof (K 257) mit dem Inhalt von „Kleriker", d. h. vor allem mit der Begründung des Priestertums „allein von Jesus Christus" oder psychologisch von der Rolle des Priesters als Dichter, Seher und Therapeut her.

In einer im Anschluß an das Gespräch vom 31. 1. 90 veröffentlichten Erklärung vom 27. 2. 90 (K 273) unterschied Erzbischof Degenhardt im wesentlichen zwei Fragenkomplexe: zum einen Bedenken im Zusammenhang mit dem „Kleriker"-Buch, zum anderen Bedenken dogmatischer Art zu weiteren Büchern Drewermanns. Zur ersten Gruppe zählte er dessen *Menschenbild,* das *Verständnis vom Priesteramt* sowie den *historischen Bedeutungskern verbindlicher Glaubensaussagen etwa* wie der Jungfrauengeburt. Die zweite Gruppe umfaßte die bereits in der Erklärung vom 26. 10. 89 enthaltenen Themen.

Das ausführlichste Gespräch zwischen Degenhardt und Drewermann fand am 6. Juli 1990, also zu einem Zeitpunkt statt, als der Versuch des Erzbischofs, ein Verfahren nach der Verfahrensordnung der Deutschen Bischofskonferenz für Lehrbeanstandungen (Fassung vom 4. Mai 1981) in Gang zu setzen, gescheitert war (Tonband-Nachschrift in: D 29 ff.). Die Themen dieses etwa sechseinhalbstündigen Gespräches zwischen den beiden Kontrahenten und – wie schon beim Gespräch vom 31. 1. 90 – zwei theologischen Beisitzern, den beiden Paderborner Theologieprofessoren *Peter Eicher* und *Aloys Klein,* waren eine Mischung von Fragen, die sich auf das Buch „Kleriker" und andere, früher erschienene Veröffentlichungen bezogen (Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, Jungfrauengeburt, Eid und Versprechen, Unauflöslichkeit der Ehe, Priesterverständnis). Von den vom Erzbischof für das Gespräch vorgegebenen Themen blieb das Thema *Kirche* ausgespart, auch Fragen der *Inkarnation* bzw. *Christologie* sowie das Thema *Priestertum* hätten im Rahmen eines weiteren Gespräches ausführlicher behandelt werden sollen. Zu diesem Gespräch kam es jedoch nicht mehr.

## Ist er bereit, aus seinem „Sprachsystem auszusteigen"?

Zunächst sah es zeitweise so aus, als habe das Gespräch vom 6. 7. 90 einen Durchbruch für den Dialog gebracht: Drewermann meinte bereits während des Gespräches, daß man sich mit Ausnahme des Verständnisses der Jungfrauengeburt recht nahe gekommen sei (D 195); in wichtigen Punkten bestehe weitgehende Übereinstimmung, meldete das Presseamt der Erzdiözese (D 7); auch Erzbischof Degenhardt verbreitete in diesem Sinne im Anschluß an das Juli-Gespräch *Optimismus.* Dieser sollte sich jedoch später als verfrüht herausstellen: Eine vereinbarte und von Drewermann zu unterschreibende Zusammenfassung über die Themen dieses Gespräches erwies sich als Stolperstein – die vom Erzbischof vorgelegte Zusammenfassung (D 205) akzeptierte Drewermann nicht und nannte dafür im wesentlichen zwei Gründe (in einem Brief vom 10. 12. 90; D 214 ff.; W 271 ff.): Die vorgelegte Zusammenfassung werde dem „komplizierten und nuancierten" Gesprächsverlauf nicht gerecht; auf Grund seines Verständnisses von Glaubenswahrheiten sei es im übrigen nicht akzeptabel, „den Glauben an Gott oder Christus in einen Haufen von Sätzen zu zerlegen, die dann nacheinander durchzufragen wären" (D 215; W 272).

Über ein halbes Jahr verging daraufhin mit einer brieflich und per Interviewäußerungen geführten Auseinandersetzung um die nicht geleistete Unterschrift Drewermanns unter diese Gesprächszusammenfassung, um Alternativen und Erläuterungen. Wie immer man zu der von

Erzbischof Degenhardt vorgelegten Gesprächszusammenfassung stehen mag – im Kern ging es bei dieser monatelangen Auseinandersetzung um die Frage, ob Drewermann dazu bereit sein würde, wie es Aloys Klein im Gespräch vom 6. 7. 90 formulierte, aus seinem „Sprachsystem auszusteigen" und dann „wieder in das typisch dogmatische und angestammte Sprachsystem ein(zu)steigen, . . ., in dem Sinne, wie es die Kirche verstanden hat und (zu)sagen: ‚So meine ich das auch. Ich habe es nur in diesem Falle anders ausgedrückt' " (D 193, W 208). Neue Vorwürfe tauchten im Laufe des Jahres 1991 in den Briefen Erzbischof Degenhardts auf (etwa die Themen *Abtreibung* und *Eucharistie* betreffend) oder auch alte (z. B. zur Ehescheidung) wurden wieder aufgenommen, die sich auf öffentliche Äußerungen Drewermanns des Jahres 1991 bezogen (Interviews in: „Neue Westfälische Zeitung" vom 9. 2. 91, vgl. W 278 ff.; FAZ-Magazin vom 3. 5. 91, vgl. W 306 ff.; „Die Welt" vom 8. 7. 91, vgl. W 317 ff.). Vor dem Hintergrund dieses nunmehr nochmals erweiterten Themenspektrums kam der Paderborner Erzbischof dann zu seiner, in einer Anlage zum Brief vom 7. Oktober 1991 formulierten Bewertung der für den Entzug der Lehrerlaubnis relevanten Themen (W 379 ff.): *Offenbarung und Geschichte, Jungfrauengeburt, besonderes Priestertum, Abtreibung, Interkommunion.*

## Es fehlte die Konzentration auf wenige zentrale Fragestellungen

In dem Maße, wie es zu der zeitweise von beiden Seiten für möglich gehaltenen Wiederannäherung nach dem Gespräch vom 6. 7. 90 nicht kam, wohl auch in dem Maße, wie eine größere Öffentlichkeit den Fall Drewermann nach der Veröffentlichung des Buches „Kleriker" erst richtig wahrnahm und Drewermann zunehmend für Interviews interessant wurde, *verschärfte sich der Ton.* Drewermanns Kirchenkritik wurde immer pauschaler, polemischer – entsprechend gereizter wurden auch die Antworten. Nicht mehr der Versuch Drewermanns, einer – wie er meint – auf die überkommene Lehre und ihre amtlichen Strukturen fixierten Kirche die Zugangswege zu den Bildern des Glaubens zu öffnen, stand im Mittelpunkt der Diskussion, sondern zugespitzte Interviewäußerungen.

In der Anklageschrift nach Artikel 1720 Nr. 1 CIC (außergerichtliches Strafverfahren) vom 9. Januar 1992 griff der Paderborner Bischof die im Schreiben vom 7. 10. 91 genannten beanstandeten Äußerungen auf – ausgenommen das Thema Interkommunion. Gegenstand dieser Anklage wurden darüber hinaus *Leugnung der Gottessohnschaft, Leugnung der Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus, Leugnung der Vollmacht der Kirche, in Fragen des Glaubens und der Sitten verbindlich zu lehren,* schließlich *Beleidigungen gegenüber Kirche und Bischof.* Grundlage dieser Anklagepunkte waren zumeist Interviewäußerungen, vor allem in der Weihnachtsausgabe des „Spiegel" vom 23. 12. 91 (vgl. auch: W 438 ff.).

Der Verlauf der Auseinandersetzung wurde so im wesentlichen von den jeweils neu oder zugespitzt von Drewermann vorgebrachten Themen bestimmt, ohne daß von bischöflicher Seite der Versuch erkennbar wurde, die ganze Thematik zu konzentrieren. So erweckte der Streit über weite Strecken den Eindruck, als hechele ein Ortsbischof thematisch hinter den immer neuen Buchveröffentlichungen und Interviewäußerungen Drewermanns her, ohne *die Auseinandersetzung auf für Theologie und Kirche zentrale Fragestellungen zu beschränken,* weniger zentrale beiseite zu lassen, zu unterscheiden zwischen bewußt einseitigen Gelegenheitsäußerungen gegenüber solchen, die als grundlegend für das Werk anzusehen sind. Einen konzentrierteren Eindruck machte hingegen eine Stellungnahme der *Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz,* die aus Anlaß des Entzugs der Lehrerlaubnis am 8. 10. 91 veröffentlicht wurde (W 394 ff.): Es gehe „nicht nur um die Frage einer Beurteilung einzelner Lehrmeinungen Eugen Drewermanns . . ., sondern um die Frage einer unzulässigen Gesamtinterpretation von Offenbarung, Glaube und Kirche. Deshalb dreht sich die Auseinandersetzung auch nicht um Herrschaftsstrukturen und Selbstkritik der Kirche, sondern um Strukturen des Heils und der Heilsvermittlung". Zu der zentralen christologischen Fragestellung heißt es in derselben Erklärung: „Es ist etwas Grundverschiedenes, ob man die personale Offenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus und die daraus sich ergebenden Inhalte des Glaubensbekenntnisses als Produktionen und Projektionen vorgegebener symbolisch-archetypischer Strukturen der Seele in ihrem vorbewußten Zustand ausgibt, oder ob man die ergangene und geschichtlich vorgegebene göttliche Offenbarung mit Hilfe philosophischer, psychologischer, anthropologischer und religionsgeschichtlicher Kategorien zu deuten und dem menschlichen Verstehen zugänglich zu machen sucht" (W 395).

Unübersichtlich gestaltete sich der Fall Drewermann aber nicht nur wegen der Vielzahl von für die Theologie obendrein z. T. neuartigen Themenstellungen und Ansätzen, sondern vor allem auch deshalb, weil über weite Strecken *nicht klar wurde, welchen Weg* der Erzbischof von Paderborn als zuständiger Ortsordinarius, die Deutsche Bischofskonferenz bzw. deren Glaubenskommission unter dem Vorsitz von Kardinal *Friedrich Wetter* in dieser Angelegenheit einschlagen würden. Würde es zu einem *Lehrbeanstandungsverfahren* vor der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz kommen oder nur zu einem *Entzug der Lehrerlaubnis ohne Verfahren?*

In einem Schreiben vom 7. Mai 1986 hatte die Glaubenskongregation Erzbischof Degenhardt davon in Kenntnis gesetzt, daß „Veröffentlichungen von Dr. Drewermann nach gründlichem Studium eine tiefe Besorgnis auslösten". Der Bischof von Paderborn – so teilte dieser später Drewermann selbst mit – „solle geeignete Initiativen ergreifen und sich angesichts der weiten Verbreitung der Publikationen Drewermanns" dabei der „Mitarbeit der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz bedienen" (D 349).

Eine erste Stufe von kirchenamtlicher Sanktionierung durch Degenhardt – sieht man einmal davon ab, daß er bereits zu einem früheren Zeitpunkt z. T. als *Referent bei Akademie- und Fortbildungsveranstaltungen,* auch als *Autor in kirchlichen Zeitschriften* nicht mehr zugelassen wurde – erfuhr Drewermann mit der Vereinbarung von 1986, er solle seine Veröffentlichungen dem *Imprimatur* unterwerfen. Eine zeitlich befristete Aufforderung zu Klärungen enthielt erstmals der bereits erwähnte Brief vom 5. 1. 87. Ein sich daran anschließender Briefwechsel (K 232 ff.) kam jedoch zu keiner substantiellen Klärung.

## Und plötzlich doch ein Antrag auf Eröffnung eines Lehrbeanstandungsverfahrens

Zur selben Zeit blieb die Glaubenskommission nicht untätig. Auf ihre Veranlassung hin – warum ist darüber im Vorwort nichts zu lesen? – entstand eine Aufsatzsammlung zu verschiedenen die Theologie Drewermanns betreffenden Fragestellungen (*Albert Görres, Walter Kasper,* Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann, QD 113, Freiburg i. Br. u. a. 1988; vgl. HK, September 1988, 447). Ein für Frühjahr 1989 anberaumter neuer Termin des genannten Nauroder Symposiums wurde von Drewermann mit dem Hinweis abgelehnt, dies halte er – so schrieb er später in einen Brief an Erzbischof Degenhardt – nach der Veröffentlichung der „Quaestio", in der – so Drewermann – „angeblich alles Wichtige stehen sollte – und nicht stand", für „sinnlos" (K 251).

In der zunächst unveröffentlichten Erklärung von Erzbischof Degenhardt vom 26. Oktober 1989 (K 243 ff.) fand sich immer noch die vergleichsweise milde und ohne Angabe einer Frist formulierte Aufforderung an Drewermann, die genannten Aussagen „zu klären und im Sinn der kirchlichen Lehre zu korrigieren". Und dies, obwohl – so war bekannt geworden – die Glaubenskongregation Erzbischof Degenhardt im Sommer desselben Jahres mit Bezug auf den ersten Band der Markus-Auslegung zum Handeln gedrängt hatte. Bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 1989 kam es zu einem Gespräch zwischen Mitgliedern der Glaubenskommission und Erzbischof Degenhardt – in einem späteren Brief an Drewermann teilte Degenhardt mit, er habe die Glaubenskommission um Rat angegangen (K 262) –, Degenhardt informierte die Bischöfe vom Fortgang der Angelegenheit, ein eigener Tagesordnungspunkt waren diese Vorgänge jedoch nicht (vgl. HK, November 1989, 494).

Auch wenn die Lage sich nach Veröffentlichung des Buches „Kleriker" deutlich zuspitzte, von einem Lehrbeanstandungsverfahren wollte der Paderborner Bischof immer noch nichts wissen. Aus der von einem Mitarbeiter des Paderborner Generalvikariats angefertigten Notiz zum Gespräch vom 31. 1. 90 (D 17 ff.) geht hervor, daß Erzbischof Degenhardt einer *baldigen Entscheidung in der Sache den Vorzug vor einem Verfahren vor der Glaubenskommission* gab. Auf eine entsprechende Bitte von Drewermanns Beisitzer Eicher habe der Bischof geantwortet, ein solches Verfahren könne Jahre dauern. Für ihn bestehe „aber jetzt Handlungsbedarf" (D 26).

Über Ziel und Zweck des Gespräches konnte kein Zweifel aufkommen: Laut Gesprächsnotiz habe Degenhardt gleich zu Beginn darauf hingewiesen, vom Ergebnis des Gespräches werde es abhängen, ob Drewermann die „venia legendi" behalte oder nicht (D 17).

Um so erstaunlicher, daß Erzbischof Degenhardt in einer Erklärung vom 27. 2. 90 ankündigte, er beabsichtige, „entsprechend dem Wunsch von Dr. Drewermann, bei der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz ein Lehrbeanstandungsverfahren zu beantragen" (K 273). Später sprach Degenhardt Drewermann gegenüber selbst davon, seine Meinung in bezug auf ein mögliches Verfahren vor der Glaubenskommission nach dem Gespräch vom 31. 1. „geändert" zu haben (D 35).

Das nun folgende Gerangel um die Eröffnung eines Lehrbeanstandungsverfahrens gehört mit zu den *merkwürdigsten Episoden* der gesamten Vorgänge um Drewermann. Der Vorsitzende der Glaubenskommission, Kardinal Wetter, teilte Drewermann in einem Brief vom 29. 3. 90 (K 293) mit, er habe den Antrag des Paderborner Erzbischofs auf Eröffnung eines Verfahrens gutachtlich prüfen lassen, ob die Maßgabe des Paragraphen 5 Lehrbeanstandungsverordnung (LBV) erfüllt sei: „Das Gutachten kam zu einem positiven Ergebnis". Derselbe Kardinal Wetter schickte knapp drei Wochen später einen Brief (vom 18. 4.) an Drewermann, in dem er diesem berichtete, „neue Informationen" hätten ergeben, daß das Gespräch nach Paragraph 5 LBV mit dem Ziel, ein Verfahren überflüssig zu machen, „noch nicht abgeschlossen" sei. Daher stelle „sich die Frage nach der Eröffnung eines solchen Verfahrens derzeit nicht".

Weitere zwei Wochen später erreichte Drewermann die briefliche Mitteilung (vom 1. 5. 90; K 304) von Kardinal Wetter, daß „ein Antrag Ihres Erzbischofs (auf ein Lehrbeanstandungsverfahren) gar nicht vorliegt". Der von Degenhardt zunächst gestellte Antrag wurde offenbar schon gar nicht mehr als ein solcher gewertet, da nach neuer Lesart die Voraussetzungen dafür nicht erfüllt waren. Der Paragraph 5 LBV lautet: „Bevor der Ordinarius oder ein Autor einen Antrag zur Durchführung eines Lehrbeanstandungsverfahrens stellen kann, muß ein Gespräch zwischen dem ... beteiligten Ordinarius oder einem von ihm Beauftragten und dem Autor stattfinden mit dem Ziel, die Frage so zu klären, daß ein Verfahren sich erübrigt. Das Ergebnis des Gesprächs ist in einer Niederschrift, die nach Möglichkeit von beiden Gesprächspartnern unterzeichnet wird, festzuhalten."
Auf welche neue Information stützte sich die Glaubenskommission? Aus der Notiz eines Mitarbeiters des Paderborner Generalvikariats vom Gespräch vom 31. 1. geht hervor, es sei eigens festgestellt worden, „daß es sich hier

nicht um ein Vorgespräch für die Glaubenskommission ... handelt" (D 25). Dies hinderte Erzbischof Degenhardt jedoch offenbar nicht daran, mit Verweis auf eben dieses Gespräch den Antrag auf Eröffnung des Verfahrens zu stellen. Außerdem suchte er Drewermann zusammen mit dem Paderborner Weihbischof *Hans Leo Drewes* am 9. März – wie Drewermann betonte: „unangemeldet", ohne Zeugen auf Drewermanns Seite und ohne Protokoll (K 306) – auf, um ihn zu fragen, ob er nicht von sich aus die Lehrerlaubnis zurückgeben wolle.
Mit beiden Gesprächen zusammengenommen glaubte der Erzbischof, den Kriterien des § 5 Genüge getan zu haben. In einem Brief an Drewermann schrieb er später: „Ich sah und ich sehe diese Gespräche als Einheit und als Erfüllung der Gesprächsforderung des § 5 der Verfahrensordnung ... Nachdem beide Gespräche, die zusammen circa sechs Stunden gedauert haben, ergebnislos blieben und ein Ergebnis im Sinne des § 5 nicht erkennbar war, habe ich die Eröffnung des Verfahrens ... beantragt" (K 305). Die Tatsache, daß es unabhängig von diesem Antrag erneut zu einem Gespräch Degenhardt – Drewermann kommen sollte, soll für die Glaubenskommission ein hinreichender Grund dafür gewesen sein anzunehmen, daß das *eigentliche Gespräch nach § 5 LBV möglicherweise doch noch nicht geführt worden war.*

Aber auch unabhängig von dieser formalrechtlichen Frage – aus veröffentlichten Briefen Kardinal Wetters wurde deutlich: In der Glaubenskommission war man „keineswegs auf ein Verfahren erpicht" (K 301). Ein Ausspruch von Aloys Klein aus dem Gespräch vom 31. 1. 90 dürfte im wesentlichen auch die Stimmungslage in der Glaubenskommission wiedergegeben haben: Zu Drewermanns existentiell-religiös gefärbter Sprache meinte er, sie führe „zu so vielen Aussagen, die auch widersprüchlich sind, so daß es unglaublich schwer ist, genau festzulegen, wo verbindliche Aussagen gemacht werden" (D 19).

Vom Moment an, als klar war, daß es zu einem Lehrbeanstandungsverfahren nicht kommen würde und das Gespräch vom 6. 7. 90 überraschend optimistisch endete und bewertet wurde, schien zunächst wieder alles offen zu sein. Je länger sich jedoch im Laufe des Jahres 1991 der Streit um das Gespräch vom 6. 7. 90 und seiner Zusammenfassung hinzog und Drewermann sich obendrein in einer überaus pauschalisierenden Kirchenkritik hinreißen ließ, wurde andererseits absehbar, daß Sanktionen immer unvermeidlicher würden, die Frage war nur noch, wie weit der Paderborner Erzbischof gehen würde.
Mit Brief vom 5. September 1991 (W 258 ff.) versuchte Erzbischof Degenhardt, die Initiative wieder an sich zu ziehen und stellte Drewermann eine Frist von zehn Tagen für Klarstellungen und Widerrufe. Für den Fall, daß er sich dazu nicht entschließen würde, drohte er Drewermann nicht nur mit dem Entzug der Lehrbefugnis, sondern obendrein mit dem *Verbot der Ausübung der priesterlichen Weihegewalt.* Die Frist wurde zwar noch einmal verlängert – am Entzug der Lehrbefugnis am 7. Oktober 1991 (vgl. HK, November 1992, 96 f.) änderte dies jedoch nichts mehr. Allerdings konnten in der Zwischenzeit die zur Vollversammlung der Bischofskonferenz in Fulda versammelten Bischöfe Degenhardt dazu bewegen, auf die beabsichtigte Suspendierung vom Priesteramt zu verzichten.

## Ein Dialog, bei dem keiner gewinnen konnte

Letztlich war dies jedoch nur ein *Aufschub:* Mit Dekret vom 9. Januar entzog Erzbischof Degenhardt Drewermann die Predigtbefugnis (vgl. HK, Februar 1992, 96 f.). Dem Versuch des Paderborner Dogmatikers *Heribert Mühlen,* in letzter Minute noch außerhalb des formellen Verfahrens einen Dialog zwischen Drewermann und ausgewählten Theologen in der Sache zu führen – Erzbischof Degenhardt hatte zugesagt, das weitere Verfahren während der Dauer dieser Gespräche auszusetzen – kam nicht zustande, weil Drewermann seine Bereitschaft dazu verweigerte. Für ihn war es dazu zu spät. Am 16. März gab Drewermann seinerseits bekannt, seine priesterlichen Funktionen so lange ruhen lassen zu wollen, wie der Erzbischof das Lehr- und Predigtverbot aufrechterhalte (Wortlaut seines Briefs an Erzbischof Degenhardt in: Frankfurter Rundschau, 17. 3. 92). Dies hatte wiederum – wie zu erwarten – zur Folge, daß Degenhardt Drewermann umgehend die Ausübung seines Priesteramtes „bis auf weiteres" untersagte.
So ist unterdessen der „Fall" Drewermann im wesentlichen beendet, *bevor die damit zusammenhängenden theologischen Auseinandersetzungen wirklich geführt sind.* Vom Moment an, als klar wurde, daß es von außen keine Hilfe geben würde, weil kein Lehrbeanstandungsverfahren zustande kam, und als eine zunächst für möglich gehaltene Einigung wenigstens in einigen zentralen Punkten in immer weitere Ferne rückte, nahm die Auseinandersetzung ihren geradezu *gespenstischen Verlauf:* Erzbischof Degenhardt und Eugen Drewermann brachten wie „einsame Kämpfer" – so die Formulierung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (vgl. HK, März 1992, 104) – etwas zu Ende, bei dem keiner von beiden wirklich gewinnen konnte. Drewermann nicht, weil er sich mit seiner zunehmend ressentimentbeladenen Kritik an jedem *real existierenden, kirchlich verfaßten Christentum* seinem ursprünglichen Anliegen, Theologie, Verkündigung und Glaubenspraxis für die Sprache der Bilder und Symbole zu öffnen, einen schlechten Dienst erwies. Aber auch Erzbischof Degenhardt konnte nicht gewinnen, weil durch die Art seiner *Verteidigung* die derzeit herrschende „Kluft zwischen der Wissenschaft und dem, was auf der Kanzel verkündet wird" – mit diesem Ausspruch zitierte die „Süddeutsche Zeitung" (25. 3. 92) Bischof Lehmann, ohne daß dieser ihn ausschließlich auf Degenhardt gemünzt hätte – das ganze Ausmaß der Probleme zutage trat und sein Urteil eben doch das Odium nicht loswurde, den theologischen Ausmaßen des Problems nicht wirklich gerecht zu werden.

Ohne das große Interesse der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit hätte der Fall Drewermann andererseits kaum die Dynamik entwickelt, die ihn kennzeichnete. Je länger er dauerte, desto mehr verloren sich die Themen, mit denen Drewermann die Theologie zu revolutionieren gedachte, im Hintergrund. Nicht nur, daß er den Schutz der Medienöffentlichkeit offensiv suchte – Drewermann schlug in dem Maße öffentliches Interesse entgegen, wie er mit forsch vorgetragenen Alternativen à la *Traum oder Dogma, Subjekt oder Institution, Selbstverwirklichung oder Amtlichkeit, Mythos oder Geschichte* operierte. In seinem Namen bündelten sich so Stimmungen, Einstellungen und Sehnsüchte unter Gläubigen wie unter religiös Heimatlosen. Daß er damit nicht den Beifall der Theologenzunft erhielt, mußte ihn nicht verwundern – ihr „Sprachspiel" will er ja gerade verlassen.

## Drewermann muß sich entscheiden, welche Rolle er auf die Dauer spielen will

Es fragt sich, warum Erzbischof Degenhardt sich *nicht mehr Zeit nahm für eine Bewertung* des Werkes. Die große öffentliche Zustimmung für Drewermann ist nicht zu verwechseln mit der Haltung in seiner eigenen theologischen Zunft. Und auch die öffentliche Zustimmung war keineswegs so einhellig, wie es manchmal gerne hingestellt wurde. Die disziplinarischen Maßnahmen des Paderborner Erzbischofs waren in diesem Sinne keine *letzte Möglichkeit, wenn alles andere nicht mehr fruchtet,* sondern angesichts des tatsächlich geleisteten Dialogs eine *verfrühte Entscheidung.* Zwingend mögen sie subjektiv allenfalls in dem Maße geworden sein, wie es mit den angewandten Mitteln nicht gelang, zum Kern des Problems vorzudringen und der Sache nach weiterzukommen.

Gerade jüngste theologische Bewertungen des Ansatzes von Drewermann (*Eugen Biser, Peter Hünermann, Hermann Josef Pottmeyer,* vor allem *Josef Sudbrack,* aber auch Drewermanns Doktorvater Mühlen mit seinem Dialogvorhaben) sind andererseits bemüht, im Sinne der „Hierarchie der Wahrheiten" die unübersichtliche thematische Lage zu ordnen und zwischen zentralen berechtigten Anliegen und theologisch frag- und diskussionswürdigen Elementen zu unterscheiden (vgl. HK, April 1992, 153 f.). Daß Drewermann selbst dieser Dialogbereitschaft zu einem Zeitpunkt, an dem die lehramtliche Sanktion bereits ausgesprochen ist, eher reserviert gegenübersteht, ist z. T. durchaus verständlich: Jeder Angeklagte zieht es vor, daß man sich vor dem Urteil mit ihm auseinandersetzt, zu einem Zeitpunkt also, wenn dies den Gang des Verfahrens noch beeinflussen kann.

Auf die Dauer wird Drewermann jedoch auf dieser Position nicht verharren können, wenn man es ihm nicht als fortgesetzte Dialogunwilligkeit auslegen soll, zumal er auch lange vor Lehrentzug und De-facto-Suspendierung dem Dialog mit der akademischen Theologenschaft eher aus dem Weg ging. Viel wird davon abhängen, inwieweit sich Drewermann in absehbarer Zeit bereit findet, diese Zurückhaltung aufzugeben, sich dem theologischen Gespräch zu stellen, oder ob er es vorzieht, als theologischer Schriftsteller und therapierender Poet eigene Wege zu gehen.

*Klaus Nientiedt*

# Werden die Chancen wahrgenommen?

## Die lateinamerikanische Kirche auf dem Weg nach Santo Domingo

*Im Oktober findet in Santo Domingo, der Hauptstadt der Dominikanischen Republik, die vierte Generalversammlung der katholischen Bischöfe Lateinamerikas statt, bei der teilweise auch Johannes Paul II. anwesend sein wird. Von dieser Konferenz im Jahr der Fünfhundertjahrfeier der „Entdeckung" und Christianisierung Lateinamerikas sind wichtige Weichenstellungen für den weiteren Weg der Kirche des Subkontinents zu erwarten. Der folgende Bericht zeichnet die wichtigsten Etappen und Inhalte der Vorbereitung der Konferenz von Santo Domingo nach.*

Bereits seit einigen Jahren gibt das Jahr 1992 Lateinamerika und der lateinamerikanischen Kirche zu denken auf: Auf unterschiedlichsten kirchenpolitischen Ebenen, im Rahmen der theologischen Reflexion und der Pastoral werden Überlegungen angestellt, wie das Ereignis der 500 Jahre „Lateinamerika" zu würdigen ist, ein Ereignis, daß einem Kontinent – Europa – neue Horizonte eröffnete und für den anderen den blutigen Eintritt in eine ihm auferlegte Geschichte bedeutete. Nach außen und nach innen steht vor allem die *lateinamerikanische Kirche* in einem immensen Spannungsfeld: nach außen insbesondere im Rückblick auf das Jahr 1492 und das Problem der Scheidung und Unterscheidung von Kreuz und Schwert, war die Kirche doch als Institution einbezogen in den Prozeß von Eroberung und Entdeckung. Nach innen stellen sich vor allem Fragen im Blick auf ihre Gestaltwerdung heute und im näher rückenden dritten christlichen Jahrtausend, auf ihren Ort in der lateinamerikanischen Geschichte und Gesellschaft, angesichts deren unüberwundener Konfliktivität die Kirche Stellung beziehen und in dieser Stellungnahme auch sich selbst definieren muß.

Der lateinamerikanische Bischofsrat, CELAM, hat in Abstimmung mit Johannes Paul II. und der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) die vierte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats nach Santo Domingo einberufen, auf die alte Insel Hispaniola, auf der Kolumbus am 12. Oktober 1492 zum ersten Mal amerikanischen Boden betreten hat. Gerade mit der Einberufung einer vierten Generalkonferenz des CELAM seit seiner Gründung im Jahre 1955 machen Rom und der CELAM die hohe kirchenpolitische Bedeutung deutlich, die dem Ereignis der 500 Jahre „Evangelisierung" in Lateinamerika zugemessen wird. Und nach den Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979), die bedeutende Marksteine auf dem Weg der Gestaltwerdung der lateinamerikanischen Kirche und ihrer einzelnen Ortskirchen darstellten, wird ein ähnlicher Anspruch an die Konferenz von Santo Domingo herangetragen.
Wie Medellín und Puebla wird auch Santo Domingo an seinem „Dokument" gemessen werden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Vorbereitung und Ausgestaltung von Konsultations- und Arbeitsdokument für die Generalkonferenz von „Verrat" oder stringenter Fortsetzung einer bestimmten kirchenpolitischen Linie zu sprechen, ist sicher verfrüht, auch wenn die einzelnen Entwürfe der Dokumente, das Spiel der Einflußnahmen auf den CELAM von seiten Roms und der päpstlichen Kommission für Lateinamerika dazu reizen und Spekulationen und Kritiken positiver oder negativer Art sicher nicht – zieht man zum Vergleich die Spannungen im Vorfeld von Puebla heran – ohne Einfluß auf die Revision des Schlußdokuments sein werden.

## Der Anspruch ergibt sich aus Medellín und Puebla

Gerade wenn man den Vergleich mit Puebla anstellt, so scheinen sich die kirchenpolitischen und theologischen Aktivitäten in ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit eher zerstreut, sich vielleicht auch in der Auseinandersetzung um die Begehung des „Anlasses" – als Feier oder Bußfeier – festgefahren zu haben. Die Konzentration auf das „Dokument", das doch der lateinamerikanischen kirchenpolitischen Entwicklung einen entscheidenden Anstoß geben soll, ist eher recht „gedämpft". Ist dies ein Symptom für die gewachsene Polarisierung und auch Pluralität von Kirchenmodellen in Lateinamerika, die die Aufmerksamkeit auf die Entwicklung der offiziellen Kirche, des CELAM, abschwächen? Liegt hier vielleicht ein Anzeichen für eine zunehmende – kirchenpolitische – Schwäche des CELAM? Oder ist die Lähmung, die der Befreiungstheologie auferlegt wurde, in umgekehrter Weise zurückgeschlagen auf eine kreative kirchenpolitische Dynamik des CELAM?
Als der CELAM im Juli 1984 seinen „Leitfaden zur Vorbereitung auf das Jubiläum" veröffentlichte, die Eröffnung einer Novene für den 12. Oktober 1984 in Santo Domingo ankündigte, das Jahr vom 12. Oktober 1991 bis zum 12. Oktober 1992 als Jubiläumsjahr für Lateinamerika erklärte und Johannes Paul II. um die Einberufung der vierten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates bat, nahmen die lateinamerikanischen Bischöfe bewußt auf das Dokument von Puebla Bezug: Nicht die Ausgestaltung der Institution Kirche in Lateinamerika wird in den Mittelpunkt gestellt, sondern das „Evangelisierungswerk der Kirche in Lateinamerika" als „Ergebnis der einmütigen missionarischen Anstrengung des gesamten Gottesvolkes" (Puebla 9).

## Wie es zum Konsultationsdokument kam

Der Begriff der Evangelisierung, bereits zentrales Motiv des Dokuments von Puebla, wird zu einem leitenden Begriff, über den historische Überlegungen mit solchen über die Zukunft des Kontinents verknüpft werden sollen. In der Akzentuierung der Evangelisierung liegt sicher die Chance, an den Grundauftrag der Kirche in Geschichte und Welt, ihre in ihrem eigenen Wesen und Grund liegende Existenzberechtigung zu rühren. In verschiedenen Dokumenten des 2. Vatikanums und vor allem dann in der apostolischen Exhortation „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. aus dem Jahre 1975 wird die „Evangelisierung der Kultur und der Kulturen des Menschen im reichen und weiten Sinn" (EN 20) als wichtiger Bestandteil des Weltauftrags der Kirche betont; zudem können mit dem Begriff Evangelisierung Spuren nachgegangen werden, die über die Ausbildung der Institution Kirche hinaus ihre Verwurzelung in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur aufzeigen und den Glauben als Bestandteil und Grundlage dieser Kultur und wesentliches Moment ihrer Identität ansehen.

Der Rückbezug auf Puebla, die Momente von Evangelisierung und Kultur sowie eine Ekklesiologie des lateinamerikanischen Volkes als Bezugspunkt für die Vorbereitung und Reflexion auf das 500-Jahr-Gedenken wurden dem CELAM von Johannes Paul II. bei seiner *Ansprache an die 19. Vollversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrats* am 9. März 1983 in Port-au-Prince (Haiti) aufgegeben und dabei mit dem Gedanken der Neu-Evangelisierung verknüpft: „Das Gedenken des halben Jahrtausends Evangelisierung wird sinnvolle Bedeutung dann erhalten, wenn ihr als Bischöfe, zusammen mit euren Priestern und Gläubigen, daraus eine Aufgabe macht; eine Aufgabe nicht der Re-Evangelisierung, sondern der Neu-Evangelisierung. Neu in ihrem Eifer, in ihren Methoden und in ihrer Ausdrucksweise." In seinem Brief an die CAL vom 14. 9. 1989 mit der Ankündigung der Generalversammlung in Santo Domingo und seinen Ansprachen bei der 1. und 2. Plenarversammlung der CAL (7. 12. 1989 und 14. 6. 1991) wiederholte Johannes Paul II. den Begriff der Neuevangelisierung als Rahmenthema und Leitidee der Konferenz von Santo Domingo.

In der Chance, die mit der Reflexion auf einen grundlegenden Begriff verbunden ist, liegt zugleich auch die Gefahr jeder Universalisierung: die Gefahr, in Allgemein-

plätze abzugleiten, die an der konkreten Realität vorbeigehen. Die *Kritik,* auf die das erste, auf einen Entwurf vom 31. August 1989 zurückgehende und am 6. Februar 1990 veröffentlichte Vorbereitungsdokument stieß, die „Elemente für eine pastorale Reflexion zur Vorbereitung auf die 4. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats" zum Thema „Eine neue Evangelisierung in einer neuen Kultur", bewegt sich genau auf dieser Schiene. Ausgefaltet wurde vom lateinamerikanischen Episkopat und seiner Vorbereitungskommission eine Entwicklungslinie, die die geistlichen Dimensionen des Evangelisierungswerkes in den Vordergrund stellt, die „Mission Lateinamerikas" und „intensive geistliche Erweckung", wie sie von Johannes Paul II. bei der Eröffnung der Novene in Santo Domingo am 12. Oktober 1984 angesprochen wurde.

Damit wurden vor allem die *kulturellen Implikationen* des Entwicklungsprozesses in Lateinamerika verbunden, die die Verankerung dieser Entwicklung in der konkreten sozio-politischen und ökonomischen Realität zwar beachten, jedoch mit dem Evangelisierungsauftrag der Kirche nur unwesentlich verbinden. Die „Option für die Armen" wird zwar angesprochen, als „wichtigste Voraussetzung" der Neuevangelisierung in Lateinamerika angesehen und in den „Kern" ihrer „Besorgnisse" aufgenommen, jedoch nicht in die Zielsetzung der Neuevangelisierung. Dazu gehören, wie die das Dokument abschließenden „Linien eines Missionsprojekts" betonen, die „Vertiefung und Stärkung" des Glaubens des lateinamerikanischen Volkes, die „Schaffung einer Kultur der befreienden und brüderlichen Solidarität" und die „Schaffung einer evangelisierenden und solidarischen Kirche". Entscheidend für den CELAM und seine Revidierung dieser Linie einer gefährlichen Spiritualisierung des Auftrags der Kirche wurde die römische Reaktion. Am 12. Dezember 1990, knapp zwei Jahre vor der Konferenz in Santo Domingo, teilte Kardinal *Bernardin Gantin,* der Präfekt der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, dem damaligen Vorsitzenden des CELAM, Kardinal *Darío Castrillón Hoyos,* die Entscheidung des Papstes über die neue Themenstellung des Dokumentes von Santo Domingo mit: „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung, christliche Kultur", der ein christologisches Leitmotiv aus dem Hebräerbrief angefügt wurde: „Jesus Christus gestern, heute und immer" (Hebr 13, 8).

Während mit der Neuevangelisierung auf die „Herausforderungen unserer Kulturen und auf die Neue Kultur des 3. Jahrtausends" geantwortet werden soll, so sieht die CAL im Begriff der menschlichen Förderung das Ziel gesetzt, „über den Impuls des Evangeliums, im Licht der Soziallehre der Kirche, die integrale Entwicklung aller Menschen auf dem lateinamerikanischen Kontinent zu fördern, um mit erneuerter Hoffnung und aus der Vorzugsoption für die Armen zur Förderung des Gemeinwohls, der Verteidigung der Menschenrechte und der Vervielfältigung der Zeichen der Solidarität und der lateinamerikanischen Integration beizutragen". Mit dem Moment der christlichen Kultur ist sicher ein „Lieblingsmotiv" von Johannes Paul II. angesprochen; in der pastoralen Aktion der Teilkirchen, so wurde der Begriff dem CELAM aufgegeben, soll die Evangelisierung der Kulturen und die Inkulturation des Evangeliums unterstützt werden, „um die Kulturen in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen anzunehmen, zu reinigen, zu erneuern und in Christus zu transformieren". Mit dem Bibelzitat aus dem Hebräerbrief wolle man besonders auf das „ernste Phänomen der Sekten" reagieren, zudem werde darin an die Vergangenheit, die Erstevangelisation der Neuen Welt, erinnert und die gegenwärtige Situation in Lateinamerika sowie das dritte christliche Jahrtausend als Zukunft in den Blick genommen.

Es mag für den CELAM auf dem Hintergrund seiner Entwicklungsgeschichte über Medellín und Puebla sicher – uneingestanden – beschämend erscheinen, daß er an die Verknüpfung von Evangelisierung und Förderung des Menschen, an die soziale Dimension des kirchlichen Auftrages als ein wesentliches Konstituens der Evangelisierung, von der Universalkirche erinnert werden mußte. Integrierender Bestandteil der Evangelisierung ist für Johannes Paul II. die *Soziallehre der Kirche.* Insofern hatte er auf seinen Lateinamerika-Reisen der letzten Jahre immer wieder die Verbindung von Evangelisierungsauftrag und Option für die Armen betont. Bei seiner Ansprache am 14. 6. 1991 vor der CAL wiederholte er die Notwendigkeit, eine „neue Strategie der Evangelisierung" zu entwickeln, die die „neuen Verhältnisse der lateinamerikanischen Völker berücksichtigt". Neben der wachsenden Säkularisierung und dem Problem der Sekten gehe es um einen „Schutz des Lebens". Weil Evangelisierung und Soziallehre aufeinander bezogen sind, der Soziallehre „die Bedeutung eines Instruments der Glaubensverkündigung" zukommt (CA 54), weil sie „jedem Menschen Gott und das Heilsmysterium in Christus verkündet und dadurch den Menschen dem Menschen selbst verkündet" (CA 54), setzte der Papst die Themenerweiterung des Vorbereitungsdokumentes von Santo Domingo durch, „als zweites Element für das Thema der 4. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopates die ‚Förderung des Menschen' einzufügen und dabei die Welt der Armen und der am meisten Notleidenden vor Augen zu haben: die Eingeborenen, die Afroamerikaner, die Randgruppen der Großstädte sowie die Volksgruppen, die sich über die abgelegenen Gebiete des unermeßlichen Kontinents verbreitet haben."

## Hinter die Reflexion der sechziger Jahre zurück

Johannes Paul II. hat die Themen „Neuevangelisierung", „menschliche Förderung" und „christliche Kultur" zwar vorgegeben, und mit der Umschreibung des lehrmäßigen Rahmens des Konsultationsdokumentes durch die Begriffe „Neue Evangelisierung" und „Neuer Humanismus" greifen die lateinamerikanischen Bischöfe darauf auch

zurück, es fällt jedoch auf, daß die drei Themen *nicht zu Strukturelementen des Konsultationsdokuments* geworden sind. Sie wurden in die fünf, zum großen Teil sehr stark am ersten Dokument orientierten Abschnitte (historische Perspektiven, Vorüberlegungen zum Thema Evangelium und Kultur, Förderung und Herausbildung der menschlichen Gemeinschaft in Lateinamerika, biblisch-theologische Reflexion, pastorale Linien) eingearbeitet. Nach sehr knapp gefaßten historischen Überlegungen, die zudem recht abgekoppelt von den übrigen Teilen des Dokumentes stehen, den Schwerpunkt auf das Evangelisierungswerk in den ersten beiden Jahrhunderten legen, d. h. die Herausbildung einer „indianischen Christenheit" bzw. einer „indianischen Barockkultur", und vor allem die letzte entscheidende kirchengeschichtliche Entwicklung seit Medellín zu wenig würdigen, werden in einem – im Vergleich zum alten Dokument neuen – zweiten Teil Vorüberlegungen zum Thema Evangelium und Kultur angestellt.

Die Begriffsbestimmungen von Kultur, Kulturen, Evangelisierung der Kultur, Neuevangelisierung, Inkulturation, christlicher Kultur und Neuer Kultur sollen das Fundament für die weiteren Ausführungen in den folgenden drei Kapiteln bilden, zudem werden Kriterien zur Beurteilung der Evangelisierungs- und Inkulturationsprozesse in Lateinamerika vorgegeben. Auffallend ist jedoch, daß mit einem sehr weiten und diffusen Kulturbegriff operiert wird. Unklar bleibt vor allem, welche Stellung die lateinamerikanische Kirche innerhalb der Kultur einnimmt. Auch wenn ausdrücklich betont wird, nicht an das Modell der Christenheit, einer geschlossenen christlichen Welt- und Gesellschaftssicht anzuschließen, so zeichnet sich, gerade im Fehlen einer Ausfaltung der Vielfalt von Kulturen und des Dialogs mit ihnen wie auch des Dialogs innerhalb der – positiv wie negativ besetzten – Vielgestaltigkeit der modernen und postmodernen Kultur, eine kulturelle Hegemonialität des Katholizismus ab.

Im dritten Teil über die Ausbildung der menschlichen Gemeinschaft in Lateinamerika wird der sozio-politische und ökonomische Transformationsprozeß der letzten Jahre in scharfer und präziser Weise analysiert. Ob jedoch die Rückbeziehung der einzelnen Abschnitte auf den Begriff der Kultur (Kultur der Arbeit, Kultur der Teilhabe, Kultur des Lebens und des Zusammenlebens) diese Klarheit fördert, hier nicht vielmehr die nur beiläufig erwähnte Soziallehre der Kirche ein strukturgebendes Element sein könnte, bleibt zu fragen. Nicht entsprechend gewürdigt wird die entscheidende Rolle der *Frau* in der lateinamerikanischen Gesellschaft. Angezielt sind in den Überlegungen vor allem der städtische Sektor, die Mittelschichten sowie neue Bewegungen der Solidarität („Ökonomie der Solidarität"), die einen entscheidenden Beitrag zu einer „neuen kulturellen Synthese", einer „neuen Kultur" der Arbeit, der Demokratie und Teilhabe aller, liefern. Teil 4, die biblisch-theologische Grundlegung, knüpft an die Begriffsbestimmungen des zweiten Teils, versucht, sie auf dem Hintergrund einer lateinamerikanischen Lektüre der Heilsgeschichte zu interpretieren, um eine Grundlage für die „pastoralen Linien" des fünften Teiles zur „Evangelisierung der Kultur" und der „Inkulturation des Evangeliums" zu bieten.

Das Konsultationsdokument wurde den einzelnen Bischofskonferenzen zur Beurteilung vorgelegt, im Februar 1992 kamen die Generalsekretäre der Bischofskonferenzen mit den einzelnen Gremien des CELAM zur Koordinierung zusammen, bis Ende März sollte das „Instrumentum Laboris" für Santo Domingo erstellt werden. Möglichkeiten einer Einflußnahme der regionalen Bischofskonferenzen und ihrer jeweiligen Theologenkommissionen bestanden, auch von offizieller Seite des CELAM wurden Stellungnahmen von Theologen sowie Interpretationen der lateinamerikanischen Geschichte auf der Grundlage von Zeugnissen aus Maya-, Quiché- und Quechua-Kultur und aus dem Raum der Karibik eingeholt.

Die römische Korrektur an der Themenstellung des Konsultationsdokumentes für die Generalversammlung in Santo Domingo war sicher notwendig, wie auch der mangelnde Protest gegenüber diesem Eingriff zeigt, doch bleibt auch noch das überarbeitete Dokument weit hinter der theologisch-kirchlichen Reflexion der 70er Jahre zurück. Die Schwäche des Dokumentes, vor allem die mangelnde theologische Reflexion auf bereits in Medellín und Puebla vorgegebene Leitmotive, auf die innere und wesentliche Verbindung des Gedankens der Evangelisierung und des sozialen Auftrags einer der „vorrangigen Option für die Armen" verpflichteten Kirche, läßt Anfragen an die kontinuierliche, geschichtsbewußte theologische Reflexion des CELAM anstellen. Hat sich eine wirklich lateinamerikanische Identität des CELAM herausgebildet? Die Schwäche kann eine Gefahr darstellen: Es können Chancen, die in der Einrichtung des CELAM als kontinentaler Bündelung regionalkirchlicher Strukturen liegen, vergeben werden. Zudem manifestiert sich, durch den starken römischen Einfluß auf den CELAM, vor allem durch die CAL, die Gefahr einer Verwischung der universal- und ortskirchlichen Aufgabenverteilung.

## Was sich an Chancen und Gefahren abzeichnet

In den Leitlinien für Santo Domingo kann eine Chance für eine Reflexion auf die zukünftige Gestalt der lateinamerikanischen Kirche liegen, deren Identität gerade im Bewußtsein der geschichtlichen Kontinuität einer Kirche der Armen liegt. Insofern ist es berechtigt, von einem Anspruch von Santo Domingo zu sprechen, der bereits mit den Vorbereitungsdokumenten angemahnt wird. Auf der anderen Seite weist aber die Durchführung der Themenstellung im Konsultationsdokument erhebliche, vor allem begrifflich-theologische Defizite auf. Wie im Fall von Puebla richten sich daher die Erwartungen auf die Konferenz selbst, auf die Abfassung des Schlußdokuments von Santo Domingo.

Aber im Vergleich zu Puebla sind die Hoffnungen eher

*gedämpft.* „Progressive" Theologen wie *Leonardo Boff, Clodovis Boff, Jon Sobrino, Ronaldo Muñoz* und *Enrique Dussel,* die im Begleiterstab einzelner Bischöfe – zwar nicht als offizielle Periti geladen – erheblich zur Ausgestaltung des Dokuments von Puebla beigetragen haben, werden in Santo Domingo sicher fehlen. War die Zeit vor Puebla eine der fruchtbarsten Zeiten für die Theologie in Lateinamerika, so ist das theologische Klima vor Santo Domingo eher festgefahren, aufgrund wiederholter Eingriffe von seiten Roms ernüchtert, die Euphorie, große Entwürfe für Lateinamerika zu entwerfen, ist verflogen. Während in Puebla auch die Befreiungstheologie ihren Akzent gesetzt hatte, wenn auch übersetzt in ein pastorales Dokument, so zeichnet sich über die Entwicklungen in der Vorbereitungsphase ab, daß Santo Domingo einen stärker lehramtlichen, einen päpstlich-ekklesialen Charakter tragen wird.

Die Hoffnung, die in die Konferenz von Santo Domingo und ihr Schlußdokument gesetzt wird, besteht vor allem in der Bündelung der einzelnen, sicher wichtigen, aber zum großen Teil unverbundenen Elemente des Konsultationsdokumentes sowie ihrer theologischen Vertiefung. Der Anspruch, ein Dokument der lateinamerikanischen Kirche zu sein, steht und fällt mit einer Bezugnahme und Durchdringung der Themen Neuevangelisierung – Förderung des Menschen – Kultur aufeinander. Zu wenig eingearbeitet wurden insofern theologische Beiträge zur römischen Themenaufgabe für Santo Domingo, die der CELAM u. a. von *Ricardo Antoncich, Juan Carlos Scannone* und *Jean-Yves Calvez* eingefordert hatte und die genau die Bedeutung dieser gegenseitigen Durchdringung und Erhellung der Begriffe betont haben.

In seiner Durchführung im Konsultationsdokument bleibt der Begriff der Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung zu schwach, um wirklich als Leitmotiv gelten zu können. Erst wenn der Begriff auf dem Hintergrund von Ansätzen menschlicher Förderung reflektiert, das Objekt der Evangelisierung in seiner konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen und die Botschaft des Evangeliums in diese Wirklichkeit ausgesprochen wird – und genau dies bedeutet dann eine Inkulturation des Evangeliums –, wird Evangelisierung in der lateinamerikanischen Wirklichkeit konkret und könnte eine prophetische Kraft für die Zukunft entfalten, die mit dem Realismus der Gegenwart verbunden und durch seine historische Kontinuität gestützt wird.
Vielleicht ist Anzeichen einer solchen möglichen Entwicklungslinie auch im Blick auf Santo Domingo der neue „Globalplan" des CELAM für die Jahre 1991–1995, der auf der 13. Generalversammlung des CELAM in San Miguel/Buenos Aires beschlossen wurde. Besonders betont wird hier die Bezugnahme auf das Zweite Vatikanum, auf Medellín, Puebla und das Lehramt von Paul VI. und Johannes Paul II. Die drei Abschnitte des Plans – Realitätsanalyse, Entwurf eines doktrinalen Rahmens und pastorale Diagnostik – werde jeweils durch die drei Themen Neuevangelisierung, menschliche Förderung und christliche Kultur strukturiert; gleichzeitig wird jede Problemanalyse in ihren konkreten Auswirkungen auf die Kirche behandelt.

Die entscheidende und schwierige Aufgabe für CELAM, die lateinamerikanischen Ortskirchen, wenn sie sich nicht aus der Geschichte und der konkreten Gestalt von Kirche entfernen wollen, liegt vor allem *auf ekklesiologischer Ebene:* es geht darum, die Ansätze einer Ekklesiologie der Gemeinschaft und der Partizipation, die im Dokument angesprochen sind, auf der Grundlage der theologischen und kirchlichen Reflexion der letzten Jahre in Lateinamerika – wie z. B. die Themen integrale Befreiung, Befreiung und Versöhnung, soziale Sünde, Solidarität, die theologische Begründung der Option für die Armen, eine lateinamerikanische Ekklesiologie des Volkes Gottes, einer Kirche der Armen – weiterzuentfalten. Nur eine solche Ekklesiologie der Partizipation kann dem neuen – auch „kirchlichen" – Bewußtsein der Laien gerecht werden und eine Kultur der Solidarität auch innerhalb der Kirche aufbauen. Damit ist vor allem das Moment der „Selbstevangelisierung" der Kirche angesprochen: Evangelisierung bedeutet insofern nicht nur, eine Botschaft zu bringen, sondern auch, Spuren des Evangeliums, der Gegenwart und der Offenbarung Gottes, an den Kreuzwegen der Geschichte, im Weltauftrag der Laien, auf den Gesichtern der Armen zu entdecken (vgl. Puebla 1147). Wird Evangelisierung so verstanden, kann sie auf geschichtliche – und das heißt je unvollkommene – Realisierungsgestalten der Evangelisierung treffen.

## Notwendige Arbeit an einem historischen Bewußtsein

Die notwendige theologische Zusammenschau der drei für Santo Domingo aufgegebenen Themen und damit die Entfaltung einer genuin lateinamerikanischen Perspektive der Evangelisierung ist nur im Bewußtsein einer historischen Kontinuität der jüngsten, vor allem mit Medellín einsetzenden Gestaltwerdung der lateinamerikanischen Kirche möglich. Insofern liegt im Datum 1492 auch eine Chance für die lateinamerikanische Kirche heute: die Arbeit an einem geschichtlichen Bewußtsein. Nur wenn der Geschichte – in all ihrer Ambivalenz und Brüchigkeit – Gerechtigkeit widerfährt, sich im Prozeß der Erinnerung ein geschichtliches Bewußtsein und damit eine geschichtliche Identität ausbilden, kann auch die Gegenwart richtig beurteilt werden und zu einer Selbstwerdung der Kirche führen. Über den Begriff der Evangelisierung als Thema des Erinnerns und als Programm zugleich kann dann eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft gespannt werden. Identitätsstiftendes Moment auf diesem Weg ist die Anerkenntnis der Geschichte auch als einer *Leidensgeschichte* und die langsame Herausbildung des Ortes der Kirche auf der Seite derer, die am Rande der Geschichte stehen. Genau in dieser „Option für die Armen" wird Evangelisierung für Lateinamerika konkret. Zudem kann die historische Reflexion dabei, ohne einem Romantizismus zu verfallen, der den gegenwärtigen Säku-

larisierungsprozessen nicht gerecht wird, über ihre innerkirchliche Bedeutung hinaus den Beitrag des lateinamerikanischen Katholizismus und der Kirche zur Ausbildung einer kontinentalen Identität aufzeigen.
Einem solchen Anspruch können die im Konsultationsdokument – sehr knapp – ausgezogenen historischen Perspektiven kaum standhalten. Im Vergleich zu Leos XIII. rühmender Erinnerung an Kolumbus angesichts der 400-Jahr-Feier der Entdeckung Lateinamerikas („Quarto abeunte saeculo", 1892) stellen sie gewiß einen Fortschritt dar, doch wäre gerade den vielen indianischen Gemeinschaften gegenüber – auch angesichts ihrer vielfältigen Proteste und Gegenveranstaltungen zu einer „500-Jahr-Feier" – mehr Sensibilität notwendig. Ihnen gegenüber bleibt die Perspektive der Evangelisierung – auch wenn das Dokument Kritiker des Systems der „Encomienda", Verteidiger und Lehrer der Indios wie Antonio de Montesinos, Pedro de Cordoba, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Motolinía, Vasco de Quiroga, José de Anchieta, Toribio de Mogrovejo und Manoel da Nóbrega erwähnt – eine *eurozentrische.*
Die wirklichen Kosten des Eroberungsprozesses werden in einer Art „Licht-Schatten-Hermeneutik" *(Mariano Delgado)* überspielt, der Genozid an den Indianern als „demographischer Kollaps" bezeichnet. Die katholische Barockkultur in Lateinamerika wurde von einer kreolischen und Mestizen-Oberschicht getragen, für Indios und Indianergruppen bedeutete sie Marginalisierung und beständige „Kulturzertrümmerung" *(Erwin Kräutler)*, an der auch die Kirche beteiligt war. Die Evangelisierung der ersten Jahrhunderte „Latein"-Amerikas war so auch ein Eroberungswerk, und nur wenn dieser Realismus gewahrt bleibt, kann heute der Rückgriff auf die „indianische" Barocksynthese und die Betonung der Volksreligiosität der Gefahr eines nostalgischen Rückzuges aus der Moderne und damit verbunden der Ideologisierung eines bestimmten – neokonservativen – Kulturkonzeptes einer „Christenheit" entgangen werden.
Erst wenn auch indianische Zeugnisse in ihrer Ernsthaftigkeit wahrgenommen und in die geschichtliche Reflexion der Kirche eingearbeitet werden, ist eine Inkulturation des Evangeliums möglich, die der Kultur in der Vielfalt ihrer Ausgestaltung gerecht wird. Gerade die Ausbildung eines geschichtlichen Bewußtseins kann sehen machen für die Dynamik des Kulturbegriffs, der Gleichzeitigkeit verschiedener geschichtlicher Ausprägungen von Kultur, für die Kontextualität von Kultur sowie die Vielfalt ihrer Träger.

## Droht ein hegemonialer Kulturkatholizismus?

Nicht wenige Stimmen sehen – vor allem aufgrund der unausgeführten Reflexion auf die Begriffe Kultur – Geschichte – Gesellschaft sowie ihre gegenseitige Bedingung – in den Themen Evangelisierung und Kultur als Leitmotive für die Tagung in Santo Domingo die Gefahr einer neokonservativen Entwicklung der Kirche *(Joseph Comblin)*, einer als „Offensive" gegen die moderne Kultur verstandenen „neochristlichen Kultur" *(Rolando Muñoz)*. Kulturkritische Positionen eines Katholizismus des 19. Jahrhunderts, der sich bewußt gegen positivistische und laizistische Strömungen zur Wehr setzen mußte, scheinen noch nicht überwunden und die Rückkehr zu einem Modell der „Christenheit", auch wenn das Konsultationsdokument dies explizit ausschließt, programmiert. Der lateinamerikanische Katholizismus wolle sich, so die Kritiker, eine kulturelle Dominanz – im Sinne einer Re-Katholisierung vorkonziliarer Art – anmaßen, die ihm nicht mehr zustehe. Zudem sei mit der konstatierten „Krise" der Postmodernität eine Ablehnung der Moderne verbunden.
Die Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo muß sich bei ihrer Suche nach wirklicher „Integration" in der lateinamerikanischen Gesellschaft und Kirche diesen Befürchtungen und Herausforderungen stellen. Gerade in der Ausbildung eines geschichtlichen und kulturellen Bewußtseins, der Akzeptanz ihrer Geschichte – der älteren und der jüngeren – in aller Vielgestaltigkeit, könnte die lateinamerikanische Kirche gerade dem Vorwurf der Anmaßung einer kulturellen Hegemonie entgehen und deutlich machen, daß nicht Hegemonie über die Kultur, sondern Dienst an der Kultur ihre Aufgabe ist.

So wird in Santo Domingo ganz gewiß die „Orts- und Kursbestimmung" des lateinamerikanischen Katholizismus in der Moderne auf dem Spiel stehen. Angesichts der zu Recht wahrgenommenen entscheidenden, globalen Krise der „Kultur", von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Religion und angesichts der Pluralität von Lebenswelten, der funktionalen Differenzierung und Fragmentarisierung von Lebensprozessen, der Beschleunigung geschichtlichen Empfindens, angesichts sozio-politischer Umbrüche und anhaltender Armut und Marginalisierung in Lateinamerika bedeutet das Jahr 1992 und die Konferenz von Santo Domingo für die Kirche, sich auf ihre eigene Gestalt zu besinnen. Aber entgegen der positiven Möglichkeit einer Bescheidung auf ihr „Eigenes" im Impuls der Neuevangelisierung steht die Kirche in der Gefahr, im Anspruch der „christlichen Kultur" und einer über die Kirche hinausgehenden Identitätsstiftung eine *Kulturdominanz* auszuüben, die den in der Evangelisierung liegenden universalen Anspruch in einem uneigentlichen Sinne konkret werden läßt. Konsequenz daraus wäre dann der Verlust einer Dialogfähigkeit nach außen wie nach innen.

„Oberflächlichkeit" und mangelnde theologische Konsistenz des Konsultationsdokumentes, die unzureichende gegenseitige Durchdringung der Themen Neuevangelisierung, menschliche Förderung und christliche Kultur tragen demgegenüber eine Offenheit in sich, die die Spannung um die Ortsbestimmung der lateinamerikanischen Kirche in die Konferenz von Santo Domingo und ihr Schlußdokument hineinträgt. Hier wird sich wesentlich entscheiden, ob es den lateinamerikanischen Bischöfen

gelingt, die Polarisierungen zwischen einer Kirche der Armen und kulturkonservativen Positionen über die in Medellín und Puebla ausgelegten Traditionsspuren im positiven Sinn zu „integrieren". Gerade in der geschichtlich-gesellschaftlichen Konkretheit einer Kirche der Armen und im Einsatz für ihre „soziale Befreiung" (Johannes Paul II.) hat sich die lateinamerikanische Kirche in den letzten Jahrzehnten ihre Gestalt gegeben und zu einer eigenen ortskirchlichen Identität gefunden. Eine „echte Inkulturation" (I. Lorscheider) des Evangeliums kann nur in der Anerkenntnis des Armen, des Indios, des Afrikaners, in ihren vielfältigen Leidensgeschichten den Weg einer eurozentrischen Gestalt von Geschichte verlassen. Wenn diese Chance des historischen Erinnerns, die im Ereignis „1492" liegt, nicht wahrgenommen wird, wird sich die innerkirchliche Desintegration in Lateinamerika verschärfen, Konflikte mit der Pastoral sind dann vorprogrammiert.

*Margit Eckholt*

# Mit den Medien verkündigen?

## Probleme und Intentionen evangelischer Publizistik

*Bei ihrer diesjährigen Tagung wird sich die Synode der EKD im November schwerpunktmäßig mit der kirchlichen Medienarbeit beschäftigen. Vor 13 Jahren erschien ein „Publizistischer Gesamtplan" der EKD, der den Willen der evangelischen Kirche unterstrich, mit einer eigenen Publizistik am öffentlichen Gespräch teilzunehmen. Seither ist die Entwicklung weitergegangen: Der Rückgang bei den evangelischen Kirchenzeitungen hat sich fortgesetzt, die Medienlandschaft ist durch das größere Gewicht privater Anbieter in Rundfunk und Fernsehen bunter, die EKD ist durch den Beitritt der ostdeutschen Landeskirchen größer geworden. Im Grundsätzlichen wie im Praktischen ergeben sich dadurch neue Herausforderungen für die Medienarbeit der evangelischen Kirche.*

Medien durchdringen unser Leben und prägen es mehr denn je. Dies wird sich in Zukunft sogar noch verstärken. Fernsehen, Rundfunk und das gedruckte Wort sind zu Vermittlern geworden, die aus der Welt ein „globales Dorf" *(Marshall McLuhan)* gemacht haben. Kommunikation ist ein Schlüsselwort menschlichen – und auch kirchlichen – Lebens. Der christliche Glaube ist aufs engste mit den Medien verbunden. Schon die Apostel bedienten sich des Briefes oder des Evangeliums als Transportmittel, damit Zeugnisse des Glaubens festgehalten werden konnten. Und was wäre aus der Reformation Martin Luthers ohne den gleichzeitigen Siegeszug der Buchdruckkunst eines Johannes Gutenberg geworden?

Obwohl sich *christliche Publizistik* längst als dritte Säule kirchlichen Handelns neben Mission und Diakonie etabliert hat, steckt eine grundlegende theologische Beschäftigung mit dieser Materie noch weithin in den Anfängen. Noch immer gilt Medienarbeit als ein handlungsorientiertes Praxisfeld, das scheinbar ohne Theoriediskussion und wissenschaftliche Begleitung auskommt. Einmalig ist an den Theologischen Fakultäten in Deutschland ein Lehrstuhl für „Christliche Publizistik", der vor 25 Jahren an der Universität Erlangen-Nürnberg eingerichtet wurde. Der Gründer, *Bernhard Klaus,* hat nach vielen Jahren der provisorischen Vertretungsarbeit jetzt in *Gerhard Meier-Reutti* einen Nachfolger gefunden, der die Arbeit an diesem Lehrstuhl wieder profilieren will.

Im November will sich die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Suhl (Thüringen) schwerpunktmäßig mit Medienarbeit beschäftigen. Dies ist sinnvoll, zumal eine Zwischenbilanz kirchlichen Engagements auf dem weiten Feld der Medien (gedrucktes Wort, Hörfunk, Fernsehen) angebracht ist. Allerdings legt alljährlich das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) in Frankfurt/Main einen Jahresbericht vor, aus dem die Synodalen sich zu Fragen der kirchlichen Medienarbeit informieren können. Ausführlich geäußert hat sich die EKD zuletzt 1979 im Rahmen eines „Publizistischen Gesamtplans", der von der EKD-Kammer für publizistische Arbeit vorgelegt wurde. Deren damaliger Vorsitzender, der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann,* hat in seinem Geleitwort eine Analyse vorgenommen, die auch heute noch gilt.

### Eine Zwischenbilanz ist angebracht

Hanselmann schrieb damals: „Wer über Kommunikation in der Kirche nachdenkt, steht vor einem gewissen Dilemma. Es erscheint zwar eine ständig wachsende Anzahl von kirchlichen Informationsdiensten, Zeitschriften und Mitarbeiterpublikationen aller Art. Daß dies zur stärkeren Ausprägung eines gesamtkirchlichen Bruderschafts- und Verantwortungsbewußtseins geführt hat, kann man aber nicht ohne weiteres sagen. Ähnliches gilt für die Kommunikation zwischen Kirche und Gesellschaft. Ausbau und Professionalisierung der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit in den letzten Jahren haben nicht verhindern können, daß sich Zeugnis und Dienst heute schwerer als früher im ‚Zeitgespräch der Gesellschaft' vermitteln lassen. Dem Zuviel an Information steht ein Zuwenig an Kommunikation gegenüber. Hier liegen Anfragen nicht nur an die Organisation, sondern auch an das Selbstverständnis der Publizistik und Medienarbeit in der evangelischen Kirche."

Vor diesem Hintergrund kommt der Mediensynode der

EKD große Bedeutung zu. Es muß sich zeigen, ob es ihr gelingt, die Weichen dafür zu stellen, daß Kirche und ihre Botschaft stärker als bisher in der Gesellschaft wahrgenommen wird. Bezieht sie dabei etwa den „Gesamtplan Öffentlichkeitsarbeit und Publizistik der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen" aus dem Jahre 1990 – das jüngste evangelische Dokument zu Medienfragen – in ihre Überlegungen mit ein, dann könnte sie auch einen wichtigen Impuls für die Erstellung eines neuen und längst überfälligen „Publizistischen Gesamtplans" der EKD geben.

Doch bei der EKD-Synode werden sich wohl aber ganz *praktische Fragen der Medienarbeit* in den Vordergrund schieben und eine notwendige Theoriearbeit zum Selbstverständnis evangelischer Publizistik gar nicht erst aufkommen lassen. So steht seit Jahren das publizistische Flaggschiff der EKD, die Hamburger Wochenzeitung „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", im Kreuzfeuer der Kritik. Zum einen hat sich der jährliche Zuschußbedarf des Blattes auf inzwischen rund neun Millionen Mark erhöht, gleichzeitig ist die verkaufte Auflage auf knapp unter 90 000 Exemplare gesunken. Eine Beteiligung der Süddeutschen Verlagsgruppe soll die Wochenzeitung aus der Krise führen.

## Wie geht es mit den Kirchenzeitungen weiter?

Krisengeschüttelt seit Jahren ist auch die *evangelische Kirchengebietspresse.* Immer wieder wird in den Landeskirchen von einer „Gnadenfrist" gesprochen, damit sie sich den Lesegewohnheiten breiterer Schichten anpassen könne. Andernfalls seien die hohen kirchlichen Zuschüsse nicht mehr zu rechtfertigen. Die Probleme liegen auf der Hand. Seit 1970 hat die evangelische Kirchenpresse durchschnittlich jeden dritten Bezieher verloren, in Einzelfällen sogar jeden zweiten. Der Rückgang hat sich zwar verlangsamt, einzelne Periodika haben sich stabilisiert, manche sogar zugelegt, doch unterm Strich bleibt ein Minus. Die katholische Bistumspresse steht im Vergleich nicht besser da.

*Christian Machalet,* Leiter der Abteilung Buch und Zeitschriften im Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, will die Frage, „Was kostet eine Kirchenzeitung?" nicht allein im Raum stehen lassen. Vielmehr müsse gefragt werden „Was erwirtschaftet eine Kirchenzeitung?". Dabei werde man feststellen, daß diese Blätter sich zu 75 bis 90 Prozent selber tragen und rund sieben Prozent der evangelischen Haushalte erreichen.
Für Machalet gehört es „zum elementaren Auftrag der Kirche, öffentlich zu wirken und auf die Fragen, die uns gesellschaftlich, sozialethisch und religiös bewegen, Antworten des Glaubens anzubieten". Darin liege die unverzichtbare publizistische Verantwortung der Kirchen. Trotz der erheblichen Ausgaben, die für die Kirchen in Ostdeutschland erforderlich seien, ist sich der gep-Medienexperte sicher, daß die Zuschüsse der Kirchengebietspresse künftig erhalten bleiben. Machalet glaubt nicht, daß der Protestantismus mit nur einem publizistischen Sprachrohr auskommen könne. Demnach gibt er einen Vorschlag des Leiters der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* alle Bistumsblätter zu einem Organ zusammenzulegen, in der evangelischen Kirche keine Chance auf Erfolg. Es sei töricht zu glauben, so Machalet, die 770 000 evangelischen Bezieher von Kirchengebietsblättern ließen sich auf ein deutschlandweites Blatt umabonnieren. Vielmehr müsse sich eine konföderale evangelische Kirche auch in ihrer Publizistik den Föderalismus leisten.

Den Wert der Kirchengebietspresse sieht er in ihrer *regionalen und landeskirchlichen Verankerung.* Daß diese Blätter von ihrer „Ortsnähe" leben, unterstreicht auch der Direktor des Evangelischen Presseverbandes für Westfalen und Lippe, *Gerhard E. Stoll* (Bielefeld). „Wir haben eine strenge Aufgabenteilung zwischen den Gemeindebriefen, die sich auf das Lokale beschränken, und den Gebietsblättern, die die landeskirchliche Dimension erfassen", erläutert Stoll das Konzept. Mit Wechselseiten und weiteren Beilagen für die einzelnen Kirchenkreise versuche sein Blatt „Unsere Kirche", die Leserbindung zu stärken. Dennoch sieht auch er Umstellungen auf die Kirchenzeitungen zukommen.
Gemeinsam mit dem Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland hat der Evangelische Presseverband für Westfalen und Lippe eine *Markt- und Leseranalyse* in Auftrag gegeben. Im Mittelpunkt der Untersuchung standen die seit zwanzig Jahren miteinander kooperierenden Kirchengebietsblätter „Unsere Kirche", „Der Weg" (Düsseldorf) und „Sonntagsgruß" (Saarbrücken). Aus der Untersuchung geht hervor, daß 59 Prozent der Bezieher „ihr Blatt" seit zehn Jahren und länger halten und 24 Prozent dies sogar seit zwanzig Jahren und darüber hinaus abonniert haben. Erstmals hat eine solche Analyse auch Nichtleser mit einbezogen, denen eine solche Publikation zur Begutachtung vorgelegt wurde. Von den Befragten, die erstmals ein solches Blatt sahen, gaben 55 Prozent an, sie würden es „bestimmt nicht" und 25 Prozent „wahrscheinlich nicht" kaufen. Lediglich zwei Prozent signalisierten Interesse an einem Abonnement.
Die Ergebnisse der Marktanalyse zeigen, daß die evangelische Kirchengebietspresse besser ist als ihr Ruf. Vor allem die intensive Leser-Blatt-Bindung zeigt, daß es einen Grundzuspruch für diese Organe gibt. Gesunkene Auflagenzahlen führt der Chefredakteur der in München erscheinenden Publikation „Sonntagsblatt – Evangelische Wochenzeitung für Bayern", *Friedrich Kraft,* auf inhaltliche Mängel, aber auch auf Probleme im Verlagsmanagement zurück. Hinzu kommt seiner Meinung nach, daß sich die allgemeine kirchliche Situation geändert habe. Die Bindung schwinde insgesamt, was eben auch zu einem geringeren Interesse an der Kirchenpresse führe.

In heftige Turbulenzen geriet die evangelische *Kirchengebietspresse in Ostdeutschland* nach dem Fall der Mauer im Herbst 1989. Die fünf Wochenblätter „Die Kirche" (Ber-

lin-Brandenburg), „Der Sonntag" (Sachsen), „Glaube und Heimat" (Thüringen), „Mecklenburgische Kirchenzeitung" und „Potsdamer Kirche" verzeichneten Auflagenrückgänge von zwanzig Prozent und mehr. Inzwischen scheint die Talsohle erreicht und weitere Einbußen müssen erst einmal nicht mehr befürchtet werden.
In den ostdeutschen Landeskirchen profitierten die Kirchenzeitungen zu DDR-Zeiten teilweise von ihrer Nischenposition. Während die SED-Presse Themen wie Ausreisewelle, Umweltfragen und Wehrkundeunterricht nur ideologisch verbrämt behandelte, gab es in den Kirchenzeitungen, auch wenn sie gelegentlich zensiert wurden, manch unbequeme Wahrheit zu lesen. Inzwischen ist westlicher Meinungspluralismus eingezogen, der sich in allen Medien niederschlägt; das macht die Kirchenzeitungen weniger attraktiv. Nach dem Ende der staatlichen Subventionen, die es in der DDR selbst für kirchliche Blätter gab, und nach dem Wegfall des Postzeitungsdienstes muß der Vertrieb neu organisiert, müssen aber auch Inhalt und Profil neu definiert werden. Auch hat es eine erste Zusammenlegung zweier Kirchenblätter gegeben. Das West-„Berliner Sonntagsblatt" fusionierte mit der „Potsdamer Kirche" zum „Berlin-Brandenburgischen Sonntagsblatt". Die Konkurrenzsituation in der Stadt ist damit jedoch nicht gelöst worden, denn die in Ostberlin erscheinende „Die Kirche" besteht weiter.

## Standortbestimmung evangelischer Publizistik

Thema auf der EKD-Mediensynode könnte auch eine Zwischenbilanz der kirchlichen Präsenz in den sogenannten „Neuen Medien" sein. Die Zulassung *privater Anbieter* hat zu einem tiefgreifenden Bedeutungswandel der Medien Rundfunk und Fernsehen geführt. Programmvermehrung, Regionalisierung und Lokalisierung des Rundfunks, Kommerzialisierung und Verstärkung der Unterhaltung sind Stichworte, die diese neue Entwicklung kennzeichnen. Die evangelische Kirche hat sich nach langwierigen Debatten in den achtziger Jahren dazu durchgerungen, nach Möglichkeit auch in den Programmen privater Anbieter präsent zu sein.
Die generelle Begründung für evangelische Medienarbeit ist im „Publizistischen Gesamtplan" der EKD von 1979 nachzulesen. „Öffentlichkeit gehört zum Wesen der Kirche; sie ist eine eigene Dimension kirchlichen Handelns. Evangelische Publizistik dient dieser Öffentlichkeit. Sie gründet sich auf die biblische Botschaft und wendet sich an alle Menschen". Diese Sätze leiten die Begründung des publizistischen Engagements der Evangelischen Kirche in Deutschland ein, wie es in dem Papier dargestellt wird. Weiter heißt es: „Es ist christliche Überzeugung, daß durch den Glauben an Christus ungerechtfertigte Unterschiede unter den Menschen aufgehoben werden (Epheser 2, 14). Darum bemühen sich Christen um Versöhnung im personalen Bereich so gut wie im öffentlichen: unter einzelnen, unter Gruppen und unter Völkern. An dieser Aufgabe beteiligt sich evangelische Publizistik."
Zum Verhältnis zwischen Kirche und Publizistik lassen sich zwei Ansätze unterscheiden, wobei der Gesamtplan aus beiden Traditionen Impulse aufnimmt. Der eine Ansatz besagt, daß Kirche mit ihrem Verkündigungsauftrag der Öffentlichkeit gegenübertritt und Gottes Zuspruch und Anspruch zur Geltung bringt. Der andere Ansatz unterstreicht, daß die Kirche an der vorhandenen Öffentlichkeit teilnimmt, nicht aber in ihr aufgeht. Kirche leistet als eine unter mehreren gesellschaftlichen Gruppen jedoch einen unverwechselbaren Beitrag im Interesse „der Versöhnung und des Friedens".
Öffentlichkeit, so argumentiert der Gesamtplan, bilde sich heute überwiegend im Zusammenspiel und in der Auseinandersetzung der großen gesellschaftlichen Gruppen, Verbände und Kräfte. Demnach sei die Öffentlichkeit „vor-organisiert". Im Mittelpunkt dabei stünden die Massenmedien. „Öffentlichkeit bewährt sich darin, daß es gelingt, im Widerspiel der Interessen das Gemeinwohl (bonum commune) zur Geltung zu bringen." Ein öffentliches Gespräch komme aber nur zustande, wenn jeder die Möglichkeit des Zugangs zu den Massenmedien habe. Dies könne daran überprüft werden, welche Chancen unorganisierte Gruppen oder Minderheiten haben.
Kirche will sich mit einer eigenen Publizistik am öffentlichen Gespräch beteiligen und zu seinem Gelingen beitragen. Die Kirche hat dabei aber auch eigene Interessen zu vertreten. Dazu gehört die Möglichkeit zur ungehinderten Verkündigung, Seelsorge und Erziehung, zur freien diakonischen Arbeit und weltweiten ökumenischen Zusammenarbeit. Der Kernsatz lautet jedoch: „Das publizistische Handeln der Kirche versteht sich als Dienst der Kirche an Einzelnen, Gruppen und Völkern. Es wirkt über die Grenzen hinaus und erschöpft sich nicht in der Wahrnehmung der genannten eigenen Interessen." Nimmt die Kirche die eben genannten Aufgaben wahr, dann setzt sie sich der Gefahr aus, „mißdeutet oder mißbraucht" zu werden. Diese Spannung müsse die evangelische Publizistik aber aushalten.
Der Gesamtplan mißt dem publizistischen Handeln der Kirche gegenüber der allgemeinen Publizistik „komplementäre Funktion" zu. Dies geschieht, indem sie am Verkündigungsauftrag der Kirche teilhat. Evangelische Publizistik kann das Evangelium auch jenen zur Kenntnis geben, die nicht unmittelbar am Leben der Kirche teilnehmen. Sie kann „informierend, argumentierend und vertiefend am Gespräch über den christlichen Glauben mitwirken." Weiter kann sie einen „Raum der Besinnung und eine Chance der Orientierung anbieten". Dabei zeige die Kirche, daß sie aus der Kraft Christi lebe, „für die menschliche Ohnmacht keine letzte Erfahrung" sei. Daher könne es sich die evangelische Publizistik leisten, Dinge anzusprechen, die andere verschweigen. Darin kommt ihr stellvertretendes Handeln zum Ausdruck. Sie äußert sich im Namen all jener, die keinen direkten Zugang zur Öffentlichkeit haben. Legitime Interessenvertretung, so mahnt der Publizistische Gesamtplan, werde immer wieder durch „notwendige Stellvertretung" überboten. Schließlich wird hervorgehoben, daß sich Kirche

als Kirche für andere begreift. Ziel ihres publizistischen Engagements ist es, „durch vermittelte (mediale) Kommunikation aktive soziale Teilnahme auszulösen".
Da die Kirche aber auch den Auftrag hat, die Versöhnung Gottes mit der Welt durch Jesus Christus zu verkündigen, ist ihr der diakonische Dienst eigen. Im Blick auf das mediale Engagement gilt, daß die Kirche nicht nur für sich Ansprüche erhebt, sondern sich wesentlich als „Kirche für andere" (Dietrich Bonhoeffer) versteht, die nach dem Prinzip „Engagement ohne Eigennutz" handelt.

## Zwischen Diakonie und Verkündigung

Betrachtet man die Aussagen aus dem Raum der evangelischen Kirche in den vergangenen Jahren zu den neuen Medien, dann stellt man fest, daß sich – ausgehend vom Spannungsverhältnis von Verkündigung und gesamtgesellschaftlicher Diakonie – der Schwerpunkt hin zum *diakonischen Handeln* verschoben hat. Diese Verschiebung geht zurück auf das „Freiheitspostulat" der evangelischen Publizistik, für das sich *Robert Geisendörfer,* ein Nestor evangelischer Publizistik, einsetzte, wonach Kirche die Freiheit als „dienende Freiheit" versteht und so „Stimme der Stimmlosen" sein will.

Als Gegenakzent dazu ist die Zielsetzung der *Evangelikalen,* der theologisch konservativen und im Pietismus verwurzelten Protestanten in der EKD, zu verstehen, die neuen Medien wieder verstärkt für die Verkündigung zu nutzen. Seit über dreißig Jahren ist der in Wetzlar ansässige private Evangeliumsrundfunk (erf) bemüht, Verkündigung in den elektronischen Medien zu praktizieren – und dies mit Erfolg. Finanziert wird dieses evangelikale Unternehmen aus Spenden von Freunden und Förderern. Daß beim erf Kompetenz in Sachen medialer Verkündigung vorhanden ist, wird schon daran deutlich, daß sich die Landeskirchen bei ihrem Engagement im privaten Rundfunk beziehungsweise Fernsehen die Erfahrungen des erf zunutze machen.
Während dem erf eine Art Brückenfunktion zwischen Evangelikalen und Freikirchen einerseits und den evangelischen Landeskirchen andererseits zukommt, gibt es in der Nachrichtenberichterstattung zwei konkurrierende, oder – so der offizielle Sprachgebrauch in der EKD – einander ergänzende Dienste. Als Gegenüber zum Evangelischen Pressedienst (epd) ist in den siebziger Jahren der Informationsdienst der Evangelischen Allianz (idea) in Wetzlar entstanden. Als besonders erfolgreich hat sich das Wochenmagazin „idea-spektrum" erwiesen. Im Gegenüber zur Evangelischen Medienakademie des Gemeinschaftswerkes der Evangelischen Publizistik in Frankfurt haben die Evangelikalen auch eine eigene Einrichtung zur Weiterbildung und auch Förderung des publizistischen Nachwuchses: die Christliche Medienakademie in Wetzlar als Teil der Konferenz Evangelikaler Publizisten (Kep).

Neuerdings wird in der evangelischen Kirche wieder verstärkt danach gefragt, ob Medien überhaupt zur Verkündigung genutzt werden können, zumal dieser Prozeß als personales Geschehen eingestuft wird. Oft wird dabei der Begriff „Verkündigung" aber zu eng definiert. Verkündigung in den Medien muß nicht zwangsläufig personale Kommunikation ersetzen, sondern kann – verstanden als Vorfeldarbeit, als Hilfsdienst – zu Glaube, Kirche, Gemeinde und somit zu personaler Begegnung in der Gemeinschaft führen.
Verkündigung ist nicht bloß Werbung für die Kirche, die diese auch braucht. Profilierte Verkündigung reicht tiefer und umschließt die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen. Eine solche Verkündigung soll die Zuwendung Gottes in Jesus Christus zum Menschen zur Sprache bringen, als Befreiung aus der Isolation zur Kommunikation mit Gott und dem Nächsten. Sie soll Themen und Probleme menschlichen Lebens beschreiben, den alltäglichen Trend zu Schlagworten behindern und dadurch Zuspruch und Anspruch der Frohen Botschaft des Evangeliums zum Ausdruck bringen. Sie kann in der Vielfalt des gegenwärtigen Lebens durch die Reflexion der biblischen Tradition Hilfen bieten und christliche Grundhaltungen in ihrer Bedeutung für menschliches Zusammenleben herausstellen.

*Udo Hahn*

# Demokratischer Durchbruch im Armenhaus

## Albanien nach der Ablösung der früheren Kommunisten

*Die Parlamentswahlen vom März dieses Jahres brachten für Albanien eine Machtablösung. Die Demokratische Partei konnte sich gegenüber den ehemaligen Kommunisten durchsetzen und ist jetzt beherrschende politische Kraft im Land. Unverändert schwierig ist die wirtschaftliche Lage in Albanien, das seine „Wende" erst 1991 erlebte (vgl. HK, Mai 1991, 233 f.). Die Religionsgemeinschaften verzeichnen derzeit einen großen Zulauf.*

Will man erfahren, wie die Umwandlung einer Gesellschaft von einem kommunistisch-sozialistischen Staatssystem mit all ihren positiven und negativen Folgen funktioniert, muß man sich mit dem Alltag in Albanien befassen. Zweifellos vollziehen sich solche Prozesse auch in anderen ost- und südosteuropäischen Ländern, Albanien scheint jedoch ein Extremfall zu sein. Das vielleicht deswegen, weil die Anhänger der kommunistisch-diktatori-

schen Ideologie in diesem Balkanland der Gesellschaft die tiefsten und nur schwer heilbaren Wunden geschlagen und der Bevölkerung besonders großen Schaden zugefügt haben. Am albanischen Volk sei das schlimmste Experiment seitens der Kommunisten durchgeführt worden, meinte unlängst der Vorsitzende der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Albanien, *Hafiz Sabri Koci.*

Aber die Zeiten ändern sich, und die Uhren werden auch in Albanien nachgestellt. Im Rückblick auf die vergangenen zwölf Monate – von den ersten pluralistischen Parlamentswahlen der Nachkriegszeit bis zu den zweiten am 22. März dieses Jahres – ist festzuhalten, daß in Albanien große Anstrengungen unter äußerst schwierigen Bedingungen sowohl im politischen Leben als auch in der Wirtschaft unternommen wurden. In rasantem Tempo, begleitet von erneuten Massenfluchtversuchen, Streiks, Hungerrevolten und Resignation besonders bei jüngeren Menschen, aber auch einem regelrechten Boom bei den Glaubensgemeinschaften, wechselten sich wichtige politische und soziale Ereignisse ab.

## Demokratisierung mit Hindernissen

Die aus den Wahlen im März 1991 als Sieger hervorgegangene kommunistische Partei der Arbeit Albaniens (PAA) besetzte zunächst alle Staatsämter aus eigenen Reihen. *Ramiz Alia* (PAA), der am 11. Mai 1991 vom Parlament in der Hauptstadt Tirana in einer geheimen Abstimmung mit 172 von 250 Stimmen als Vorsitzender des Präsidiums der Volksversammlung wiedergewählt wurde, sah sich infolge andauernder Unruhen in der Bevölkerung gezwungen, die Regierung innerhalb von sechs Monaten viermal umzubilden. Ein *Mehrparteiensystem* konnte sich nur allmählich entwickeln, da es in Albanien an einer demokratischen Tradition, aber auch an den nötigen finanziellen Mitteln fehlte. Die Bereitschaft zu einer konstruktiven Zusammenarbeit „zum Wohle des Volkes" zwischen den regierenden Kommunisten und den oppositionellen Demokraten, Republikanern (RP) und später auch den Sozialdemokraten (SDP) war nicht allzu groß. Die Kommunisten blockierten die Zusammenarbeit aus Angst vor einem eventuell zu großen Einfluß der „Konkurrenz" und die Opposition aus Protest und Enttäuschung gegenüber den Wählern, die ihre Stimmen erneut den (Reform-)Kommunisten gegeben hatten. So kam es auch öfters zum Boykott der parlamentarischen Arbeit seitens der Demokratischen Partei (DP). Ihr vom unabhängigen Gewerkschaftsbund unterstütztes Bemühen, die Regierung auf Schritt und Tritt zu kritisieren und sie auf legalem Wege zu stürzen, gab die DP nicht auf.
Zu den Hauptforderungen der Opposition gehörte die Umwandlung Albaniens in einen Rechtsstaat, eine wirkliche Demokratisierung und die Verwirklichung der Menschenrechte. Außerdem bestand die Opposition darauf, die desolate Wirtschaftslage zu verbessern und die soziale Marktwirtschaft einzuführen. Bürokratismus und behördlicher Schlamperei sollte der Kampf angesagt werden, die kommunistische Ideologie aus allen öffentlichen Bereichen verschwinden. Man wollte die Lage der albanischen Frau verbessern, eine 40-Stunden-Woche einführen und staatliche wie religiöse Feiertage voll bezahlen lassen. Ein neues Agrarprogramm und eine Bodenreform sollten zur Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Lage der Bauern beitragen.

Am 28. April 1991 wurde eine *provisorische Verfassung* verabschiedet und die Volksrepublik in Repulik Albanien umbenannt. In der neuen Verfassung wurden politischer Pluralismus, die Würde des Menschen, die freie Entwicklung der Persönlichkeit, Gleichheit vor dem Gesetz sowie Gewaltenteilung, freie Wahlen und das Recht auf Privateigentum verankert. Unter Berufung auf diese Verfassung, die auch die Trennung von Partei- und Staatsämtern vorschrieb, gab Ramiz Alia am 5. Mai 1991 alle seine Parteiämter, d. h. seinen Parteivorsitz und seine Mitgliedschaft im Politbüro der PAA sowie im Zentralkomitee, auf. Wie er damals selbst formulierte, wolle er in Zukunft „der Präsident aller Albaner" sein, ganz gleich welcher Partei sie angehörten.
Nach einer Regierungsumbildung am 11. Mai 1991 teilte Ministerpräsident *Fatos Nano* das Innenministerium in zwei Ressorts. Chef des Ministeriums für öffentliche Ordnung wurde der frühere Leiter der Polizei in Tirana, *Hajredin Shyti,* während der bisherige Innenminister *Gramoz Rucaj* das Nationale Sicherheitskomitee – die Neubenennung für die frühere Geheimpolizei Sigurimi –, übernahm. Dies führte zu einem Eklat. Der Rücktritt Rucajs wurde von den 75 Abgeordneten der DP gefordert, die aus Protest geschlossen das Parlament verließen. Rucaj wurde besonders für den Tod von vier Personen bei antikommunistischen Demonstrationen Anfang April in Shkoder verantwortlich gemacht.
Durch einen *Generalstreik,* dem sich über 250 000 Arbeiter anschlossen, wurde mindestens 90 Prozent der albanischen Industrie und das öffentliche Verkehrsnetz lahmgelegt. Die ohnehin katastrophale Wirtschaftslage wurde dadurch nicht gefördert, es kam aber zu einer erneuten Regierungsumbildung. Die neue nichtparlamentarische „Regierung der Stabilität" – die erste Koalitionsregierung – kam unter Beteiligung von Experten der PAA, der DP, der RP, der SDP und der Agrar-Partei (AP) zustande. Präsident Ramiz Alia ernannte den bisherigen Ernährungsminister *Ylli Buffi* (PAA) zum Ministerpräsidenten, der in sein Kabinett den Oppositionsführer und Universitätsprofessor für Wirtschaftswissenschaften, *Gramoz Pashko* (DP), als Vizeministerpräsident berief.

Auf ihrem 10. Parteitag vom 10. bis zum 13. Juni 1991 rechnete die kommunistische „Partei der Arbeit Albaniens" mit ihrer Vergangenheit ab und benannte sich in „Sozialistische Partei Albaniens" (SPA) um. Erst nach heftigen Kontroversen konnten sich die Reformkräfte gegenüber Altstalinisten und Hoxha-Anhängern durchsetzen. Daraufhin wurden neun ehemalige Politbüro-Mitglieder aus der Partei ausgeschlossen. Die aus dem Munde des Vorsitzenden des albanischen Schriftsteller- und Künstlerverbandes, *Dritero Agolli,* erklungenen scharfen

Töne gegen den im Jahre 1985 verstorbenen Parteichef *Enver Hoxha* lösten einen Tumult unter den Hoxha-Anhängern aus. Als wichtigste Ziele wurden die Ankurbelung der Industrie durch Behebung des Rohstoffmangels, die Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung und der sozialen Ruhe sowie die Vorbereitung der gesetzlichen Regelungen für die Marktwirtschaft und die Privatisierung beschlossen.

## Wirtschaftliche Misere und wachsende Kriminalität

Als Anerkennung für den ernsthaften Reformkurs und für das Voranschreiten der Demokratisierung wurde die Republik Albanien am 19. Juni 1991 in die Reihen der *KSZE-Staaten* aufgenommen. Dies konnte jedoch Tausende von Albanern nicht davon abhalten, sich als „Wirtschaftsflüchtlinge" im August des Vorjahres zu einer Adria-Odyssee zu entschließen und sich nach Italien abzusetzen. Wie miserabel die Situation war, wurde aus dem Bericht eines Albanienbesuchers deutlich. Er meinte, die Wirtschafts- und Versorgungslage sei in Albanien so ernst, daß ein Albaner, hätte er die Möglichkeit nach Rumänien auszuwandern, sich dort wie im Paradies vorkommen würde.

Albanien ist mit einem Altersdurchschnitt von 26 bis 28 Jahren das jüngste Volk Europas. In der Nachkriegszeit gab es eine Pro-Geburten-Politik, so daß sich die Bevölkerung innerhalb von etwa 30 Jahren verdoppelte. Im Jahre 1960 hatte Albanien 1,6 Millionen Einwohner, bei der Volkszählung im Jahre 1989 waren es schon 3,2 Millionen. Das jährliche Prokopfeinkommen beträgt ca. 600 Dollar, und die Inflationsrate wird auf 60 bis 100 Prozent geschätzt. Die landwirtschaftlichen Erträge gingen um 50 Prozent zurück. Die Exporte waren mit 41 Mill. Dollar ebenso wie die Importe in den vergangenen Jahren mit 50 Mill. Dollar nur minimal. Die Auslandsschulden beliefen sich 1990 auf 450 Mill. Dollar und mit den Zinsen sogar auf 700 Millionen.

Etwa zwei Drittel der albanischen Bevölkerung leben auf dem Land, und rund die Hälfte der Gesamtbevölkerung ist in der *Landwirtschaft* beschäftigt. Dabei gibt es nur relativ wenig bebaubaren Boden. Besonders in den bergigen Gegenden kommen auf jede Familie weniger als 0,3 bis 0,4 ha Boden. Bereits im Sommer 1991 sprach man von über 50 000 Arbeitslosen, und als Konsequenz daraus wurde in Erwägung gezogen, erstmals in der Geschichte Albaniens Arbeitslosengeld einzuführen.

Wöchentlich kommen größere Mengen von Getreide, Bohnen, Butter und Fleisch. Es scheint jedoch, daß man damit die Bevölkerung nicht befriedigen kann. Auch Albaniens *Gesundheitswesen* scheint am Ende zu sein. Augenzeugen berichten immer wieder von einem Bild des Grauens in den Krankenhäusern. Es sei keine Seltenheit, daß Neugeborene auf Zeitungspapier gelegt würden. Aus dem Gesundheitsministerium war zu hören, daß man dringend Medikamente im Wert von mindestens 12 Mill. Dollar sowie medizinische Geräte benötige. Nach Angaben des Kinderhilfswerks der Vereinten Nationen (UNICEF) hungert in Albanien jedes dritte Kind. Bis zu 50 Prozent der Kinder sind demnach in den rückständigen ländlichen Regionen unterernährt.

Ein weiteres Problem ist die *Kriminalität.* Sie ist in Albanien sprunghaft gestiegen (die Mordfälle um 55 und die Raubdelikte sogar um 70 Prozent). Plünderungen machten auch vor Kirchen und Moscheen nicht mehr halt. So ließen Priester in Tirana an der katholischen Kirche Eisengitter vor Türen und Fenstern anbringen. Die damalige Regierung von *Vilson Ahmeti* wandte sich zum Jahresanfang sogar an INTERPOL, um technische, finanzielle und fachliche Hilfe zu erbitten. Auch in Ungarn holten sich albanische Fachleute Rat, um die Kriminalität im eigenen Lande effektiver bekämpfen zu können.

Im vergangenen Winter kam es zu einer schweren Regierungskrise. Unter dem Vorwurf, die Sozialisten würden die wirtschaftlichen Reformen absichtlich behindern, verkündete am 4. Dezember 1991 die Führung der DP, daß sie an der Regierung mit sofortiger Wirkung nicht mehr teilnehmen und ihre sieben Minister zurückziehen werde. Am selben Tag wurde *Nexhmija Hoxha,* die Witwe des ehemaligen Diktators, unter dem Verdacht der Veruntreuung öffentlicher Gelder verhaftet. Der am 11. Dezember 1991 zum Ministerpräsidenten ernannte 40jährige parteilose Vilson Ahmeti bildete eine aus unabhängigen Experten bestehende neue Regierung für die Übergangszeit bis zu den nächsten Wahlen.

## Ablösung der ehemaligen Kommunisten

Unter dem Druck der nunmehr vereinigten Opposition wurden auf den 22. März 1992 *vorzeitige Parlamentswahlen* angesetzt und auch reibungslos durchgeführt. Um eine eventuelle Wahlmanipulation sowie Angst und Druck zu verhindern, die auf die Wähler hätten ausgeübt werden können, wurde noch Anfang März der „Verband für freie Wahlen und demokratische Kultur" von Intellektuellen, Studenten und Arbeitern, die keiner politischen Partei angehören, gegründet.

Laut Mitteilung der zentralen Wahlkommission in Tirana nahmen von insgesamt 2 021 169 Stimmberechtigten 1 826 142 bzw. 90,35 Prozent an der Wahl teil. Mit überwältigender Mehrheit (62,08 Prozent) siegte die Demokratische Partei gegenüber der Sozialistischen Partei (25,73 Prozent). Sie verfehlte jedoch knapp eine Zweidrittelmehrheit. Die Sozialdemokratische Partei errang 4,38 Prozent, die Republikanische Partei 3,11 Prozent, die Unionspartei für Menschenrechte 2,9 Prozent und die sonstigen Parteien erhielten zusammen 1,78 Prozent. Für die 140 Parlamentssitze hatten sich 517 Kandidaten von elf Parteien zur Wahl gestellt. Das Wahlgesetz sah eine Mischung aus Mehrheits- und Verhältniswahlrecht vor, wobei 100 Abgeordnete direkt gewählt werden konnten. Die DP bekam 92, die SP 38, die SDP sieben, die Unionspartei für Menschenrechte zwei und die RP einen Parlamentssitz.

Nach diesem Wahlergebnis setzten die Demokraten mit dem 47jährigen Herzchirurgen *Ismail-Sali Berisha* an der Spitze der kommunistisch-sozialistischen Alleinherrschaft ein Ende. Der bisherige albanische Staatspräsident, der 67jährige Ramiz Alia, erklärte am 3. April angesichts des Wahlergebnisses seinen Rücktritt. Alia tat dies, wie er in einer Rundfunkansprache erläuterte, mit Rücksicht „auf das Wohl des Vaterlandes, den politischen Fortschritt und die politische Konsolidierung in Albanien".
Entgegen manchen Befürchtungen, die Demokraten würden mit einer Reihe von Racheakten gegen die früheren Kommunisten vorgehen, versicherte der DP-Führer Ismail-Sali Berisha, der inzwischen am 9. April mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit zum Präsidenten der Republik Albanien gewählt wurde, dies werde nicht geschehen. Albanien sei in einer so desolaten Lage, daß für Rache gar keine Zeit übrigbleibe. Gegen einen Revanchismus werde er kämpfen, denn, so Berisha, „wir alle in diesem Staat sind verantwortlich für unsere Vergangenheit, und wir alle sind Opfer dieser Vergangenheit". Für ihn sei wichtig, so versicherte er, die Demokratie in Albanien zu verwirklichen und durch umfassende Reformen das kleine und ärmste Balkanland aus der Krise zu führen. Albanien werde von Deutschland das Konzept der sozialen Marktwirtschaft übernehmen. Berisha sicherte zu, die künftige albanische Regierung werde eine Politik der offenen Türen betreiben, andere Meinungen respektieren und sich bemühen, mit denjenigen, die eine andere Meinung vertreten, zusammenzuarbeiten.
Die vom Regierungschef *Aleksander Meksi* vorgeschlagene neue Regierung wurde durch einen Staatsakt von Staatspräsident Berisha am 13. April ernannt. In das aus neunzehn Mitgliedern bestehende Kabinett wurden zwei Unabhängige und je ein Vertreter der Sozialdemokraten und der Republikaner berufen. Alle anderen Ministerposten wurden von der Demokratischen Partei besetzt. Die Sozialistische Partei wurde entsprechend den Erwartungen aus der Regierung ausgeschlossen und bildet somit jetzt die größte Oppositionspartei in Albanien.
Das *Wirtschaftsprogramm* der Regierung Meksi sieht eine völlige Privatisierung von Grund und Boden sowie die zwar schrittweise zu vollziehende, aber vollständige Privatisierung der meisten Staatsbetriebe, von Handel, Verkehrswesen, Fischerei- und Bergbauindustrie vor. Von der Freigabe der Preise sollen vorerst der Energiesektor, Ölprodukte sowie die Telekommunikation ausgenommen bleiben. Das erste vom neugewählten Parlament verabschiedete Gesetz bezog sich auf die Entfernung des Sowjet-Sterns aus der albanischen Nationalflagge sowie von der Kopfbedeckung der Soldaten und der Sicherheitskräfte. Dieser symbolische Akt besiegelte das Ende der kommunistischen Herrschaft in der jetzigen Republik Albanien.
Einer der Gründe für das r*asche Erwachen der Religiosität* in Albanien ist sicherlich die Tatsache, daß die Religion jahrzehntelang per Gesetz unterdrückt wurde. Nach übereinstimmenden Informationen sind seit der Legalisierung der freien Glaubensausübung im Jahre 1990 sowohl die Muslime, als die größte Glaubensgemeinschaft, als auch die Katholiken und die orthodoxen Christen bemüht, ihre Kultstätten wieder herzustellen und Gemeindestrukturen aufzubauen. Von seiten der Regierung wurde im Oktober 1991 beschlossen, die im Jahre 1967 konfiszierten Güter, Immobilien und Hunderte von Hektar Land an die Religionsgemeinschaften zurückzugeben. Bereits seit Monaten sind albanische katholische Priester aus dem benachbarten Kosovo in Tirana und in der katholischen Hochburg Shkoder sowie in Durres tätig. Einer von ihnen, *Marko Sopi*, berichtete unlängst, in den letzten fünf Monaten hätten sich 300 Einwohner von Durres taufen lassen, und zum Sonntagsgottesdienst würden sich bis zu 3000 Personen versammeln.

## Die Religionsgemeinschaften haben Zulauf

Eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) stellte im August 1991 nach einem Besuch fest, da die Kirchen mit dem kommunistischen Regime nie kollaboriert hätten, hätten sie jetzt einen hohen moralischen Kredit und die Menschen würden ihnen vertrauen. In einem Land, in dem es so viel Haß und wenig Hoffnung gebe, sähen die Christen ihre Aufgabe in der Versöhnung und darin, beim Wiederaufbau der albanischen Gesellschaft auf dem Wege der Demokratisierung eine positive Rolle zu spielen.
Im Sommer 1991 kam es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und Albanien; Erzbischof *Ivan Dias* wurde zum Apostolischen Nuntius in Tirana ernannt. Mit finanzieller Unterstützung der Italienischen Bischofskonferenz wurde im Oktober des Vorjahres in Shkoder das erste katholische Priesterseminar im ehemaligen Ordinariatsgebäude, das zuletzt als Theater fungierte, eingerichtet. Mit der Ausbildung der bisher 30 angemeldeten Seminaristen beauftragte Nuntius Dias drei ausländische Jesuiten. Johannes Paul II. empfing am 6. Mai 1992 den demokratisch gewählten albanischen Präsidenten Berisha in Audienz. Berisha hat den Papst unmittelbar nach seinem Wahlsieg im März dieses Jahres nach Albanien eingeladen und ihm auch jetzt für die bisherige moralische und finanzielle Hilfe in der schwierigen Übergangszeit gedankt.
Auch ausländische islamische und orthodoxe Würdenträger besuchen sporadisch das Land. Zur Eröffnung einer Koran-Schule in der Hauptstadt am 18. Oktober 1991 reiste unter der Leitung von *Hamid Al-Gabid* eine Delegation der Islamischen Weltkonferenz nach Albanien. Nach ihrer Rückkehr nach Saudi-Arabien appellierte die Delegation an die islamischen Staaten, Albanien wirtschaftlich zu unterstützen und somit das Balkanland an die Welt des Islams anzunähern. Vom früheren albanischen Außenminister *Muhamet Kaplani* wurde berichtet, er sei durch intensive Kontakte zu arabischen Ländern zum Befürworter einer muslimischen Vorherrschaft in Albanien geworden.

Sowohl für die traditionellen Religionsgemeinschaften wie auch für die albanischen Behörden bedeuten die verschiedenen *Sekten* ein immer größer werdendes Problem. „Missionare" aus Übersee bevölkern gegenwärtig die Hotels der Hauptstadt. Einige von ihnen treten in Form von Hilfskomitees auf. Andere wiederum lassen ihren Bekehrungseifer selbst an hart gesottenen Angehörigen des „Devisenbeschaffungsgewerbes" aus. Sie füllen die Speisesäle mit frommen Gesängen und zeigen triumphierend die Zulassung ihrer „Kirche" vor. Es gab Meldungen, daß bereits im Mai 1991 etwa 30 evangelische Missionsgesellschaften sich zum Zwecke der Arbeit in Albanien unter der Bezeichnung „Albanian Encouragement Project" zusammengeschlossen hätten. An einer ihrer Großkundgebungen Anfang Juli 1991 in einem Fußballstadion in Tirana soll auch der damalige albanische Kultusminister *Prec Zogaj* begeistert teilgenommen haben. Seit Oktober hat die Euphorie nachgelassen. Für die Missionsveranstaltungen der Neoprotestanten sind seitdem immer schwieriger von den albanischen Behörden und von der Polizei Genehmigungen zu erhalten. Einige sehen darin Widerstand gegen die oft aggressiven Missionsmethoden vieler neoprotestantisch-fundamentalistischer Gruppierungen.

Die allgemeine Lage in Albanien ist extrem schwierig. Die Not ist auf allen Gebieten sehr groß. Der neue Staatspräsident Berisha hat versprochen, Albanien in Europa zu integrieren. Dies versicherte er auch in seiner Rede Anfang Mai vor dem Europaparlament und forderte gleichzeitig die Länder des Europarates auf, Arbeitskräften aus seinem Land Beschäftigungsmöglichkeiten zu bieten. Die Arbeitslosigkeit in Albanien sei die höchste in Europa – zwischen 70 und 80 Prozent.

Die NATO hat neulich ihre Bereitschaft signalisiert, die Aufnahme Albaniens in den Kooperationsrat der westlichen Allianz zu prüfen. Ein wirklicher demokratischer Fortschritt in Albanien ist ohne massive wirtschaftliche Hilfe des Auslandes nicht möglich, daher sind auch Investoren mehr als willkommen. Nach einem „politischen" wollen nun die Menschen in Albanien auch einen „wirtschaftlichen Frühling" erleben. *Jozsef Bata*

# Kurzinformationen

**Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken fordert verbesserte gesellschaftliche Rahmenbedingungen zugunsten von Kindern**

Aus Anlaß der diesjährigen „Woche für das Leben" (sie wurde vom 17. bis 24. Mai abgehalten und am 16. Mai in Dresden mit einem Kinderfest eröffnet) veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Erklärung, die das Thema der Woche für das Leben: „Für eine kinderfreundliche Gesellschaft" aufgreift. Es werde seit Jahrzehnten darüber gesprochen, wie wichtig Kinder seien, aber Konsequenzen seien nur wenig und nur halbherzig gezogen worden. Auf diesem Hintergrund skizziert das ZdK eine ganze Reihe von Forderungen zur Verbesserung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Kinder. Verlangt werden u. a. der *Ausbau und die Fortschreibung des Familienlastenausgleichs,* die Ausweitung der Bezugsdauer für das Erziehungsgeld, bedarfsgerechte und flächendeckende Angebote für unterschiedliche Kinderbetreuungsmöglichkeiten und die *Gewährung eines Rechtsanspruchs auf Kindergartenplätze.* Es gehe nicht an, daß Frauen, die sich der Kindererziehung gewidmet hätten, dies mit lebenslanger beruflicher Benachteiligung, Karriereknick und Rentendefizit bezahlen müßten. Die Erklärung fordert auch ein verstärktes Angebot an Teilzeitarbeitsplätzen und die verstärkte Einführung von betriebsbezogenen und familienfreundlichen Modellen flexibler Arbeitszeit. Die wohnungspolitischen Hilfen für Familien, besonders mit mehreren Kindern, vor allem in Ballungsgebieten und in den neuen Bundesländern müßten aufgrund des extrem angestiegenen Mietpreisniveaus dringend verbessert werden. Angesichts der zunehmenden *Armut* bei vielen Familien mit Kindern weist das ZdK darauf hin, Familien-, Arbeits- und Sozialpolitik sollten so fortentwickelt werden, daß Familien gar nicht erst in die Lage gerieten, auf Sozialhilfe angewiesen zu sein. Die Erklärung macht auch auf die hohe Bedeutung der *Bildungspolitik* aufmerksam: Im Mittelpunkt schulischen Unterrichts müsse die umfassende Förderung der Persönlichkeit der Kinder und Jugendlichen stehen.

**Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes bilanziert Arbeit in den neuen Bundesländern**

Von einer erheblichen Umstellung der Caritasarbeit im Osten nach der Vereinigung sprach der Caritasdirektor von Thüringen, *Peter Hostombe,* anläßlich der Zentralratssitzung des Deutschen Caritasverbandes Anfang Mai in Dresden, bei der eine Zwischenbilanz der Caritasarbeit im geeinten Deutschland gezogen wurde. Vor völlig neuen Herausforderungen sei die Caritas in den neuen Bundesländern durch die Aufgaben in der ambulanten Hilfe und Beratungstätigkeit – die stationären Einrichtungen seien auch im alten System erhalten geblieben – gestellt. Dies betreffe vorwiegend Sozialstationen, Alkoholiker- und Suchtberatungsstellen, Beratungsstellen für Aussiedler und Asylbewerber und Schwangerschaftsberatungsstellen. Im Zeitraum von Oktober 1990 bis zum März dieses Jahres wurden in den neuen Bundesländern und im Ostteil von Berlin 67 Sozialstationen und 29 Schwangerschaftsberatungsstellen neu eingerichtet. Jedoch sei insgesamt zu beachten, daß bei nur etwa fünf Prozent Katholiken in den neuen Bundesländern eine *flächendeckende*

*Arbeit* nicht möglich sei. Es könnten nur *zeichenhaft* an bestimmten Stellen Aufgaben übernommen werden. Ein großer Nachholbedarf bestehe vor allem auch im Baubestand der caritativen Einrichtungen. Der Caritasdirektor forderte für Krankenhäuser, Altersheime, Pflegeeinrichtungen sowie für katholische Kindergärten ein Bund-Länder-Programm, damit in fünf bis acht Jahren der Standard der alten Bundesländer erreicht werden könne.

**Treffen zwischen einer Delegation der russisch-orthodoxen Kirche und Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz**

Zum dritten Mal kam es im vergangenen Monat zu einer Begegnung zwischen einer Delegation des Moskauer Patriarchates unter der Leitung des Minsker Metropoliten Filaret und Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz, denen Kardinal *Friedrich Wetter* vorstand. Im Februar 1988 hatte eine russisch-orthodoxe Delegation, auch unter der Leitung Filarets, der gleichzeitig das kirchliche Außenamt des russisch-orthodoxen Patriarchates leitet (vgl. HK, März 1988, 154 f.), den Besuch einer deutschen Bischofsdelegation in der ehemaligen Sowjetunion im Juni 1986 erwidert (vgl. HK, Juli 1986, 343). Ein gemeinsames Kommuniqué am Ende des jetzigen Treffens in Altötting unterstreicht das Recht der Völker auf Selbstbestimmung. Dieses Rechte müsse zum Fundament der neuen europäischen Gemeinsamkeit werden. Die Achtung der Rechte anderer Völker müsse dabei ebenso selbstverständlich gewährleistet sein wie die der nationalen Minderheiten. Weiter beklagen die Vertreter beider Kirchen jahrzehntelange Versäumnisse in der Schaffung einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens von Völkern und Minderheiten in Europa, die bittere Folgen hätten und die Kirche zu ihrem friedensstiftenden Dienst besonders herausforderten. Dazu betont das Kommuniqué, die Kirchen dürften nicht die Augen davor verschließen, „daß nicht wenige der neu aufgebrochenen ethnischen Konflikte in Europa durch religisöe Gegensätze und unterschiedliche Traditionen verschärft werden". Auch bei dieser Begegnung wurde die *Belastung des ökumenischen Dialogs* durch die mit Rom unierten Ostkirchen angesprochen, zugleich aber *Dialogbereitschaft* auf beiden Seiten bekräftigt. Kardinal Wetter bezeichnete in diesem Zusammenhang den bei der Begegnung anwesenden Apostolischen Administrator von Moskau, Erzbischof *Tadeusz Kondrusiewicz*, als „lebendiges Bindeglied" zwischen den Delegationen. Nach dessen Ernennung im Mai 1991 hatte das Patriarchat massive Vorwürfe gegen Rom erhoben.

**Der dritte Entwurf des Frauenhirtenbriefs der US-Bischöfe wurde veröffentlicht**

Vier Jahre nach der ersten (vgl. HK, Juni 1988, 267 ff.) und zwei Jahre nach der zweiten Fassung (vgl. HK, Mai 1990, 207 ff.) veröffentlichte eine Ad-hoc-Kommission der US-Bischofskonferenz die dritte Fassung des US-Frauenhirtenbriefs (Wortlaut in: Origins, 23.4.92, 761 ff.). Er soll von der Konferenz auf ihrem Treffen im Juni in der *University of Notre Dame* in South Bend (Indiana) beraten und möglicherweise auf der Vollversammlung im November in der dann vierten und letzten Fassung verabschiedet werden. Ob es jedoch zu dieser Verabschiedung kommt oder das Dokument nicht als Pastoralschreiben der Bischofskonferenz, sondern lediglich als Erklärung der Bischofskommission verabschiedet wird, ist noch offen. Die sich bereits in der zweiten Fassung abzeichnende Entwicklung, Reformvorhaben in bezug auf eine breitere Beteiligung von Frauen auch an kirchlichen Ämtern immer mehr abzuschwächen oder ganz herauszunehmen, hat sich jedenfalls in der dritten Fassung weiter fortgesetzt. Zur Frage des *Diakonats der Frau* enthält der Text nur mehr den Hinweis, es bedürfe in dieser Frage eines „fortgesetzten Dialogs und weiterer Reflexionen". In bezug auf das *Priesteramt* betont sie nur mehr die „ungebrochene Tradition der Kirche im Westen und Osten". Im übrigen wird empfohlen, die Unterscheidung von allgemeinem und besonderem Priestertum weiter zu vertiefen, damit verbunden die Unterscheidung von *Jurisdiktionsgewalt* (an der auch Laien ein Anteil haben können) und *Weihegewalt*. Die im zweiten Entwurf enthaltene Ermutigung der Frauen, an allen *liturgischen Diensten* teilzunehmen, die keiner Weihe bedürfen, fehlt jetzt. Entfallen sind auch die Aufforderung zur Auseinandersetzung mit dem „christlichen *Feminismus*" und Zitate von Frauen, die im Rahmen einer Reihe von Treffen die kirchenamtliche Haltung in diesen und anderen Fragen kommentierten. Alles in allem sind – was die kirchlich-theologische Problematik angeht – die Folgen der im vergangenen Frühjahr in Rom abgehaltenen Konsultation (vgl. HK, Juli 1991, 229) deutlich zu spüren. Verschiedene Bischöfe drückten bereits ihre große Unzufriedenheit mit dieser Fassung aus. Eine Vertreterin der „Women's Ordination Conference" sprach von einer „Kapitulation" gegenüber Rom.

**Mehrere katholische Bischofskonferenzen Afrikas äußerten sich zur politischen Lage ihrer Länder**

Dem Versuch von Präsident *Mobutu*, die politische Erneuerung seines Landes durch eine Nationalkonferenz abzubrechen, nahmen die *zairischen Bischöfe* zum Anlaß, sich deutlich für die Fortsetzung der Arbeit dieser Konferenz einzusetzen. In ihrer Erklärung „Für einen neuen Entwurf der zairischen Gesellschaft" vom 27. Januar 1992 (Wortlaut in: Weltkirche 3/1992, 75 ff.) wiesen die Bischöfe darauf hin, daß es für das Streben nach einem neuen nationalen Konsens notwendig sei, „den Rahmen der üblichen Institutionen zu überschreiten, der sich ... als zu eingeengt und sichtlich unwirksam erweist". Nach Ansicht der meisten Zairer sei der Gesellschaftsentwurf der II. Republik gescheitert. Die Maßnahme der Regierung, die Arbeit der Nationalkonferenz auszusetzen, halte man für „einseitig und ungerecht". Dasselbe Ziel hatte auch ein Protestmarsch Anfang des Jahres, der jedoch

unter Einsatz des Militärs blutig aufgelöst wurde. Anfang April konnte die Nationalkonferenz ihre Arbeit wiederaufnehmen. Zum Präsidenten des Büros der Nationalkonferenz wurde der Erzbischof von Kisangani, *Laurent Monsengwo Pasinya,* gewählt, der die Aufgabe bisher bereits kommissarisch versah. – Mit einer vielbeachteten Erklärung vom 22. März zur politischen Lage des Landes meldeten sich auch die *Bischöfe Kenias* zu Wort (Wortlaut in: Weltkirche, 3/1992, 71 ff.).
Sie äußerten darin den Verdacht, daß die innenpolitischen Unruhen der letzten Zeit nicht – wie dies z.T. dargestellt worden sei – letztlich Stammesauseinandersetzungen gewesen seien, sondern Teil einer „größer angelegten politischen Strategie". Offiziell werde die Lage dargestellt als „deutliches Zeichen für das Scheitern des Mehrparteiensystems" Kenias, in Wirklichkeit handele es sich jedoch um eine „künstlich erzeugte Katastrophe". Die Bischöfe forderten die Regierung auf, „jene Politiker zu verhaften und vor Gericht anzuklagen, die durch unverantwortliche Äußerungen und Handlungen in der Öffentlichkeit der Unruhe Nahrung gegeben haben". Die Tatsache sei zu akzeptieren, daß Kenia ein Mehrparteienstaat sei: „Jeder Bürger dieses Landes hat ein unveräußerliches Recht darauf, sich jeder Partei seiner Wahl anzuschließen . . ."

# Bücher

JÜRGEN WERBICK, **Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen.** Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 174 S. 28,80 DM.

Eine Antwort auf die angesichts des gegenwärtigen weltanschaulichen Pluralismus und der umfassenden Relevanzkrise von Glauben und Kirche drängende Frage nach der Identität des Christlichen versucht Werbick in drei Stufen. Zunächst setzt er sich mit der fundamentalistischen Versuchung auseinander, dem angesichts vieler Unsicherheiten naheliegenden Bemühen, die Identität des Christlichen an einem unveränderlichen, durch unhinterfragbare Offenbarungsautorität garantierten Komplex von Texten, Wahrheiten und Normen festzumachen. Demgegenüber macht Werbick überzeugend deutlich, daß christliche Identität als Weg bestimmt werden muß: Der Logos des Glaubens will „nicht besessen oder als Glaubensgesetz in Kraft gesetzt, sondern ergründet und ‚ausprobiert', beim Suchen und Gehen des Weges je neu verstanden und entdeckt werden" (S. 72). Der zweite Schwerpunkt des Buches liegt bei der Frage nach dem christlichen Wahrheitsanspruch im Kontext des religiösen Pluralismus. Werbick sucht hier einen Weg jenseits der schlechten Alternative, den christlichen Glauben völlig gegen die Wege und Antworten anderer Religionen abzuschotten oder ihn aber als ergänzungsbedürftiges Teilelement eines religiösen Ganzen einzuebnen. Sein Lösungsvorschlag: Das christliche Ja zur Selbsterschließung Gottes in Jesus von Nazaret darf es sich mit dem Nein zu anderen Religionen nicht zu einfach machen, sondern kann es dem weiteren Gang der Auseinandersetzung überlassen, ob wirklich kontradiktorische Gegensätze im Gottes- und Heilsverständnis vorliegen oder nicht: „Die Entscheidung . . . , wann das ‚Nein' um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja willen unumgänglich geworden ist, wäre in gemeinschaftlicher ehrlicher Prüfung anhand der Frage zu treffen, ob und wo die Identität des Christlichen wirklich auf dem Spiel steht" (S. 103). Der letzte Hauptteil skizziert unter dem Titel „Was den Weg in den Spuren Jesu Christi kennzeichnet" die Grundinhalte des christlichen Glaubens, ohne dabei bei der Wiederholung überlieferter Sprachformen stehenzubleiben. Als Beitrag zu einer redlichen und gesprächsoffenen christlichen Selbstvergewisserung ist das Buch sehr zu empfehlen. *U. R.*

LEO KARRER, **Katholische Kirche Schweiz.** Der schwierige Weg in die Zukunft. Universitätsverlag/Paulusverlag, Freiburg i. Ue. 1991. 503 S. 58,– DM.

Eine allgemeine Charakterisierung dieses in das Leben der katholischen Kirche in der deutschsprachigen Schweiz einführenden Buches ist gar nicht so einfach: Um eine nationale Kirchengeschichte handelt es sich nicht – auch wenn viel Kirchengeschichtliches einfließt. Um eine schweizorientierte Kirchen- oder Religionssoziologie ebensowenig – obwohl manches Kapitel ohne den entsprechenden Forschungshintergrund nicht denkbar wäre. In vielem hat das Buch selbst weit über die Schweiz hinaus Bestand – dafür sind die pastoralen Verhältnisse in den deutschsprachigen Bistümern der Schweiz denen in Deutschland und Österreich viel zu verwandt. Alles in allem ist daraus eine nicht zuerst institutionen-, sondern praxisorientierte Darstellung der „Kirche Schweiz" geworden. Im ersten Teil geht es – aufgeteilt in eine „horizontale" und eine „vertikale" Betrachtungsweise – um die spezifischen schweizerischen Eigentümlichkeiten kirchlichen Lebens. In einem zweiten Teil wird unter dem Stichwort „Kirche als solidarische Hoffnungsgemeinschaft" eine Kriteriologie kirchlichen Handelns aufgezeigt. Im dritten, dem umfangreichsten Teil des Buches, geht Karrer verschiedenen Teilgebieten pastoral-kirchlichen Handelns nach. Enthalten ist auch sein bereits zu einem früheren Zeitpunkt gemachter Vorschlag einer „Tagsatzung" der Schweizer Katholiken. Seit der Synode 72 und den beiden Pastoralforen von Einsiedeln und Lugano sucht die katholische Kirche der Schweiz immer noch nach einer angemessenen institutionalisierten Form der Kommunikation und des innerkirchlichen Dialogs. In den 70er

Jahren wurde von Rom die Einrichtung eines gesamtschweizerischen Pastoralrates abgelehnt. Karrer geht es dabei um einen Dialog, bei dem „alle Gruppierungen und ‚Säulen' der Kirche und im schweizerischen Katholizismus vertreten sind oder Zugang finden können". Gerade angesichts des gegenwärtigen „Stimmungstiefs" sieht er für eine solche Institution eine wichtige Aufgabe. Überhaupt dürfte gerade in schwierigen Zeiten eine Darstellung wie diese einen großen Wert haben: eine Darstellung nämlich, in der Konflikte und Schwachstellen (auch speziell des schweizerischen Katholizismus) nicht geleugnet, in denen aber auch nicht verschwiegen wird, was an Richtigem und Wichtigem dennoch geschieht, aber zuweilen zu wenig gesehen wird. *K. N.*

PAUL M. ZULEHNER / HERMANN DENZ / MARTINA BEHAM / CHRISTIAN FRIESL, **Vom Untertan zum Freiheitskünstler.** Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990" und der „Europäischen Wertestudie – Österreichteil 1990". Verlag Herder, Wien 1991, 312 S. 46,– DM.

Die Ergebnisse zweier großer Forschungsprojekte, die der Wiener Pastoraltheologe Paul Zulehner mit seinen Mitarbeitern durchgeführt hat, liegen diesem Band zugrunde: die Langzeitstudie im Zeitaum 1970–1990, die sich der Analyse der Rolle von Religion im Alltagsleben wie in außer alltäglichen Lebenssituationen der Österreicher widmete, und die „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990" (vgl. HK, Mai 1991, 207 f.). Ausdrücklich wird von den Verfassern einleitend darauf verwiesen, daß hier nur Analysen vorgelegt und keine Folgerungen für die christlichen Kirchen, für Parteien, Gewerkschaften und für die Politik gezogen würden. Das umfangreiche Datenmaterial wird in der vorliegenden Studie übersichtlich – Statistiken, Frageraster und Graphiken sind ebenfalls gut lesbar gestaltet – in vier Teile gegliedert und thematisch geordnet. Der erste Teil der Kulturdiagnose fragt nach den zentralen Themen, Grundgefühlen, Bedürfnissen und Merkmalen des Alltagsleben. Im Mittelteil werden die Ergebnisse der Erhebungen um Kategorien herumgruppiert, wie sie die Diskussion um die Postmoderne bestimmen: postautoritär (die Studie belegt: autoritäre Einstellungen gehen dramatisch zurück, der Anspruch auf Selbststeuerung steigt), postsolidarisch (der Individualisierungsprozeß hat zum Mangel an „belastbarer Solidarität geführt), postmaterialistisch (diese Werte haben gegenüber materialistischen Faktoren gesamtgesellschaftlich zugenommen), posttranszendent und postchristlich. Unter dem letztgenannten Begriff sucht die Studie das Phänomen des Religiösen in der „weder gottlosen noch areligiösen" modernen Gesellschaft näher zu bestimmen und Wechselwirkungen zwischen religiöser Situation und dem gesamtkulturellen Trend der Entinstitutionalisierung aufzuzeigen. Der religionssoziologische vierte Teil unternimmt eine Verhältnisbestimmung zwischen den in den ersten drei Teilen der Kulturdiagnose erhobenen Trends, Präferenzen und Wertorientierungen, dem „wachsenden Freiheitsanspruch und dem Mangel an belastbarer Solidarität" und der religiös-kulturellen Dimension. Die hier nun veröffentlichten Studienergebnisse sind auch deshalb interessant und wertvoll, weil die darin erhobenen Entwicklungen von Wertvorstellungen auch für andere westeuropäische Industrieländer zutreffen. *A. F.*

PETER SCHÄFER, **Der verborgene und der offenbare Gott.** Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1991, 186 S. 68,– DM.

Esoterik und Geheimlehren sind nicht nur ein Geistesphänomen der Gegenwart. Auch eine geschichtliche Offenbarungsreligion wie das Judentum ist davon nicht frei. Die Untersuchung des Berliner Judaisten Schäfer gilt der ersten, in einem literarischen System faßbaren mystischen Bewegung, in deren Zentrum der bei Ezechiel (Kap. 1 und 10) geschilderte göttliche Thronwagen steht. Die *Hekhalot-Literatur* handelt von den *hekhalot,* den himmlischen „Palästen" oder „Hallen", die der Mystiker durchschreitet, um zum göttlichen Thron zu gelangen. Die Urheber dieser Texte, die wahrscheinlich in die frühe rabbinische Zeit gehören, sind unbekannt. Was sie anstreben, steht in einem *schwerwiegenden Gegensatz* zur Messias- und Erlösungserwartung des rabbinischen Judentums. Himmelsreise und magische Beschwörung sind die Mittel zur Gotteserkenntnis und Deutung der Welt. Die magische Handlung, die zu vollziehen Fasten und Gebet voraussetzt, wird als rituell-liturgischer Akt verstanden. Schäfer zeigt in subtilen Textinterpretationen, wie sich die klassische Form des Torastudiums in der Hekhalot-Literatur in magische Beschwörung verwandelt. „Ziel der Beschwörung ist die Beherrschung der Tora und damit der Welt mit den Mitteln der Magie. Ist schon die Himmelsreise mit magischen Elementen verwoben, so ist die Beschwörung als die neue Form des Torastudiums nichts anderes als reine Magie. Jeder, der die richtigen Beschwörungsformeln kennt, beherrscht die Tora in einem einzigen Akt der Erleuchtung." Es ist hier nicht der Ort, auf wissenschaftliche Einzelheiten der vorliegenden Abhandlung einzugehen. Für die Schärfung des biblischen Glaubensbewußtseins ist sie aber insofern sehr lehrreich, als sie *Gefahren des mystischen Weges,* die Sehnsucht zu himmelstürmender Selbsterlösung sichtbar macht. Messianische Hoffnung kann in Ungeduld, in das Nichtausharren, in den menschlichen Versuch umschlagen, die Gottesschau *erzwingen* zu wollen. Dies steht im schärfsten Gegensatz zum biblischen Erzgebot, daß sich der Mensch kein Bild von Gott machen soll. So israelzentriert die frühe jüdische Mystik auch ist, sie fordert dort, wo sie die extreme Position der Gottesbeherrschung einnimmt, wachsame *prophetische Kritik* heraus (Jes 45, 6; Hab 2, 20). Diese gilt in *allen* monotheistischen Religionen jenen Tendenzen, die die Endlichkeit des Menschseins, seine geschöpfliche Bedingtheit aufzuheben trachten. *W. S.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

BROER, INGO. **Die Juden im Urteil der Autoren des Neuen Testaments.** Anmerkungen zum Problem historischer Gerechtigkeit im Angesicht einer verheerenden Wirkungsgeschichte. In: Theologie und Glaube Jhg. 82 Heft 1 (1992) S. 2–33.

In einer Auseinandersetzung mit den antijüdisch klingenden paulinischen Wendungen in 1 Thess 2, 13–16, den antijüdischen Texten im Johannesevangelium und der Stellung Israels bei Paulus, wie sie besonders in Röm 9–11 deutlich wird, prüft der Autor die Berechtigung des Vorwurfs, der religiöse Antijudaismus habe seine Wurzeln im Neuen Testament. Dabei steht für Broer die Frage nach der in diesem Urteil zugrundeliegenden Gefahr der Ungeschichtlichkeit und Ungerechtigkeit im Mittelpunkt, die zur Deutung neutestamentlicher Aussagen als antijüdisch führen. So verweist Broer im Falle von 1 Thess 2, 13–16 darauf, daß der Text nicht in dem häufig unterstellten antijüdischen Licht erscheine, wenn berücksichtigt werde, daß sich Paulus hier eines Sprachmusters der jüdischen Literatur bediene. Der Antijudaismusvorwurf an das Johannesevangelium könne so nicht aufrechterhalten werden, da die dort gebrauchten Mittel der Auseinandersetzung kaum von den damals im Konflikt zwischen einer sich ausbildenden Tochter- und der dazur gehörigen Mutterreligion üblichen abwichen. Zur Stellung Israels bei Paulus schreibt Broer: Es habe Paulus nicht vor Augen gestanden, was erst später deutlich wurde, daß Israel aus seiner Perspektive eine Rettung vor allem durch Jesus Christus als Zumutung begreifen mußte.

DEMMER, KLAUS, **Katholische Rechtstheologie – eine Anfrage an die Moraltheologie.** In: Gregorianum Jhg. 73 Heft 2 (1992) S. 269–289.

Die Moraltheologie muß sich stärker, als es derzeit geschieht, um die Dimension des Rechts kümmern und sich um das Gespräch mit der Rechtsphilosophie bemühen. Im gegenwärtigen moraltheologischen Denken sieht Demmer ein in sich verständliches, aber nicht ungefährliches Vordringen personalistischer Kategorien. Personalismus stehe in der Gefahr, den Bereich öffentlicher Verantwortung auszublenden und eine Moral des Nischendaseins zu fördern. Demmer betont, das Recht sei kein Konkurrent, sondern Bundesgenosse der Moral, „unerläßliche Stütze in einer zerfließenden Gesellschaft". Als Ansatz- und Schwerpunkte einer katholischen Rechtstheologie sieht er die Darstellung von Recht als einer Kategorie theologischer Anthropologie, die Klärung des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit sowie der Beziehung von Kirche und Recht. Der Moraltheologe wie der Christ überhaupt muß – so Demmer – das Recht in seiner begrenzten, aber gerade darin unerläßlichen Funktion anerkennen und darf es nicht überfordern. Gleichzeitig darf er dabei nicht stehenbleiben, sondern muß den sittlichen Überschuß der christlichen Botschaft zur Geltung bringen.

## Kultur und Gesellschaft

PFETSCH, FRANK R. **Politische Utopie oder: Die Aktualität des Möglichkeitsdenkens.** In: Universitas Jhg. 47 Heft 4 (April 1992) S. 309–318.

Der Autor geht dem Stellenwert utopischen Denkens nach dem Scheitern des realsozialistischen Experiments in Osteuropa nach. Gescheitert sei – so Pfetsch – nicht die Utopie selbst – diese könne überhaupt nicht scheitern, sondern der Versuch der ideologisch-politischen Umsetzung, des Vom-Kopf-auf-die-Beine-Stellens. Utopien seien nur Hoffnungen auf Realisierung, nicht die Realisierung selbst. Der Hauptteil des Beitrags besteht in einer detaillierten Bestimmung des Utopiebegriffs, um diesen schließlich von dem Vorwurf des Scheiterns zu befreien. Utopien seien – so eines der Kennzeichen – kein empirischer oder rationalistischer Nachvollzug existierender gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern abstrakt erdachte und konkret ausgemalte alternative Wirklichkeiten, die keinen eigentlichen Übergang zur Erfahrungswirklichkeit aufwiesen. Utopien seien insofern auch nicht reformerisch, nicht auf pragmatisch kleine Schritte angelegt, sondern auf Totalität ausgerichtet. Sie enthielten kein Programm zu ihrer Verwirklichung und könnten nicht angeben, wie der Idealzustand erreicht werden solle. Der Autor plädiert für einen „reinen" Begriff der Utopie, der auch nach dem Ende des real existierenden Sozialismus keineswegs überflüssig werde.

TEISSIER, HENRI, **Nouveaux courants dans l'Islam.** In: Etudes Tome 376 No. 4 (April 1992) S. 447–456.

Der Autor, katholischer Erzbischof von Algier, gibt einen aufschlußreichen Einblick in neuere Tendenzen innerhalb des algerischen Islam. Anhand der bekannten klassischen, zwischen westlicher Kultur und Islamisten umstrittenen Fragestellungen (Trennung von Staat und Religion, Anwendung der Sharia, Menschenrechte, Stellung der Frau, Gewaltanwendung, Gewissensfreiheit u. a.) zeigt Teissier auf, wie sich innerhalb des algerischen Islam die Haltungen zu differenzieren begonnen haben. Die Islamisten stellten gemeinhin die Moderne als einen Rückfall in Ignoranz und Gottlosigkeit dar. Teissier zitiert arabische Autoren, für die die arabische Welt noch gar nicht wirklich in die Moderne eingetreten sei, eine Entwicklung, die jedoch unvermeidlich sei. Exzesse unter islamistischem Druck hätten unter einer wachsenden Anzahl von Muslimen seines Landes dazu geführt, daß man nach neuen Zugängen zur eigenen Identität suche. In den letzten Jahren stelle man sich vermehrt Fragen, die man niemals zuvor ernsthaft gestellt habe. Es habe geradezu den Anschein, als würden Themen, die bislang die Beziehungen zwischen Islam und westlicher Zivilisation spannungsreich gestalteten, nun zunehmend zu internen Problemen der muslimischen Gemeinschaft. Damit werde eine neue Etappe in der Reflexion über die muslimische Gesellschaft erreicht, eine Entwicklung, die ihrerseits auch bedeutende Rückwirkungen auf das Verhältnis von Islam und westlicher Gesellschaft haben werde.

## Kirche und Ökumene

KREINER, ARMIN. **„Hierarchia veritatum". Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz.** In: Catholica Jhg. 46 Heft 1 (1992) S. 1–30.

Die Annahme eines Struktur- und Ordnungsprinzips ist den vielfältigen Interpretationen der für die ökumenische Orientierung der katholischen Kirche so entscheidenden Konzilsaussage von der „Hierarchie der Wahrheiten" gemeinsam. Allerdings, so zeigt der Autor, liegen je nach der Perspektive, aus der nach einer solchen Ordnungsstruktur gefragt wird, sehr unterschiedliche und häufig nicht ausreichend reflektierte Ordnungskriterien zugrunde. Kreiner unterscheidet die mögliche Strukturierung nach logischen Kriterien, die das Verhältnis der einzelnen Aussagen zueinander bewertet, eine äußerst problematische soteriologische Gewichtung, eine existentiell-subjektive und eine aus der ökumenischen Perspektive angestrebte Rangordnung. Zudem lasse sich aufzeigen, daß mehrere konkrete und nicht miteinander identische Hierarchien der Wahrheiten existierten. Bei aller Unterschiedlichkeit sei jedoch ein übergreifendes Anliegen auszumachen, das sich auf die Frage konzentriere, „welche von den satzhaft artikulierbaren Glaubensaussagen für das Christentum wesentlich und unverzichtbar sind". Damit signalisiere die Rede von der „Hierarchie der Wahrheiten" einen legitimen Pluralismus, der zugleich – innerkirchlich wie im Verhältnis der Kirchen zueinander – eine differenzierte Einschätzung von Glaubenskonsens und -dissens ermögliche.

# Notizen

Der Einladung verschiedener basiskirchlicher Initiativen und Solidaritätskreise zu einem „Aufbruch-Fest für eine offene Kirche" Anfang Mai in Salzburg sind mehr als 1000 Besucher gefolgt, darunter auch Delegierte des Europäischen Netzwerkes „Kirche im Aufbruch" aus den Niederlanden, Frankeich, Luxemburg, Deutschland, der Schweiz und der ČSFR. Letztere, Vertreter der ehemaligen Untergrundkirche, kamen dabei in einem eigenen Arbeitskreis zu Wort. Der verheiratete Geheimbischof *Fridolin Zahradnik,* der sich in Rychnov der Seelsorge und Sozialarbeit für Obdachlose, Arbeitslose, Behinderte und Zigeuner widmet, erklärte dabei, er werde so lange nicht auf sein Amt verzichten, bis Rom begründet habe, warum sein Amt nicht rechtmäßig sei.

Bei einer Begegnung mit dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, *Gottfried Brakemeier,* äußerte *Johannes Paul II.* die Erwartung, der *lutherisch-katholische Dialog* werde einen „dauerhaften Beitrag" für den Weg zur Einheit im apostolischen Glauben leisten. Im ökumenischen Dialog müsse es um ein immer tieferes Verständnis des Heilsgeheimnisses gehen, das sich in Fleischwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi vollzogen habe. Der Papst sagte, es bestehe Übereinstimmung darüber, daß die Einheit der Christen nie durch Verschleierung von Unterschieden oder durch die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner erreicht werden dürfe. Brakemeier (er ist Präsident der lutherischen Kirche in Brasilien) sprach sich bei der Begegnung mit dem Papst für „konkrete und erkennbare Erfahrungen" zur Verdeutlichung des inzwischen erreichten Grades an Gemeinsamkeit zwischen Katholiken und Lutheranern aus. Dabei könne es nicht darum gehen, einen der beiden Partner zu kompromittieren. Der LWB-Präsident stellte die Frage, ob die „Einheit, die wir zusammen erkennen, nicht so viel größer ist als alles, was uns noch trennt, so daß wir zusammen zum Tisch des Herrn gehen können?"

Der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* bedauerte die Einstellung des Verfahrens wegen „Verbrechens gegen die Menschlichkeit" gegen den französischen Kriegsverbrecher *Paul Touvier* durch ein Pariser Gericht. Ein ernsthafter Prozeß hätte der Gerechtigkeit und der Versöhnung gute Dienste leisten können, meinte Decourtray in einem Interview (Le Monde, 18. 4. 92). Das Gericht sah bei den Touvier zur Last gelegten Verbrechen die Bedingungen für ein „crime contre l'humanité" – und nur dies verhindert es, daß die Verbrechen verjähren – nicht für gegeben an. In der französischen Öffentlichkeit zeigte man sich schockiert davon, wie das Gericht das Vichy-Regime mit dieser Entscheidung zur „Banalität" werden lasse. Kardinal Decourtray sprach sich dafür aus, die Hintergründe der Zusammenarbeit zwischen den Nationalsozialisten und dem mit Nazideutschland kollaborierenden Vichy-Regime aufzuklären. Touvier hatte sich über Jahrzehnte hinweg gerade auch mit Hilfe von Kirchenvertretern den Strafverfolgungsbehörden seines Landes entzogen. Kardinal Decourtray hatte in dieser Sache einen vielbeachteten und – was die kirchliche Verwicklung angeht – selbstkritischen Historikerbericht vorgelegt (vgl. HK, Februar 1992, 98, März 1992, 108).

Ein deutsches „Anti-Diskriminierungsgesetz", das Behinderte vor gesellschaftlicher Ausgrenzung schützt, hat die *Bundesarbeitsgemeinschaft Hilfe für Behinderte* gefordert. Diskriminierungen seien ein fester Bestandteil im Alltag Behinderter, gegen die sich die Betroffenen nur mit einklagbaren Rechtsansprüchen aufgrund eines Gleichstellungsgesetzes wehren könnten. Dabei wurde darauf verwiesen, daß in den Vereinigten Staaten bereits seit 1990 ein solches allgemeines Anti-Diskriminierungsgesetz in Kraft sei; auch in Frankreich, den Niederlanden, Großbritannien und Kanada seien in jüngster Zeit Fortschritte im Bemühen um Gleichstellungsgesetze erreicht worden.

Die kirchliche Arbeit in *Laos* setzte quasi am Nullpunkt an, erklärte Bischof *Jean Khamsé Vithavong,* Apostolischer Vikar von Vientiane und Apostolischer Administrator von Luang Prabang, in einem Interview des Informationsdienstes der französischen Auslandsmission (EDA). Die geschätzte 30 000 Katholiken – eine genaue Zählung wurde als staatsgefährdend untersagt – umfassende Kirche habe nach der „Befreiung" (1975) alle Kirchen und Schulen verloren, stehe praktisch vor dem Nichts und sei total von Spenden aus dem Ausland abhängig. Der krasse Priestermangel und Reisebeschränkungen innerhalb des Landes erschwerten zusätzlich die Seelsorge, das kirchliche Leben liege in den Händen der Laien. Die Haltung des Staates gegenüber der Kirche sei innerhalb der einzelnen Provinzen unterschiedlich restriktiv, grundsätzlich werde in der katholischen Kirche jedoch eine Bedrohung gesehen: Während sie früher als die Kirche der französischen Kolonialisten galt, wird nun der Papst für den weltweiten Zusammenbruch des Kommunismus verantwortlich gemacht.

Kindermorde würden immer mehr zur Normalität in *Brasilien,* und ein Großteil der Gesellschaft habe sich an Verbrechen an Kindern gewöhnt, kommentierte der Koordinator für die katholische Kinderseelsorge in São Paulo, *Julio Lancelotti,* den im vergangenen Monat veröffentlichten Bericht einer Kommission des brasilianischen Repräsentantenhauses über Tötungen und Mißhandlungen von Straßenkindern. Dieser enthält die Schreckensbilanz von 16 414 in den letzten fünf Jahren getöteten Straßenkindern, die meisten davon Schwarze oder Mulatten. Die meisten Morde seien in Rio de Janeiro und São Paulo verübt worden, wo allein 3,5 Millionen dieser Kinder leben.

Einen Umbruch in China zugunsten von mehr Demokratie und Religionsfreiheit hält der General des Jesuitenordens, *Peter Hans Kolvenbach,* für in kurzer Zeit durchaus möglich. Kolvenbach war Festredner bei einer in St. Augustin stattfindenden internationalen Tagung aus Anlaß des 400. Geburtstags des aus Köln stammenden Astronomen und China-Missionars *Johann Adam Schall von Bell* SJ (1592–1666). Am Rande der Tagung meinte Kolvenbach, eine Änderung der Verhältnisse in China hänge allein vom chinesischen Volk ab. Er rechne „jederzeit mit raschen Veränderungen", diese könnten kurzfristig jedoch auch wieder zu neuen Restriktionen führen. Kolvenbach bedauerte, daß derzeit die „Türen wieder verschlossen werden". Die bevorstehende Wiedereingliederung von Hongkong an China werde für die Kirche vermutlich vorteilhaft sein.

Ein Fastenhirtenbrief der katholischen Bischöfe des südostafrikanischen Landes *Malawi* führte zu einer schweren Belastung der Beziehungen von Staat und Kirche. In dem Hirtenbrief kritisierten die Bischöfe offen die Politik der Regierung von Präsident *Hastings Kamuzu Banda* und prangerten zahlreiche Verletzungen der Menschenrechte an. Die Bischöfe wurden daraufhin acht Stunden lang von der Polizei verhört, der Hirtenbrief als „staatsgefährdend" bezeichnet und seine Weiterverbreitung unterbunden. Einer der Unterzeichner, der Apostolische Administrator von Manzu, ein gebürtiger Ire, wurde u. a. des Landes verwiesen. Nach einem Treffen eines päpstlichen Gesandten, des vatikanischen Pronuntius in Malawi, sowie eines Bischofs mit Staatspräsident Banda ließ die Bischofskonferenz verlauten, die Schwierigkeiten seien überwunden. Zeitweise hatte es in Pressemeldungen geheißen, die Bischöfe des Landes befänden sich in Lebensgefahr.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Verlages Herder, eine Verlegerbeilage und einem Teil der Auflage ein Prospekt des Peter Kindt-Verlages, München, beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 7 · 46. Jahrgang · Juli 1992

*Tut etwas, das Bedeutung hat, weil es Spaß macht und wichtig ist für andere.*

*Ralf Dahrendorf*

# Ein Volk von Egoisten?

Kaum ein anderer Begriff ist in jüngster Zeit so häufig strapaziert worden wie der der Solidarität, wenn es darum ging, die gegenwärtige Befindlichkeit unserer Gesellschaft zu kommentieren; ohne Übertreibung läßt sich geradezu von einem inflationären Gebrauch sprechen. Den offenkundigen Mangel an Solidarität als eine der zentralen Ursachen für gesellschaftliche Miseren in den verschiedensten Bereichen beklagen kritische Zeitgenossen ebenso wie Politiker aller Couleur. An erster Stelle steht dabei der *deutsche Einigungsprozeß.* Die fehlende Bereitschaft zu solidarischem Handeln bei der Bevölkerung der alten Bundesrepublik werfe auf ihn einen häßlichen Schatten, zumindest was seine psychische und mentale Dimension betrifft. Zu Beginn der absehbar komplizierten Vereinigung bestand aber bei den politisch Verantwortlichen große Scheu, konkret zu benennen, in welch hohem Maße Solidarität des Westens mit dem Osten gefordert sein wird. Die nun mahnenden Volksvertreter schienen demnach selbst die solidarische Grundhaltung bei der Mehrheit ihrer Mitbürger nicht allzu hoch zu veranschlagen.

Auch bei den jüngsten *Tarifauseinandersetzungen* war der Vorwurf fehlender Verantwortung und Sensibilität für das Gemeinwohl ein Hauptargument, von den Kontrahenten ebenso wechselseitig gebraucht wie von Kommentatoren. Und nicht zuletzt in der zunehmend heftiger geführten Diskussion um den Fortbestand unseres *Sozialstaates,* dessen Ressourcen immer weniger den stetig wachsenden Leistungsanforderungen zu genügen scheinen, sehen Kritiker eine Erklärung für Fehlentwicklungen in mangelnder Verantwortungsbereitschaft des einzelnen für ein auf Gemeinschaftlichkeit basierendes und nur in einem solidarischen Konsens funktionierenden Sozialsystem. Unsolidarisches und überzogenes Anspruchsdenken, das zu sehr fixiert sei auf Einzelinteressen und den privaten Vorteil, ließen das Solidaritätsnetz zwischen den Generationen brüchig werden, an manchen Stellen drohe es gar zu zerreißen.

Dieser Diagnose entsprechend haben *Appelle an den Gemeinsinn* Hochkonjunktur – und nicht nur aus den Reihen der Institutionen wie beispielsweise Kirchen und Wohlfahrtsverbände, die gemeinhin als Anwälte der öffentlichen Moral und Hüter von Grundwerten wie dem der Solidarität gelten. An deren Mahnungen, unserer Gesellschaft ermangele es an der nötigen Orientierung am Gemeinwohl, hat sich wohl eine breite Mehrheit eher gewöhnt, als daß sie ihr konkretes Verhalten entsprechend korrigiert. Nein, die Forderung nach mehr Solidarität ist vor allem auch in der tagespolitischen Diskussion immer wieder zu hören. Gerade hier aber bleibt der Begriff Solidarität auch schillernd, in seiner konkreten Bedeutung oft undurchsichtig. Je nach dem zugrundeliegenden Interesse, mit dem er in die Debatte eingeführt wird, scheint er eine Vielzahl von Konnotationen zu haben, auch wenn wie im Falle der Tarifauseinandersetzungen die Frage nach der Grundeinstellung einzelner Interessengruppen dem Ganzen der Gesellschaft gegenüber tangiert ist. Im Konflikt um konkrete Umverteilungsmaßnahmen im wirtschaftlichen Bereich wirkt die Rede von Solidarität unspezifisch und unklar. Und obgleich eine solidarische Orientierung für die gemeinsame Zukunft eines geeinten Deutschland von allen Schichten der Bevölkerung eingefordert werden muß, ist der Begriff in seiner Anwendung auf notwendige finanzielle Transferleistungen übertrieben und zugleich nicht exakt genug.

## Tendenz zur Entsolidarisierung

Dennoch, die gegenwärtige Karriere des Begriffes Solidarität ist ein Indiz für ein *verbreitetes Grundgefühl innerhalb der Gesellschaft,* sie verweist auf ein grundsätzliches Unbehagen. Die Frage ist virulent: Droht unsere Gesellschaft tatsächlich ihre Orientierung am Gemeinwohl zu verlieren, daß es dieser auffallenden Häufung von Solidaritätsappellen bedarf? Geraten dem einzelnen Gemeinschaft und Gesellschaftlichkeit in dem Maße aus dem Blick und aus dem Sinn, daß gar die Rede von den Deutschen als einem „Volk von Egoisten" gerechtfertigt ist?

Wertestudien und Untersuchungen, die die dominierenden Orientierungsmuster unserer Gesellschaft zu analysieren suchen, bestätigen: Eine gewisse Tendenz zur Entsolidarisierung läßt sich feststellen, die den Rückschluß von der Häufigkeit und Dringlichkeit der Solidaritätsap-

pelle auf einen tatsächlichen Mangel an verantworteter Gemeinschaftsbezogenheit plausibel erscheinen läßt. Das, was dem einzelnen in seiner Alltagserfahrung als anonyme und kalte „Ellbogengesellschaft" begegnet, wird in solchen Studien indiziert durch die Erhebung weitverbreiteter Einstellungen wie: „Jeder ist seines Glückes Schmied; Probleme muß jeder für sich selbst lösen; für sozialen Abstieg, Armut oder Arbeitslosigkeit trägt der einzelne selbst Verantwortung." Andere Grunderfahrungen, die mit diesem Einstellungswandel in direktem Zusammenhang stehen, wie verbreitete Einsamkeit oder die Angst davor, sind längst zum Allgemeinplatz der Gesellschaftskritik geworden, deshalb jedoch nicht weniger berechtigt.

Aus den genannten Einstellungen läßt sich zum einen sicherlich eine bei vielen Zeitgenossen dominierende selbstbezogene Leistungsorientierung herauslesen. Zum anderen zeigt sich darin aber auch eine erhebliche Indifferenz gegenüber der Mitwelt und deren Schicksal. Die Orientierung am Gemeinwohl scheint mehr und mehr einer zunehmenden Konzentration auf Einzelinteressen zu weichen. Solidarische Handlungsmuster drohen durch den Rückzug ins Private verdrängt zu werden. Über eine generelle Abnahme sozialer Verbindlichkeit klagen so Kirchen wie Parteien, traditionelle Verbände und Vereine. Sie manifestiert sich im Rückgang der Mitgliederzahlen ebenso wie in der zunehmend geringer werdenden Bereitschaft, sich in dem Maße für das Funktionieren dieser Organisationen zu engagieren, wie es früher für eine Zugehörigkeit charakteristisch war.

Den Trend, fort von einem sozial verbindlichen Engagement hin zur unverbindlichen „Clique", zur oberflächlichen Freizeitinteressengemeinschaft, bestätigen auch Freizeitforscher: Soziale Verpflichtungen empfänden viele in ihrer Freizeit als ausgesprochen lästig. Schon die Mitarbeit im Verein werde von mehr als einem Drittel der westdeutschen Bevölkerung nicht mehr als Freizeitbeschäftigung angesehen. Die Bereitschaft zur Übernahme von Ehrenämtern tendiere unter solchen Vorzeichen gegen Null. Das freiwillige Engagement in sozialen Organisationen habe für zwei von fünf westdeutschen Bundesbürgern „in keinem Fall" etwas mit Freizeit zu tun.

## Moralisierende Appelle bleiben wirkungslos

Sollen Erklärungen für diese Entsolidarisierungstendenzen gefunden werden, die über die Berechtigung wie den Erfolg der mit so viel Engagement vorgetragenen Solidarisierungsappelle entscheiden können, dürfen solche Phänomene abnehmender Gemeinschaftlichkeit nicht isoliert betrachtet oder verabsolutiert werden. Die Tagesaktualität und akute Problemlagen mögen in vielen Fällen zu spontanen Appellen drängen, die die Bevölkerung an eine für jedes gesellschaftliche Zusammenleben unverzichtbare Grundhaltung erinnern. Für eine tragfähige Beurteilung aber müssen die Phänomene in die ganze soziale Wirklichkeit eingeordnet werden. Nur vor dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Werte- und Einstellungswandels lassen sich die konstatierten Entsolidarisierungstendenzen angemessen erfassen. Denn die beklagte fehlende Solidarität ist letztlich ein Moment des weit fortgeschrittenen und weiter fortschreitenden *Individualisierungsprozesses,* der seinerseits wiederum Teil des umfassenden Modernisierungsprozesses ist.

Bleibt dieser weitere Komplex unberücksichtigt – und dies läßt die unspezifische und undifferenzierte Verwendung des Begriffes Solidarität in der tagespolitischen Auseinandersetzung vermuten – wirken die mit viel Pathos vorgetragenen Appelle nicht nur eigentümlich moralisierend. Sie bleiben vor allem auch unwirksam. Es entsteht so der Eindruck, es werde entweder an eine Grundhaltung appelliert, ohne daß darüber Klarheit besteht, inwieweit diese überhaupt noch vorhanden ist. Oder es soll eine irgendwie abhanden gekommene Tugend wiederbelebt werden, ohne daß Strukturen und gesellschaftliche Bedingungen berücksichtigt werden, die über Erfolg oder Mißerfolg dieser Wiederbelebungsversuche entscheiden. Da aber ab einem bestimmten Maße von Entsolidarisierung nicht nur der Fortbestand der das gesellschaftliche Leben tragenden Institutionen gefährdet ist, sondern der gesellschaftliche Konsens insgesamt, ist die Frage nach den spezifischen Wurzeln dieser Gleichgültigkeit dringlich, die mancher Zeitgenosse gegenüber dem Schicksal der größeren Gemeinschaft demonstriert. Wo liegt der eigentliche Grund für den unschwer festzustellenden Rückzug ins Private? Welche *strukturellen Ursachen* lassen sich für die zunehmend geringer werdende Bereitschaft finden, Emotionen und kostbare Lebenszeit in größere soziale Zusammenhänge zu investieren?

## Die Lebensbereiche driften auseinander

Es ist das „moderne" Individuum, an das sich Solidaritätsappelle richten, dessen Rückzug ins Private beklagt oder auch massiv angeprangert wird. Charakteristisch für dessen Lebenssituation ist die Ablösung aus traditionellen sozialen Bindungen und Zusammenhängen, aus festen kulturellen und lebensweltlichen Milieus und deren spezifischen Wertorientierungen.

Traditionelle Handlungsmuster und Rollenvorgaben werden zugunsten einer Vielzahl frei zu wählender Handlungsoptionen verdrängt; die einigermaßen berechenbar verlaufende „Normalbiographie" in festgefügten Milieus weicht einer Pluralität der Lebensformen. Die *Ambivalenz,* die bezogen auf die konkrete Lebenssituation des modernen Menschen diesem Individualisierungs- und Pluralisierungsprozeß inhärent ist, ist längst zum sozialwissenschaftlichen Allgemeingut geworden: Der einzelne, der aus festen Handlungs- und Wertorientierungen traditioneller Sozialzusammenhänge befreit ist, hat zugleich deren schützenden Halt und Orientierungsangebot verloren. Die Wahlchancen, die die Freisetzungsprozesse

Moderne dem Individuum einräumen, bedeuten immer zugleich auch „Zwang" zur Wahl.

Vor allem aber gilt es, sich in der hochmodernen Gesellschaftsform zu behaupten, die als „funktional-differenziert" definiert wird: Als Berufstätiger, Staatsbürger, Angehöriger einer bestimmten Familie, als Wissenschaftler, Künstler oder Mitglied einer Kirche ist jeder einzelne zur Übernahme spezifischer Rollen in den verschiedenen gesellschaftlichen Funktionsbereichen gezwungen. Diese Bereiche driften ihrerseits, bestimmt durch einen hohen Grad an Spezialisierung, geprägt durch voneinander stark unterschiedene Eigenlogiken und Rationalitäten, immer mehr auseinander. Der Wechsel zwischen den Bereichen verlangt vom einzelnen ein großes Maß an Flexibilität und Mobilität, was als quasi strukturelle Anpassung wiederum eine starke Vereinzelung zur Folge hat. Zugleich fördert die gleichzeitige Teilnahme an ganz verschiedenen Rationalitäten das von Gesellschaftskritikern monierte, durch Indifferenz geprägte Lebensgefühl. Die ständige Konfrontation mit einer in solchem Maße von der Pluralität der Rationalitäten (oder anders ausgedrückt, möglicher „Wahrheiten", die prinzipiell allesamt Ziel und Orientierung sein können) geprägten Alltagswelt bedeutet für die Identität des einzelnen eine enorme Herausforderung. Denn sie muß die Klammer sein zwischen den sich immer stärker auseinanderentwickelnden Lebensbereichen; das „Ich" muß gegen ein drohendes Zerfasern in die unterschiedlichen Rollenerwartungen und -definitionen der einzelnen Funktionsbereiche verteidigt werden. Eine gewisse Gleichgültigkeitshaltung, der Rückzug ins Private, in die ganz kleine, überschaubare Lebenswelt kann dann als eine quasi resignative Reaktion auf eben diese Alltagserfahrung einer gewissen Orientierungslosigkeit und des Identitätsverlustes verstanden werden.

## Die Gesellschaft ist in ihren Grundfesten bedroht

Der notwendige Verweis auf den größeren strukturellen Komplex, in den die konstatierten Entsolidarisierungsphänomene eingeordnet werden müssen, darf jedoch nicht dazu führen, den einzelnen von seiner Gemeinschaftsverpflichtung zu dispensieren. Und die Abwehr einer ungerechtfertigten, moralisierenden Verurteilung durch oberflächliche Solidaritätsappelle, die die realen Bedingtheiten individuellen Handelns ignorieren, ist keine Generalabsolution für ein Verhalten, das nur noch die Orientierung am eigenen Interesse kennt und ausschließlich auf die Maximierung des persönlichen Nutzens zielt.

Unsere wie jede andere Gesellschaft auch muß ein vitales Interesse daran haben, das Solidaritätspotential jedes einzelnen zu fördern und die Sensibilität für die Belange der Gemeinschaft zu erhalten. Eine Gesellschaft ist in dem Maße in ihren Grundfesten bedroht, in dem die Verantwortung ihrer Teile für das Ganze abnimmt. Konkret heißt dies: Kein demokratischer Staat ist auf Dauer funktionstüchtig, wenn nicht ein guter Teil seiner Bürger zu einem verbindlichen Engagement in der Politik, in Bewegungen oder Parteien auf den verschiedenen Ebenen bereit ist. Ebenso bedarf ein Staat, der sich zunehmend seiner globalen Verantwortung bewußt wird, des solidarischen Grundkonsenses in allen Schichten seiner Bevölkerung, um sich den mit dieser Erkenntnis verbundenen Herausforderungen stellen zu können. Auch die Vorstellung von einem Sozialstaat, der durch perfekte Organisation jede Form der direkten, „nachbarschaftlichen" Hilfeleistung erübrigt, elementare Solidaritätsleistungen zwischenmenschlicher Beziehungen ersetzt, ist schlicht nicht – unabhängig davon, ob dies nicht sowieso mehr eine Orwell'sche Horrorvision ist – zu realisieren. Die häufig beklagte „kühle" Gesellschaft, in der Einsamkeits- und Verlassenheitsängste ebenso wie der Wunsch nach dauerhaften zwischenmenschlichen Beziehungen verbreitet sind, wird durch sozialstaatliche Kompensationsmaßnahmen um kein Grad wärmer.

Der unverzichtbare moralische Appell zu gemeinsamer Handlungsorientierung, zu sozialer Verbindlichkeit in verantworteter Gemeinschaft darf allerdings weder den einzelnen in seiner konkreten Lebenssituation überfordern noch deren Strukturen verschleiern. Ebensowenig läßt sich auch der Individualisierungsprozeß aufhalten oder rückgängig machen, sich ihm blind entgegenzustemmen wäre deshalb töricht.

Der Ansatzpunkt, von dem aus einer fortschreitenden Entsolidarisierung entgegenzusteuern ist, kann nur bei den Ambivalenzen des Individualisierungsprozesses liegen, dort, wo der legitime Anspruch auf Selbststeuerung und Autonomie zur Verneinung der sozialen Verpflichtung, wo die Freisetzung aus engen sozialen Bindungen und starren Rollenvorgaben zur Atomisierung und Privatisierung des einzelnen führt. Wenn ein Konsens darüber erzielt werden soll, daß einer weiteren Entsolidarisierung breiter Schichten der Bevölkerung entgegengewirkt werden muß, kommt nicht zuletzt dem Bildungs- und Erziehungssystem eine hervorragende Bedeutung zu. Zum primären Erziehungsziel müßte dann stärker als bisher die Vermittlung der Grundwerte werden, die gesellschaftliches Zusammenleben allererst ermöglichen. Das hieße vor allem – bezogen auf die Ebene konkreter Entscheidungen – die prinzipielle Gleichrangigkeit von „Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität" zu betonen. Zentralen Stellenwert verdiente auch eine Identitätsbildung, die zu kritisch-wertender Distanz gegenüber den Binnenrationalitäten der einzelnen Gesellschaftsbereiche und deren Rollenvorgaben befähigen sollte. Die Ausbildung sozialer Kompetenz – diese schließt die Sensibilität in der Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit ebenso ein wie ein möglichst breit angelegtes soziales Verhaltensrepertoire – bekäme in der Zielvorgabe zumindest einen gleichberechtigten Rang neben der Erziehung zur Leistungsfähigkeit im Sinne wirtschaftlicher Rationalität. Ob die gegenwärtig so geläufige Rede vom Mangel an Solidarität schon einen solchen Konsens über die Notwendigkeit neuer Solidarstrukturen in unserer Gesellschaft anzeigt, bleibt allerdings fraglich.

*Alexander Foitzik*

## *Nicht überraschend*

*Die „Spiegel"-Umfrage zum Glauben der Deutschen*

Pünktlich zum Karlsruher Katholikentag veröffentlichte und kommentierte der „Spiegel" in seiner Ausgabe vom 15. Juni Ergebnisse einer Repräsentativumfrage von Emnid in den alten wie in den neuen Bundesländern (in letzteren wurde nur ein Teil der Fragen gestellt) zu Religiosität und Kirchlichkeit der Deutschen. Befragt wurden 2000 westdeutsche und 1000 ostdeutsche Bundesbürger im Alter von über 18 Jahren. Die Ergebnisse der Umfrage von 1992 werden mit denen der Umfrage von 1967 verglichen, die seinerzeit unter dem Titel „Was glauben die Deutschen?" publiziert wurde.

*Überraschend* sind die Resultate der neuen Befragung beileibe nicht: Daß der Anteil der Konfessionslosen in den alten Bundesländern in den letzten fünfundzwanzig Jahren vor allem in Großstädten stark angestiegen ist, war bekannt, ebenso der *Rückgang bei den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern.* Alle einschlägigen Untersuchungen und Beobachtungen der letzten Jahre belegen, daß trotz nomineller Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche die Mehrheit der Deutschen nur eine Minimalbindung zum kirchlichen Leben unterhält und daß der in Katechismen und Bekenntnissen festgeschriebene christliche Glaube längst kein selbstverständliches Allgemeingut mehr ist.

Im übrigen sind die Verschiebungen bei den „Glaubens-Fragen" zwischen 1967 und 1992 meist nicht sehr gravierend: Die Aussage „Jesus ist leiblich auferstanden" bejahten 1967 39 Prozent der Befragten, 1992 waren es (in den alten Bundesländern) 33 Prozent; bei der Aussage „Es gibt Gott" äußerten vor fünfundzwanzig Jahren 68, jetzt 56 Prozent Zustimmung. Aussagekräftiger als Zustimmung bzw. Ablehnung in einzelnen „Glaubens-Fragen" (zu denen die Umfrage etwa auch Totenauferweckungen durch Jesus rechnet) ist die Tatsache, daß jeweils etwa zwei Drittel der Befragten die Religion für „ziemlich" oder „völlig unwichtig" in ihrem Leben halten oder mit ihrer Kirche in religiösen Dingen nur „in manchen Punkten" oder „überhaupt nicht" übereinstimmen.

Die mit Glauben und Kirche intensiver verbundenen Christen sind in der alten Bundesrepublik eine Minderheit, daran ist nicht zu rütteln. Aber was ist mit den anderen? Der Bericht des „Spiegel" spricht von ihnen als den „neuen Heiden" und apostrophiert die Bundesrepublik als „heidnisches Land mit christlichen Restbeständen". Daß dieser Sprachgebrauch auch in manchen kirchlichen Kreisen begegnet, ändert nichts an seiner Problematik.

Zwar bejahen derzeit nur 29 Prozent der repräsentativ Befragten den Glauben an Jesus als Sohn Gottes, der zu den Menschen gesandt wurde, um sie zu erlösen und von den Toten auferweckt wurde (so die einschlägige Formulierung von Emnid). Aber sind damit die 43 Prozent, die der Aussage zustimmen, Jesus sei „nur ein Mensch, aber ein großer Mensch" gewesen, der auch heute noch Vorbild sein könne, schon „Heiden"? Andersherum gefragt: Ist es wirklich ein Anzeichen für Glaubensschwund und mangelnde Ausstrahlungskraft des Glaubens, wenn bei den Christen wie bei den „Heiden" jeweils etwa der gleiche Prozentsatz zu Protokoll gibt, er fühle sich oft niedergeschlagen und ratlos und verstehe oft die Welt nicht mehr? Wird in einer solchen Fragestellung Glauben nicht als universaler Problemlöser mißverstanden?

Speziell für die *katholische Kirche* sollten diejenigen Ergebnisse Grund zum Nachdenken sein, die sich auf die Zustimmung zu katholischen „Spezifika" beziehen. Die neue Umfrage belegt, daß auch bei der Gruppe der regelmäßigen Kirchgänger unter den Katholiken kirchliche Weisungen und Lehren nur noch begrenzt Zustimmung finden: Bei der päpstlichen Unfehlbarkeit ging der entsprechende Prozentsatz von 54 auf 36 zurück, beim Verbot „künstlicher" Mittel zur Empfängnisverhütung von 23 auf 15 Prozent. 72 Prozent der regelmäßigen katholischen Kirchgänger sind für eine Aufhebung des Pflichtzölibats. Natürlich soll und darf sich die Kirche in ihren Entscheidungen nicht an Umfrageergebnissen ausrichten; aber sie zu verdrängen, zumal dort, wo es sich gar nicht um Glaubensfragen handelt, führt auch nicht weiter. Auch der Hinweis, bei den Protestanten, die alle diese Probleme nicht hätten, stehe es mit Glaubens- und Kirchenbindung schlechter als bei den Katholiken, darf nicht von den „hausgemachten" Schwierigkeiten ablenken.

Angesichts der neuen Emnid-Umfrage und ähnlicher Untersuchungen bzw. Befunde aus den letzten Jahren können die Kirchen in der Bundesrepublik sicher nicht einfach zur Tagesordnung übergehen, sei es, daß sie sich in einem Minderheitenstatus einigeln oder aber sich damit trösten, daß auch außerhalb ihrer engeren Anhängerschaft viel christliches Ethos vorhanden ist und gelebt wird. Sie haben aber auch keinen Grund, entweder in hektischem Aktionismus oder in abgrundtiefe Resignation zu verfallen. Daß die Mehrheit einer Bevölkerung aus gläubigen, überzeugten Christen bestehen muß, steht nirgendwo geschrieben. Auch wo die Christen in der Minderheit sind, können sie durch ihr gelebtes Zeugnis und durch ihre Mitarbeit an den großen gesellschaftlich-politischen Gestaltungsaufgaben helfend und auch ansteckend wirken.

*ru*

## *Kommerzialisierung*

*Religiöse Programme stehen im öffentlich-rechtlichen Fernsehen auf dem Spiel*

Beim Wettbewerb der 11. Internationalen Christlichen Fernsehwoche, die in der zweiten Maihälfte in Bozen stattfand, waren in diesem Jahr zum ersten Mal Programme privater Fern-

sehgesellschaften offiziell vertreten. Wenn sich gerade bei dieser Veranstaltung Vertreter der beiden großen Kirchen, der Fernsehbeauftragte der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Hans-Wolfgang Heßler,* und der Leiter der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* besorgt zeigten über die zukünftige Präsenz religiöser Programme in den öffentlich-rechtlichen Fernsehprogrammen, dann besteht zwischen beidem durchaus ein Zusammenhang: Die privaten Anbieter von Fernsehprogrammen sitzen inzwischen fest im Sattel. Die Phase, in der sie in der Hoffnung auf bessere Zeiten rote Zahlen schrieben, sind vorbei. Und vorüber ist auch die Zeit, in der die etablierten öffentlich-rechtlichen Anstalten die Neuen bestenfalls von oben herab betrachteten. Die privaten Fernsehanbieter haben sich mit ihren eigenen Programmvorstellungen zu einer ernsten Konkurrenz gemausert. Ja, das Programm der Öffentlich-Rechtlichen hat bereits begonnen, sich in eine Richtung zu verändern, die – ganz eindeutig – von den Privaten vorgegeben wird.

Und das hat Konsequenzen beileibe nicht nur, aber auch für das Programmfeld *Religion und Kirche.* Nachdem die öffentlich-rechtlichen Anstalten aufgrund der privaten Konkurrenz einen erheblichen Schwund bei der Sehbeteiligung zu verzeichnen haben, wurde die Reichweite der Programme mehr denn je zum alles entscheidenden Kriterium bei der Gestaltung des Programms. Durch die Kommerzialisierung des Fernsehens sind damit – so Düsterfeld – „die religiösen Programme insgesamt unter Druck geraten", und auch die Produzenten religiöser Programme haben bereits die „fatale Alternative" verinnerlicht: „entweder unsere Programme bringen große Reichweite oder sie verschwinden vom Bildschirm". Von den Mitarbeitern der entsprechenden Redaktionen – so Heßler – werde dementsprechend nicht nur erwartet, daß sie ein „gutes, überzeugendes Programm" machen, sondern sie „müssen mehr denn je, auch selber, um einen Programmplatz dafür kämpfen".

Im übrigen ließen es sich die beiden Kirchenvertreter nicht nehmen, näher nach den Kriterien zu fragen, die in einem zunehmend kommerzialisierten Fernsehen die Programmgestaltung bestimmen. Heßler: Nicht der Zuschauer ergreife Besitz vom Programm, sondern das Programm vom Zuschauer, zugunsten von Quote und Gewinn werde das Publikum bedenkenlos „instrumentalisiert". Düsterfeld: Die Orientierung an dem, was man die „Bedürfnisse der Zuschauer" nennt, verabsolutiere diese Bedürfnisse, sei aber nicht imstande, diese Bedürfnisse selber noch einmal zu befragen oder zu korrigieren. Im Falle von Religion führe dies lediglich zu einem funktionalistischen und individualistischen Verständnis von Religion – mit dem Glauben an den Gott der Christen habe dies jedoch nichts mehr gemein.

Ob es für Einwürfe dieser Art schon zu spät ist, wird sich bald zeigen. Bei der ARD ist man gegenwärtig mit der Konzeption eines neuen Programmschemas beschäftigt, das mit dem 1. Januar 1993 in Kraft treten soll. Was die Präsenz religiöser Programme in dem bevorzugten Abendprogramm angeht, ist zwar noch nicht das letzte Wort gesprochen, aber erste Entwürfe zeigen bereits, wie ernst die Lage ist. Erschwerend kommt hinzu, daß seit dem 1. Mai der (nebenamtliche) ARD-Koordinator für kirchliche Sendungen nicht mehr *Dietrich Schwarzkopf* heißt. Der ehemalige ARD-Programmdirektor hat sich in dieser Funktion als selbstloser Makler große Verdienste um die religiösen Programme erworben. Als Fernsehdirektor des Süddeutschen Rundfunks hat *Hans Heiner Boelte,* Schwarzkopfs Nachfolger in der Funktion des Koordinators, im Vergleich zu diesem einen schwereren Stand.

Ob kirchliche Einwände in Zukunft Gehör finden werden oder nicht, dürfte indes auch davon abhängen, auf welche argumentative Schiene die Kirchen dabei setzen. Der Versuch, auf verbriefte Rechte und Privilegien zu pochen, mag zwar auf den ersten Blick verlockend sein, könnte langfristig jedoch möglicherweise eher schaden denn nützen. Im übrigen würde ein solches Vorgehen auch der Sachlage nur unzureichend gerecht. Wenn religiöse Programme gegenwärtig auf dem Spiel stehen, dann weniger deshalb, weil man explizit Religion nicht im Programm sehen will, sondern weil es bestimmte differenziertere, nur von mehr oder minder großen *Minderheiten* genutzte Programme generell schwer haben.

Die adäquate Antwort der Kirche wäre es insofern nicht, sich als Lobby für Programme aus dem Programmumfeld Religion und Kirche, Verkündigungssendungen wie auch redaktionell verantwortete Beiträge, zu gebärden, sondern zusammen mit anderen Betroffenen die öffentlich-rechtlichen Anstalten an ihren vom Bundesverfassungsgericht so definierten „Grundauftrag" zu erinnern. Die öffentlich-rechtliche Sonderstellung von ARD und ZDF, die Finanzierung über Zwangsbeiträge – dies alles hat nur solange seine Berechtigung, wie die entsprechenden Sender sich – was ihr Programmangebot angeht – andere Ansprüche auferlegen als reine Kommerzsender. *nt*

## *Gefährdet?*

### *Die Diskussion um Feiertagsstreichungen zugunsten der Pflegeversicherung*

Sollten sich die Deutschen in diesem Jahr zum letzten Mal am Abend des Pfingstmontags vom Kurzurlaub am Gardasee nach Hause gestaut haben? So mancher Zeitgenosse wird sich diese Frage besorgt gestellt haben, als er nach der verdrießlichen Rückkehr am Dienstagmorgen ins neonbeleuchtete Großraumbüro bei der Zeitungslektüre auf Überschriften stieß wie: „Der Pfingstmontag im Visier" oder „Pfingstmontag als Kompensation für die Pflege diskutiert". Der erneute Vorstoß auf der Suche nach Finanzierungsmöglichkeiten für die geplante Pflegeversicherung war so neu nicht. Politiker aller Parteien hatten bereits den Vorschlag ins Spiel gebracht, es

solle entweder ein *Urlaubstag* oder ein *gesetzlicher Feiertag* gestrichen werden und das, was an diesem so gewonnenen Arbeitstag erwirtschaftet würde, solle die durch die Pflegeversicherung zusätzlich entstehenden Belastungen der Arbeitgeber kompensieren.

Wenn also auch nicht neu, am Dienstag nach Pfingsten war der Vorschlag schmerzhaft konkret. Ob mit einer solchen Regelung der Finanzierungsbedarf für die geplante Pflegeversicherung tatsächlich zu decken wäre, werden nur Spezialisten entscheiden können. Bleibt die Feiertagsregelung aber weiterhin im Gespräch, können die *Kirchen* nicht im blinden Vertrauen auf in Bundes- und Landesgesetzen festgeschriebene Garantien für die kirchlichen Feiertage darüber hinweghorchen, auch wenn diesmal das Dementi einer unmittelbaren Gefahr für den Pfingstmontag von höchsten politischen Kreisen bereits in den gleichen Meldungen und Kommentaren zu lesen war.
Wenn denn ein Feiertag den finanziellen Zwängen aus der demographischen Entwicklung Deutschlands geopfert werden muß, werden die „zweiten" Feiertage, besonders der Pfingstmontag, immer eine prominente Stelle auf der Abschußliste einnehmen. Denn daß der Bund, der das gesetzliche Zugriffsrecht auf den 1. Mai hätte, diesen streichen wird, erscheint schon beim Blick auf das gegenwärtige Verhältnis von Regierungskoalition und Gewerkschaften unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist die Aufhebung des noch jungen Nationalfeiertages am 3. Oktober, der auch noch unter die Gesetzgebungskompetenz des Bundes fällt. Diesen abzuschaffen, wäre ein allzu mißverständliches Signal angesichts der Folgeprobleme der deutschen Vereinigung.

Bei der Frage, wie sich die Kirchen dem Ansinnen, auf einen ihrer Festtage zu verzichten, erwehren könnten, ist eine etwas andere Ausgangslage bestimmend, als bei den Verteidigungsbemühungen um den *arbeitsfreien Sonntag*, wie sie beispielsweise die beiden gemeinsamen Erklärungen von Deutscher Bischofskonferenz und EKD in den Jahren 1985 und 1988 (vgl. HK, Oktober 1985, 489 ff. und April 1988, 183 ff.) vornahmen. Auch über dem im Grundgesetz festgeschriebenen *Sonntag als Ruhetag* schwebt schon seit Jahren das drohende Damoklesschwert bestimmter „ökonomischer Sachzwänge". Der Erhalt der Wettbewerbsfähigkeit des Landes mit den meisten arbeitsfreien Tagen, die weiter betriebene Arbeitszeitverkürzung und immer kapitalintensivere Produktionsanlagen und -vorgänge lassen mehr und mehr Unternehmen auf eine flexiblere Arbeitszeitgestaltung drängen, der grundsätzlich der freie Sonntag sperrig im Weg steht. Ein stetig wachsender Dienstleistungssektor, der sich ohnehin nicht um den Sonntagsschutz kümmern kann wie massive Veränderungen im Freizeitverhalten der Deutschen erhöhen konstant den auch auf den Kirchen liegenden Rechtfertigungsdruck.
Und dennoch ist zum einen Sonntagsarbeit im gesamtgesellschaftlichen Empfinden immer noch die Ausnahme, findet sich eine Mehrzahl der Unternehmen mit dem grundgesetzlich verbürgten Schutz des Sonntags ab. Zudem haben die Kirchen in ihrem Einsatz für einen Tag, der eine gemeinsame Freizeitgestaltung ermöglicht, der das entscheidende Bollwerk gegen eine Totalhingabe des Menschen an das Wirtschaftssystem, gegen seine restlose Funktionalisierung ist, in den *Gewerkschaften* einen verläßlichen Bündnispartner. Und das, ohne bei der Begründung in eine theologische Schieflage zu geraten, denn schon das Sabbatgebot des Alten Testamentes hat eine eindeutige anthropologische Dimension.
Geraten aber einzelne kirchliche Feiertage in die Schußlinie, liegen die Verhältnisse anders. Nicht nur, daß das Bündnis mit den Gewerkschaften unwirksam würde. Diese würden sich durch die Forderung eines weiteren kalendarisch beliebigen Urlaubstages schadlos halten können oder es zumindest versuchen. Ob die Begründung, die von politischer Seite dem Ansinnen auf Feiertags-Verzicht mitgegeben wurde – eine Kirche, die sich so stark für die Pflegeversicherung in dem sozialversicherungsrechtlichen Modell einsetze, sei quasi schon moralisch zu einer entsprechenden Solidaritätsleistung verpflichtet –, wirklich ernstzunehmen oder gar stichhaltig ist, sei dahingestellt.

Der Verweis jedoch, die gesetzlichen Feiertage seien schon als „traditionelles Kulturgut" sakrosankt, und das auch dann, wenn ihr eigentlicher Sinn und ihre eigentliche Bestimmung immer weniger im Bewußtsein der Bevölkerung verhaftet ist, ist ungenügend. Er kann nicht von der Tatsache ablenken, daß Feiertage wie der Pfingstmontag zur Disposition gestellt sind: schon der Hinweis darauf, daß für einige kirchliche Feiertage keine einheitlichen Bestandsgarantien in allen Bundesländern bestehen und daß solche Einheitlichkeit schon gar nicht in der europäischen Nachbarschaft zu finden ist, macht ihn schwach. Noch schwächer aber macht ihn, daß selbst Kirchenmitglieder mit einer eher stark ausgeprägten Zugehörigkeit, eine – im Kirchenbesuch wie im alternativen Freizeitprogramm deutlich ablesbare – zunehmend geringere Beziehung zu ihm haben. In einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft kann grundsätzlich das fraglose Fortbestehen bestimmter Feiertage mit einem festumschriebenen ideellen Hintergrund nie gesichert sein, auch nicht als traditionelles Kulturgut. *fo*

## *Teilbares Lebensrecht?*

### *Hinrichtungswelle in den USA*

So unangefochten die ehemals westliche Führungsmacht USA militärisch und politisch nach dem Zusammenbruch des einstigen Gegners Ostblock gegenwärtig auch dasteht, innenpolitische Probleme lassen dies Land keineswegs so glänzend dastehen, wie man es von der weltpolitischen Lage her vermuten könnte. Diesen Eindruck verstärkten nicht nur die im

Anschluß an ein als rassistisch empfundenes Gerichtsurteil in Los Angeles ausgebrochenen Rassenkrawalle der letzten Montate (vgl. HK, Juni 1992, 259 ff.), sondern darüber hinaus Vorgänge, die weltweit auf großes Befremden stießen: Unter äußerst fragwürdigen Umständen wurden in der ersten Jahreshälfte in zahlreichen Bundesstaaten Todesurteile vollstreckt, darunter in Bundesstaaten, die damit nach Jahrzehnten wieder zur Praxis vergangener Zeiten zurückkehrten.

Anfang der 70er Jahre hatte es für kurze Zeit so ausgesehen, als hätten die Vereinigten Staaten das Thema Todesstrafe ein für allemal hinter sich gelassen. Die Zeit währte jedoch nicht lange. Nach einer Unterbrechung von nur vier Jahren erklärte *der Oberste Gerichtshof 1976 die Todesstrafe wieder als verfassungsgemäß.* Nach Angaben einer Organisation von Gegnern der Todesstrafe fanden seitdem bis zum 1. April dieses Jahres bereits wieder 169 Hinrichtungen statt, und 2588 Gefangene warteten bis zum selben Stichdatum in amerikanischen Gefängnissen auf ihre Exekution. Der Bundesstaat mit den meisten Hinrichtungen seither ist Texas mit allein 46. Von den zum Tode Verurteilten sind (Stand Dezember 1991) einer amtlichen Quelle zufolge 51 Prozent Weiße, 39 Prozent Schwarze, sieben Prozent Hispanics, zwei Prozent sogenannte „Natives", weniger als ein Prozent Asiaten (vgl. National Catholic Reporter, 1. 5. 92).

Besonderes Befremden lösten die Hinrichtungen dieses Frühjahrs wegen einiger Begleitumstände aus: Nicht nur, daß unter den Bundesstaaten gegenwärtig eine ebenso lebhafte wie makabre Diskussion über die Hinrichtungsmethode ausgebrochen ist – einige Staaten verwenden weiterhin den elektrischen Stuhl, andere ziehen Giftinjektionen vor, wieder andere die Gaskammer oder auch die Erschießung. Die Kandidaten werden immer wieder jahrelang auf die Folter gespannt, ob Einsprüche, Revisionsbegehren und ähnliches bei den unterschiedlichsten Gerichten nicht möglicherweise doch Erfolg haben – und dies bis in die letzten Minuten ihres Lebens hinein, so daß der Eindruck entsteht, ihre Hinrichtung hänge letztlich am seidenen Faden von allerlei rechtlichen Zufälligkeiten.

In einem Fall wurde unlängst der bereits auf dem elektrischen Stuhl Festgeschnallte kurzfristig wieder in seine Zelle zurückgeführt, wodurch sich seine Hinrichtung für einige Stunden hinauszögerte. Todeskandidaten gaben darüber hinaus wenige Tage vor der Hinrichtung ausführliche Interviews, bei den Exekutionen waren z. T. Medienvertreter zugegen, die anschließend ausführlich über das Erlebte berichteten – alles in allem entsteht auf diese Weise ein Medienrummel, der den Hinrichtungsschauspielen vergangener Zeiten kaum nachstehen dürfte. Wie dies alles möglich sein soll in einem Land, das sich sonst zu Recht viel auf seine Menschenrechtstradition zugute hält, fragten sich nicht nur Minderheiten in den USA.

Während gegenwärtig kein einziges westeuropäisches Land die Todesstrafe kennt und auch keine ernsthaften bzw. aussichtsreichen Bestrebungen in diesen Ländern erkennbar sind, die Todesstrafe wieder einzuführen, erfreut sie sich jenseits des Atlantiks im Volk wie auch unter führenden Politikern großer Zustimmung. Ein Präsidentschaftskandidat, der sich für die Abschaffung aussprechen würde, gefährdete seine Wahlchancen. Sowohl Präsident *George Bush* als auch der demokratische Kandidat *Bill Clinton* machen denn auch aus ihrer Zustimmung zur Todesstrafe keinen Hehl. Lediglich der ehemalige Gouverneur *Jerry Brown* geht mit der Ablehnung der Todesstrafe auf Stimmenfang.
Und auch die *Kirchen* vermögen auf diesem Feld kaum etwas auszurichten. Obwohl beispielsweise die katholische Kirche der USA seit langem zu den entschiedensten Gegnern der Todesstrafe gehört – Katholiken denken in dieser Frage im wesentlichen so wie alle Amerikaner: drei von vieren befürworten sie. Zahlreiche Bischöfe und prominente Katholiken versuchten auch in diesem Frühjahr Hinrichtungen zu verhindern oder zumindest Aufschiebungen zu erwirken: Ohne Erfolg. Die kirchliche Kritik an der Todesstrafe bestreitet nicht nur die erwartete Abschreckungswirkung, sondern geht davon aus, daß die Todesstrafe ihrerseits die Gewaltanwendung in der US-Bevölkerung noch weiter fördert. Bischof *Walter Sullivan,* Präsident der US-amerikanischen Pax Christi-Bewegung, beklagte: „Der Staat begeht Mord, wenn er Mörder tötet." Die Hoffnung auf eine abschreckende Wirkung dieser Strafe ist allem Anschein nach jedoch größer als der Respekt vor der im Zusammenhang mit der *Abtreibungsfrage* so vehement beschworenen Heiligkeit des Lebens. Der Erzbischof von Los Angeles, *Roger Mahonney,* sah sich gar genötigt, die Kleriker seines Bistums aufzufordern, gegen die Todesstrafe und gegen die Abtreibung gleichermaßen einzutreten. Obwohl ein Zusammenhang zwischen der Todesstrafe und einer Verminderung der Gewaltkriminalität weltweit nicht zu erkennen ist, scheint in den Augen vieler Amerikaner das Lebensrecht eben doch teilbar zu sein.
So wenig diese Vorgänge Westeuropa unmittelbar politisch berühren – sie könnten doch auch ein Hinweis sein, daß man sich in einem Land wie Deutschland auf den Artikel 102 Grundgesetz („Die Todesstrafe ist abgeschafft") allein nicht verlassen kann. Unter veränderten Verhältnissen, unter dem Eindruck spektakulärer Gewaltverbrechen und vermehrter Kriminalität und sozialen Problemlagen in den Ballungsräumen dürften auch Deutsche nicht ein für allemal gegen die trügerische Hoffnung auf die abschreckende Wirkung der Todesstrafe gefeit sein. Die Wiedereinführung der Todesstrafe stünde zwar nach herrschender Auffassung gegen das in Artikel 2 Satz 2 Grundgesetz enthaltene „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit", eine der Bestimmungen des Grundgesetzes, deren Abänderung in Artikel 79 ausdrücklich ausgeschlossen wird. Daß die Todesstrafe mit dem demokratischen Rechtsstaat nicht vereinbar ist, dafür muß aber trotzdem immer wieder auch aktiv geworben werden. *nt*

# UN-Umweltgipfel: Vatikanisches Arbeitspapier

Das Bevölkerungswachstum mag auf der UN-Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED), die vom 3. bis 14. Juni in Rio de Janeiro stattfand, nur ein „Randthema" (Neue Zürcher Zeitung, 10. 6. 92) gewesen sein, in den kirchlichen Stellungnahmen, allen voran einer 10-Punkte-Erklärung des Apostolischen Stuhls, bzw. der Diskussion über sie stand dieses Thema weithin im Vordergrund. Bei der Konferenz war der Heilige Stuhl mit einer zehnköpfigen Delegation unter der Leitung seines ständigen Vertreters bei den Vereinten Nationen, Erzbischof *Renato R. Martino* (Wortlaut seiner Erklärung vor der Konferenz, in: Osservatore Romano, 6. 6. 92), vertreten, zum abschließenden „Erdgipfel" der Staatspräsidenten bzw. Regierungschefs reiste Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* nach Rio.

## Der Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung

Das vatikanische Arbeitspapier (Auszüge einer nicht-autorisierten Übersetzung veröffentlichte die Katholische Nachrichtenagentur; vgl. Frankfurter Rundschau, 12. 6. 92) betrachtet die ökologische Krise in erster Linie als „moralische Krise" (Nr. 1). Dementsprechend werden zur Lösung der weltweiten Probleme „Strategien und Motivationen" gefordert, „die auf eine moralisch-kohärente Weltsicht gegründet sind". Die internationale Gemeinschaft dürfe die ethische Dimension dieser Fragen nicht unbeachtet lassen, heißt es weiter. Basis für die weitere Argumentation und Leitlinie für die Suche nach einem verantwortbaren Entwicklungsbegriff sind zum einen die „Förderung der *Würde und der Rechte aller Menschen* ohne Unterschied" (Nr. 2), – damit zusammenhängend – ein Recht aller Völker und Länder „auf grundsätzlichen Zugang zu den Gütern der Erde" (Nr. 4) sowie ein Entwicklungsbegriff, der auch geistige Werte einbezieht (Nr. 5), zum anderen das *Ordnungsgefüge* zwischen den Menschen und der gesamten Schöpfung (Nr. 3).

Des weiteren machte der Vatikan in seinem Arbeitspapier auf die durch Kriege verursachten Schäden an der menschlichen und natürlichen Umwelt aufmerksam (Nr. 8), forderte einen gerechten Technologietransfer (Nr. 6), „klar definierte Prinzipien . . . auf dem Gebiet der Biotechnologie, die die Würde und Integrität der menschlichen Person berührt" (Nr. 7): „Die menschliche Person ist mehr als eine Zusammensetzung biochemischer Elemente, und sollte nicht zum Objekt biologischer und chemischer Experimente im Rahmen des biotechnischen Fortschritts gemacht werden".

Die zwei letzten der zehn Punkte des Arbeitspapiers befassen sich mit der *Bevölkerungspolitik:* der Zusammenhang zwischen Entwicklung und Umwelt auf der einen Seite und dem Bevölkerungswachstum auf der anderen Seite sei zwar komplex, Bevölkerungswachstum sei aber „selten der ursprüngliche Grund für Umweltprobleme. In den meisten Fällen gibt es *keine kausalen Zusammenhänge* zwischen der Anzahl der Menschen und dem Verfall der Umwelt." Die Verantwortung für die meisten Umweltschäden trügen „direkt oder indirekt . . . die weniger bevölkerten Länder des Nordens". Bevölkerungspolitische Bemühungen trügen nur wenig dazu bei, wichtige Probleme im Bereich von Umwelt und Entwicklung zu lösen: „Echte Lösungen für diese Probleme müssen nicht allein solide wirtschaftliche Planungen und Technologie beinhalten, sondern Gerechtigkeit für alle Menschen der Erde".

Der Heilige Stuhl zeigt sich besorgt über „Strategien, die eine Bevölkerungsreduzierung zum wichtigsten Faktor für die Lösung ökologischer Probleme machen wollen". Programme zur Bevölkerungsreduzierung, dirigiert und finanziert durch die entwickelten Länder des Nordens, würden schnell zu einem „Ersatz für Gerechtigkeit und Entwicklung in den Entwicklungsländern des Südens". Strategien, die „in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehepaare in der Entscheidung über die Zahl und den Abstand der Geburten einschränken wollen, verurteilt der Apostolische Stuhl. Die Gewährung wirtschaftlicher Hilfe dürfe nicht an die Annahme von Programmen zur Verhütung, Sterilisation oder Abtreibung geknüpft werden. Methoden der *Abtreibung* dürften im übrigen nicht als Methoden zur *Familienplanung* angepriesen werden.

## Keine „Fortpflanzung um jeden Preis"

Das Arbeitspapier war am 22. Mai veröffentlicht worden, nachdem bereits Zeitungen berichtet hatten, der Heilige Stuhl sei bestrebt, das Thema Bevölkerungswachstum von der Tagesordnung des Umweltgipfels abzusetzen. Vatikan-Sprecher *Joaquín Navarro-Valls* dementierte entsprechende Berichte mit dem Hinweis, der Heilige Stuhl habe lediglich versucht, im Rahmen der Vorbereitung der Konferenz die Entscheidungen in Bezug auf das Thema Bevölkerungswachstum zu „verbessern", indem man die Beachtung von moralisch einwandfreien Strategien auf diesem Gebiet geltend gemacht habe. So habe man erreicht, daß der Begriff „Familienplanung" in „verantwortliche Planung der Familiengröße" abgeändert worden sei. Außerdem habe man die Respektierung der *sozialen, religiösen und kulturellen Traditionen* eingefordert, den Respekt vor der Gewissensfreiheit geltend gemacht und so die Ärmsten der Armen vor ungerechten Auflagen ver-

teidigt. An der Beschäftigung mit diesem Thema habe man durchaus ein Interesse, schon wegen der Bedenken gegenüber verbreiteten Zwangsmaßnahmen auf dem Gebiet der Geburtenkontrolle.

Bei und am Rande der Tagung wie auch in der weltweiten publizistischen Begleitung der Rio-Konferenz wurde verschiedentlich z. T. überaus *harsche Kritik* an der vom Vatikan eingenommenen Haltung geübt. In einem Beitrag zur Umweltkonferenz für die Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit" meinte der frühere Bundeskanzler *Helmut Schmidt,* in ihrer Ablehnung einer Verpflichtung zur Propagierung geringerer Geburtenzahlen hätten sich die Entwicklungsländer „hinter dem Heiligen Stuhl verstecken können, der in den Vorverhandlungen seine bornierte Ideologie geschickt vertreten hat" (Die Zeit, 12. 6. 92).

## Stigmatisierung des Südens

Der FDP-Bundestagsabgeordnete *Burkhard Zuheide* warf der katholischen Kirche ein „beispielloses Maß an Realitätsverdrängung und Ignoranz" vor. Mit Blick auf das vatikanische Arbeitspapier sagte der entwicklungspolitische Experte der Liberalen, darin werde eine direkte Beziehung zwischen Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung *verneint.* Der Zusammenhang zwischen Geburtenanstieg und Umweltvernichtung sei jedoch „ebenso evident wie schlicht". Wer ihn leugne, müsse sich den Vorwurf gefallen lassen, *wider besseres Wissen zu handeln.* Wenn dies die Antwort der katholischen Kirche auf die globalen Umweltprobleme bleiben sollte, verliere sie den Anspruch, ernst genommen zu werden.

Bereits vor Beginn der Umweltkonferenz hatte Erzbischof Martini die Haltung des Apostolischen Stuhls mit dem Hinweis verteidigt, der Kirche gehe es in der Frage des Bevölkerungswachstums nicht um „Fortpflanzung um jeden Preis", sondern man trete mit Nachdruck für eine *verantwortete Elternschaft* ein. Man widersetze sich aber einer staatlich diktierten Bevölkerungs-Politik, die „gegen die Freiheit, die Würde und das Gewissen der Personen gerichtete Mittel der Geburtenbegrenzung aufzwingen" wolle.

Nuancierter beurteilte der Referatsleiter Grundsatzfragen des Bischöflichen Hilfswerkes „Misereor", *Reinhard Hermle,* die vatikanische Position. Es müsse deutlich ausgesprochen werden, verteidigte Hermle den Apostolischen Stuhl, daß die hauptsächlichen und schwerwiegenden Umweltbelastungen von den Menschen in den Industrieländern ausgingen. Eine kleine Zahl von Menschen könne den Globus ruinieren. Andererseits sei es „nicht von der Hand zu weisen, daß eine große Zahl von Menschen Umweltprobleme verursacht und daß deshalb etwas getan werden muß, um das Wachstum der Menschheit zu kontrollieren". In diesem zweiten Punkt greife die vatikanische Erklärung zu kurz.

Weniger Angriffsfläche, weil umfassender argumentierend als die Erklärung des Heiligen Stuhls, bot demgegenüber eine Positionsbestimmung der katholischen Bischofskonferenz von England und Wales, die gleichfalls aus Anlaß des Rio-Gipfels veröffentlicht wurde (vgl. The Tablet, 2. 5. 92). Dabei griffen die Bischöfe eine Äußerung von *Prinz Charles* auf, der vor der „World Commission of Environment and Development" gesagt hatte, die Geburtenrate der Entwicklungsländer könne man nur verringern, indem man auch die Armut verringere: „Und die Umwelt wird nur zu schützen sein, wenn wir uns den Themen Bevölkerungswachstum und Armut gleichermaßen zuwenden". Die Bischöfe wiesen demgegenüber darauf hin, obwohl die Bevölkerungsexplosion eine Ressourcenkrise verursachen könne, sei es „ebenso irreführend wie unmoralisch", den Slogan zu übernehmen „weniger Armut durch weniger Menschen".

Es sei nachgewiesen, so die Bischöfe, daß in dem Maße, wie strukturelle Armut überwunden werde, auch der Bevölkerungsdruck nachlasse: „Armut drängt die Familien dazu, viele Kinder als eine Form von Versicherung . . . zu haben. Armut zerstört die Bedingungen für ein stabiles Familienleben und die Freiheit der Männer und Frauen, gemeinsam, freiwillig, verantwortlich und moralisch die richtigen Entscheidungen darüber zu treffen, wieviel Kinder sie haben möchten. Armut verhindert Erziehung und behindert die elementare Gesundheitsvorsorge . . . ‚Crash'-Programme für Bevölkerungskontrolle sind nicht in der Lage, diese elementare menschliche Freiheit wiederherzustellen, sondern sind nur allzu oft gekennzeichnet vom Versuch, Druck auszuüben – wenn nicht Schlimmeres". Wenn der Norden die Bevölkerungskontrolle als die Lösung für die Entwicklungs- und Umweltprobleme ausgeben, stigmatisiere er den Süden als „unverantwortlich und inkompetent". . . Der Norden verunreinige nicht nur direkt die Umwelt durch seine Industrieproduktion, sondern auch indirekt und über große Distanzen durch seine beherrschende Stellung auf dem Weltmarkt . . . Nur wenn der Norden *radikale strukturelle Veränderung* und *Opfer in bezug auf Lebensstandard und Konsum* akzeptiere, könne die Ursache des Armutsproblems angegangen werden.

## „Weniger Menschen durch weniger Armut" – und nicht umgekehrt

Noch vor seiner Abreise nach Rio de Janeiro hatte sich Bundesumweltminister *Klaus Töpfer* ähnlich geäußert. Er halte es für falsch, so Töpfer, wenn in der Diskussion über Umweltbelastungen vorschnell auf die Bevölkerungsentwicklung als Verursacher hingewiesen werde. Damit werde den Ländern der südlichen Welt der „Schwarze Peter" zugeschoben. Im Zusammenhang mit dem Thema Armut und Bevölkerungsentwicklung argumentierte eine im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz erstellte und 1990 veröffentlichte Studie (vgl. HK, November 1990, 502 f.) ebenso: „Weniger Menschen durch weniger Armut, nicht: weniger Armut durch weniger Menschen", lautete damals ein Kernsatz der Untersuchung. *K. N.*

# Kirche in den neuen Ländern: Standortbestimmung in Erfurt

Vor vierzig Jahren wurde das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt gegründet, die einzige akademische Ausbildungsstätte für katholische Theologie in der ehemaligen DDR und jetzt in den neuen Bundesländern. Aus diesem Anlaß veranstaltete das Studium vom 10. bis 12. Juni eine *Theologische Woche,* an der Pfarrer und Theologiestudierende aus allen ostdeutschen Jurisdiktionsbezirken teilnahmen. Die Theologischen Wochen – die erste fand 1977 statt, weitere folgten 1984 und 1989 – hatten es sich zu DDR-Zeiten zum Ziel gesetzt, den Blick der Kirche für die gesellschaftliche und geistige Situation im „real existierenden Sozialismus" zu schärfen und spielten damit eine Vorreiterrolle für die katholische Kirche in der DDR, die sich schwer damit tat, ihr – aus guten Gründen – selbstgewähltes Getto zu verlassen und über ihren Ort und ihre Aufgaben in der Gesellschaft nachzudenken.

Diesmal stand die Theologische Woche unter dem Thema „Die ganz alltägliche Freiheit". Die Referate und Diskussionen im altehrwürdigen „Auditorium Coelicum" über dem Kreuzgang des Erfurter Doms kreisten um die Grundfrage, die sich heute der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR stellt und mit der sie noch längst nicht zu Rande gekommen ist: Welchen Beitrag kann und muß sie im Prozeß des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umbaus in den neuen Bundesländern leisten, was kann und soll sie tun, um den christlichen Glauben in einem weithin entchristlichten Land präsent zu halten und die Menschen auf ihn aufmerksam zu machen? Bei den Analysen und Antwortversuchen, die in Erfurt unternommen wurden, verbanden sich allgemeine Überlegungen zum Problem der modernen Säkularisierung und zum Platz der Kirche in der nachchristlichen Gesellschaft mit den spezifischen Herausforderungen und Schwierigkeiten der derzeitigen Übergangssituation in der früheren DDR.

Zweifellos hatte der Pastoraltheologe *Franz Georg Friemel* recht, wenn er feststellte, die *Kontinuität* in der katholischen Kirche der neuen Bundesländer zwischen der Zeit vor und der seit der Wende sei größer als die *Diskontinuität* und dabei auf das Leben in den Gemeinden und auf die Pastoral verwies. Aber die neuen Möglichkeiten und Herausforderungen machen den Katholiken in der ehemaligen DDR bzw. ihren Pfarrern zu schaffen, werden auch nicht von allen gleich bewertet. Das gilt für den *schulischen Religionsunterricht,* vor dem etliche Pfarrer eher zurückschrecken, weil sie die Schule bisher als fest in das sozialistische System integrierte Institution gekannt haben, für die neuen *Staat-Kirche-Beziehungen*, die nicht nur Protestanten, sondern auch manchen Katholiken in den neuen Ländern zu „konstantinisch" vorkommen, oder auch für die Aufgabe, sich in der ungewohnten *Öffentlichkeit* zurechtzufinden. Unter den DDR-Verhältnissen, so Franz Georg Friemel, stand die Kirche nicht unter dem Streß, sich in der Öffentlichkeit präsentieren zu müssen, hatte sich vielmehr ganz gern in der zwangsweise zudiktierten Nische eingerichtet.

## Gibt es eine Glaubwürdigkeitskrise?

Massiv kritisch ging bei der Theologischen Woche *Konrad Weiß,* in der Wendezeit führender Kopf der Bürgerbewegung in der DDR und jetzt Bundestagsabgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen mit seiner Kirche ins Gericht. Weiß hielt der katholischen Kirche in Ostdeutschland ihre frühere mangelnde Solidarität mit den oppositionellen Gruppen und ihre gesellschaftspolitische Passivität als Preis der „Überwinterungsstrategie" ebenso vor wie ihren fehlenden Mut bei der Vergangenheitsbewältigung und ihre zu kritiklose Übernahme der westlichen Strukturen. Er sprach generell von einer *Glaubwürdigkeitskrise* der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR: Sie erscheine bei vielen Menschen heute als eine mit den Mächtigen liierte und auf den eigenen Vorteil bedachte Institution. Demgegenüber wünschte sich Weiß von seiner Kirche mehr kritische Distanz gegenüber der Wachstums- und Wohlstandsideologie und mehr Solidarität mit den Schwachen sowohl in den neuen Ländern wie in der Dritten Welt.

Es spricht für die Veranstalter der Theologischen Woche, daß sie die unbequem-ehrlichen, in vielen Punkten allerdings zu pauschalen und überzogenen Anfragen von Konrad Weiß ins Programm aufnahmen und sich diesen Spiegel vorhalten ließen. Daß es nach dem politischen keinen geistigen Umbruch in der ehemaligen DDR gegeben habe, wurde im übrigen auch von anderen beklagt; die negativen Seiten der neuen Freiheit waren in den Referaten und Diskussionen immer wieder Thema. Aber insgesamt dominierte doch eine grundsätzlich positive Sicht der Integration der früheren DDR in das politische und wirtschaftliche System der Bundesrepublik, auch in ihren Konsequenzen für die Kirche. *Lothar Ullrich,* Dogmatiker am Philosophisch-Theologischen Studium, brachte den Zusammenhang von Wendeerfahrung und konkreter Ausgestaltung der neuen Möglichkeiten in seinem Festvortrag bei der Vierzigjahrfeier so auf den Punkt: „Ohne den Traum von der Freiheit hätten wir keine Kerzen angezündet und wären wir nicht auf die Straßen gegangen. Aber ohne den Alltag der Freiheit, der nach der Befreiung begann, läßt sich der Traum nicht verwirklichen."

Weitgehend einig war man sich in Erfurt in der Diagnose der *geistig-moralischen Landschaft* in der postsozialistischen früheren DDR. Die Jahrzehnte unter dem kommunistischen System haben demnach nicht nur eine massive Abkehr von der Kirche und

der christlichen Tradition bewirkt, sondern vor allem auch ein großes Maß an ethischer Orientierungslosigkeit hinterlassen. Dementsprechend sahen mehrere Referenten in der *ethischen* Verkündigung der Kirche und im gelebten Ethos der Christen auch den wichtigsten, weil am ehesten kommunikablen Beitrag zur gesellschaftlichen Erneuerung in Ostdeutschland. Das galt für den Moraltheologen *Wilhelm Ernst* mit seinen Überlegungen zur Wahrung des Humanum als ethischer Herausforderung der Kirche und zur solidarischen Freiheit als der notwendigen Grundlage für das postideologische Zeitalter ebenso wie für den Philosophen *Konrad Feiereis,* der vom Ethos als einem möglichen Vorraum des Glaubens sprach.

## Sind die ökumenischen Irritationen zu beheben?

Feiereis nannte neben der ethischen auch die ästhetische Dimension als Ansatzpunkt für eine neue Begegnung von Menschen in der ehemaligen DDR mit dem christlichen Glauben. Angesichts des kulturellen Vakuums in den neuen Ländern nach dem Ende der vom System verordneten Einheitskultur plädierte er dafür, mit den Pfunden des *christlichen kulturellen Erbes* und der großen Tradition der abendländischen Philosophie zu wuchern. Gleichzeitig warnte er die Kirche davor, Verkündigung mit Wahrheitsverwaltung zu verwechseln. Sie müsse die „anderen" als solche akzeptieren und müsse sich auch mit den Augen der anderen betrachten. Kirche müsse als Ort der Freiheit erfahren werden.

Einen notwendigen Akzent setzte die Theologische Woche durch eine paritätisch besetzte Podiumsdiskussion zu den *ökumenischen Schwierigkeiten* in den neuen Bundesländern, bei der es erfrischend ehrlich zuging. Die protestantische Seite formulierte ihre inzwischen geläufigen Vorwürfe gegenüber der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR: Diese nütze die Gelegenheit, um sich Machtpositionen aufzubauen; die katholische Konfessionszugehörigkeit erweise sich bei manchen Stellenbesetzungen als Bonus, weil Katholiken generell als weniger belastet eingestuft würden. Von katholischer Seite wurde eingeräumt, daß es unter den neuen Bedingungen in Ostdeutschland ein *konfessionelles Proporzdenken* gebe, das früher in der DDR unbekannt gewesen sei. Die DDR-Katholiken seien jetzt eben die „Dependance einer Großkirche" (Lothar Ullrich) und hätten sich damit auch die entsprechenden Probleme eingehandelt.

In der Diskussion war weithin die Bereitschaft erkennbar, die – vor allem protestantischen – Empfindlichkeiten ernstzunehmen, die das ökumenische Miteinander in den neuen Ländern derzeit belasten. Protestanten wie Katholiken erinnerten an die Ökumenische Versammlung von 1988/89 im Rahmen des konziliaren Prozesses (an ihr hatte die katholische Kirche in der DDR nach längerem Zögern als Vollmitglied teilgenommen) als ein positives Datum und als Anstoß für neue gemeinsame Bemühungen um das christliche Zeugnis in einer entchristlichten Gesellschaft. Mehrfach wurde die Vermutung geäußert, die Irritationen im protestantisch-katholischen Verhältnis hätten inzwischen ihren Höhepunkt überschritten. Im übrigen, so formulierte es Franz Georg Friemel, sei es durchaus verständlich, wenn beide Kirchen in der neuen Welt der Freiheit erst einmal ihre jeweilige Identität, ihre Besonderheiten entdeckten, die sich unter den alten Bedingungen so nicht hätten entfalten können.

## Was wird aus dem Erfurter Studium?

Das Erfurter Philosophisch-Theologische Studium, das seit 1990 als wissenschaftliche Hochschule staatlich anerkannt ist und an dem derzeit etwa 100 Studenten immatrikuliert sind (dazu kommen ungefähr 180 Lehrer, die sich auf eine staatliche Erweiterungsprüfung für das Fach Religion vorbereiten), hat sich mit der ersten Theologischen Woche nach der Wende ein gutes Zeugnis ausgestellt. Ob Erfurt als akademische Ausbildungsstätte für katholische Theologie auf längere Sicht erhalten bleibt, ist derzeit allerdings offen.

Beim Festakt zum vierzigjährigen Jubiläum erläuterte der Berliner Bischof, Kardinal *Georg Sterzinsky,* die Beschlußlage der ostdeutschen Bischöfe: Demnach soll das Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt bestehen bleiben, mit der Perspektive einer Eingliederung in die geplante Universität Erfurt als Katholisch-Theologische Fakultät (Thüringens Ministerpräsident *Bernhard Vogel* bekräftigte seinerseits die Bereitschaft zur Integration des Studiums in eine Erfurter Universität). Gleichzeitig plädieren die Bischöfe in den neuen Bundesländern aber auch für die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in *Berlin,* die vor allem der Präsenz der Kirche im wissenschaftlichen und kulturellen Leben der Hauptstadt dienen und von daher ein besonderes Profil bekommen soll. Eine Expertengruppe ist dabei, ein entsprechendes Modell zu erarbeiten.

In Erfurt herrschte allgemein Skepsis darüber, ob das Modell Berlin *und* Erfurt, wie es Kardinal Sterzinsky vortrug, zu realisieren sein wird. Man befürchtet vielmehr, daß die theologische Lehre und Forschung in Erfurt zugunsten der geplanten Fakultät in Berlin als Prestigeobjekt fast zwangsläufig ins Hintertreffen geraten wird, zumal die Realisierung der Universität Erfurt noch nicht sicher ist oder zumindest noch etliche Jahre auf sich warten lassen kann. Letztlich ist hier vor allem die Bereitschaft der westdeutschen Kirche zum Teilen gefragt: Zwei wissenschaftlich-theologische Ausbildungsstätten in den neuen Bundesländern (mit unterschiedlichem Profil) würden aller Wahrscheinlichkeit entsprechende Einschnitte beim Bestand der Theologischen Fakultäten in den alten Bundesländern notwendig machen. Das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt ist zwar, wie es Lothar Ullrich beim Festakt zum vierzigjährigen Jubiläum formulierte, ein „Kind der Teilung Deutschlands". Das kann aber nicht bedeuten, daß es im vereinten katholischen Deutschland keinen Platz mehr hätte.

*U. R.*

# Homosexualität: Ein Diskussionsprozeß in der rheinischen Landeskirche

Es handle sich um eine schwierige ethische Frage, eine noch unsichere seelsorgliche Entscheidung und der Beratungsprozeß sei prinzipiell offen, betont der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, *Peter Beier,* in seinem Begleitschreiben zu einer Handreichung der Landessynode mit dem Titel „Homosexuelle Liebe", das allen rheinischen Gemeinden und Kirchenkreisen Mitte Mai zugesandt wurde. Bis Ende nächsten Jahres soll der offene Diskussionsprozeß um „biblisch begründete Maßstäbe für den heutigen Umgang der christlichen Gemeinden mit homosexuell lebenden und liebenden Menschen" abgeschlossen sein. Bis dahin sind alle rheinischen Protestanten aufgefordert, sich Rechenschaft darüber abzulegen, welchen Platz homosexuell lebende Menschen in ihren Gemeinden einnehmen und wo es konkrete Begegnungsmöglichkeiten mit ihnen gibt; geklärt werden soll die mögliche oder bereits vorhandene Akzeptanz gegenüber *Mitarbeitern und Amtsträgern,* die offen homosexuell leben; zudem soll ein Meinungsbild auf breiter Basis darüber entstehen, ob und in welcher Form dem Wunsch homosexuell liebender Menschen entsprochen werden kann, eine *kirchliche Segnung* ihrer Partnerschaft zu erhalten.

## Die Betroffenen kommen zu Wort

Solche Fragen scheinen jedoch bereits zumindest in einigen Gemeinden virulent zu sein. Denn initiiert wurde die Auseinandersetzung im Rheinland mit dem Thema Homosexualität, deren vorläufiger Höhepunkt eine stundenlange Debatte im rheinischen Kirchenparlament bei dessen Sitzung im Januar dieses Jahres in Bad Neuenahr war, von der Basis selbst. Das Presbyterium einer Düsseldorfer Kirchengemeinde hatte 1987 den Beschluß gefaßt, dem Wunsch eines homosexuellen Paares, seine Partnerschaft segnen zu lassen, zu entsprechen. Gegen diesen Beschluß intervenierte das Landeskirchenamt unter Verweis auf die bestehende Kirchenordnung, die eine solche Freundschaftssegnung gleichgeschlechtlicher Paare nicht vorsehe. Die Kreissynode Düsseldorf forderte daraufhin ihrerseits die Landessynode auf, Kirchengemeinden wie Pfarrern doch einen verbindlichen Weg aufzuzeigen, wie dem Wunsch homosexueller Paare nach Segnung ihrer Partnerschaft entsprochen werden könne.

Die Synode beauftragte den Theologischen und Innerkirchlichen Ausschuß, sich des drängenden Themas anzunehmen. Seit 1989 arbeiteten die Ausschußmitglieder an einer Synodalvorlage als Vorstufe der nun zur Diskussion gestellten Handreichung.

Nach einigen Streichungen und Änderungen in der Synodalvorlage beschloß das Kirchenparlament, das Arbeitspapier versehen mit einem einführenden Begleitschreiben, das unter anderem auf den schwierigen und kontroversen Diskussionsprozeß der Synode im Vorfeld des Beschlusses verweisen sollte, den Gemeinden zuzusenden. Vor allem der letzte Teil des Arbeitspapieres, der die „Möglichkeit von Segenshandlungen" an homosexuellen Paaren zur Diskussion gestellt hatte und in dem die Ausschußmitglieder die Gemeinden aufgefordert hatten, zu prüfen, welche Form der Segenshandlung zum gegenwärtigen Zeitpunkt sinnvoll wäre und von ihnen mitgetragen werden könne, fiel fort. Die Begründung hierfür: Die Frage nach der Segnung sei von der Landessynode eher zu beantworten, wenn sich die Gemeinden Presbyterien und Kreissynoden ebenfalls erst grundsätzlich mit dem Thema „homosexuelle Liebe" beschäftigt hätten; zunächst aber seien mit der Frage nach der Segnung vor allem auch andere bisher ungelöste Probleme angesprochen, die das Thema nicht unmittelbar beträfen. Genannt werden beispielsweise das Verhältnis zwischen dem segnenden Handeln Gottes und kirchlichen Segenshandlungen und die Unterscheidbarkeit von Segnungen und allgemein-religiösen Weihehandlungen, aber auch die das Staatskirchenrecht betreffende Frage der Unterscheidbarkeit einer Segnung homosexueller Paare von einer kirchlichen Trauung.

Bereits der Titel des versandten Arbeitspapieres verweist auf die hohe Sensibilität, mit der der Text verfaßt wurde und die sich gerade auch *auf der sprachlichen Ebene* manifestiert. So problematisieren die Ausschußmitglieder die eigene Befangenheit und das Fehlen einer angemessenen Sprache: Die Entscheidung sei für die Rede von „homosexuell lebenden" oder „homosexuell liebenden Menschen" und gegen die Verwendung der Wörter „homoerotisch" und „homophil" gefallen, da diese verschleiern würden, daß auch in gleichgeschlechtlichen Beziehungen die Sexualität eine wichtige Rolle spiele; die Rede von „Homosexuellen" reduziere dagegen diese Menschen auf ihre sexuelle Ausrichtung. Zur häufigen Selbstbezeichnung homosexuell lebender Menschen als „Schwule und Lesben", die von diesen bewußt gebraucht werden, um die in diesen Begriffen zum Ausdruck gebrachte Verachtung zu unterlaufen, wollten sich die Synodalen gerade wegen dieses abfälligen Klanges nicht entscheiden.

Kennzeichnend für den Duktus der Handreichung ist jedoch vor allem, daß sie ihren Ausgangspunkt bei Aussagen nimmt, in denen sich *Betroffenheit und Betroffene* artikulieren. Damit haben sich die Verfasser einen abstrakten Zugang verwehrt, der im Falle der moralischen Beurteilung des Phänomens „Homosexualität" mit Sicherheit der einfachere gewesen wäre. So bekennen sich die Mitglieder des Ausschusses in ihrer Einleitung des Arbeitspapiers zu ihrer Befangenheit, zu massiven Aversionen und

einer fundamentalen Unkenntnis bezüglich der realen Lebenssituation homosexueller Menschen, die am Anfang ihrer Auseinandersetzung mit diesem Thema gestanden hätten. „Fremd und abwegig" sei ihnen der Wunsch homosexuell liebender Menschen nach Segnung ihrer Partnerschaft erschienen. Zugleich sei ihnen jedoch bewußt geworden, „wie sehr die eigenen Gefühle bei der Behandlung dieses Themas eine Rolle spielen". Für die nun in den Gemeinden fortzusetzende Auseinandersetzung, die zu einem verantwortungsvollen Umgang mit homosexuell lebenden Menschen und zur Aufhebung jeder Form von deren Diskriminierung in der Kirche führen soll, werden diese konkreten Schilderungen des Lernprozesses, den die Ausschußmitglieder in der Behandlung des Themas durchschritten haben, eine wichtige Hilfe sein, bestehende Diskussionshemmnisse abzubauen und zu einer großen Offenheit auch den eigenen Ressentiments gegenüber zu gelangen.

## Der begrenzte Stellenwert der biblischen Aussagen

Entscheidend für ihr Umdenken sei die direkte Konfrontation mit der Lebenssituation homosexuell lebender Menschen gewesen, die Begegnung mit ihnen wie das Gespräch mit Seelsorgern, die diese begleiten und beraten, betonen die Autoren. Schriftliche Zeugnisse von homosexuell lebenden Menschen verschiedener Generationen zu ihrer persönlichen Lebenssituation bilden konsequenterweise auch das erste Kapitel der Handreichung an die Gemeinden.

In ihnen kommt die permanente Erfahrung des Ausgegrenztseins und die damit einhergehende Verdrängung in die Subkultur, die ständige Diskrepanz zwischen dem persönlichen Erleben der eigenen Sexualität und deren Fremdeinschätzung, die Selbstverleugnung beim Versuch, auf die „falsche" Sexualität ganz zu verzichten, die Häufigkeit von Suizidgedanken und der Wunsch nach einer christlich fundierten dauerhaften Partnerschaft zum Ausdruck.

Die Erfahrung, die in diesen konkreten Begegnungen gewonnen werden konnte, drücken die Verfasser in dem für das gesamte Papier entscheidenden Satz aus: „Wir haben aus solchen Zeugnissen gelernt, daß in homosexuellen Beziehungen ebensoviel Liebe und Treue möglich ist wie in heterosexuellen, daß es also homosexuelle Liebe gibt." Diese Aussage verweist in der mit ihr ausgedrückten Überraschung zum einen auf Vorurteile und verzerrte Wahrnehmung, denen sich das Papier in einem „humanwissenschaftlichen" Kapitel widmet. Unhaltbar vom wissenschaftlichen Befund her seien weitverbreitete Ansichten wie, Homosexualität gründe auf einem Defekt oder einer Charakterschwäche, die zu unkontrolliertem Ausleben des Geschlechtstriebes führten, Homosexualität sei per se mit häufigem Partnerwechsel verbunden, von Homosexuellen gehe eine ständig drohende Gefahr der Verführung Jugendlicher aus.

Zugleich entscheidet diese Erfahrung aber auch die Richtung, die die weitere Beschäftigung mit dem Thema nimmt. Denn die Aussagen des Arbeitspapiers beschränken sich – die Autoren greifen die in den meisten jüngeren kirchlichen Stellungnahmen ebenfalls vorgenommene Unterscheidung zwischen situativ bedingter und anlagebedingter Homosexualität auf – auf die *anlagebedingte, konstitutionelle Homosexualität.* Zu dieser Ausprägung bestehe, so unterstreichen die Ausschußmitglieder, ein breiter humanwissenschaftlicher Konsens, daß sie unaufhebbar und therapeutisch – oder auch durch seelsorgliches Bemühen – nicht korrigierbar sei. Grundsätzlich werde anlagebedingte Homosexualität heute nicht mehr als Perversion oder psychopathologische Erscheinung gesehen und so könne auch davon ausgegangen werden, „daß homosexuell lebende Menschen in der Lage sind, sich der Sprache der Sexualität zu bedienen ebenso wie heterosexuelle Menschen".

Vor diesem Hintergrund untersuchen die Ausschußmitglieder die einschlägigen Bibelstellen, die zunächst formal betrachtet zum Thema Homosexualität Stellung nehmen und innerhalb der kirchlichen Diskussionen um die ethische Beurteilung eine zentrale Rolle spielen. Dabei kommen die Autoren zu dem klaren Ergebnis: „Anlagebedingte Homosexualität, partnerschaftliche homosexuelle Praxis und homosexuelle Liebe nimmt die Bibel nicht wahr." Das Verbot der Homosexualität im *Alten Testament* gelte der Abwehr außerisraelischer Einflüsse, beziehe sich auf Tempelprostitution und ein götzendienerisches Sexualitätsverständnis. Die Ablehnung wie sie das *Neue Testament* vornimmt, folge einer ähnlichen Begründung, wenn sie die ausbeutende und unterdrückende Form der Knabenliebe anklage. Die im Zusammenhang mit Homosexualität häufig gebrauchten Bibelzitate dienten also eher dazu, sexuelle Gewalt, gleich ob in homo- oder heterosexuellen Beziehungen, zu verurteilen. Zur unmittelbaren Beurteilung von homosexueller Liebe könnten sie nicht benutzt werden, sie förderten dagegen nur Leid und Selbsthaß bei den Betroffenen und seien daher als „unevangelisch" abzulehnen.

## Ein Diskussionsprozeß mit Signalfunktion

Einen *biblisch-theologischen Orientierungsrahmen* für eine angemessene Beurteilung homosexueller Liebe suchen die Autoren in der Auslegung des siebten Kapitels des ersten Korintherbriefes. Auch die gelebte konstitutionelle Homosexualität könne – so wie von Paulus Ehe und Ehelosigkeit als Möglichkeit gesehen werden, in der die Berufung zum christlichen Dienst gelebt werden könne – Ausgangspunkt der Nachfolge sein. Maß und Norm sei für homosexuell lebende Menschen allein die Liebe Christi, so wie sie der ausschließliche Maßstab für alles menschliche Verhalten sei. Damit distanzieren sich die Autoren auch von einer Ablehnung der Homosexualität unter Verweis auf eine immer gültige „Schöpfungsordnung" und die von Gott durch die Erschaffung von Mann und Frau gewollte Bipolarität der Geschlechter. Als Konsequenz wird festgehalten,

daß es ebenso unverantwortlich sei, homosexuell veranlagten Menschen zu einer heterosexuellen Bindung oder gar Ehe zu raten, wie es abwegig wäre, von ihnen grundsätzliche Enthaltsamkeit zu verlangen.
In seinem Begleitschreiben zu dieser bemerkenswerten Handreichung verweist Beier auf die kritischen Anfragen, die während der Synodentagung an die Grundpositionen des Ausschußpapieres gestellt wurden. Sie betreffen den humanwissenschaftlichen Befund wie die biblische Auslegung. Zugleich betont er aber die Einigkeit der Synode in der Ablehnung einer moralischen Verurteilung von homosexuell lebenden und liebenden Menschen und unterstreicht seinerseits noch einmal den entscheidenden Punkt, von dem aus die Mitglieder des Ausschusses argumentiert haben: „Darum sollen die strittigen Fragen nicht über die Köpfe der Betroffenen hinweg bedacht und entschieden werden."
Auch in anderen Landeskirchen sind ähnliche Fragestellungen aufgebrochen. Konkret befassen sich auch bereits mehrere Kirchenämter mit der möglichen Zulassung offen homosexuell lebender Mitarbeiter zu kirchlichen Ämtern. Allein das Gewicht, das die große rheinische Landeskirche innerhalb der Gliedkirchen der EKD besitzt, verleiht dem nun im Rheinland breit angelegten Diskussionsprozeß eine gewisse Signalfunktion.

*A. F.*

# Mehr als eine Protestpartei?

## Die bisherigen Erfolge und Mißerfolge der Republikaner

*Ob die Republikaner tatsächlich mit acht bis zehn Prozent der Stimmen 1994 in den Deutschen Bundestag einziehen werden, wie es ihr alter und neuer Vorsitzender* Schönhuber *auf dem Parteitag Mitte Juni im niederbayerischen Deggendorf prophezeihte, ist keinesfalls sicher. Aber es spricht vieles dafür, in den Republikanern nicht nur eine kurzlebige Protestpartei zu sehen. In ihrer Verbindung von traditionellem rechtsnationalem Gedankengut und Artikulation von in bestimmten Bevölkerungsschichten verbreiteten Abstiegs- und Überfremdungsängsten sind sie Ausdruck tiefgehender gesellschaftlicher Verwerfungen.*

Seit den spektakulären Stimmengewinnen bei den baden-württembergischen Landtagswahlen am 5. April und dem kaum weniger sensationellen Einzug der Deutschen Volksunion (DVU) in den schleswig-holsteinischen Landtag am gleichen Tag ist die „neue" Rechte und sind insbesondere die Republikaner wieder politisches Tagesgespräch. Hatte da nur der Volkszorn zugeschlagen und Denkzettel verteilt, weil die Bürger den Eindruck haben, die Politiker betätigten sich nicht in ihrem Sinne, sie behandelten nicht die Probleme, die der Stimmbürger für dringlich hält und ließen es überhaupt an Tatkraft und Entscheidungsfreude fehlen?
Entschieden sie sich deshalb für eine Gruppierung, die den starken Mann wenigstens markiert, um insbesondere den großen Volksparteien zu zeigen, daß man auch anders kann? Und spielten dabei die stramm rechten, nationalistischen, völkischen Parolen der Republikaner und deren ideologisches Umfeld keine oder nur eine Nebenrolle?

Oder wächst in den Republikanern nun doch eine national-konservative bis rechtsradikale Gruppierung heran, die insbesondere den Volksparteien gefährlich werden kann und die das gesamte deutsche Parteiensystem, das im Osten in seiner Konsistenz ohnehin akut gefährdet ist, zunächst im Westen und dann in Gesamtdeutschland durcheinander wirbelt? Folgen nun den „Grünen" in den achtziger Jahren als Vierter Partei die Republikaner in den neunziger Jahren als fünfte Formation, die Aussicht hat, sich auch im Bund auf Dauer zu etablieren?

Auf Medienleute und professionelle Wahlanalytiker wirkte es fast schon beruhigend, daß es nach den 10,9 Prozent in Baden-Württemberg bei den Kommunalwahlen in Berlin – in Gesamtberlin – entgegen alarmierenden Prognosen „nur" 8,3 Prozent waren und in den üblichen Umfragen die Reps bundesweit wieder auf 5 Prozent und darunter zurückfallen. Aber damit ist natürlich die Frage nicht beantwortet: Hat hauptsächlich der Protest Konjunktur, der heute anschwillt und morgen wieder verebbt oder sich spätestens übermorgen andere Ventile sucht, oder wird daraus eine neue rechte Partei, die nicht bloß radikale Splitter sammelt, sondern sich auf Kosten der Mitte auf Dauer im deutschen Parteienspektrum behauptet?

### Kontinuität bisher nur in Bayern

Verfolgt man die bisherige „Erfolgsgeschichte" der Reps, dann fallen drei Phasen auf: die erste Phase, die späten achtziger Jahre; die zweite Phase, die Zeit der deutschen Vereinigung; die dritte Phase, die Zeit danach. Bekanntlich sind die Republikaner in ihrem Ursprung ein *bayerisches Gewächs.* Hervorgegangen sind sie 1983 aus einer Verbindung aus wenigen von *Franz Josef Strauß* enttäuschten CSU-Weggefährten und Anhängern des in Bayern populären, aber SS-belasteten, ebenfalls CSU-nahen Rundfunk- und Fernsehjournalisten *Franz Schönhuber,* der trotz aller innerparteilicher Wirrnisse und Widerstände es geschafft hat, bis heute an der Spitze der Reps zu bleiben und der erst am vergangenen 14. Juni auf dem Parteitag in Deggendorf mit dem respektablen Ergebnis von 90 Prozent der Delegierten als Vorsitzender bestätigt wurde.

In Bayern errang die Schönhuber-Partei auch den ersten nennenswerten Erfolg: 3 Prozent bei den Landtagswahlen 1986. Schon damals wurde darüber gestritten, ob die CSU – damals noch unter Franz Josef Strauß – durch scharfe rechtskonservative Parolen den Republikanern Wasser abgegraben oder Stimmen zugeführt hat. Der Streit darüber ist insbesondere in der Union nie mehr verstummt. Doch dachte damals noch kaum jemand daran, die neue Formation könnte über Bayern hinaus ein Faktor werden. Ihre ersten Versuche, in anderen Regionen Fuß zu fassen, waren nicht ermutigend: Landtagswahlen in Bremen 1987 1,2 Prozent; Landtagswahlen 1988 in Baden-Württemberg 1,0 Prozent; Landtagswahlen in Schleswig-Holstein 1988 0,6 Prozent. Den Durchbruch brachte erst die Wahl zum Abgeordnetenhaus von *Berlin* 1989 mit 7,5 Prozent und dann noch spektakulärer im Juni des gleichen Jahres die Europawahl mit bundesweit 7,1 Prozent (mit sensationellen Ergebnissen im Süden Deutschlands: Bayern 14,3 Prozent, Baden-Württemberg 8,7 Prozent).

Mit der zweiten Phase kam dann allerdings der *abrupte Rückschlag.* In der Zeit der deutschen Vereinigung war für die Schönhuber-Partei wenig zu holen. Es war die Zeit nationaler Hochstimmung; die Genugtuung über die Öffnung der Mauer und das Ende der deutschen Spaltung übermächtigte alles andere. Gerade in dieser Zeit erschien eine neonationalistische Partei am überflüssigsten. Sie verschwand weitgehend aus der öffentlichen Aufmerksamkeit. Soweit sich die Medien mit ihr beschäftigten, bezog sich das Echo mehr auf die innerparteilichen Hahnenkämpfe zwischen Schönhuber und seinen Rivalen. Sie zeigten eine programmatisch wie personell noch wenig gefestigte Partei. Bei den diversen Landtagswahlen der Jahre 90/91 blieb sie Splitterpartei am rechten Rand. Bei der Bundestagswahl im Dezember 1990 erreichte sie ganze 2,1 Prozent. Allein in Bayern war auch in dieser Phase Kontinuität zu erkennen: Kommunalwahl 1990 5,4 Prozent, Landtagswahl 1990 4,9 Prozent, Bundestagswahl 5 Prozent (in Baden-Württemberg 3,2 Prozent).

Aber wer meinte, die deutsche Einigung habe die Chancen der Republikaner erstickt, sah sich bald getäuscht; die Reps wurden zwar geschwächt, aber nicht mehr aus dem Rennen geworfen. Mit dem Abschwung der Euphorie über die deutsche Einheit und dem Ende des Kommunismus in Osteuropa kam auch der Wiederaufschwung der Reps.
Dem *Einheitsthema,* bei dem die Schönhuber-Anhänger völlig versagten, weil sie weniger auf die Wiedervereinigungschance setzten, sondern den in der Sache längst geregelten Verlust der Ostgebiete politisch einklagten, folgten in weitgehend negativer Perspektiven *hautnähere Themen,* die vor allem den „kleinen Mann", auf den die Reps mit gezieltem Wirtshauspopulismus setzten, bewegen: insbesondere das *Asylantenthema,* dazu die von den großen Parteien nur wenig thematisierte, gesetzgeberisch in Bonn lange blockierte, aber angesichts der Zunahme von Gewaltausbrüchen und organisierter Kriminalität breitere Schichten mehr und mehr bewegende *innere Sicherheit;* die zu wenigen und zu teuren, für untere und selbst mittlere Einkommensklassen vor allem in Ballungsräumen kaum erschwinglichen *Wohnungen;* eine zu lahmen beginnende Konjunktur, die im Nachkriegsdeutschland immer schon Aufschwungzeit für rechte Gruppierungen war (Beispiel: die NPD Mitte der sechziger Jahre); Unbehagen an der europäischen Entwicklung besonders nach Abschluß der Verträge von Maastricht, zunehmende Angst um Stabilitäts- und Wohlstandsverlust.

Alle diese Symptome brachten in der dritten Phase – nach der deutschen Vereinigung – den neuen Aufschwung, ohne daß es dafür ein insgesamt schlüssiges Erklärungsmuster gäbe: 10,9 Prozent bei der Landtagswahl in Baden-Württemberg. Der Erfolg der Republikaner kündigte sich an in Umfragen, in ihrem geschickt auf Verstärkung von Ressentiments zielenden Wahlkampf, in der populistischen, die anderen Parteien an die Wand drückenden Besetzung des Asylthemas, durch eine eingängige Verknüpfung nationaler oder schichtgebundener Vorurteile über soziale Problemlagen. Aber wohl niemand rechnete bis zum Wahltag mit einem zweistelligen Ergebnis, an das am gleichen Tag 6,3 Prozent für die eindeutig rechtsradikale Deutsche Volksunion in Schleswig-Holstein und dann Ende Mai das schon genannte Ergebnis in Berlin anschlossen.

## Teilphänomene tiefergehender Veränderungen im Wählerverhalten

Was an dieser Drei-Phasen-Entwicklung auffällt, ist die Parallele in der Veränderung des Wahlverhaltens und der Einschätzung der Parteien insgesamt. Die späten achtziger Jahre brachten insgesamt tiefergreifende Veränderungen im Wählerverhalten: Rückgang der Stammwählerschaft bei den großen Parteien, Zunahme der Wechselwähler, schwächer werdende Wahlbeteiligung. Die Entwicklung geht *auf Kosten der beiden großen Volksparteien;* ihr Anteil an den Wählerstimmen wird auffallend geringer. Die CDU muß bei Landtagswahlen überproportional hohe Verluste hinnehmen; die SPD profitiert in der Regel nicht oder nur geringfügig davon. Es gibt eine erste ziemlich rege Debatte über die Erosion von Volksparteien; von Krise, gar von deren „Ende" (*Friedrich Karl Fromme* in der FAZ) ist die Rede.

Begleitet wird diese Entwicklung von Klagen über nachlassenden politischen und moralischen Grundkonsens. „Die einander widerstreitenden weltanschaulichen Positionen sind in den vergangenen vier Jahrzehnten weiter auseinandergedriftet als das ursprünglich der Fall war, sie widersetzten sich – gerade in ethischen Fragen – oft schon denkgesetzlich jeder Möglichkeit eines substantiellen Kompromisses, und die ökonomischen Interessengegensätze sind merkwürdigerweise in dem Maße härter geworden, in dem der allgemeine Wohlstand gewachsen ist" – so Professor *Roman Herzog,* der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, bei einer Gedenkfeier zu 40 Jah-

ren Grundgesetz (in: Christen und Grundgesetz, Hg. von *Rudolf Morsey* und *Konrad Repgen,* Paderborn 1989, 121).
1989 – das Jubiläumsjahr des Grundgesetzes – war weniger Jubel – als zumindest für das deutsche Parteiensystem Krisenjahr. Herzog bei gleicher Gelegenheit: „Also steht das Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland insgesamt auf dem Prüfstand, und die Wahrscheinlichkeit, daß sich die Grünen und die Republikaner auf die Dauer neben den etablierten Parteien halten können, ist jedenfalls nicht geringer als die Wahrscheinlichkeit, daß sich das herkömmliche System als wiederherstellbar erweist" (a.a.O. 124).
Diese Stimmung änderte sich schlagartig mit der *deutschen Vereinigung.* Die eher düsteren Prognosen der späten achtziger Jahre verschwanden in gesamtdeutscher Hochstimmung; es zogen alle jene Parteien den Kürzeren, die es nicht verstanden, die politische Wiedervereinigung Deutschlands zur eigenen Sache zu machen. Die Bundestagswahl 1990 brachte die Quittung für die Grünen und die Republikaner und, wie damals nicht anders zu erwarten, auch der SPD. Aber die Euphorie über die politische Vereinigung Deutschlands und die erstaunliche Tatsache, daß das westdeutsche Parteiensystem sich fast bruchlos und mit vergleichbarer Gewichtung auf das Gebiet der früheren DDR übertragen ließ, konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Wahlbeteiligung weiter zurückging (von 84,4 1987 auf 77,8 (Gesamtdeutschland)); daß auch der Anteil der beiden großen Volksparteien weiter sank (von 81,3 auf 77,3); daß zwar die Grünen Schiffbruch erlitten, die Reps bundesweit bedeutungslos blieben und in den neuen Bundesländern nicht Fuß fassen, aber sich regional doch behaupten konnten.

## Teil einer europaweiten Entwicklung im rechten Teil des Parteienspektrums

Und mit dem Sichtbarwerden der Probleme der *inneren* Einigung nach der mit Bravour gelungenen *politischen* Vereinigung, mit dem Unbehagen im Westen wegen der notwendigen Wiederaufbauleistungen für den Osten und der Enttäuschung über den ausbleibenden oder zu langsamen Aufschwung Ost, den die Wähler nicht überzeugenden Finanzierungskonzepten aus Bonn, der unsicheren europäischen Entwicklung, den Zeichen zunehmender Krisensymptome in der Bonner Koalition, den Unsicherheiten und Widersprüchen in der Asylfrage kehren die alten Phänomene aus der letzten Zeit vor der Wiedervereinigung wieder: die Wählerfluktuation setzt sich fort, die Volksparteien verlieren weiter an Boden; bei den Kommunalwahlen in Berlin schafften CDU und SPD zusammen nur noch knapp 60 Prozent, ein Ergebnis, das zur Zeit *Willy Brandts* die SPD noch allein erreicht hatte.
Und mit der „Rückkehr" der „alten" Wahltrends setzen sich auch die Diskussionen von ehemals wieder fort: über die unsichere Zukunft der Volksparteien, über die drohende Zersplitterung des deutschen Parteiensystems, über die schwindende Integrationsfähigkeit der Volksparteien, über die Nachfrage nach neuen Politikangeboten, über die Verbreiterung radikaler Positionen an den Rändern.
Allerdings verschärft sich die Stimmung jetzt zu einem *vielstimmigen Klagelied über Parteienverdrossenheit,* über Unbehagen an der Politik allgemein und über die Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Bürger und Staat, zwischen Institutionen und einzelnen. Zur gleichen Zeit breiten sich europaweit rechtspopulistische Bewegungen aus: die FPÖ des *Jörg Haider* in Österreich, die Nationale Front *Le Pens* in Frankreich, die „Leghe" des *Umberto Bossi* in Norditalien (vgl. dazu Überblick, HK Mai 1992, 210 ff.). Will man also die Zukunft der Reps einigermaßen realistisch beurteilen, muß man wohl alle die hier angezogenen Problemschichten bedenken: die aktuell ungelösten oder schwer lösbaren Aufgaben, die es ihnen erleichtern, Ressentiments und Sozialneid zu wecken, gegen die EG zu polemisieren, die den Deutschen nur das Geld aus der Tasche ziehe, und gegen die Maastrichter Verträge über die Währungs- und Politische Union, denen die „stabile" DM geopfert werde, oder mit Hilfe des Asylthemas und der Gefährdung der inneren Sicherheit durch organisierte Kriminalität, Fremdenfeindlichkeit zu schüren; das wachsende Unbehagen an den „etablierten" Parteien, die sich unter immer komplexeren Bedingungen und ständig steigendem Problemdruck bei gleichzeitigem Konsensverlust schwertun, Probleme überhaupt zu entscheiden und die Entscheidungen, die sie treffen, dem Bürger rational begreiflich zu machen. Dann kommen die Zeichen von *Politikverdrossenheit*, die traditionell bei den einen zur Abwendung von Politik überhaupt, bei anderen zur Bevorzugung radikaler Parteien führt; die Symptome tiefergehender und längerfristig wirksamer Veränderungen im Parteiensystem, die tendentiell zu seiner Aufsplitterung führen, durch die radikale Positionen größere Chancen erhalten, ihre potentielle Klientel um sich zu sammeln; und die Tatsache, daß es gegenwärtig europaweit eine Tendenz gibt, die rechtspopulistischen Formationen, so unterschiedlich sie unter sich auch sind, insgesamt Auftrieb gibt und daß sich in dieser Tendenz zwei Entwicklungen verbinden: die Rückwendung zum Nationalen und Regionalen, die aus einer tiefsitzenden Angst vor Identitäts- und Werteverlust kommt, mit einer aggressiven Strategie gegen die „etablierten" Parteien, die man als bürgerfremd, als verbraucht und als entscheidungsunfähig hinstellt.
Bedenkt man alle diese Problemschichten und die Reaktionsmuster in der Bevölkerung darauf, so fällt es schwer, in den Republikanern „nur" eine Protestpartei zu sehen, die Produkt einer aktuellen Problemkonjunktur ist und mit deren Abflauen wieder verschwindet.
Problematisch ist wohl auch die wahlanalytisch nur schwer zu sichernde Erkenntnis, daß die Republikaner als *Partei*, als Politikangebot eines und ihre *Wähler* und Sympathisanten etwas ganz anderes sind. Selbstverständlich wenden sich viele Republikaner-Wähler der Partei in erster Linie des Protestes wegen zu, ohne sich viel Rechenschaft über deren ideologisches Grundmuster zu geben. Aber zum einen gibt es seit je in den meisten

europäischen Ländern ein rechtsnationalistisch eingefärbtes Potential mit hohem „Law-and-Order"-Bedürfnis. In Deutschland waren solche Strömungen aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit weitgehend tabuisiert; teilweise wurden sie durch die Frontsituation der Bundesrepublik im Ost-West-Verhältnis im parteipolitischen Streit gebunden oder ins zweite oder dritte Glied gedrückt.
Mit der schrittweisen Rückkehr des Landes zur gesamtdeutschen „Normalität" werden sich auch seine historischen Formationen wieder stärker verselbständigen. Zudem wächst am rechten Rand der Union und im traditionelle sozialdemokratischem Milieu durchaus eine anfällige Schicht heran: kleinbürgerlich im Lebensstilzuschnitt, wirtschaftlich zu einigem Wohlstand gekommen, aber mit Ängsten vor Wohlstandsverlust besetzt; in der Lebensplanung vor allem darauf eingestimmt, das Erreichte zu erhalten, geistig/sozial aber von der Vorstellung geprägt, zwar nicht zu den Fußkranken des Fortschritts, wohl aber zu ökonomisch dennoch Zukurzgekommenen zu gehören.
Diese Schicht ist nationalistischen Parolen und sozialem Sündenbockdenken durchaus geneigt. Umgekehrt gibt es unter Handwerkern, kleinen Selbständigen und Freiberuflern genug Menschen, denen die von ihnen so bezeichnete „libertäre Schmuddelgesellschaft" nicht behagt, die ihrerseits das Empfinden haben, durch sozialstaatliche Freigebigkeit, durch Aufbauhilfe Ost und Eurotransfers zu einem guten Teil um die Frucht ihrer Leistungen gebracht zu werden.

Ein straff nationalistisches Potential ist durchaus vorhanden in der kleinstädtischen Bevölkerung, in der Industriearbeiterschaft, bei Arbeitern und Angestellten in benachteiligten Wirtschaftszweigen, das sich bei den Republikanern mit traditionellem deutschnationalem Gedankengut mischt, ohne daß sich sagen läßt, es sei purer Faschismus, oder altes nationalsozialistisches Gedankengut feiere wieder Urständ. Die Alt- und Neonazis sind und bleiben ein *Randphänomen.* Was sich aber in den Republikanern neu artikuliert, ist die Verbindung des Empfindens drohender sozialer Deprivation mit deutschnationaler Haltung, die sich zuspitzt in Ausländerfeindlichkeit und antieuropäischer Gesinnung.

Das ergibt noch kein breites, geschlossenes Gesinnungsmilieu, woraus eine Partei wie die Republikaner wie aus dem Vollen schöpfen könnte. Aber genau hier setzen Programm und Propaganda an: nationale Selbstbestimmung, geistig-moralische Erneuerung im Sinne der Verwirklichung „deutscher Werte", Erziehung zu „rechtschaffenem Denken und Handeln" im Sinne dieser Werte. In der „Programmgestaltung" fällt der mildere, zurückhaltendere Ton des im Januar 1990 in Rosenheim verabschiedeten, jetzt geltenden Programm gegenüber den Vorgängerprogrammen auf, getreu der Strategie Schönhubers, sich nicht mit ideologischem Ballast aus dem NS-Gedankengut zu belasten, um sich um so erfolgreicher als rechtskonservative Partei zwischen Union und NPD ansiedeln und ausbreiten zu können. Die Grundtendenz ist allerdings auch da noch deutlich, auch wenn sie nicht immer mit gleicher Klarheit ausgesprochen wird: Deutschland den Deutschen, weg von Europa, nachdrückliches Bekenntnis zum Nationalstaat unter Berufung auf das Wort Herders, daß Völker „Gedanken Gottes" sind, strikte Einheit von Volk, Staat und Nation.

Ausländer sind Gäste, keine Mitbürger, deswegen in jedem Fall kein Ausländerwahlrecht, deswegen Familienzusammenzug nur in Ausnahmefällen, kein Rechtsanspruch auf Einbürgerung, strikte Ausweisung von straffällig gewordenen Ausländern. In den *Wahlprogrammen,* z. B. in dem für Baden-Württemberg, wird gegenüber dem zahmeren Grundsatzprogramm dann nochmals um einiges deutlicher, was im Sinne der Republikaner nationale Politik ist: „keine europäische Regionalisierung unseres Landes", Abgrenzung, nicht Vereinheitlichung der Kulturen, keine Erleichterung der Einbürgerung, restriktive Handhabung langfristiger Aufenthaltsgenehmigungen, Streichung des Grundrechts auf Asyl. In die Augen springt ebenfalls das autoritäre Menschenbild etwa im Verhältnis von Mann und Frau, in der Beschreibung der Erziehungsziele bei gleichzeitig durchschimmernder Technikgläubigkeit.

## Die demokratischen Parteien müssen in den eigenen Reihen Klarheit schaffen

Es spricht einiges dafür, daß die Republikaner in der Kombination der drei Elemente – aggressiver Nationalismus gepaart mit Überfremdungsangst, antiwestliche Kulturkritik, autoritäres Erziehungs-, Gesellschafts- und Weltbild – auch *Teile der jungen Generation,* die weltanschaulich freischwebend (der Anteil der Kirchenfernen und Areligiösen ist unter den Republikaner-Wählern besonders hoch) Halt, Anerkennung und Bestätigung suchen, an sich binden können. Die Wahrscheinlichkeit wird um so größer, je mehr auch die *Grünen,* die in manchen Wahlanalysen fälschlicherweise immer noch als linksradikales Gegenbild zu den rechtsradikalen Republikanern hingestellt werden, zu einer „normalen", in das demokratische System integrierten Reformpartei werden.

Die Tatsache, daß die Reps anders als in ihren Anfangsjahren überproportional bei Jungwählern Zuspruch finden – schon 1989 in Berlin und jetzt wieder in Baden-Württemberg – spricht dafür, daß die gewählten Ansätze – in Grenzen – greifen und auch bei jungen Erwachsenen nicht Protestmotive allein das Wahlverhalten bestimmen. Und der Umstand, daß die Reps bisher ganz überwiegend im Süden Erfolg hatten, spricht angesichts ihrer bayerischen Herkunft nicht dagegen. Rechtsradikale Potentiale – das hat sich in Schleswig-Holstein und in Bremen gezeigt, wo der Einzug Rechtsradikaler nach der deutschen Vereinigung (6,3 Prozent für DVU) begann – gibt es in nicht geringerem Umfang ebenso im Norden. Und

auch im Osten werden sie kaum auf Skinhead-Subkulturen beschränkt bleiben.
Falsch wäre es jedoch, Republikaner und Rechtsradikalismus oder gar Rechtsextremismus einfach in einen Topf zu werfen. Der aggressive Nationalismus der Republikaner zeigt wohl in der Art, wie er nationale und soziale Ressentiments beim Wähler nutzt und „deutsche Werte" zur Richtschnur sittlich-politischen Handelns erhebt, Annäherungstendenzen an rechtsextremes Gedankengut, stellt sich aber nicht nur taktisch auf den Boden des Grundgesetzes, zu dem er sich durch sein nationalistisches Leitbild zugleich in Widerspruch setzt. Die Übergänge zu konservativ-nationalem Gedankengut, wie es sich in Teilen sowohl bei Christ- wie bei Sozialdemokraten findet, sind fließend. Die Parteien, gegen die die Republikaner antreten, werden deshalb gut daran tun, weder nach dem Verfassungsschutz zu rufen noch sie etwa in der Ausländer- oder Asylfrage zu überbieten, sondern sich mit deren Fremden- und Europafeindlichkeit, aber auch mit deren Gesellschafts- und Staatsbild argumentativ auseinanderzusetzen, damit Klarheit in die eigenen Reihen kommt. *David Seeber*

# „Mission ist Werbung für den Glauben"

## Ein Gespräch mit dem Marketing-Fachmann Peter Carlberg über die Frage, ob man für Religion werben kann

*Ob bei Kirchen- und Katholikentagen oder beim „Jahr mit der Bibel", bei der Bewußtseinsbildung in Dritte-Welt-Themen oder im Rahmen von Spendenkampagnen kirchlicher Hilfswerke, an den unterschiedlichsten Stellen kirchlichen Lebens spielt mehr oder weniger professionell gemachte Werbung bereits eine wichtige Rolle. Fragt man jedoch, ob für Religion bzw. Glauben geworben werden soll, stutzen die meisten. Ob und, wenn ja, wie man für Religion bzw. Glaube werben kann, und zuvor zu Situation und Arbeitsweise kommerzieller Werbung heute – dazu befragten wir* Peter Carlberg, *Marketing-Direktor bei der Frankfurter Werbeagentur* McCann-Erickson. *Carlberg ist auch Vorsitzender des Fachausschusses in der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit im* Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, *Frankfurt. Die Fragen stellte* Klaus Nientiedt.

*HK:* Herr Carlberg, wenn der Eindruck nicht täuscht, wird Werbung heute als kultureller Faktor ernster genommen als noch vor zehn, 15 Jahren. Was hat sich eigentlich verändert, damit es dazu kommen konnte?

*Carlberg:* Das hat mit dem Generationensprung zu tun. Zeitgenossen, die so alt sind wie ich, also die Jahrgänge um 1930 herum, erlebten lange Zeit eine Art von Propaganda, bei der der Ausdruck Werbung durch Agitation ersetzt werden kann. Produktwerbung gab es zwar auch. Aber der wesentliche Teil war die Vermittlung einer Weltanschauung, die durchaus auch ihre Gründe in den Motiven von Leuten hatte, sonst wäre sie nicht so erfolgreich gewesen. Aber es war vor allem Manipulation auf ein gesamtnationales Ziel hin mit einer Zurücknahme von individuellen Wünschen. Nachdem sich die Nation damit zum zweiten Mal innerhalb eines Jahrhunderts blamiert hatte, gab es bei uns das Gefühl, daß jemand, der zu laut werblich auftritt, vielleicht etwas tut, was nicht meinen ureigensten Bedürfnissen entspricht oder das unehrlich sein könnte oder versucht, mich über den Tisch zu ziehen.

### „Institutionen verlieren an Bedeutung, wenn sie ihren Besitzstand nicht durch Kommunikation pflegen"

*HK:* Schon die Tatsache, daß man inzwischen mehr von Kommunikation als von Manipulation spricht, kennzeichnet einen Umschwung. Hat sich vor allem der Rezipient verändert, indem er selbstbewußter geworden ist, sich nicht mehr per se als Opfer fühlt, oder ist auch die Werbung selbst eine andere geworden, so daß sie weniger Anlaß bietet zu Manipulationsbefürchtungen aller Art?

*Carlberg:* Beide Faktoren wirken sich hier aus. Es hat sich erstens in Hinblick auf die Personen einiges verändert. Um es einmal ganz drastisch auszudrücken: Die heute 25jährigen sind eigentlich der Meinung, daß sie von den Menschen, die sie vor der Werbung schützen wollen, gar nicht geschützt werden wollen, weil sie sich selber in der Lage sehen, dies kritisch zu beobachten, und auch einen ganz anderen Umgang damit haben. Das Wort „Konsumterror" taucht wie ein gesunkenes Kulturgut eher bei den 45- bis 50jährigen auf als bei den Jüngeren. Zweitens: Bei den Angeboten, die die Industrie oder das Leben machen, bestimmen primäre Bedürfnisse gar nicht mehr die Auswahl des zu Kaufenden. Wie es angeboten wird, ist wichtig. D. h. unter anderem auch, daß eine originelle Werbung oder ein Gesamtkommunikationskonzept Sympathien finden, die zu Kaufakten führen. Der Unterschied zwischen *Sunil* und *Persil* ist nicht lebensentscheidend, nur *Persil* paßt mir besser in meine Lebenswelt hinein. Werbung ist heute eine Art Vorinformation, ähnlich wie

Marken, die eigene Erfahrungen und eigenen Kenntnisse ersetzen können.

*HK:* Mit anderen Worten: Man wählt weniger zwischen Produkten bzw. ihren jeweiligen Vorzügen und Nachteilen, sondern zwischen Lebensstilen, -einstellungen, in gewisser Weise Identitäten. Ist ein Wort wie Identität nicht aber doch etwas zu hoch gegriffen?

*Carlberg:* Durchaus nicht. Identität zu schaffen ist ein wesentliches Merkmal der Werbung. Praktisch heißt das beispielsweise: *Sunil* oder *Ariel* sind mit einer bestimmten Erwartung von Waschleistung verbunden. Ich brauche jedoch keine chemische Analyse zu machen, sondern die Marke garantiert mir, daß das funktioniert. Das Aussuchen von Marken führt dazu, daß die Marken mit ihren sogenannten Markenpersönlichkeiten sich die Zielgruppen suchen, die im Markt wirksam werden. Man braucht das nur einmal umzukehren, um festzustellen, daß es außerordentlich und schwer ist, einem *BMW*-Fahrer einen *Opel* zu verkaufen.

*HK:* Reproduziert in diesem Zusammenhang die Werbung lediglich das, was an Vorstellungen, Haltungen und Symbolen in den Köpfen der Menschen bereits vorhanden ist oder verändert sie diese Vorstellungen auch aktiv?

*Carlberg:* Das ist mehrschichtig. Ein drastisches Beispiel: das Waschmittelweiß. Generationen von heiligen Männern und Frauen haben daran mitgewirkt. Die Vorstellung, daß Weiß eine Farbe von Integrität und Sauberkeit nicht nur im faktischen, sondern auch im moralischen Sinne ist, ist nicht einfach vom Himmel gefallen. „Die Staubgefäße der weißen Lilie machen sie der Gnade Gottes zugänglich", sagte ein mir bekannter Monsignore aus Köln gerne. Das Weiß transportiert auch gewisse religiöse Traditionen. Die Spielarten der Farbe Weiß sind für die Leute von unterschiedlicher Bedeutung: Es gibt ein Weiß, bei dem der Schmutz mit Gewalt aus der Wäsche herausgetrieben wird. Das muß sauber werden und dafür haben wir *Dash* und den *Weißen Riesen.* Dann gibt es ein weiteres, ein gepflegtes Weiß: Das ist mein Wäscheschatz, auf den ich Wert lege, der auch ausweist, daß ich etwas von Haushaltsführung verstehe und weiß, wie man sich benimmt. Da sind wir eher bei *Persil.* Schließlich haben wir noch ein Weiß, das etwas emanzipierter ist, das heißt dann *Ariel* . . .

*HK:* . . . ausgerechnet . . .

*Carlberg:* Warum heißt das Waschmittel *Ariel?* Wir wissen es nicht genau. Würde man heute eine Umfrage veranstalten, bekäme man heraus, daß Ariel ein Waschmittel ist. Vor 20 Jahren sagte eine qualifizierte Mehrheit aus dem Bildungsbürgertum: Das ist ein Luftgeist aus Shakespeare, vielleicht waren auch einige dabei, die sagten: Das ist alttestamentarisch, der Löwe Gottes. Das ist die Wechselwirkung: Ein solcher Name ist aufgeladen mit einer manchmal gar nicht bewußt reflektierten Bedeutung, wird in der Werbung benutzt, und kriegt dann nur noch das mit, was in der Werbung gelaufen ist. Die Symbole – wenn man das Wort mit seiner griechischen Bedeutung nimmt – wandeln sich und wirken dann auch in der umgekehrten Richtung. Das geht bis zu Markensymbolen. In einer Karikatur des *Stern* tippt ein Mann im Gedränge seinem Vordermann auf die Schulter und sagt ihm: Sie müssen mich durchlassen, ich bin *BMW*-Fahrer. Die Marke wird Symbol für eine Geisteshaltung. Diese Wechselwirkung führt dazu, daß alte Bedeutungen, Worte oder Institutionen, wenn sie ihre „properties", ihren Besitzstand nicht durch Kommunikation pflegen, an Bedeutung verlieren. Das ist in der Kirche so, aber auch in anderen Institutionen, in der Bundeswehr, im Buchhandel oder im Theater.

## „Symbolische Kommunikation soll viel mit Zeichen sagen"

*HK:* Weit über die konkreten Produkte hinaus stammt heute ein Großteil der Geschichten, Symbole, Aphorismen, die die Lebenswelt der Menschen bestimmen, aus der Werbung. Man könnte fast den Eindruck haben, Werbung habe Religion in dieser Hinsicht beerbt . . .

*Carlberg:* Wir produzieren diese Geschichten tatsächlich, aber – und das wird nicht selten übersehen – dies geschieht auf dem Hintergrund von Einstellungen und Elementen, die im Gedächtnis der Menschen verankert sind. Um beim Beispiel *Ariel* zu bleiben: Die Einführung dieses Waschmittels entsprach einem Rollenkonzept „tüchtige Hausfrau". Der Ehemann monierte damals die nur mangelhafte Sauberkeit des Hemdes. Unter Mithilfe von „Clementine", die wie ein „Deus ex machina" aus der Waschmaschine auftauchte, und *Ariel* wurde das Problem schließlich gelöst. Die Hausfrau, die dieses Konzept akzeptiert, ist heute vermutlich etwa 50 Jahre alt. Eine 25jährige Hausfrau heute würde zu ihrem Mann gesagt haben: Wenn es dir nicht paßt, wasch' dir das Hemd doch selbst. Wie die Marken und Produkte in der Kultur funktionieren, hängt davon ab, was sich gesellschaftlich und kulturell ändert, und insofern muß Werbung immer wieder neue Geschichten erfinden.

*HK:* Worin liegt in jüngster Zeit eigentlich die – von den Kirchen z. T. kritisierte – Attraktivität religiöser Symbole, Personen und aus religiöser Sprache stammender Formulierungen in der Werbung begründet? Angesichts des sonst viel beschworenen Desinteresses an Kirche und des schlechten Images von Kirche verwundert das doch.

*Carlberg:* Die Geschichten, die erzählt werden, – ähnlich wie biblische Geschichten – sind zugleich symbolisch und der Alltagswelt entnommen. Man stellt biblische Gedanken bildhaft dar, die aus der Alltagswelt in die Bibel hereingewandert sind und jetzt nicht ins Leben zurückwandern können, weil sie keine Bedeutung mehr haben. Der religiöse Hintergrund dieser Worte wird z. T. gar nicht mehr gesehen. Wenn die Glocken läuten, denkt man nicht an einen Kirchturm, sondern man versteht darunter: Hier wird Tacheles geredet. Und da sind wir schon beim nächsten Begriff: Was heißt „Tacheles"? Wenn jemand den 23. Psalm mit dem schönen Satz zitieren würde: Du salbst mein Haupt mit Öl und schenkst mir voll ein . . . wird ein

20jähriger, der vielleicht sogar konfirmiert ist bzw. die Firmung empfangen hat, nicht wissen, was er damit anfangen soll oder sagen: Das ist ja noch schöner: Öl ins Haar und dann auch noch voll einschenken ... Die Bedeutung dieser Worte wird nicht mehr tradiert. Wichtig ist dem Werbemann eine symbolische Kommunikation, weil sie viel mit wenig Zeichen sagt. Da viele religiöse Symbole diese Bedingung erfüllen, werden sie gerne benutzt.

## „Das Veränderungspotential ist relativ klein"

*HK:* Wieviel hängt denn eigentlich wirklich von der Werbung ab? Weckt Werbung Bedürfnisse, die der Konsument von sich aus gar nicht hätte, oder verteilt sie eher den Anteil am jeweiligen Produktkuchen unter den verschiedenen Anbietern?

*Carlberg:* Ein Beispiel: Die Zigarettenwerbung verteilt die 381 Millionen Zigaretten, die in der Bundesrepublik pro Tag geraucht werden, auf die Marken. Die Gesamtsumme der gerauchten Zigaretten ist rückläufig und wird weiter sinken. Aber die Frage, welche Marken davon profitieren werden, hängt eindeutig von der Werbung ab. In den Ländern, in denen Zigarettenwerbung verboten ist, veränderte sich die Menge der gerauchten Zigaretten nicht, auf den Gesamtmarkt hatte dies fast keine Auswirkungen. Die gesellschaftliche Ächtung des Rauches ist ein wesentlich stärkerer Faktor für die Verminderung der gesamten Marktgröße.

*HK:* Wenn der Eindruck nicht täuscht, hat in der letzten Zeit die Bereitschaft zugenommen, Werbung für nichtkommerzielle Zwecke einzusetzen. Warum ist das so?

*Carlberg:* Das hat sich deswegen verändert, weil an vielen Stellen, vom öffentlichen Nahverkehr über die Gesundheitspflege bis zur Entwicklungshilfe die Erkenntnis gewachsen ist, daß ohne Nutzung der Medienkommunikation diesen Ideen weniger Wichtigkeit beigemessen wird. Ich spreche von „Wichtigkeit", weil für das Individuum die Frage ausschlaggebend ist, ob man sich damit beschäftigt oder nicht. Wenn heute alle Leute wissen, daß der öffentliche Nahverkehr im Vergleich zum Auto auf jeden Fall umweltschonender ist, und vielleicht einen gewissen Verzicht auf Bequemlichkeit verlangt, diese Idee aber nicht zu Verhaltensänderungen führt, dann heißt das: Wir müssen ein Angebot machen, das diese Idee inkorporiert. D. h., man muß den Gedanken vom Marketing auch für Angelegenheiten im nicht-kommerziellen Bereich anwenden.

*HK:* Kann man damit aber wirklich Verhalten ändern? Man hört oft, daß damit eigentlich nichts wirklich verändert, allenfalls bestimmte Bedürfnisse bestätigt und verstärkt werden, die auch ohne die entsprechende Werbung vorhanden sind.

*Carlberg:* Die Wahl einer anderen Marke würde ich schon auch als Verhaltensänderung registrieren. Aber die Hoffnung ist natürlich groß, wenn man beim öffentlichen Personenennahverkehr bleibt, daß über eine Kombination von Produkten mit interessanten Merkmalen und deren Kommunikation effektiv Verhaltensänderungen eintreten. Und diese Hoffnung trügt aucht nicht. Nur haben wir im Moment ein Problem der Ungeduld. Das hat einen sachlichen Hintergrund in den Strukturen von Städten und Gesellschaft und einen anderen eher kommunikativen Hintergrund in der Erwartung, daß mit wachsender Erkenntnis sofort Verhaltensänderungen eintreten. Mehr als 98 Prozent der Käufe einer Hausfrau im Lebensmitteleinzelhandel sind Wiederholungskäufe. Das heißt, das Veränderungspotential ist relativ klein. Wenn wir drei Prozent im öffentlichen Personennahverkehr verändern, wie wir es in den letzten Jahren erzielt haben, dann ist das ein Marketing-Erfolg von einiger Bedeutung. Die Gegenseite kommuniziert im übrigen auch weiter, baut intelligente Straßen und umweltschonende Autos. Deshalb kommen Verhaltensänderungen relativ langsam in Gang.

*HK:* Setzt dies nicht aber eine kontinuierliche Präsenz mit werblichen Mitteln voraus, die gerade bei nicht-kommerziellen Kampagnen irgendwann kaum mehr finanzierbar ist?

*Carlberg:* Im Prinzip ist das richtig: Die Dinge werden immer weniger bezahlbar. Aber auf der anderen Seite gibt es auch eine Sparsamkeit, die zur Verschwendung führt. Wenn ich beispielsweise meine Botschaft im öffentlichen Personennahverkehr in Hunderte von Zettelchen verpacke und nicht eine durchgängige klare Kampagne mit angemessenem Aufwand mache, brauche ich mich nicht zu wundern, daß das entsteht, was die Informationstheoretiker „weißes Rauschen" nennen. Die Frage ist also: Wie mache ich die Botschaften relevant? Das kann damit zu tun haben, daß man so etwas nicht individuell betreibt, sondern daß man die Dinge gemeinsam unternimmt. Ein Beispiel aus dem kirchlichen Bereich: In den Schaukästen der Kirchengemeinden stecken nach etwas vorsichtigen Schätzungen in der Bundesrepublik ungefähr zehn bis zwölf Millionen DM Kapital; monatlich wird mit einem Aufwand von mindestens 50 DM neu dekoriert. Daraus könnte man einen recht beachtlichen Werbeetat machen, wenn man das nicht jedesmal nur vor der einzelnen Gemeinde machen ließe. Auch in kirchlichen Kreisen sollte darüber nachgedacht werden, wie man Botschaften, die man hat, konzentriert vorträgt und nicht auf möglichst viele Mitteilungen verteilt, die unwirksam werden.

*HK:* Ohne Werbung laufe im Wirtschaftsleben gar nichts, heißt es zuweilen. Wenn gegenwärtig im Bereich von Glaube und Kirche – um diesen Ausdruck aufzunehmen – „nur wenig läuft", hängt das auch damit zusammen, daß man zu wenig bzw. keine Werbung nach Art heute gängiger Werbemethoden betreibt?

*Carlberg:* Daß ohne Werbung im Wirtschaftsleben nichts läuft, würde ich nicht einfach so stehenlassen, weil man natürlich auch ein Produkt braucht. Während man früher

sagte: Hier ist ein Produkt, nun seht zu, wie ihr das verkauft – was ja in gewisser Weise analog zu kirchlichen Problemen ist: das Produkt haben wir, wollen mal sehen, wie wir das „verkaufen" –, hieß es dann in der ersten Phase von Marketing: Eigentlich sollte man nur Dinge produzieren, die wir verkaufen können. Da fängt es an, bei der Kirche etwas schwierig zu werden, weil wir da ja nicht einfach etwas verfügbar machen und umproduzieren können. Wir sind heute eigentlich in einer Phase der Wirtschaftswerbung, bei der man sagen müßte, wir brauchen Produkte mit Merkmalen, über die wir mit Erfolg reden können. Und das verlangt keine grundsätzliche Veränderung oder Darstellung von attraktiven Angeboten bzw. Facetten der Kirche.

## „Die Kirche muß versuchen, ihr Angebot kostbar, stark zu machen"

*HK:* Daß über die Kirchen hierzulande zu wenig geredet würde, darüber können sie sich wahrlich nicht beklagen, nur über ihr „Produkt" ist es stiller geworden . . .

*Carlberg:* Wenn man mit den Augen eines Marketing-Mannes auf den Erfolg der beiden Kirche in unserem Land sieht, ist es erstaunlich, wie kräftig diese eigentlich noch sind, welche Stimme sie als Anteil an der Gesamtkommunikation der Gesellschaft noch haben. Nur wünschte man sich manchmal, daß das deutlicher zum Ausdruck käme, weil das Lärmniveau allgemein sehr hoch ist.

*HK:* Lärm ist für Sie das, was bei der Addition der vielen Stimmen einer pluralen und auf Wettbewerb angelegten Kultur und Gesellschaft letztlich herauskommt und in dem sich jeder behaupten muß, der wahrgenommen sein will?

*Carlberg:* Lärm bedeutet, daß die verfügbare Kommunikation bestehend aus Information und Rhetorik ein Maß erreicht hat, bei dem Mitmenschen mehr oder minder deutlich gezwungen sind, zu selektieren. Der Standpunkt „Was ist für mich interessant?" wird damit zum primären Auswahlgesichtspunkt für die Information, die kommuniziert bzw. konsumiert wird. Ob der *Stern* 600 Seiten hat oder 100 Seiten – im Durchschnitt wird ein normaler Bürger sich nicht mehr als sechs bis zehn Werbeappelle merken.

*HK:* Das heißt: Wenn die Kirchen unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen überhaupt Gehör finden wollen, bleibt ihnen gar nichts anderes übrig, als sich dieser werblichen Mittel für die eigenen Ziele zu bedienen?

*Carlberg:* Die Kirchen sind zumindest gezwungen zu berücksichtigen, was da passiert. Das heißt nicht unbedingt, daß sie auch mit einem Werbeetat wie *Marlboro* antreten müssen. Aber die Tatsache, daß dieses Lärmniveau existiert, führt ja auch dazu, daß Menschen anfangen, darüber nachzudenken: Was ist für mich wichtig? Wenn Kirche meint, sie habe etwas anzubieten, was für den Menschen wichtig ist, dann muß sie versuchen, u. U. die Dinge kostbar, stark zu machen. Oder um es andersherum auszudrücken: Es geht nicht um die Vermehrung von werblichen Informationen aus dem kirchlichen Bereich, sondern um die Frage: Welche Inhalte, die die Kirche vermitteln will und kann, sollten mit Mut und entsprechenden Mitteln auch werblich publiziert werden?

*HK:* Das hieße für die Kirchen auch, daß sie unter den gegenwärtigen kulturellen Bedingungen lernen müßten, das in der Werbung erworbene Wissen im Umgang mit Sprache, Symbolen und Codierungen ständig zu nutzen . . .

*Carlberg:* Unbedingt. Warum gibt es Sätze wie den, der gegenwärtig in Frankfurt kursiert, nicht auch auf dem Gebiet von Religion und Kirche: ‚Ich würde ja gerne zwei Uhren tragen, wenn ich mehr Zeit hätte'. Solch ein Satz besitzt eine kommunikative Wirkung weit über das hinaus, was der Anlaß war, ihn zu formulieren. Es geht darum zu entdecken, was mit heutiger Sprache und Symbolik tatsächlich möglich wäre. Es ginge darum, mehr Offenheit zu erzeugen. Wir haben zwar viele Lehrer, die an der Kirche immer aufzeigen, was sie falsch macht, aber wir haben zu wenige, die mit heutigen Mitteln dazu beitragen, daß Menschen sich mit Religion beschäftigen.

*HK:* Die von Ihnen eben genannten Themen von nichtkommerziellen Kampagnen hatten im wesentlichen das Thema „Verzicht" zum Gegenstand, ein für die Werbung eher ungewöhnliches Thema. Ist Konsum selbst für die Werbung heute auch nicht mehr alles?

*Carlberg:* In dem affluenten Umfeld von Wohlstand stoßen wir im Augenblick tatsächlich auf ein gewisses Mißbehagen an dem Zuviel des Angebotenen. Man versteht nicht mehr recht, welchen Sinn dies haben soll. Im Konsumbereich entsteht so etwas wie eine Sinnfrage. Es besteht ein bestimmter Bedarf nach neuen Verhaltensweisen, der auch durch die Werbung abgedeckt wird. Um es an einem Beispiel zu erläutern: Es ist heute nicht mehr akzeptabel, daß jemand, der wirklich im Wohlstand lebt, dies auch deutlich nach draußen demonstriert. Statussymbole vom Auto über die Juwelen der Frau bis hin zur Villa sind eigentlich nur für die Unterprivilegierten noch wirksam. Die „neue Bescheidenheit", die jetzt mehrfach als Lebenshaltung aufgetaucht ist, sagt nicht, daß man billiger leben möchte, sondern daß man die einfachen teuren Sachen haben möchte. Die Suche nach primären Erfahrungen und damit auch die Suche nach Sinn ist in den letzten zehn Jahren deutlich stärker geworden und umso deutlicher bei relativ jungen Menschen, die mit dem Farbfernseher und der Polaroidkamera aufgewachsen sind.

*HK:* Könnten vor diesem Hintergrund die äußeren Bedingungen dafür, für Religion zu werben, besser geworden sein, als sie es noch vor Jahren waren?

*Carlberg:* Ich halte es zumindest für möglich. Das Problem ist im Augenblick der Zugang. Eine EKD-Untersuchung – aus dem katholischen Bereich kenne ich entsprechende Untersuchungen nicht – macht deutlich, daß eine ziemlich große Gruppe – Größenordnung 20 Prozent der

protestantischen Bevölkerung – von sich sagt, daß man sich zur Wertegemeinschaft des Christentums zugehörig fühlt, aber mit der Kirche nichts zu tun haben will. Kirche hat ein Vermittlungsproblem für Religion. Das ist eine Konstellation, in der Werbung – nicht unbedingt in Form großer Anzeigenkampagnen – im Hinblick auf den Verbraucher, zielgruppenspezifisch etwas tun kann. Sicher ist jedenfalls, daß sich viele Menschen mit diesen Fragen beschäftigen. Es ist ein Bedarf an Spiritualität entstanden, den – und das ist das Problem – die Gemeinde für sich allein kaum zu decken vermag.

## „Werbung braucht Aktualität – auch wenn sie für das ewig Gültige eingesetzt wird"

*HK:* Ist Religion nicht aber im Grunde viel zu komplex, als daß man dort mit werblichen Mitteln etwas verändern kann. Oder anders: Wird man mit einer für Werbung unumgänglichen sachlichen Reduktion dem Gegenstand Religion noch gerecht?

*Carlberg:* Religion ist unheimlich komplex, keine Frage – und widerspricht insofern auch dem Phänomen Werbung, als das Angerührtsein von Gott, die Erfahrung, das Walten Gottes verspürt zu haben, nicht vermehrbar ist im Sinne: Viele Vorgänge sind sich ähnlich. Das erwischt einen oder eben nicht. Hat man das erlebt, sagt man: Nun habe ich verstanden, warum es Kirche gibt. Das Problem ist nur: Wenn ich möchte, daß mehr Leute diese Erfahrung machen können, kann ich nicht die Werbung benutzen, um diese Erfahrung zu vermitteln, sondern ich kann nur dazu einladen, sie zu machen.

*HK:* Liegt eine entscheidende Schwierigkeit im Umgang mit Religion und Glauben – erst recht dann, wenn man werbliche Mittel einsetzen will –, nicht darin, daß von den Kirchen so widersprüchliche Botschaften ausgesendet werden? Bräuchte es nicht größere Anstrengungen seitens der Kirchen, sich selbst und der Öffentlichkeit gegenüber klarzumachen, wofür man eigentlich stehen will?

*Carlberg:* Das ist sicherlich ein entscheidendes Problem, dem man auch nicht einfach dadurch abhelfen kann, daß man sagt: Ich brauche eine Corporate Identity, die eine Stufe höher angesiedelt wird, um diese Individualitäten unter einem Gesamtgedanken zusammenzuführen und um so Mißverständnisse, Unklarheiten und Abneigungen zu vermeiden. Aus den offiziellen Verlautbarungen, die eher über die Medien gestreut werden, entnimmt eine größere Öffentlichkeit sehr häufig, daß die Kirche sich im Streit befindet, daß Kontroverse herrscht. Das Problem ist nicht so sehr die Kontroverse an sich, sondern daß diese Kontroverse gelegentlich Lebensfragen betrifft. Das belastet außerordentlich stark. Kirche hat meiner Ansicht nach das Problem, daß sie sich mit ihrer Stimme an die Öffentlichkeit wendet, wenn etwas nicht in Ordnung ist – was im Kern durchaus auch ihre Aufgabe ist –, daß sie aber – ganz einfach gesagt – keine Heilsversprechen mehr macht, die der Zeit entsprechen. Da sind die Protestanten den Katholiken leider bei weitem überlegen. Sie diskutieren im Grunde nur noch, was nicht gelingt, so etwas schief gelaufen ist. Daß Kirche die einzige Institution ist, die Hoffnung zusprechen kann, ist fast verloren. Wenn ich in einer Welt mit Ungewißheiten jemanden finde, der sagt: Dies und dies sind meine Glaubensgewißheiten und die werden meiner Ansicht nach immer noch am besten von der Kirche vertreten, dann mache ich zwar vielleicht ein unpopuläres Angebot, aber trete damit möglicherweise doch einen Stein los, bringe etwas in Gang.

*HK:* Wie wollen Sie so etwas jedoch in Werbebotschaften unterbringen, bei denen Zufälligkeiten darüber entscheiden, ob sie überhaupt wahrgenommen werden – ganz zu schweigen davon, ob sie einen verändernden Handlungsimpuls zu geben vermögen?

*Carlberg:* Das ist natürlich schwer. Andererseits machen wir es uns selbst auch schwerer, als es eigentlich notwendig wäre. Die Botschaft, die im Medium formuliert ist, hat ungefähr ein Zehntel bis anderhalb Sekunde, um jemandes Interesse zu binden. Wenn derjenige sich dann vielleicht mit dieser Botschaft beschäftigt, können wir ihn informieren. Aber wir müssen ja erst einmal seinen Augenblick erhascht haben. Das Problem ist nur: Wenn jemand eine kirchliche Mitteilung bekommt, die so aussieht, als wenn sie von der Kirche kommt, wird sie bereits ausjuriert, bevor überhaupt Inhalte übermittelt werden.

*HK:* Andererseits kommen die Kirchen doch um eine gewisse Ungleichzeitigkeit gar nicht herum, wenn sie sich mit ihrer Botschaft nicht unkritisch an die jeweilige Gegenwartskultur ausliefern wollen. Ist das dann mit Mitteln der Werbung überhaupt noch zu machen?

*Carlberg:* Wie gesagt: Werbung ist ein Aspekt kirchlicher Kommunikation mit der Funktion des Einladens. Werbung ist nicht das Produkt oder die Marke selbst. Werbung braucht Aktualität – auch wenn sie für das ewig Gültige eingesetzt wird.

*HK:* Einer der Haupteinwände gegen Werbung für Religion betrifft die Befürchtung, daß damit Religion bzw. der Glaube sachlich wie methodisch unweigerlich auf dieselbe Ebene mit Konsumwaren gestellt würde. Können Sie einer solchen Haltung als Christ ein gewisses Verständnis gegenüber aufbringen oder sehen Sie darin zuerst die bekannte Dämonisierung von Werbung bzw. ein Unverständnis für ihre Rolle?

*Carlberg:* Das kann man ganz einfach beantworten: Mission ist Werbung für den Glauben. Eine Einladung zum Kirchentag ist Werbung für die Kirche.

*HK:* Wie könnte die Zielperspektive einer Werbekampagne für Religion und Kirche heute aussehen? Würde man Glaubenszeugnisse medial nutzen oder einladen, in Gemeinden und Gruppen mitzutun, erste Glaubensaussagen in den Mittelpunkt stellen oder vorsichtiger für Glaubensaussagen sensibilisieren?

*Carlberg:* Auf Grund werblicher Erfahrung kann man für

den Bereich der Religion oder der Kirchen sagen: Einladungen zur Teilnahme sind auch mit den Mitteln, die Werbung und Öffentlichkeitsarbeit zur Verfügung stellen, möglich. Religiöse Erfahrung in den Medien vermitteln zu wollen, scheint mir nicht möglich zu sein.

*HK:* Im Lebensgefühl heutiger Zeitgenossen dürften Einladung und Mission jedoch eher Begriffe sein, die nicht ohne weiteres auf einen Nenner zu bringen sind.

*Carlberg:* Unser Problem im Augenblick ist generell, und daran ist Werbung vielleicht auch nicht ganz unschuldig, daß Mission im Sinne von: Ich will dich bekehren, ein Tabu verletzt, das in der Individualisierungstendenz begründet liegt. Die guten Missionare oder die Kirchenväter, die Erfolg hatten, haben eher mit der Hebammentechnik religiöse Gefühle wachgerufen, als daß sie dogmatisch missionierten. Das Konzept einer diakonischen Kirche, die sich um Musik ebenso kümmert wie um Krankenpflege, halte ich andererseits durchaus für ein Konzept, von dem ich meine, daß es sich mit dem einladenden Charakter der Werbung vertrüge.

*HK:* Der indirekte Weg ist auch in diesem Fall offenbar der direkteste . . .

*Carlberg:* Ich würde mich darauf verlassen, daß die Seele von Natur aus christlich ist – was ja eigentlich ein katholischer Standpunkt ist. Diejenigen, die aus der Kirche ausgetreten sind, betreiben einen Rechtfertigungsaufwand, wenn sie nach dem Warum gefragt werden, der zeigt, daß sie lieber in der Kirche geblieben wären. Dies beweist eigentlich, daß es eben doch eine sehr große Gruppe von Menschen gibt, die eine wenig bewußte Kirchenbindung haben. Das ist meiner Ansicht nach der Zugang. Dieser Zugang muß genutzt werden, indem man diakonische Motive mobilisiert – einschließlich der Diskussion über konkrete ökologische Fragen im Rahmen der Gemeinden u. a. m. Wenn man mal verstanden hat, daß z. B. die Umweltschutzbewegung im Grunde genommen eine Sehnsucht nach religiösen Impulsen ist, nach dem, was Natur wieder heil macht, was Schöpfung herstellt im ursprünglichen Sinne, was Sünden von Menschen beseitigt, geht man die Frage der Zugangswege viel gelassener an.

# Kirche als Communio

## Ein Dokument der Glaubenskongregation

*Spätestens seit der Sondersynode, die 1985 aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums des Konzilsabschlusses zusammenkam, ist der Begriff „communio" zur Kennzeichnung der Kirche in aller Munde. Am 15. Juni wurde jetzt ein Schreiben der Glaubenskongregation an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio veröffentlicht. Es wendet sich gegen Tendenzen, die Bedeutung der Teilkirchen überzugewichten und schärft die konstitutive Bedeutung des Petrusamtes für das katholische Kirchenverständnis wie für die katholische Position im ökumenischen Dialog ein. Wir dokumentieren das Schreiben in der von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten deutschen Übersetzung.*

### Einleitung

1. Der Begriff *Communio – Gemeinschaft – (koinonía),* dem schon in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine erhebliche Bedeutung zukommt,[1] bringt den tiefen Kern des Geheimnisses der Kirche sehr gut zum Ausdruck und vermag zweifelsohne eine Schlüsselrolle im Bemühen um eine erneuerte katholische Ekklesiologie zu spielen.[2] In der Tat ist die tiefere Erschließung der mit der Aussage „die Kirche ist Communio" gemeinten Wirklichkeit eine besonders wichtige Aufgabe. Hier öffnet sich der theologischen Reflexion über das Geheimnis der Kirche, die ihrem Wesen nach immer neuer und tieferer Erforschung zugänglich ist,[3] ein weiter Raum. Nun werden jedoch im Bereich der Ekklesiologie manchmal Auffassungen vertreten, deren Verständnis der Kirche als *Communio-Geheimnis* offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen.

2. Da die verschiedenen Aspekte der als Communio bzw. Gemeinschaft verstandenen Kirche für die Glaubenslehre, die Pastoral und die Ökumene von nicht geringer Tragweite sind, hat die Kongregation für die Glaubenslehre es für angebracht erachtet, mit dem vorliegenden *Schreiben* einige grundlegende Lehrelemente, die als notwendig festzuhaltende Bezugspunkte – auch im erwünschten Prozeß der theologischen Vertiefung – gelten müssen, kurz in Erinnerung zu bringen und wo nötig zu verdeutlichen.

### I. Die Kirche, Geheimnis der Gemeinschaft

3. Der Begriff *Communio* bzw. *Gemeinschaft* findet sich im „Herzen der Selbsterkenntnis der Kirche"[4] und bezeichnet das Geheimnis der persönlichen Vereinigung jedes Menschen mit der göttlichen Dreifaltigkeit und mit den anderen Menschen, die im Glauben ihren Ursprung hat[5] und auf die eschatologische Erfüllung in der himmlischen Kirche ausgerichtet ist, welche aber gleichwohl schon in der Kirche auf Erden ihre anfängliche und vorläufige Verwirklichung findet.[6]
Soll der Begriff *Communio,* der nicht eindeutig ist, als ekklesiologischer Interpretationsschlüssel dienen können, muß er innerhalb der biblischen Lehre und der patristischen Tradition ver-

standen werden, wo die *Gemeinschaft* immer eine zweifache Dimension umfaßt: die *vertikale* (Gemeinschaft mit Gott) und die *horizontale* (Gemeinschaft der Menschen). Es ist deshalb für die christliche Sicht der *Communio* wesentlich, sie vor allem als Geschenk Gottes anzuerkennen, als Frucht der göttlichen Initiative, die sich im Ostergeheimnis vollendet: die neue Beziehung zwischen Mensch und Gott, die in Christus grundgelegt ist und in den Sakramenten mitgeteilt wird, weitet sich dann auch aus in eine neue Beziehung der Menschen zueinander. Folglich muß der Begriff der *Communio* imstande sein, auch die sakramentale Gestalt der Kirche, solange „wir fern vom Herrn in der Fremde leben"[7], zum Ausdruck zu bringen, sowie die besondere Einheit, die die Gläubigen zu Gliedern desselben Leibes, des mystischen Leibes Christi, macht[8], zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft[9], zu „einem in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelten Volk"[10], das auch mit den zur sichtbaren und sozialen Vereinigung geeigneten Mitteln ausgestattet ist.[11]

4. Die *kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar.* In ihrer unsichtbaren Wirklichkeit ist sie Gemeinschaft jedes Menschen mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist sowie mit den anderen Menschen in der gemeinsamen Teilnahme an der göttlichen Natur[12], am Leiden Christi[13], an demselben Glauben [14], an demselben Geist[15]. In der Kirche auf Erden besteht eine innige Beziehung zwischen dieser unsichtbaren Gemeinschaft und der sichtbaren Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung. Durch diese göttlichen Gaben von gut sichtbarer Wirklichkeit nimmt Christus in der Geschichte auf verschiedene Weise sein prophetisches, priesterliches und königliches *Amt zum Heil* der Menschen wahr[16]. Diese Beziehung zwischen den unsichtbaren Elementen und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft ist für die Kirche als *Sakrament* des Heils konstitutiv.
Aus dieser Sakramentalität ergibt sich, daß die Kirche nicht in sich selbst geschlossen, sondern fortwährend für die missionarische und ökumenische Dynamik offen ist, da sie ja in die Welt gesandt ist, um das Geheimnis der Gemeinschaft, das sie konstituiert, zu verkünden und zu bezeugen, zu vergegenwärtigen und zu verbreiten: alle und alles in Christus zu vereinen[17], allen „untrennbares Sakrament der Einheit"[18] zu sein.

5. Die kirchliche Gemeinschaft, in die jeder durch den Glauben und die Taufe aufgenommen wird[19], hat ihre Wurzel und ihre Mitte in der Heiligen Eucharistie. In der Tat ist die Taufe Eingliederung in einen Leib, der durch den auferstandenen Herrn vermittels der Eucharistie auferbaut und belebt wird, dergestalt, daß dieser Leib wahrhaft Leib Christi genannt werden kann. Die Eucharistie ist die Quelle und schöpferische Kraft, aus der die *Gemeinschaft* der Glieder der Kirche hervorgeht, gerade weil sie ein jedes von ihnen mit Christus selbst eint: „Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. ‚Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, die an dem einen Brote teilhaben' (1 Kor 10, 17)"[20].
Die paulinische Formel *Kirche ist Leib Christi* sagt also aus, daß die Eucharistie, in der der Herr uns seinen Leib gibt und uns zu einem Leib macht[21], der immerwährende Entstehungsort der Kirche ist; in ihr ist sie am dichtesten sie selbst – an allen Orten und doch nur *eine*, wie Christus selbst nur *einer* ist.

6. Die Kirche ist *Gemeinschaft der Heiligen*, nach dem überlieferten Ausdruck, der sich seit Ende des vierten Jahrhunderts in den lateinischen Fassungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses findet.[22] Die gemeinsame sichtbare Teilhabe an den Heilsgütern *(den heiligen Dingen)*, insbesondere der Eucharistie, ist Wurzel der unsichtbaren Gemeinschaft der teilhabenden Gläubigen untereinander *(der Heiligen)*. Diese Gemeinschaft bringt eine geistliche Solidarität der Glieder der Kirche mit sich, insofern sie Glieder ein und desselben Leibes sind[23], und zielt auf deren wirksame und tätige Vereinigung in der Liebe, so daß sie „ein Herz und eine Seele"[24] werden. Die Communio strebt auch nach der Vereinigung im Gebet[25], das allen durch einen und denselben Geist eingegeben wird[26], nämlich den Heiligen Geist, „der die ganze Kirche erfüllt und eint"[27].
Diese Gemeinschaft verbindet in ihrer unsichtbaren Wirklichkeit nicht nur die Glieder der auf Erden pilgernden Kirche untereinander, sondern auch diese mit allen jenen, die in der Gnade des Herrn aus dieser Welt geschieden sind und nun der himmlischen Kirche angehören oder nach vollendeter Läuterung zu ihr gelangen werden[28]. Das bedeutet unter anderem, daß zwischen der auf Erden pilgernden Kirche und der himmlischen Kirche in der heilsgeschichtlichen Sendung eine *wechselseitige Beziehung* besteht. Daraus folgt wiederum, daß nach der Fürsprache Christi zugunsten seiner Glieder[29] auch jene der Heiligen und in hervorragender Weise der Seligen Jungfrau Maria ekklesiologisch ins Gewicht fällt[30]. Das Wesen der in der Frömmigkeit des christlichen Volkes so verwurzelten *Heiligenverehrung* entspricht deshalb durchaus der tiefen Wirklichkeit der Kirche als Geheimnis der Gemeinschaft.

## II. Gesamtkirche und Teilkirchen

7. Die *Kirche Christi*, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, ist die Gesamtkirche, das heißt die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn[31], die gegenwärtig und wirksam wird in der konkreten Besonderheit und Verschiedenheit der Personen, Gruppen, Zeiten und Orte. Unter diesen vielfältigen konkreten Ausdrucksformen der Heilsgegenwart der einzigen Kirche Christi finden sich seit der apostolischen Zeit jene, die in sich selbst *Kirchen* sind [32], da in ihnen, unbeschadet ihrer Besonderheit, die universale Kirche mit allen ihren Wesenselementen gegenwärtig wird [33]. Diese sind darum „nach dem Bild der Gesamtkirche"[34] gestaltet, und jede von ihnen ist „ein Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird"[35].

8. Die Gesamtkirche ist demnach der *Leib der Kirchen*[36]. Darum kann der Begriff der Communio *analog* auch auf die Vereinigung der Teilkirchen angewandt und die Gesamtkirche als eine *Gemeinschaft von Kirchen* verstanden werden. Manchmal aber wird die Idee „Gemeinschaft von Teilkirchen" so gebraucht, daß dabei die Vorstellung von der Einheit der Kirche in ihrer sichtbaren und institutionellen Gestalt abgeschwächt wird, bis hin zu der Behauptung, jede Teilkirche sei ein in sich vollständiges Subjekt und die Gesamtkirche das Ergebnis der *gegenseitigen Anerkennung* der Teilkirchen. In dieser einseitigen ekklesiologischen Sicht schrumpft nicht nur der Begriff der Gesamtkirche, sondern auch der der Teilkirche: Hier wird ein unzureichendes Verständnis des Communio-Begriffs deutlich. Schon die Geschichte zeigt, daß, wo eine Teilkirche nach Selbstgenügsamkeit strebte und dabei ihre reale Gemeinschaft mit der universalen Kirche und deren lebendigem und sichtbarem Zentrum schwächte, sie auch an ihrer inneren Einheit Schaden genommen hat und dazu in Gefahr geraten ist, der eigenen Freiheit verlustig zu gehen gegenüber den verschiedensten Mächten, die sie sich dienstbar machen oder sie ausbeuten wollten[37].

9. Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muß vor allem klar gesehen werden, daß diese als „Teile der einen Kirche Christi“[38] in einer besonderen Beziehung „gegenseitiger Innerlichkeit“[39] zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche, stehen, weil in jeder Teilkirche „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt“[40]. Daher „kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen“[41]. Sie ist nicht das „Ergebnis“ von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.
In der Tat geht nach den Vätern der Kirche die eine und einzige Kirche in ihrem Geheimnischarakter *ontologisch* der Schöpfung voraus[42], und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. *In der Zeit* tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals *spricht* die Kirche *alle Sprachen*[43].
Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie *in* und *aus* der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*[44] untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*[45]. Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleichwelcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich.

10. Jeder Gläubige ist durch den Glauben und die Taufe der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche eingegliedert. Der Universalkirche gehört man nicht *mittelbar* an, *vermittels* der Zugehörigkeit zu einer Teilkirche, sondern *unmittelbar*, wenn auch die Aufnahme in die Universalkirche und das Leben in ihr sich notwendigerweise *innerhalb* einer Teilkirche vollziehen. Das bedeutet aus der Sicht der Communio-Ekklesiologie, daß die universale *Gemeinschaft der Gläubigen und die Gemeinschaft der Kirchen* sich nicht eine aus der anderen ergeben, sondern dieselbe Wirklichkeit darstellen, unter je verschiedenem Gesichtspunkt betrachtet.
Zudem steht die *Zugehörigkeit* zu einer Teilkirche nie im Widerspruch zu der Tatsache, daß *in der Kirche niemand Fremder ist*[46]: insbesondere bei der Eucharistiefeier befindet sich jeder Gläubige in *seiner* Kirche, in der Kirche Christi, unabhängig von seiner kirchenrechtlichen Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu der Diözese, Pfarre oder sonstigen Teilgemeinschaft, innerhalb derer die Feier stattfindet. In diesem Sinne kann man, unbeschadet der notwendigen Bestimmungen rechtlicher Abhängigkeit[47], sagen: wer zu einer Teilkirche gehört, gehört zu allen Kirchen, da die Zugehörigkeit zur *Kommunion* als Kirchenzugehörigkeit niemals nur partikular, sondern ihrem Wesen nach immer universal ist[48].

## III. Gemeinschaft der Kirchen, Eucharistie und Episkopat

11. Die Einheit oder Gemeinschaft der Teilkirchen in der Gesamtkirche ist außer in demselben Glauben und der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt verwurzelt.
Sie wurzelt in der Eucharistie, weil das eucharistische Opfer, wenngleich es immer in einer einzelnen Gemeinschaft gefeiert wird, niemals Feier nur dieser Gemeinde ist: Diese empfängt ja mit der eucharistischen Gegenwart des Herrn zugleich die ganze Heilsgabe und erweist sich so in ihrer bleibenden sichtbaren Einzelgestalt als Abbild und wahre Präsenz der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche[49].
Die Wiederentdeckung einer *eucharistischen Ekklesiologie*, deren wertvolle Verdienste außer Zweifel stehen, hat jedoch manchmal zu einseitiger Betonung des Ortskirchenprinzips geführt: Wo die Eucharistie gefeiert werde, so heißt es, vergegenwärtige sich das ganze Geheimnis der Kirche, und zwar so daß dadurch jedes sonstige Prinzip der Einheit und Universalität als unwesentlich zu betrachten sei. Andere auf verschiedene theologische Ansätze zurückgehende Auffassungen neigen zu noch radikaleren Formen dieser partikularistischen Sicht der Kirche, bis hin zu der Behauptung, das Sich-Versammeln im Namen Jesu (vgl. Mt 18, 20) bringe selbst Kirche hervor: Die im Namen Christi zur Gemeinde gewordene Versammlung trage alle Vollmachten der Kirche in sich, also auch diejenige der Eucharistiefeier, Kirche werde, wie einige sagen, „von unten“.
Bei diesen und ähnlichen Irrtümern wird der Tatsache nicht hinreichend Rechnung getragen, daß es gerade die Eucharistie ist, die jede Selbstgenügsamkeit der Teilkirche unmöglich macht. Denn die Einzigkeit und Unteilbarkeit des eucharistischen Herrenleibes schließt in sich die Einzigkeit seines mystischen Leibes, der die eine und unteilbare Kirche ist. Aus der eucharistischen Mitte kommt die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde, jeder Teilkirche: aus dem Sich-in-die-offenen-Arme-des-Herrn-Ziehenlassen folgt die Eingliederung in seinen einzigen und unteilbaren Leib. Auch aus diesem Zusammenhang heraus wird deutlich, daß die Existenz des Petrusamtes, das das Fundament der Einheit der Bischöfe und der Universalkirche ist, der eucharistischen Gestalt der Kirche zutiefst entspricht.

12. Tatsächlich gründet die Einheit der Kirche auch in der Einheit des Episkopates[50]. Wie schon die Idee vom *Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen)* verlangt, daß eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der „universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht“ – [51], so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des *Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe* ist, und dies ist der Bischof von Rom[52]. „Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament“[53] für die Einheit des Episkopates sowie für die Einheit der ganzen Kirche. Diese Einheit der Bischöfe dauert fort durch die Jahrhunderte vermittels der *apostolischen Nachfolge* und ist daher auch das Fundament der Identität der Kirche zu jedem Zeitpunkt der Geschichte mit der Kirche, die Christus auf Petrus und die anderen Apostel gebaut hat[54].

13. Der Bischof ist sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in der Teilkirche, die seinem Hirtendienst anvertraut ist[55]. Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit allen ihren Wesenselementen, und somit *nach dem Bild der Gesamtkirche* gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium „gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt“[56]. Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, „die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten“[57], die aber dennoch auch jeder Teilkirche innerlich zu eigen sind. Daher „müs-

sen wir *das Amt des Petrusnachfolgers* nicht nur als einen ‚globalen' Dienst ansehen, der jede Teilkirche ‚von außen' erreicht, sondern *als schon ‚von innen her' zum Wesen jeder Teilkirche gehörig*"[58]. Das Amt des Primats ist also vom Wesen her ausgestattet mit wahrer bischöflicher Gewalt – nicht nur höchster, voller und universaler, sondern auch unmittelbarer Gewalt – über alle, sowohl über die Hirten als über die übrigen Gläubigen[59]. Die Tatsache, daß das Amt des Petrusnachfolgers *innerlich* zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche gehört, ist notwendiger Ausdruck jenes schon erwähnten Verhältnisses grundlegender *gegenseitiger Innerlichkeit* zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen[60].

14. Die Einheit der Eucharistie und die Einheit des Episkopates *cum Petro et sub Petro (mit Petrus und unter Petrus)* sind nicht unabhängig voneinander Wurzel der Einheit der Kirche, denn Christus hat die Eucharistie und das Bischofsamt als wesentlich verbundene Wirklichkeiten eingesetzt[61]. Der Episkopat ist *einer,* wie auch die Eucharistie *eine* ist: das eine Opfer des einen gestorbenen und auferstandenen Christus. Die Liturgie bringt diese Wirklichkeit auf verschiedene Weise zum Ausdruck, indem sie zum Beispiel deutlich macht, daß jede Eucharistiefeier in Einheit nicht nur mit dem eigenen Bischof, sondern auch mit dem Papst, mit der Gemeinschaft der Bischöfe, mit dem gesamten Klerus und mit dem ganzen Volk vollzogen wird[62]. In jeder gültigen Eucharistiefeier kommt diese universale Gemeinschaft *mit Petrus* und mit der ganzen Kirche zum Ausdruck, oder sie wird *objektiv* verlangt, wie bei den von Rom getrennten christlichen Kirchen[63].

## IV. Einheit und Verschiedenheit in der kirchlichen Gemeinschaft

15. „Die Universalität der Kirche bedeutet einerseits feste Einheit und andererseits eine *Vielfalt und eine Verschiedenheit,* die der Einheit nicht nur nicht im Weg stehen, sondern ihr im Gegenteil den Charakter der ‚Communio' verleihen"[64]. Diese Vielfalt bezieht sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder Teilkirche als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen zwischen den einzelnen Teilkirchen[65].
Die Förderung der Einheit, die der Verschiedenheit nicht hinderlich ist, sowie die Anerkennung und Förderung einer Vielfalt, die die Einheit nicht behindert, sondern bereichert, ist vorrangige Aufgabe des Bischofs von Rom für die ganze Kirche[66] und jedes Bischofs, im Einklang mit dem allgemeinen Kirchenrecht, innerhalb der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche[67]. Aber die Verwirklichung und Bewahrung dieser Einheit, der die differenzierte Vielfalt den Charakter der Communio verleiht, ist ebenso Aufgabe aller in der Kirche, weil alle berufen sind, täglich an ihr zu bauen sowie sie zu achten, vor allem durch die Liebe, die das „Band der Vollkommenheit" ist[68].

16. Soll dieser Aspekt der kirchlichen Communio – die Einheit in der Verschiedenheit – vollständiger in den Blick kommen, so muß bedacht werden, daß es durch die Apostolische Autorität für besondere pastorale Aufgaben errichtete Institutionen und Gemeinschaften gibt. Diese gehören *als solche* zur Gesamtkirche, wiewohl ihre Mitglieder auch Mitglieder der Teilkirchen sind, innerhalb derer sie leben und wirken. Diese Zugehörigkeit zu den Teilkirchen findet, der ihr eigenen *Flexibilität* entsprechend[69], ihren Ausdruck in unterschiedlichen Rechtsformen. Das tut der im Bischof gründenden Einheit der Teilkirche nicht nur keinen Abbruch, sondern trägt dazu bei, dieser Einheit die für die *Communio* charakteristische innere Vielfalt und Verschiedenheit zu verleihen[70].
Im Kontext der als Communio verstandenen Kirche sind auch die mannigfachen Institute und Gesellschaften zu sehen, die Ausdruck der Charismen gottgeweihten Lebens und apostolischen Lebens sind und durch die der Heilige Geist den mystischen Leib Christi bereichert: Sie sind zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche, gehören aber zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit [71].
Aufgrund ihres im Petrusamt verwurzelten überdiözesanen Charakters stehen alle diese kirchlichen Institutionen auch im Dienst an der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Teilkirchen.

## V. Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus

17. „Die Kirche weiß sich aus mehrfachem Grund mit jenen verbunden, die getauft, der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren" [72]. In den nichtkatholischen Kirchen und christlichen Gemeinschaften existieren in der Tat viele Elemente der Kirche Christi, die es erlauben, mit Freude und Hoffnung eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft anzuerkennen[73].
Diese Gemeinschaft existiert besonders mit den orthodoxen orientalischen Kirchen, die trotz ihrer Trennung vom Stuhl Petri mit der katholischen Kirche durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, verbunden bleiben und daher den Titel ‚Teilkirchen' verdienen[74]. In der Tat „baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes"[75]; denn in jeder gültigen Eucharistiefeier wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig[76].
Da aber die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, so sind jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften doch auch auf Grund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein *verwundet.* Die Wunde ist allerdings noch viel tiefer bei den kirchlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben. All dies bedeutet andererseits auch für die katholische Kirche, die vom Herrn berufen ist, allen „eine Herde und ein Hirte"[77] zu sein, eine Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen.

18. Diese Situation ruft alle nachhaltig auf zum ökumenischen Einsatz für die volle Gemeinschaft in der Einheit der Kirche; jener Einheit, „die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten"[78]. Von vorrangiger Bedeutung sind in diesem ökumenischen Einsatz das Gebet, die Buße, das Studium, der Dialog und die Zusammenarbeit, mit dem Ziel, daß es in stets neuer Bekehrung zum Herrn allen möglich werde, das Fortdauern des Petrusprimates in seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, anzuerkennen und das Petrusamt so verwirklicht zu sehen, wie es der Herr gewollt hat: als universalen apostolischen Dienst, der in allen Kirchen *von innen her* präsent ist, und der, unbeschadet seiner kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Substanz, auf verschiedene den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäße Weisen zum Ausdruck kommen kann, wie die Geschichte bezeugt.

## Schluß

19. Die Selige Jungfrau Maria ist Vorbild der kirchlichen Gemeinschaft im Glauben, in der Liebe und in der Vereinigung mit Christus[79]. „Ewig im Geheimnis Christi gegenwärtig"[80], ist sie inmitten der Apostel anwesend im Herzen der Urkirche[81] und der Kirche aller Zeiten. Denn es „versammelte sich die Kirche im Obergemach (im Abendmahlssaal) mit Maria, die die Mutter Jesu war, und mit seinen Brüdern. Es kann also nicht von der Kirche die Rede sein, ohne daß dort Maria, die Mutter des Herrn, anwesend wäre mit seinen Brüdern" [82].

Zum Abschluß dieses Schreibens lädt die Kongregation für die Glaubenslehre, die Schlußworte der Konstitution *Lumen gentium* aufnehmend [83], alle Bischöfe und über sie alle Gläubigen, insbesondere die Theologen, ein, ihr Bemühen um die Communio sowie um ein vertieftes theologisches Verständnis der Communio der Fürsprache der Seligen Jungfrau Maria anzuempfehlen.

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

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, den 28. Mai 1992.

Joseph Kardinal Ratzinger
*Präfekt*

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

*Anmerkungen*

[1] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 4, 8, 13–15, 18, 21, 24–25. Dogm. Konst. „Dei Verbum". Nr. 10; Past. Konst. „Gaudium et spes", Nr. 32; Dekr. „Unitatis redintegratio", Nr. 2–4, 14–15, 17–19, 22. [2] Vgl. Bischofssynode, II. Außerordentliche Versammlung (1985), Relatio finalis, II, C), 1. [3] Paul VI., Ansprache zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils, 29. 9. 1963: AAS 55 (1963), 848. Vgl. zum Beispiel die von der Internationalen Theologenkommission unter dem Titel „Themata selecta de ecclesiologia" vorgelegten Überlegungen, in Documenta (1969–1985), Lib. Ed. Vaticana 1988, 462–559. [4] Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, 16. 9. 1987, Nr. 1: Insegnamenti di Giovanni Paolo II. X, 3 (1987), 553. [5] 1 Joh 1,3: „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". Vgl. auch 1 Kor 1, 9; Johannes Paul II., Ap. Schr. „Christifideles laici", 30. 12. 1988, Nr. 19 AAS 81 (1989), 422–424; Bischofssynode (1985), Relatio finalis, II, C), 1. [6] Vgl. Phil 3, 20–21, Kol 3, 1–4, Dogm. Konst: „Lumen gentium", Nr. 48. [7] 2 Kor 5, 6. Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 1. [8] Vgl. ebd., Nr. 7, Pius XII., Enz. „Mystica Corporis", 29. 6. 1943; AAS 35 (1943), 200 ff. [9] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 11 § 1. [10] Cyprian, De Oratione Dominica, 23: PL 4, 553; vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 4 § 2. [11] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 9 § 3. [12] Vgl. 2 Petr. 1, 4. [13] Vgl. 2 Kor. 1, 7. [14] Vgl. Eph 4, 13; Phlm 6. [15] Vgl. Phil 2, 1. [16] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 25-27. [17] Vgl. Mt 28, 19–20; Joh 17, 21–23; Eph 1, 10; Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 9 § 2, 13 und 17; Dekr. Ad gentes Nr. 1 und 5; Irenäus, Adversus haereses III, 16, 6 und 22, 1–3: PG 7, 925–926 und 955–958. [18] Cyprian, Epist. ad Magnum, 6: PL 3, 1142. [19] Eph 4, 4–5: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Vgl. auch Mk 16, 16. [20] Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 7 § 2. Die Eucharistie ist das Sakrament, „durch das sich in dieser Zeit die Kirche zur Einheit versammelt" (Augustinus, Contra Faustum, 12, 20: PL 42, 265). „Unsere Teilhabe am Leib und Blut Christi strebt nach nichts anderem als uns in das zu verwandeln, was wir empfangen" (Leo der Große, Sermo 63, 7: PL 54, 357). [21] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 3 und 11 § 1; Johannes Chrysostomus, In 1 Cor hom. 24, 2: PG 61, 200. [22] Vgl. Denz.-Schön. 19, 25–30. [23] Vgl. 1 Kor 12, 25–27; Eph 1, 22–23; 3, 3–6. [24] Apg 4, 32. [25] Vgl. Apg. 2, 42. [26] Vgl. Röm 8, 15–16. 26; Gal 4, 6; Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 4. [27] Thomas von Aquin, De Veritate, q. 29. a 4 c. Vgl. auch Dekr. Unitatis redintegratio, Nr. 2 § 2: „Nachdem der Herr Jesus am Kreuze erhöht und verherrlicht war, hat er den verheißenen Geist ausgegossen, durch den er das Volk des Neuen Bundes, das die Kirche ist, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen und versammelt hat". [28] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 49. [29] Vgl. Hebr 7, 25. [30] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 50 und 66. [31] Vgl. Mt 16, 18; 1 Kor 12, 28. [32] Vgl. Apg 8, 1; 11, 22; 1 Kor 1, 2; 16, 19; Gal 1, 22; Offb 2, 1. 8. [33] Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Unité et diversité dans l'Eglise, Lib. Ed. Vaticana 1989, insbesondere 14–28. [34] Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 23 1; vgl. Dekr. Ad gentes, Nr. 20. [35] Dekr. „Christus Dominus", Nr. 11 § 1. [36] Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 23 § 2. Vgl. Hilarius von Poitiers, In Psalm 14, 3: PL 9, 301; Gregor der Große, Moralia, IV, 7, 12: PL 75, 643. [37] Vgl. Paul VI., Ap. Schr. „Evangelii nuntiandi", 8. 12. 1975, Nr. 64 § 2: AAS 68 (1976), 54–55. [38] Dekr. „Christus Dominus", Nr. 6 § 3. [39] Johannes Paul II., Ansprache an die Römische Kurie, 20. 12. 1990, Nr. 9: AAS 83 (1991), 745–747. [40] Dekr. „Christus Dominus", Nr. 11 § 1. [41] Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, 16. 9. 1987, Nr. 3: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, X, 3 (1987), 555. [42] Vgl. Clemens von Rom, Epist. II ad Cor., 14, 2: Funck, 1, 200: Hirt des Hermas, Vis. 2, 4: PG 2, 897–900. [43] Vgl. Apg. 2, 1 ff. Irenäus, Adversus haereses, III, 17, 2 (PG 7, 929–930): „am Pfingstfest (...) seien alle Nationen (. . .) zu einem wunderbaren Chor geworden, um Gott den Lobeshymnus in vollkommener Harmonie anzustimmen, da der Heilige Geist die Distanzen aufgehoben, die Mißtöne beseitigt und die Versammlung der Völker in eine Erstlingsgabe für Gott verwandelt habe". Vgl. auch Fulgentius von Ruspe, Sermo 8 in Pentecoste, 2–3: PL 65, 743–744. [44] Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 23 § 1: „ [die Teilkirchen] . . . in ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche." Diese Lehre entwickelt folgerichtig schon früher Gesagtes, zum Beispiel von Pius XII., Enz. „Mystici Corporis", AAS 35 (1943), 211: „. . . aus ihnen existiert und ist zusammengesetzt die katholische Kirche". [45] Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an die Römische Kurie, 20. 12. 1990, Nr. 9: AAS 83 (1991), 745–747. [46] Vgl. Gal. 3, 28. [47] Vgl. zum Beispiel C.I.C., can. 107. [48] Johannes Chrysostomus, In Io. hom. 65, (PG 59, 361): „wer in Rom ist, weiß, daß die Inder seine Glieder sind". Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 13 § 2. [49] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 26 § 1; Augustinus, In Io. Ev. Tract. 26, 13: PL 35, 1612–1643. [50] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 18 § 2, 21 § 2, 22 § 1: Vgl. auch Cyprian, De unitate Ecclesiae, 5: PL 4, 516–517; Augustinus, In Io. Ev. Tract., 46, 5: PL 35, 1730. [51] Ignatius von Antiochien, Epist. ad Rom., Vorrede: PG 5, 685; vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 13 § 3. [52] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 22 § 2. [53] Ebd. Nr. 23 § 1. Vgl. Dogm. Konst. „Pastor aeternus": Denz.-Schön. 3051–3057; Cyprian, De unitate Ecclesiae, 4: PL 4, 512–515. [54] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 20; Irenäus, Adversus haereses, III, 3, 1–3: PG 7, 848–849; Cyprian, Epist. 27, 1: PL 4, 305–306; Augustinus, Contra advers. legis et prophet., 1, 20,39: PL 42, 626. [55] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium". Nr. 23 § 1. [56] Ebd. Nr. 22 § 2; vgl. auch Nr. 19. [57] Johannes Paul II., Ansprache an die Römische Kurie, 20. 12. 1990, Nr. 9, AAS 83 (1991), 745–747. [58] Johannes Paul II., Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, 16. 9. 1987, Nr. 4: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, X, 3 (1987), 556. [59] Vgl. Dogm. Konst. „Pastor aeternus", Kap. 3: Denz.-Schön. 3064; Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 22 § 2. [60] Vgl. oben, Nr. 9. [61] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 26; Ignatius von Antiochien, Epist. ad Philadel. 4: PG 5, 700; Epist. ad Smyrn., 8: PG 5, 713. [62] Vgl. Römisches Messbuch, Eucharistisches Hochgebet III. [63] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 8 § 2. [64] Johannes Paul II., Ansprache bei der Generalaudienz, 27. 9. 1989, Nr. 2: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XII, 2 (1989), 679. [65] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 23 § 4. [66] Vgl. ebd. Nr. 13 § 3. [67] Vgl. Dekr. „Christus Dominus", Nr. 8, § 1. [68] Kol 3, 14. Thomas von Aquin, Exposit. in Symbol. Apost., a. 9: „Die Kirche ist eine (. . .) durch die Einheit der Liebe, weil alle verbunden sind in der Liebe Gottes sowie in der gegenseitigen Liebe untereinander". [69] Vgl. oben, Nr. 10. [70] Vgl. oben, Nr. 15. [71] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 44 § 4. [72] Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 15. [73] Vgl. Dekr. „Unitatis redintegratio", Nr. 3 § 1 und 22; Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 13 § 4. [74] Vgl. Dekr. „Unitatis redintegratio", Nr. 14 und 15 § 3. [75] Ebd., Nr. 15 § 1. [76] Vgl. oben, Nr. 5 und 14. [77] Joh 10, 16. [78] Dekr. „Unitatis redintegratio", Nr. 4 § 3. [79] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 63 und 68; Ambrosius, Exposit. in Luc., 2, 7: PL 15, 1555; Isaak von Stella, Sermo 27: PL 194, 1778–1779; Rupert von Deutz, De Vict. Verbi Dei, 12, 1: PL 169, 1464–1465. [80] Johannes Paul II., Enz. „Redemptoris Mater", 25. 3. 1987, Nr. 19: ASS 79 (1987), 384. [81] Vgl. Apg. 1, 14: Johannes Paul II., Enz. Redemptoris Mater, 25. 3. 1987, Nr. 26: AAS 79 (1987), 396. [82] Chromatius von Aquileja, Sermo 30, 1: Sources Chrétiennes 164, 134. Vgl. Paul VI., Ap. Schr. Marialis cultus, 2. 2. 1974, Nr. 28: AAS 66 (1974), 141. [83] Vgl. Dogm. Konst. „Lumen gentium", Nr. 69.

# Abschotten ist keine Lösung

## Zur Asyl- und Einwanderungssituation in der Bundesrepublik

*Zu den größten politischen Herausforderungen nicht nur in Deutschland gehört gegenwärtig die Bewältigung der Zuwanderung aus den Ländern Ost- und Südosteuropas sowie der Dritten Welt. Seit Jahren schieben sich die Parteien gegenseitig die Schuld dafür zu, daß man politisch in diesen Fragen noch nicht weiter gekommen ist.* Hermann Uihlein, *Referatsleiter für Flüchtlings- und Aussiedlerhilfe beim* Deutschen Caritasverband *in Freiburg gibt im folgenden Beitrag einen Überblick über die Zugangssituation, über die Migrationsursachen, Asylpraxis und Asylrecht sowie über Lösungsansätze.*

Die Bundesrepublik Deutschland ist innerhalb Europas ein bevorzugtes Ziel von Asylbewerbern. Ca. 50 Prozent der Asylbewerber, die 1991 nach Westeuropa kamen, stellten ihren Asylantrag in Deutschland, bezogen auf die EG-Staaten waren es sogar annähernd 60 Prozent (vgl. Tabelle 1). Das bedeutet jedoch keineswegs, daß die Bundesrepublik bevorzugtes Ziel der Flüchtlinge aller Welt ist (vgl. Tabelle 2).

Die Zusammensetzung der nach Deutschland kommenden Asylbewerber hat sich im Lauf der Jahre wesentlich geändert. Kam bis 1986 der größte Teil der Asylbewerber

Tabelle 1

| Asylbewerber in Westeuropa | | |
|---|---|---|
| | 1990 | 1991 |
| Belgien | 12950 | 15100 |
| Dänemark | 5300 | 4600 |
| Deutschland | 193000 | 256100 |
| Frankreich | 56000 | 46500 |
| Griechenland | 4400 | 2150 |
| Großbritanien | 25000 | 44750 |
| Italien | 4750 | 26450 |
| Niederlande | 17600 | 21600 |
| Norwegen | 3900 | 4550 |
| Österreich | 22800 | 27300 |
| Spanien | 6850 | 8150 |
| Schweden | 28900 | 27000 |
| Schweiz | 35850 | 41600 |

Quelle: UNHCR

aus Ländern der sogenannten Dritten Welt (vor allem aus Asien und Afrika), so kommt seither der größte Teil aus Europa (vgl. Tabelle 3). Seit 1991 liegt der europäische Anteil bei über 65 Prozent. Allein aus dem ehemaligen Jugoslawien kamen 1992 39,7 Prozent aller Asylbewerber, gefolgt von Rumänien, der Türkei und Bulgarien (vgl. Tabelle 4).

## Die Übergänge zwischen Flucht und Migration sind fließend

Asylbewerber sind seit 1991 die zahlenmäßig stärkste Zugangsgruppe. Die mit ihrer Aufnahme verbundenen Belastungen können jedoch nicht losgelöst betrachtet werden vom Zugang einer weiteren Zugangsgruppe: der *Aussiedler.* Allein in den letzten vier Jahren (1988–1991) kamen ca. 1,2 Millionen Aussiedler (fast die doppelte Anzahl wie Asylbewerber). Zusätzliche 575 000 Anträge auf Aussiedlung lagen im Mai 1992 dem Bundesverwaltungsamt vor. Immer noch kommen täglich ca. 2000 Anträge hinzu.

Tabelle 2

| Haupaufnahmeländer (1989) | | |
|---|---|---|
| Land | Anzahl der Flüchtlinge | aus |
| Pakistan | 3588000 | Afghanistan, Iran |
| Iran | 2825000 | Afghanistan, Irak |
| Malawi | 812000 | Mozambique |
| Äthiopien | 740000 | Sudan, Somalia |
| Sudan | 694000 | Äthiopien, Tschad u. a. |
| Thailand | 436600 | Kambodscha, Laos u. a. |
| Somalia | 350000 | Äthiopien |
| Zaire | 338800 | Angola u. a. |
| Tansania | 266200 | Burundi, Mozambique u. a. |
| Indien | 260800 | Sri Lanka, Tibet, Bangladesh u. a. |

Quelle: UNHCR

Bei einer Gesamtschau der Zuwanderung müssen auch die sogenannten *Übersiedler* aus der ehemaligen DDR Berücksichtigung finden. Von 1987 bis 30. 6. 1990 kamen 641 000 Übersiedler, danach monatlich ca. 30 000. Diese innerdeutsche Ost-West-Wanderung hält immer noch an. Für die derzeitigen Belastungen des Wohnungsmarktes sind folglich nicht in erster Linie die Asylbewerber verantwortlich zu machen, wie dies oft leichtfertig geschieht. Ihr Anteil an der Gesamtzuwanderung der letzten Jahre liegt nur bei ca. einem Viertel.

Auf die neuen Bundesländer werden gegenwärtig 20 Prozent der ankommenden Asylbewerber verteilt. Fehlende Wohnungen und mangelhafte administrative Infrastruktur führen dabei teilweise zu erheblichen Schwierigkeiten bei der Aufnahme. Ungenügende Vorbereitung der Bevölkerung und fehlende Begleitung durch qualifizierte Sozialarbeit ließ an einigen Orten Widerstand gegen die

Tabelle 3

| In die BRD kommen aus: | 1985 | 1986 | 1987 | 1988 | 1989 | 1990 | 1991 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Europa | 18200 | 25200 | 36600 | 71400 | 73387 | 101631 | 166762 |
| Afrika | 8100 | 9500 | 3600 | 6500 | 12479 | 24210 | 36094 |
| Amerika | 100 | 100 | 200 | 300 | 320 | 402 | 293 |
| Asien | 44300 | 56600 | 16000 | 23000 | 32718 | 60900 | 50612 |
| Staatenlos/ ungeklärt | 3200 | 3300 | 1000 | 1800 | 2414 | 5920 | 2451 |
| Gesamt: | 73800 | 99700 | 57400 | 101100 | 121318 | 193063 | 256112 |

Quelle: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge

Zuweisung von Asylbewerbern auftreten. Dennoch kann daraus nicht der verallgemeinernde Schluß gezogen werden, daß in den neuen Bundesländern eine größere Fremdenfeindlichkeit als in den alten herrscht. Statistisch gesehen ist das Gegenteil der Fall.

Nicht alle in die Bundesrepublik kommenden Asylbewerber sind politisch verfolgt. Die Übergänge zwischen *Flucht* und *Migration* sind fließend. Selbst wenn man die Freiwilligkeit als unterscheidendes Merkmal von Flüchtlingen und Migranten wählt, bleibt die Unschärfe. Verläßt jemand ein Kriegsgebiet, eine Notstands- oder Katastro-

Tabelle 4

| 1990 | | 1991 | |
|---|---|---|---|
| Land | Anzahl | Land | Anzahl |
| 1. Rumänien | 35345 | 1. Jugoslawien | 74854 |
| 2. Jugoslawien | 22114 | 2. Rumänien | 40504 |
| 3. Türkei | 22082 | 3. Türkei | 23877 |
| 4. Libanon | 16229 | 4. Bulgarien | 12056 |
| 5. Vietnam | 9428 | 5. Iran | 8643 |
| 6. Polen | 9155 | 6. Nigeria | 8358 |
| 7. Bulgarien | 8341 | 7. Vietnam | 8133 |
| 8. Afghanistan | 7348 | 8. Afghanistan | 7337 |
| 9. Iran | 7271 | 9. UdSSR/GUS | 5690 |
| 10. Indien | 5612 | 10. Sri Lanka | 5623 |

Quelle: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge

phensituation freiwillig, nur weil ihn niemand mit Gewalt zur Flucht zwingt? Freiwilligkeit und Zwang, push- und pull-Faktoren sind die äußeren Eckwerte eines Beziehungsgeflechtes ohne klar meßbare Übergänge. Um diese Schwierigkeiten muß man wissen, wenn man die oft als mangelhaft empfundene Definition der *Genfer Flüchtlingskonvention* (GFK) vor Augen hat, die sich nur auf die *Furcht vor Verfolgung wegen Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung* beschränkt, andere *existentielle* Fluchtgründe (wie z. B. Krieg) aber unberücksichtigt läßt.

## Wie lassen sich die Asylbewerberzahlen senken?

Die Praxis nimmt auf solche definitorischen Schwierigkeiten keine Rücksicht. Wer Angst um sein Leben oder seine Freiheit hat, flieht, ob nun die fluchtauslösenden Ursachen letztendlich anerkannt werden oder nicht. Nicht immer kann man Flucht einer eindeutigen Ursache zuordnen, wie z. B. Krieg, oder persönliche erlittene Verfolgung aus politischen Gründen. Meist handelt es sich um eine Reihe von Fluchtauslösern, die erst zusammengenommen den Entschluß zur Flucht unausweichlich werden lassen.

Die unterschiedlichen Migrations- und Fluchtursachen führen im Laufe des Asylverfahrens zu einem je unterschiedlichen Status. Bei den *Asylbewerbern* handelt es sich dabei um Ausländer im Asylverfahren bis zum rechtskräftigen Abschluß. Die Zahl der *Asylberechtigten* lag 1991 bei ca. 15 Prozent der getroffenen Entscheidungen und Urteile und ist abhängig von den gesetzlichen Vorgaben und der Rechtsprechung. Während die Anerkennungsquote durch das *Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge* (im weiteren: Bundesamt) 1985 noch bei 30 Prozent (ohne die Anerkennungen durch die Gerichte) lag, verringerte sich diese bis auf 2,4 Prozent im April 1990. 1991 wurden knapp sieben Prozent durch das Bundesamt und weitere sieben bis acht Prozent durch Gerichte anerkannt.

Um die Zahl der Asylbewerber zu senken, hat die Bundesregierung in der Vergangenheit eine Reihe von Maßnahmen ergriffen, die allesamt letztendlich nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt haben. So wurde versucht, Asylbewerbern den Aufenthalt in der Bundesrepublik *möglichst wenig attraktiv* zu gestalten, um damit einen angenommenen *Sogeffekt abzubauen.* Durch zahlreiche Gesetzesnovellen und Rechtsvorschriften wurde die soziale Situation von Asylbewerbern in den 80iger Jahren systematisch verschlechtert. Hierzu zählen das *zunächst zweijährige, später fünfjährige Ausbildungs- und Arbeitsverbot* (bis 1. 7. 1991), die Unterbringung in *Sammelunterkünften,* in der Regel verbunden mit Gemeinschaftsverpflegung und Kochverbot, *Beschränkung der Aufenthaltsgestattung* auf den Bezirk der Ausländerbehörde, *Streichung von Kinder- und Erziehungsgeld,* bis zu 20-prozentige *Kürzung der Sozialhilfe* (Hilfe zum Lebensunterhalt und sonstiger Sozialleistungen (z. B. Krankenhilfe), Vergabe der *Sozialhilfe als Sachleistung* bzw. über Wertgutscheine und Verpflichtung zu gemeinnütziger Arbeit. Das in der öffentlichen Diskussion immer wieder zu hörende Argument der gegenüber deutschen Sozialhilfeempfängern bevorzugten Behandlung von Asylbewerbern kann nur auf Fehlinformationen beruhen.

Vor allem die Ausweitung der Visapflicht auf praktisch alle fluchtrelevanten Länder im Verlauf der 80iger Jahre erschwerte gerade politisch Verfolgten eine Flucht nach Deutschland bzw. machte sie unmöglich. Bei der Einführung der Visapflicht ging es nicht nur um eine Verhinderung des *Mißbrauchs* des Asylrechts, sondern um eine Verhinderung bzw. möglichst weitgehenden Einschränkung der *Einreise aus diesen Ländern insgesamt.* Die Einführung der Visapflicht führte dazu, daß kaum noch Asylanträge *an der Grenze* gestellt werden. 1991 waren dies noch ca. fünf Prozent. Der Zugang erfolgt über – oft gefälschte – Touristenvisa, Transitvisa oder aber über die sogenannte „grüne Grenze". Ist ein Asylbewerber aber erst einmal in der Bundesrepublik, so muß sein Asylantrag entgegengenommen und geprüft werden. Auch das *Nichtzurückweisungsprinzip* der Genfer Flüchtlingskonvention (Art. 33) erfordert eine Überprüfung, ob dem Asylbewerber bei einer Ausweisung Gefahr für Leben und Freiheit drohen würde.

Mit Recht wird in der politischen Diskussion auf die *Einzigartigkeit des deutschen Asylrechts* verwiesen, das dem Flüchtling einen subjektiven Rechtsanspruch auf Asylgewährung einräumt und ihm daraus folgernd das Recht zur

gerichtlichen Überprüfung einer ablehnenden Entscheidung über den ordentlichen Gerichtsweg gewährt (Art. 19, Abs. 4 GG). Ebenso einzigartig sind jedoch auch die Bemühungen, durch ständige Veränderung der rechtlichen Voraussetzungen und durch eingrenzende gerichtliche Entscheidungen die Latte zur Erreichung des Asyls so hoch zu legen, daß kaum noch jemand diese Hürden zu nehmen vermag (vgl. auch Tabellen 5 und 6; in diesem Jahr fiel die Anerkennungsquote von 5,5 Prozent im Januar auf 3,8 Prozent im April).
Was die *asylrechtlichen Voraussetzungen* betrifft, wurden

Tabelle 5:

| Anerkennungen 1991 (nach Herkunftsregionen) | | |
|---|---|---|
| | Anerkennungen in Prozent | Anzahl der Entscheidungen |
| Europa insgesamt | 4,2 | 81 135 |
| Afrika insgesamt | 3,3 | 23 057 |
| Amerika insgesamt | 12,5 | 431 |
| Asien insgesamt | 16,2 | 33 901 |

Quelle: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge

vor allem durch das *Asylverfahrungsgesetz* von 1982 und seine Novellierung von 1987 wesentliche Ausschlußgründe zur Erlangung des Asyls auch für solche Personen eingeführt, die ihr Heimatland aus offensichtlicher und begründeter Furcht um ihr Leben und ihre Freiheit verlassen haben.

So heißt es in § 2, Abs. 1 AsylVfG: „Ein Ausländer, der bereits in einem anderen Staat vor politischer Verfolgung sicher war, wird nicht als Asylberechtigter anerkannt". Damit kann die große Zahl derer, die *keinen direkten Fluchtweg zur Bundesrepublik* nehmen kann, sondern

Tabelle 6

| Anerkennungen 1991 in den Ländern mit den meisten Entscheidungen durch das Bundesamt | | |
|---|---|---|
| | Anerkennungen in Prozent | Anzahl der Entscheidungen |
| Rumänien | 0,3 | 29 542 |
| Jugoslawien | 2,0 | 23 616 |
| Türkei | 8,3 | 18 464 |
| Vietnam | 0,6 | 7 145 |
| Iran | 47,2 | 6 541 |
| Nigeria | 0,0 | 6 526 |
| Libanon | 0,7 | 6 363 |
| Ghana | 0,5 | 4 049 |
| Polen | 0,4 | 3 295 |
| Afghanistan | 41,5 | 3 259 |

Quelle: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge

über ein Drittland ausreisen muß, praktisch kein Asyl mehr erhalten. Die Folge war, daß die Anerkennungsquote in fast allen maßgeblichen Ländern z. T. erheblich sank.

Eine weitere gravierende Einschränkung bedeutete die *Not- und Kriegsklausel* des § 11, Abs. 1, Satz 2 AsylVfG, der besagt, daß ein Asylantrag offensichtlich unbegründet ist, wenn der Flüchtling nur „... einer allgemeinen Notsituation oder einer kriegerischen Auseinandersetzung ..." zu entgehen versucht. Damit wurden automatisch alle *Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge* von der Asylgewährung ausgeschlossen (z. B. Tamilen 1985: 37,4 Prozent, 1991: 3,2 Prozent).
Auch *Nachfluchtgründe* (§ 1 a AsylVfG) wurden weitgehend ausgeschlossen. Handlungen von Asylbewerbern, die eine nachträgliche Verfolgung begründen können (z. B. öffentliches Eintreten in der Bundesrepublik für die Verwirklichung von Menschenrechten im Heimatland), müssen in einem kausalen Zusammenhang stehen zu Aktivitäten im Heimatland und den damaligen Fluchtgründen. Daß das Eintreten für das Einhalten der Menschenrechte im Heimatland legitim ist und schon an sich zur Verhaftung und Verfolgung bei einer eventuellen Rückkehr führen würde, bleibt unberücksichtigt und führt nicht zur Asylgewährung, wohl aber oft zu einem Bleiberecht.

Neben den Verschärfungen im Asylrecht hat vor allem die *höchstrichterliche Rechtssprechung* die Gewährung von Asyl eingeschränkt. Bereits am 29. 11. 1977 wurde in einem Grundsatzurteil des Bundesverwaltungsgerichts (BVerwG) die „subjektive Verfolgungsfurcht", wie sie der Genfer Flüchtlingskonvention zugrunde liegt, als nicht asylbegründend eingestuft und stattdessen die objektive Handlungsmotivation des verfolgenden Staates zur Grundlage der Asylgewährung gemacht.
Auch hat z. B. der Verwaltungsgerichtshof (VGH) Baden-Württemberg bei einem wegen eines politischen Deliktes schwer gefolterten Kurden aus der Türkei festgestellt: „Folter ist in der Türkei ein allgemeines Phänomen und auf kriminaltechnische Besonderheiten zurückzuführen". Asylanspruch aber bestehe nur, wenn die Menschenrechtsverletzung über das Maß dessen hinausgehe, was die Leute dort „aufgrund des herrschenden Systems allgemein hinzunehmen haben".

## Die Zahl der de-facto-Flüchtlinge wächst

*Religiöse Verfolgungen* führen nicht mehr zur Anerkennung, sofern sie nicht „eine Schwere und Intensität aufweisen, die die Menschenwürde verletzt". Das Bundesverfassungsgericht (BVerfG-Urteil v. 1. 7. 1987) sieht dies nur gegeben, „wenn staatliche Maßnahmen darauf gerichtet sind, die Angehörigen einer religiösen Gruppe sei es physisch zu vernichten oder vergleichbar schweren Sanktionen zu bedrohen, sei es ihrer religiösen Identität zu berauben, indem ihnen z. B. unter Androhung von Strafen an Leib, Leben oder persönlicher Freiheit eine Verleugnung oder gar Preisgabe tragender Inhalte ihrer Glaubensüberzeugungen zugemutet wird, oder sie daran gehindert wird, ihren Glauben im privaten Bereich zu bekennen". Die Folge ist, daß staatliche Maßnahmen wie z. B. *Zwangsassimilierung* oder *radikaler Entzug der Möglichkeiten der öffentlichen Religionsausübung,* der Erziehung und Katechese als Wesensmerkmal christlichen Glaubens asylrechtlich irrelevant sind.

Die Gesamtheit der Einschränkungen der Asylgewährung durch Asylverfahrensgesetz und Rechtsprechung führt zu einer *wachsenden Zahl von sogenannten De-facto-Flüchtlinge,* die zwar kein Asylrecht erhalten, aber wegen internationaler Verpflichtungen und humanitärer Erwägungen nicht in ihr Heimatland zurückgeschickt werden können. Von den 57 605 abgelehnten Asylbewerbern des Jahres 1989 erhielten 34 Prozent ein Bleiberecht, 17 Prozent wurden geduldet, sechs Prozent stellten innerhalb der Bundesrepublik einen Folgeantrag, während 15 Prozent freiwillig ausreisten und sechs Prozent abgeschoben wurden. Bei 22 Prozent ist der weitere Verbleib unbekannt. An dieser Aufteilung dürfte sich seit 1989 nichts Wesentliches geändert haben.
Es geht nicht darum, jeglichen Asylmißbrauch, auch den bewußten, zu verneinen. Sowohl aus östlichen als auch aus südlichen Ländern versuchen Menschen über die Stellung eines Asylantrags in die Bundesrepublik zu gelangen, obwohl die Voraussetzungen hierfür nicht gegeben sind. Kirchen und Wohlfahrtsverbände haben sich nie gegen die Bekämpfung dieses Mißbrauchs durch den Staat ausgesprochen. Abzulehnen sind jedoch Maßnahmen, die auch den politisch Verfolgten und den um ihr Leben und ihre Freiheit fliehenden Menschen die Flucht in die Bundesrepublik unnötig erschweren oder ganz verunmöglichen.

## Auch das neue Asylverfahrensgesetz löst nicht alle Probleme

Neben dem in seinem Umfang meist sehr überschätzten Mißbrauch des Asylrechts durch unberechtigte Asylantragsteller gibt es jedoch auch einen *staatlichen „Asylmißbrauch"*. So mußten seit 1984 Flüchtlinge aus Osteuropa generell einen Asylantrag stellen, obwohl sie aufgrund eines Beschlusses der Innenministerkonferenz von 1966 unabhängig vom Ausgang des Asylverfahrens ein Bleiberecht in der Bundesrepublik erhielten (am 14. 4. 89 aufgehoben). Nicht selten sind Zuständigkeitsfragen hinsichtlich der Gewährung von Sozialhilfe Motiv für Beamte, zur Stellung eines Asylantrags zu raten, obwohl der Asylantrag kaum Aussicht auf Erfolg hat, eine Rückkehr ins Heimatland aber ebenso nicht möglich ist.

Unverständlich ist auch, warum nicht die bestehende gesetzliche Möglichkeit genutzt wird, um Ausländern, die nicht in ihr Heimatland abgeschoben werden können, einen Aufenthalt nach § 33 Ausländergesetz durch Übernahmeerklärung des Bundesinnenministeriums zu gewähren. Hierdurch würde beispielsweise vermieden, daß die vietnamesischen Arbeitnehmer aus der DDR oder auch die Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien in ein in der Regel aussichtsloses Asylverfahren gedrängt würden, ohne Möglichkeit, diese Flüchtlinge nach einer Ablehnung des Asylantrags auch abschieben zu können.
Die Vermeidung dieser unnötigen und meist ungewollten Asylantragstellungen würde die Asylbewerberstatistik erheblich nach unten korrigieren, die Anerkennungsquote ansteigen lassen und dadurch die Akzeptanz der Flüchtlinge in der Bevölkerung verbessern helfen. Sie wäre ein wichtiger Beitrag zur Versachlichung der Asyldebatte und würde neben Kosteneinsparungen viel menschliches Leid und soziale Härten während der unnötigen Asylverfahren vermeiden helfen.

Nachdem weder „Abschreckungspolitik" noch Visapflicht das weitere Ansteigen der Asylbewerberzahlen verhindern konnten, einigten sich Politiker von CDU/CSU, FDP und SPD im Herbst 1991 auf eine *Beschleunigung der Asylverfahren* mit Hilfe des neuen *Asylverfahrensgesetzes,* um offensichtlich unbegründete Asylantragsteller möglichst bereits innerhalb von sechs Wochen abschieben zu können. Dieser im Prinzip richtige Ansatz hat jedoch wesentliche Schwächen, und es sind erhebliche Zweifel angebracht, ob das Ziel, durch möglichst schnelle Abschiebung sogenannter „Wirtschaftsflüchtlinge" auch zu einer Senkung der Zugangszahlen zu kommen, tatsächlich erreicht werden kann.
Zunächst ist in Rechnung zu stellen, daß in der Vergangenheit nur etwa 30 Prozent Ablehnungen als „offensichtlich unbegründet" eingestuft wurden. Dies korrespondiert mit der hohen Zahl der Duldungen trotz Ablehnung des Asyls. Die zugrundeliegende Ausgangsthese, daß der überwiegende Teil der Asylbewerber „Wirtschaftsflüchtlinge" seien, die in einem schnellen Verfahren relativ leicht auszusondern seien, dürfte sich wohl nicht bewahrheiten.
Trotz Verabschiedung des Gesetzes bestehen noch keine praktikablen Vorstellungen darüber, wie der *große Antragsstau von über 300 000 Asylgesuchen* abgebaut werden soll.
Wesentliches Element des neuen Asylverfahrensgesetzes sind *große Erstaufnahmeeinrichtungen,* um Außenstellen des Bundesamtes rentabel und funktionsfähig zu machen. Nicht überall sind solche vorhanden, teilweise wird deren Schaffung aus ideologischen oder parteipolitischen Gründen oder auch wegen des Widerstandes der betroffenen Kommunen verzögert. In diesen Erstaufnahmeeinrichtungen sollen Asylbewerber längstens drei Monate bleiben (Ziel ist sechs Wochen), um danach entweder abgeschoben oder auf dezentrale, kleinere Einheiten verlegt zu werden. Es bleibt abzuwarten, ob sich Erstaufnahmeeinrichtungen in der vorgesehenen Größenordnung (500–1500 Personen) bewähren. Die Erfahrungen der Vergangenheit haben gezeigt, daß das Konfliktpotential mit der Größe der Einrichtung steigt. Das neue Asylverfahrensgesetz wird trotz aller Mängel sicherlich zu einer Verfahrensbeschleunigung in Einzelfällen führen. Die Lösung der Probleme im Asylbereich wird es jedoch nicht bringen.

Vor allem seitens der GRÜNEN und der SPD wird auf ein *Einwanderungsgesetz* gedrängt. Damit soll Personen, die nicht unter politischer Verfolgung leiden, legale Zugangs- und Aufenthaltsmöglichkeiten eröffnet werden: „Wenn es echte Einwanderer gibt, dann gibt es weniger

falsche Asylbewerber" (Cohn-Bendit). An dieser These mag einiges richtig sein und möglicherweise läßt sich tatsächlich die Zahl der Asylbewerber senken, wenn andere Formen der Einwanderung zur Verfügung stehen, sicher ist dies jedoch nicht. Der Vorteil eines Einwanderungsgesetzes liegt in der *Steuerung* des Zugangs, nicht in der *Begrenzung.* Sollte dabei, wie vorgesehen, politisch Verfolgten der Zugang auf jeden Fall außerhalb von Einwanderungsquoten gesichert werden, ist eher mit einer *Zunahme der Gesamtzuwanderung* zu rechnen. Langfristig gesehen ist ein Einwanderungsgesetz aber wegen der klareren Zuordnung der verschiedenen Migrationsgruppen vorteilhaft, kurzfristig könnte es zu einem geringfügigen *Rückgang der Asylbewerberzahlen* und damit zu einer Entlastung der Asyldiskussion führen, ohne allerdings die Gesamtzuwanderung zu senken. Eine Gefahr sollte nicht übersehen werden: Die Festlegung von Einwanderungsquoten könnte ein Einstieg für die Erstellung von Quoten auch für Asylbewerber sein. Dies würde dem besonderen Charakter des Asyls jedoch zuwiderlaufen.

## Über die Auslegung der Genfer Flüchtlingskonvention besteht kein Einvernehmen

Im Herbst 1990 wurde von einer interministeriellen Arbeitsgruppe unter Beteiligung der Länder und unter Federführung des Bundesministeriums des Innern eine *„Flüchtlingskonzeption"* erarbeitet und am 25. September 1990 im Kabinett erörtert und verabschiedet. Sie geht von der richtigen Annahme aus, daß *Flüchtlingsbewegungen kaum von der internen Asylpolitik beeinflußt* werden können, und es deshalb nötig ist, die Flucht*ursachen* zu bekämpfen. Das Konzept nennt hierfür drei Aktionsbereiche: 1. durch Verstärkung der *Entwicklungszusammenarbeit* und der *Wirtschaftshilfe* bessere Rahmenbedingungen zum Verbleib zu schaffen; 2. durch *Hilfe an Erstaufnahmeländer* Flüchtlingen den Verbleib in der Nähe ihrer Heimat zu ermöglichen und eine Weiterwanderung unnötig zu machen; 3. durch *Anreize zur freiwilligen Rückkehr,* verbunden mit Reintegrationshilfen, Flüchtlingen die Möglichkeit einer Rückkehr zu geben.

Das Konzept ist in sich schlüssig und vor allem langfristig gesehen der richtige Lösungsansatz. Es hat allerdings drei Nachteile: Es eignet sich nicht für kurzfristig erwartete Erfolge, sondern kann nur mittel- bzw. langfristig wirksam werden, es benötigt erhebliche finanzielle Mittel und ist ohne Beteiligung anderer Staaten am Konzept nicht effektiv, da die hierfür erforderlichen Gelder von einem Staat allein nicht aufgebracht werden können. Es hat den Anschein, daß die Flüchtlingskonzeption nicht mit der ihr gebührenden Dringlichkeit politisch umgesetzt wird. Es wäre dringend nötig, wenigstens auf europäischer Ebene einen *Grundkonsens zur Bekämpfung der Fluchtursachen* zu finden und die daraus sich ergebenden Konsequenzen bei der Umsetzung zu ziehen.

Unser Grundgesetz gibt jedem Ausländer, der sich an der Grenze oder innerhalb der Bundesrepublik auf politische Verfolgung beruft, das subjektive Recht auf Prüfung seines Asylantrags. Dies, so meinen viele, läßt sich bei dem derzeitigen Massenandrang nicht mehr aufrechterhalten. Eine Grundgesetzänderung soll bewirken, daß erstens Asylbewerber *aus Ländern, in denen zweifelsfrei keine Verfolgung stattfindet,* ohne vorläufiges Bleiberecht zurückgewiesen oder ausgewiesen werden können. Daß zweitens Asylbewerber, die in einem *Drittland* Zuflucht gefunden haben, in dem sie vor Verfolgung sicher sind, ebenfalls zurückgewiesen oder ausgewiesen werden können. Drittens sollen Asylbewerber, deren Anträge in einem anderen Land *rechtsverbindlich abgelehnt* worden sind, unmittelbar ausgewiesen werden können. Viertens sollen in einem Europa der offenen Grenzen Asylrecht und Asylpraxis der Mitgliedsstaaten *harmonisiert* und in das deutsche Recht übernommen werden können.

Die diesem Vorschlag zugrundeliegende Überlegung, politisch Verfolgten freien Zugang zu gewähren, andere aber, die entweder nicht verfolgt sind oder bereits Schutz gefunden haben, bereits an der Grenze abzuweisen bzw. sofort wieder abzuschieben, wäre ein brauchbarer Ansatz zur Senkung der Asylbewerberzahlen, wenn es dabei nicht einen *systemimmanenten Zielkonflikt* gäbe: Die Frage, ob jemand politisch verfolgt ist, kann erst nach Prüfung der vorgetragenen Verfolgungsgründe beantwortet werden.
Dies ist jedoch an der Grenze nicht im erforderlichen Maß möglich. Wer also weiterhin politisch Verfolgte aufnehmen will, muß denjenigen, der sich darauf beruft, zunächst – wenigstens vorläufig – einlassen und seine Gründe überprüfen. Die vorgeschlagene Liste sogenannter verfolgungsfreier Länder, die eine Abweisung an der Grenze ermöglichen soll, ist in der Praxis wenig hilfreich. Entweder es werden in eine solche Liste nur „absolut verfolgungsfreie Länder" aufgenommen, dann bewegt sich die Zahl der hierdruch möglichen Abweisungen bei maximal drei Prozent des derzeitigen Zugangs, ist also zur Erreichung des gesteckten Ziels zu unbedeutend. Um überhaupt eine größere Anzahl von Asylbewerbern über eine solche Liste zu erfassen, wäre es nötig, die Hauptherkunftsländer mit geringer Anerkennungsquote (z. B. Bulgarien, Rumänien, GUS, Jugoslawien) mit aufzunehmen. Dann aber kann der Anspruch, politisch Verfolgten auf jeden Fall Aufnahme zu gewähren, nicht aufrechterhalten werden. Auch in Ländern ohne generelle Unterdrückungspolitik oder systematischer Verfolgung von Oppositionellen, kann es sehr wohl zur Verfolgung Einzelner kommen. Diejenigen würden dann ohne Prüfung an der Grenze abgewiesen.

Unter der Prämisse, politisch Verfolgte aufnehmen zu wollen, ist auch der Verweis auf sichere Drittländer, über die Flüchtlinge gekommen sind, nicht haltbar. Für eine quantitative Relevanz kämen hier in erster Linie die Deutschland umgebenden Staaten in Fragen, da weniger als zehn Prozent der Flüchtlinge direkt aus dem außereu-

ropäischen Ausland kommen. Mit keinem der europäischen Staaten ist aber bisher *Einvernehmen über die inhaltliche Auslegung der Genfer Flüchtlingskonvention* hergestellt worden. Solange beispielsweise Frankreich Flüchtlinge aus dem Iran relativ großzügig ausweist, die Schweiz Flüchtlinge aus Algerien und Indien erst gar nicht aufnimmt, kann nicht vom gleichen Grundverständnis der Flüchtlingseigenschaft ausgegangen werden, die eine solche Rückweisung von Asylsuchenden an diese Staaten erlauben würde. Das gleiche gilt für die *gegenseitige Anerkennung von Asylentscheidungen.*

Ein einheitliches Verständnis über die Auslegung der Genfer Flüchtlingskonvention – das wäre die Voraussetzung für die Anwendung der Sichere-Drittländer-Theorie – scheint jedoch noch in weiter Ferne. Im übrigen ist für die Abweisung von Asylsuchenden, die in einem anderen Land bereits Sicherheit vor Verfolgung gefunden hatten, eine Grundgesetzänderung *nicht erforderlich.* Bereits jetzt sieht das Asylverfahrensgesetz vor, daß Ausländern die Einreise zu verweigern ist, „wenn offensichtlich ist, daß er bereits in einem anderen Staat vor politischer Verfolgung sicher war" (AsylVfG § 9,1 bzw. § 18,2 neuer Fassung). Wer argumentiert, daß diese Regelung in der Praxis wegen des Grundgesetzartikels 16 nicht greift, müßte erklären, warum diese Bestimmung auch in das neue Asylverfahrensgesetz unverändert übernommen wurde.

Auch der Verweis auf die Notwendigkeit der Grundgesetzänderung wegen der Verträge von Schengen II und Dublin trägt letztlich nicht. Zum einen besteht die bereits erwähnte Regelung des § 9,1 bzw. § 18,2 (neu) des Asylverfahrensgesetzes, die durch die in den Abkommen festgelegte Pflicht zur Prüfung des Asylantrags im hierfür zuständigen Land künftig eine größere Bedeutung erhalten könnte. Zum anderen wäre zu überprüfen, ob die Zahl der Asylbewerber, die über die EG-Länder einreisen, einen so schwerwiegenden Eingriff wie den einer Grundgesetzänderung tatsächlich rechtfertigt. Hier sind Zweifel angebracht, da die Flüchtlinge aus den Hauptherkunftsländern, speziell die 65 Prozent, die aus Osteuropa kommen, in der Regel nicht über EG-Staaten einreisen.

Die Änderung des Grundgesetzes wird von vielen als das *Allheilmittel* in der Asylfrage betrachtet. Unter Beibehaltung des Anspruchs, politisch Verfolgten Schutz gewähren zu wollen, was von allen Politikern versichert wird, sind die mit einer Grundgesetzänderung verbundenen Erwartungen zumindest überzogen (hierzu auch: *Peter Neuhauser,* „Positionen zur derzeitigen Asyldiskussion", in: „CARITAS", 6/1992).

Eine Änderung des Art. 16 GG würde die Bundesrepublik Deutschland auch nicht aus ihren Verpflichtungen aus internationalen Verträgen zum Schutz schutzbedürftiger Personen entlassen. Erinnert sei an die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte,* die *Europäische Menschenrechtskonvention* (EMRK), die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 mit Zusatzprotokoll von 1967, die *KSZE-Schlußakte* und die *Antifolterkonvention.*

Die bisherigen Bemühungen um eine Harmonisierung des Asylrechts in Europa sind trotz intensiver Bemühungen der Bundesregierung noch nicht weit vorangekommen. In den maßgeblichen Verträgen von Schengen II und Dublin wurden lediglich Fragen der *Zuständigkeit für Asylgesuche* sowie eine *einheitliche Visapolitik* behandelt. Auch auf dem Gipfel in Maastricht konnte sich die Bundesrepublik nicht damit durchsetzen, eine EG-Kompetenz zur Harmonisierung des Asylrechts zu schaffen. Allerdings will man bis Anfang 1993 gemeinsame Maßnahmen zur Harmonisierung des Asylrechts verabschieden. In dem vorgesehenen Arbeitsprogramm sollen folgende Themen behandelt werden: Anwendung und Durchführung des Dubliner Übereinkommens, Harmonisierung des materiellen Asylrechts, Harmonisierung der Ausweisungspolitik gegenüber abgelehnten Asylbewerbern und illegalen Einwanderern sowie die Einrichtung einer Stelle für Informations- und Gedankenaustausch („clearinghouse"). Mit einer europäischen Harmonisierung des Asylrechts ist die Gefahr verbunden, eine Einigung auf *niedrigem Niveau* anzustreben, um ein Scheitern des Vorhabens nicht im Keim zu ersticken. Eine internationale Arbeitsgruppe von *Caritas Europa* hat Eckwerte erarbeitet, die nach ihrer Ansicht Grundlage für Verhandlungen sein müssen (veröffentlicht in „CARITAS", 3/1992, erhältlich bei: Deutscher Caritasverband, Referat Flüchtlings- und Aussiedlerhilfe, Postfach 420, 7800 Freiburg).

## Die Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung muß gewährt werden

Da Deutschland derzeit ca. 60 Prozent der in die EG kommenden Asylbewerber aufnimmt, ist die Bereitschaft der anderen EG-Staaten an einer einheitlichen europäischen Regelung – gelinde ausgedrückt – nicht sehr ausgeprägt.

Die Bundesrepublik liegt an der Nahtstelle zwischen dem hochindustrialisierten Westeuropa und den bisher kommunistischen Ländern des Ostens. Der auf ihr liegende Wanderungsdruck aus diesen Ländern ist enorm. Trotz aller Probleme, vor allem auf dem Wohnungsmarkt, kann die Lösung angesichts unserer auf Außenhandel angelegten Wirtschaft nicht in der Abschottung liegen. Die Bundesrepublik und ihre Bevölkerung müssen sich auf eine andauernde Zuwanderung einstellen. Auch wenn dies kurzfristig Probleme und Belastungen mit sich bringt, langfristig ist sie sogar nötig (vgl. *Heiner Geissler,* Zugluft, München, 1990).

Eine ethisch verantwortbare Steuerung der Immigration ist ebenso vonnöten wie die Stärkung der Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung durch Aufklärung über die Migrationshintergründe. Es ist Aufgabe der Bundesregierung, der Bevölkerung das verfassungsmäßig geschützte Grundrecht auf Asyl hinsichtlich seines Ursprungs, seiner Bedeutung für die Flüchtlinge und seines ethischen Wertes zu erläutern und auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen hinzuweisen. *Hermann Uihlein*

# Das verheimlichte religiöse Bedürfnis der modernen Gesellschaft

## Zu einer Untersuchung religiöser Einstellungen in der Schweiz

*Die Auseinandersetzung mit den modernen Lebensverhältnissen und ihren Bedingungen für die Ausbildung religiöser Einstellungen und konfessioneller Identitäten gehört gegenwärtig zu den größten Herausforderungen der Kirchen in Mitteleuropa. Religiosität ist weit über das hinaus anzutreffen, was organisierte Religion davon ausmacht. Die Übergänge von expliziter zu diffuser Religiosität sind fließend. Konfessionelle Milieus bleiben nicht nur auf Grund theologischer Trennungen stabil. Der folgende Beitrag stellt Ergebnisse eines schweizerischen, auf ökumenischer Basis unternommenen, religionssoziologischen Forschungsprojektes zu solchen und ähnlichen Fragestellungen dar.*

Mit der Reformation wurde die Schweiz ein auch durch zwei „konfessionelle Kulturen" geprägtes Land, die als solche und mit ihren wechselseitigen Beziehungen zur Herausbildung der nationalen Identität erheblich beigetragen haben. Der kulturelle Wandel im Gefolge der gesellschaftlichen Modernisierung wirft in der Schweiz deshalb nicht nur die Frage nach dem Zusammenhang von moderner Kultur und heutiger nationaler Identität auf, sondern auch die Frage nach der heutigen konfessionellen Identität und ihrer kulturellen Bedeutung und gesellschaftlichen Wirksamkeit. Deshalb konnte das vom *Institut für Sozialethik* des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes* (Lausanne) und vom (römisch-katholischen) *Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut* (St. Gallen) eingereichte religionssoziologische Forschungsvorhaben „Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität, kulturelle Identität in der Schweiz" als religionssoziologisches Teilprojekt des Nationalen Forschungsprogramms „Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" finanziert und durchgeführt werden.

## Wie steht es um die nichttheologischen Faktoren der konfessionellen Trennung?

Angeregt zu ihrem gemeinsamen Forschungsvorhaben wurden die beiden Institute von der *Evangelisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission,* die zur Überzeugung gekommen war, daß eine Annäherung der beiden großen Konfessionen nicht nur eine Aufarbeitung der theologischen Differenzen verlangt, sondern auch eine Wahrnehmung ihrer kulturellen Unterschiede und also der „nichttheologischen Faktoren" der Trennung. Der Schwerpunkt des durchgeführten Forschungsprojektes war eine in der Schweiz erstmalige mündliche Repräsentativbefragung der Wohnbevölkerung über „Religion und Weltanschauung". Um über die lateinische Schweiz (den Kanton Tessin und die Westschweizer Kantone) und den Kanton Zürich gesonderte Aussagen zu ermöglichen, wurden diese Gebiete für die Befragung überrepräsentiert; für die gesamtschweizerischen Aussagen wurden die 1873 Interviews sodann auf 1315 reduziert. Die so gewonnene Stichprobe beschreibt die Grundgesamtheit mit einer maximalen Abweichung von weniger als drei Prozent bei einer Irrtumswahrscheinlichkeit von fünf Prozent.

Durchgeführt wurden die Befragungen 1988 und 1989; erste Teilergebnisse wurden bereits 1990 veröffentlicht, nachdem Mitarbeiter des Projektes Ergebnisse von im gleichen Zusammenhang durchgeführten Sekundäranalysen von Abstimmungsverhalten schon 1989 an der *Konferenz für Religionssoziologie* (CISR) vorgetragen hatten. 1991 wurden weitere Projektergebnisse am Kolloquium „Religion et Culture" einer internationalen wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgestellt, wobei es vor allem um die Diskussion der verwendeten Begriffe, Konzepte und Operationalisierungen vor dem Hintergrund der soziologischen und religionssoziologischen Relevanzliteratur ging; veröffentlicht wurden diese Referate im Jahrgang 1991 der *Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie/Revue suisse de sociologie.* 1992 wurden auf der unter dem Patronat der *Schweizer Bischofskonferenz* und des *Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes* stehenden Tagung „Evangelisierung in der Schweiz. Perspektiven für die Zukunft der Kirchen" die grundlegenden Ergebnisse für eine kirchlich und kulturell interessierte Öffentlichkeit praxisorientiert kommentiert. Im Spätsommer dieses Jahres sollte endlich auch der eigentliche Berichtband vorliegen (*Alfred Dubach, Roland J. Campiche* [Hrsg.], Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1992).

Von der geschichtlich und zeitgeschichtlich belegten Gegebenheit einer pluralistisch gewordenen Kultur und der Entscheidungsoffenheit als Gegebenheit der Moderne ausgehend, ging es bei der Frage nach „dem Glauben der Schweizer und Schweizerinnen" zunächst darum, ein Instrumentarium zu entwickeln, welches die Pluralisierung und Individualisierung in der Dimension religiöser Orientierungen einzufangen imstande ist. So wurde ein Frageraster entwickelt, in dem die Befragten ihre Einstellung gegenüber drei Grundproblemen menschlich-sozialer Existenz in fünf religiösen oder weltanschaulichen Orientierungssystemen zum Ausdruck bringen konnten. Zum einen wurde die Aufgabe der Religion, die nicht überwindbare Unsicherheit des Daseins zu bewältigen, an drei Bezugsproblemen konkretisiert: am Problem einer *einheitlichen Sicht der Wirklichkeit* als Frage nach der Existenz einer höheren Macht, am Problem der *Deutung von Schicksalsschlägen* und der bedrohlichen Grenzen menschlichen Daseins im Thema des Todes sowie am Problem der *sozialen Integration der Gesellschaft* als Fra-

ge nach der Zukunft der Menschheit. Zum andern wurden fünf Orientierungssysteme definiert, die auf jedes dieser Probleme unterschiedliche Antworten geben; drei von ihnen antworten mit einer transzendenzbezogenen Problemdeutung: der *christliche Glaube*, ein allgemeiner *Transzendenzglaube* und ein *synkretistisch-neureligiöser Glaube*, während die beiden anderen Problemdeutungen ohne Transzendenzvorstellung auskommen: die *humanistische* und die *atheistische* Weltschauung.

Auf diese Weise ergab sich eine „Typologie religiöser Orientierung in der Schweiz" mit folgenden Mittelwerten:
Sieben Prozent *Exklusive Christen.* Dieser Typus schließt neben seiner hohen Zustimmung zu christlichen Glaubensaussagen andere religiöse Orientierungen aus; nicht nur atheistische Aussagen, auch neureligiös-synkretistische Vorstellungen werden entschieden abgelehnt.
25 Prozent *Allgemein-religiöse Christen.* Dieser Typus akzeptiert zugleich mit dem christlichen Glauben auch andere religiöse Aussagen; so wird die Auferstehung Jesu Christi hier verbunden mit der Vorstellung einer Wiedergeburt der Seele (Reinkarnation), oder das Bild Gottes in Jesus Christus wird ergänzt durch einen ewigen Kreislauf zwischen Mensch, Natur, Kosmos.
51 Prozent *Religiöse Humanisten.* Dieser Typus führt die christliche Gottesvorstellung mit anderen religiösen Quellen zusammen, während sich die religiöse Deutung des Todes am Christentum orientiert und alternative Todesdeutungen abgelehnt werden.
Zwölf Prozent *Neu-Religiöse.* Dieser Typus ist auf die christlichen Glaubensvorstellungen nicht mehr ansprechbar, aber er orientiert sich an einer allgemein-transzendenten Vorstellung von einer „höheren Macht" und deutet den Tod mit Hilfe nichtchristlicher religiöser Vorstellungen.
Vier Prozent *Humanisten ohne Religion.* Dieser Typus ist – wie jene der „Religiösen Humanisten" und der „Neu-Religiösen" – auf die Forderugng nach „Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen" besonders ansprechbar; diese Forderung ist jedoch von jeder religiösen Glaubensvorstellung abgelöst.

## Eine Verschiebung von konfessionellen zu religiösen Milieus

Aufschlußreich sind die quantifizierbaren Zusammenhänge zwischen religiöser Orientierung, konfessioneller Zugehörigkeit und Kirchgangshäufigkeit. Reformierte weisen einen dreifachen Anteil „Exklusiver Christen" (10 Prozent) im Vergleich mit Katholiken (drei Prozent) auf. Dementsprechend ist der Anteil der „Allgemein-religiösen Christen" bei Katholiken (34 Prozent) fast doppelt so hoch wie bei den Reformierten (18 Prozent). Dabei verdankt sich dieser Unterschied ausschließlich den reformierten bzw. katholischen Sonntagskirchgängern; die religiöse Orientierung wird also vom Doppeleffekt der *Kirchgangsgewohnheit* und der *konfessionellen Zugehörigkeit* bestimmt. *Michael Krüggeler* macht darin einen konfessionellen Unterschied im Umgang mit der „Volksreligiosität" aus. „Katholische Sonntagskirchgänger können ihre hohe Zustimmung zur christlichen Semantik mühelos verbinden mit dem Rekurs auf synkretistische religiöse Vorstellungen – als sozusagen traditionelle Variante von ‚Bricolage' –, während reformierte Sonntagskirchgänger sich in erster Linie als doktrinale Puristen darstellen."

Bei zunehmendem Abstand von den Kirchen nähern sich anderseits die religiösen Orientierungen der Reformierten und Katholiken einander an: Von den reformierten Nicht-Kirchgängern sind Religiöse Humanisten 59 Prozent, von den Katholiken 54 Prozent; von den reformierten Nicht-Kirchgängern sind Neu-Religiöse 15 Prozent, von den Katholiken 13 Prozent; von den reformierten Nicht-Kirchgängern sind Humanisten ohne Religion vier Prozent, von den Katholiken drei Prozent. Aufgrund dieser Daten vertritt Michael Krüggeler die These, „daß nicht mehr die Einbindung in konfessionelle geprägte Milieus, sondern das Ausmaß kirchlicher Verankerung, also die Nähe und Distanz zu den Kirchen, mit unterschiedlichen Einstellungsmustern, insbesondere religiösen Überzeugungen verknüpft ist", daß also eine Verschiebung von konfessionellen zu religiösen Milieus stattgefunden hat.

Zusammenhänge sind sodann auch zwischen sozialstrukturellen Merkmalen wie *Alter, Geschlecht* oder *Berufstätigkeit* und religiöser Orientierung auszumachen. Das Alter unterscheidet vor allem die drei christlichen Typen von den nicht-christlichen Typen religiöser Orientierung: Jüngere Schweizer und Schweizerinnen orientieren sich überdurchschnittlich „neu-religiös" und „humanistisch", während Ältere eher den christlichen Orientierungstypen entsprechen. Ein ähnlicher Zusammenhang zeigt sich hinsichtlich Geschlecht und Berufstätigkeit. Die beiden hochchristlichen Typen religiöser Orientierung sind immer noch eher unter Frauen präsent, vor allem aber unter nicht-berufstätigen Frauen. Berufstätige Frauen weisen eine größere Affinität zur neu-religiösen Orientierung auf, während der Typ „religiöse Humanisten" allgemein eher von Männern vertreten wird.

Der Sachverhalt, den diese Datenlage umschreibt, ist in diachroner Betrachtung als „Vervielfältigung religiöser Orientierungen" mit klaren Charakteristiken zu bezeichnen. Diese Charakteristiken machte der Projektleiter Alfred Dubach auf der ökumenischen Tagung als weites diffus religiöses Feld zwischen exklusiven Minderheiten aus. Religiosität umfaßt heute in der Schweiz zum einen Minderheiten von eher exklusiven, das heißt andere Orientierungen ausschließenden Typen: die „exklusiven Christen" auf der einen und die „Humanisten ohne Religion" auf der anderen Seite. Den eher exklusiven Typen lassen sich auch die „Neu-Religiösen" zurechnen, die sich deutlich sowohl gegen Christentum als auch gegen Atheismus abgrenzen. Gegenüber diesen eher exklusiven Typen speisen sich die „allgemein-religiösen" Christen und die „religiösen Humanisten" als größte Gruppe aus

unterschiedlichen religiösen Quellen. Der Unterschied zwischen diesen beiden letztgenannten Typen besteht im wesentlichen darin, daß die Orientierungen bei „allgemein-religiösen Christen" mit hoher *Zustimmung zum Christentum* verbunden sind, während „religiöse Humanisten" mehr zu *allgemein transzendenten Lebensdeutungen* neigen. Zum andern dominiert gegenüber den mehr exklusiven, das heißt ausschließenden Formen der Religiosität eine allgemeine, *diffuse, synkretistisch fragmentierte Religiosität,* repräsentiert durch die Gruppe der „religiösen Humanisten".

## Selbstbestimmte Religiosität und organisierte Religion

So verdeutlicht die Untersuchung „einerseits die synkretistische Ausrichtung und anderseits die Vielfalt religiöser Orientierungen zwischen exklusiver Christlichkeit und diffuser Religiosität in einer sich nach wie vor mehrheitlich als christlich bezeichnenden Bevölkerung. Dabei entfalten sich die synkretistischen Formen und Inhalte zeitgenössischer Religiosität nicht einfach neben dem Christentum, sondern lassen sich auch mitten im Kreis der kirchennahen, organisationstragenden Mitglieder ausmachen. Religion faltet sich über die bestehenden Konfessionsgrenzen hinweg in eine Vielfalt von Entwürfen aus. Die überkommenen konfessionellen Unterschiede werden von neuen religiösen Ausformungen überlagert. Es findet eine Entgrenzung der Konfessionen durch Vervielfältigung religiöser Lebensentwürfe statt."

Dementsprechend ist zu vermuten, daß sich auch die Kirchenbindung im Verlauf der Suche nach einem eigenen religiösen Weg entwickelt, daß die konkreten Erfahrungen des eigenen Lebens die Art und Weise der Beziehung zur Kirche steuern und bestimmen oder doch die Kriterien des Verhaltens abgeben. „In diesem Sinne wird die Bindung an die Kirche zum einen als sehr selbstbestimmt erfahren und zum andern läßt sich ein zunehmend pragmatischer Umgang mit den Kirchen beobachten" (Alfred Dubach). So erbrachte die Repräsentativbefragung denn auch für den Fragenkreis „Bindung an die Kirchen" ein differenziertes Ergebnis. Erkenntnisleitend war dabei die Frage, ob sich auch in den Kirchen eine „Mitgliedsrolle" herausbilde, wie sie heute für die Beziehungen zu anderen Organisationen in unserer Gesellschaft charakteristisch ist.

Mit Hilfe einer Typologie auf der Basis der Antworten „Typen der Kirchenbindung" ergaben sich folgende Mittelwerte:

19 Prozent *Anhänger.* Dieser Typus ist Mitglied um der gemeinsamen Sache willen mit einem starken Zugehörigkeitsgefühl und schwach ausgeprägtem Kosten-Nutzen-Denken.

23 Prozent *Anhänger/Kunde.* Dieser Typus verbindet eine hohe normative und affektive Bindung an die Kirche mit einem Nutzen der Kirchenmitgliedschaft.

33 Prozent *Kunden.* Dieser Typus motiviert seine Kirchenbindung mit Leistung und Gegenleistung, wie sie in der Wahrnehmung auch anderer Organisationen vorherrscht.

24 Prozent *nominelles Mitglied.* Dieser Typus ist weder normativ noch emotional an die Kirche gebunden noch spielen für ihn Kosten-Nutzen-Erwägungen eine Rolle. Nur eine Minderheit von 21 Prozent der Kirchenmitglieder (25 Prozent der Protestanten und 18 Prozent der Katholiken) hat schon einmal daran gedacht, aus der Kirche auszutreten.

Bei den Korrelationen fällt eine hohe Entsprechung von Kirchenbindung und religiöser Orientierung auf: Der Typus „Anhänger" umfaßt 17 Prozent „exklusive" und 39 Prozent „allgemein-religiöse Christen" und 40 Prozent „religiöse Humanisten"; der Typ „Anhänger/Kunde" sechs Prozent „exklusive" und 33 Prozent „allgemein-religiöse Christen" und 59 Prozent „religiöse Humanisten"; der Typus „Kunde" noch zwei Prozent „exklusive" und 19 Prozent „allgemein-religiöse Christen", aber schon 65 Prozent „religiöse Humanisten" und elf Prozent „Neu-Religiöse"; der Typus „nominelles Mitglied" schließlich umfaßt zwei Prozent „exklusive" und 17 Prozent „allgemein-religiöse Christen", 44 Prozent „religiöse Humanisten" sowie 29 Prozent „Neu-Religiöse" und acht Prozent „Humanisten ohne Religion"; bei diesem Typus dominieren nicht-christliche – weltanschauliche oder „neu-religiöse" – Orientierungen. Mit *hoher kirchlicher Verbundenheit geht also eine intensive christliche Gläubigkeit* so einher, daß ein explizites „Christentum außerhalb der Kirchen" eher *unwahrscheinlich* scheint. Anderseits wurde die Zugehörigkeit der „Neu-Religiösen" zu religiösen Gruppen nicht erfragt, so daß nur vermutet werden kann, daß bei ihnen eine Bindung an die Kirche durch Beziehungen innerhalb eines „neu-religiösen Milieus" ersetzt wird.

## Von den großen konfessionellen Kulturen zur religiösen Minderheitskultur

In der theoretischen Aufbereitung dieser Daten, die mit Fragen erhoben wurden, denen notwendigerweise schon kultur- und gesellschaftstheoretische Annahmen zugrunde liegen, spielt die *Theorie der strukturellen Individualisierung* eine erhebliche Rolle. Sie führt sowohl den pragmatischen Umgang mit religiösen Orientierungen bzw. mit religiöser Semantik als auch das pragmatische Verhältnis zu den Kirchen auf die Pluralisierung und die Individualisierung zurück. So tritt bei zunehmender Distanz zu den Kirchen folgerichtig auch die individuelle und die kollektive Identitätsbildung zunehmend so auseinander, daß sich die „explizite" zur „diffusen" Religiosität entwickelt.

Die soziale Absicherung der christlichen Orientierung bzw. Semantik leisteten in der Schweiz bisher hauptsächlich die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche, die so zugleich zur Herausbildung von zwei „konfessionellen Kulturen" beigetragen haben. Des-

halb interessiert auch in diesem Zusammenhang die Frage, wie weit bei der nachweisbaren *Verschiebung von konfessionellen zu religiösen Milieus* noch konfessionelle Besonderheiten auszumachen sind. So wurden auch Fragen zur Wahrnehmung der Konfessionen und zu konfessionellen Stereotypen gestellt. 37 Prozent aller Befragten erklärten, für sie seien alle christlichen Konfessionen gleich viel wert, und nur 2,9 Prozent erklärten ihre eigene als ausschließlich wahr, wobei diese Antwort praktisch nur von Sonntags-Kirchgängern gegeben wurde. Für eine Mehrheit sind alle christlichen Konfessionen gleich viel wert bzw. verdienen alle Achtung, auch wenn man sich an die eigene gewöhnt hat: 15 Prozent der reformierten und 30 Prozent der katholischen Sonntags-Kirchgänger, bzw. die eigene vorzieht: 59 Prozent der reformierten und 47 Prozent der katholischen Sonntags-Kirchgänger. Auch die Zuordnung von *konfessionellen Stereotypen* will nur eine Minderheit nachvollziehen. Dabei erweist sich das auf Reformierte gemünzte Stereotyp „Sie sind individualistisch" als das Stereotyp von reformierten Nicht-Kirchgängern, das auf Katholiken gemünzte Stereotyp „Sie sind intolerant" als das Stereotyp von Reformierten und von katholischen Nicht-Kirchgängern, und die Aussage „Sie halten die Macht in der Schweiz in den Händen" wird von elf Prozent aller Befragten bzw. von 23 Prozent der reformierten Sonntags-Kirchgänger den Katholiken zugeordnet und von nur vier Prozent aller Befragten den Reformierten. Konfessionelle Stereotypen sind also noch vorhanden, wenn auch vermutlich nur noch in abgeschwächter Form wirksam.

Die Erklärung, die überkommenen konfessionellen Unterschiede würden von neuen Unterschieden im Sinne „religiöser Milieus" überlagert, nimmt auch Gemeinsamkeiten dieser Milieus an bzw. wahr. Die Annahme ist, daß kirchennahe Reformierte und Katholiken gemeinsame Wertvorstellungen und Lebensformen haben, die sich von jenen kirchenferner oder -distanzierter reformierter und katholischer Kirchenmitglieder so unterscheiden, daß zwischen einer (religiösen) *Kultur der Kirchgänger* und einer (nicht-religiösen) *Kultur der Nicht-Kirchgänger* unterschieden werden kann.

## Der „konservativ-gemeinschaftliche Komplex" der Sonntagskirchgänger

Die Schweizer Befragung hat denn auch ergeben, daß sich Werte und Normen der Sonntags-Kirchgänger beider Konfessionen *vom Durchschnitt der Bevölkerung unterscheiden.* Kirchgänger erweisen sich durchschnittlich als – im Sinne eines Festhaltens an traditionellen Werten – *konservativer, bewerten vorgegebene Beziehungen und öffentliche Aufgaben höher und zeigen eine größere Spendenaktivität.* Am deutlichsten wird die konservative Orientierung in der stärkeren Betonung der *traditionellen Frauenrolle* erkennbar; zudem haben von den nach 1945 geborenen Befragten 43 Prozent der Kirchgänger mehr als zwei Kinder gegenüber 19 Prozent aller Befragten. Die Einstellung zur Gesellschaft wird von den deutschsprachigen Projektmitarbeitern als „Gemeinschaftlichkeit" charakterisiert und als Kehrseite der konservativen Einstellung bezeichnet: Kirchgänger haben eine *stark normativ statt instrumentell geprägte Beziehung zur Gesellschaft,* „die sie als Gemeinschaft empfinden, der gegenüber sie in Verpflichtung stehen". So könnte das Ensemble von für Sonntags-Kirchgänger typischen Werten und Verhaltensmustern als „konservativ-gemeinschaftlicher Komplex" bezeichnet werden. Allerdings sind die Unterschiede zwischen Sonntags-Kirchgängern und Nicht-Kirchgängern katholischerseits etwas größer als reformierterseits. Reformierte Sonntags-Kirchgänger sind tendenziell konservativer, aber eher weniger gemeinschaftlich orientiert als katholische Sonntags-Kirchgänger. Damit ist allerdings noch kein kausaler Zusammenhang zwischen Sonntags-Kirchgang und konservativer und gemeinschaftlicher Orientierung erwiesen; zu vermuten ist eher ein *Prozeß gegenseitiger Selektion:* Die Kirchen scheinen Menschen mit einer bestimmten Orientierung anzuziehen und sie in dieser Orientierung dann auch zu bestärken.

## Eine anerkannte, aber eingeschränkte Leistungsfähigkeit der Kirchen

Trotz des selbstbestimmten und pragmatischen Verhältnisses der Mehrheit der Befragten zu den Kirchen wird ihnen eine große Leistungsfähigkeit zugeschrieben. Im Vordergrund der Wahrnehmung und wohl auch der Erwartungen steht die *Diakonie an einzelnen.* Auf die Frage: „Wenn es die Kirchen nicht mehr gäbe", antworteten 87 Prozent: dann würden einsame Menschen noch mehr unter ihrer Situation leiden, 71 Prozent: dann wären die Menschen am Rand der Gesellschaft noch mehr sich selber überlassen. Auch die *Diakonie auf Systemebene* gehört zu den Erwartungen: 61 Prozent der Kirchenmitglieder sind der Meinung, ohne Kirchen würde weniger für die Entwicklungshilfe getan. *Je politischer die Diakonie indes wird, desto kleiner werden die Erwartungen an die Kirchen:* einen Beitrag für den Frieden erwarten 57 Prozent der „Anhänger", 71 Prozent der „Anhänger/Kunden", 43 Prozent der „Kunden" und 33 Prozent der „nominellen Mitglieder".

Mit 67 Prozent zustimmenden Reaktionen zur Aussage, ohne die Kirchen würden viele Menschen nicht mehr um den Sinn des Lebens wissen, wird auch die Orientierungsfunktion der Kirchen hoch eingeschätzt. Dazu kontrastiert indes, daß nur 16 Prozent der Kirchenmitglieder von sich sagen, sie würden in verschiedenen Punkten anders denken, wenn sie nicht Mitglied der Kirche wären. 71 Prozent der Protestanten und 66 Prozent der Katholiken *verneinen einen Einfluß der Kirchenmitgliedschaft auf ihr Denken;* die eigene Wertorientierung erscheint in ihren Augen als *persönliche Eigenleistung* und nicht als Folge ihrer Zugehörigkeit zur Kirche.

Werden hingegen die Antworten auf die Fragen einerseits

nach der sozialen und ethischen Rolle der Kirchen und anderseits nach dem Sinn und der Leistung der konkreten Hilfe kombiniert, ergibt sich ein differenzierteres Bild der schweizerischen Einstellungen gegenüber ihrem Einfluß. So ließen sich auch bei dieser Fragestellung Typen mit folgenden Mittelwerten konstruieren: 26,8 Prozent *Integristen.* Dieser Typ befürwortet im allgemeinen die soziale und ethische Rolle der Kirchen sehr und befürwortet auch ihren politischen und wirtschaftlichen Einfluß eher, ausgenommen wenn es um den wirtschaftlichen Fortschritt geht.
23 Prozent *Symbolisten.* Dieser Typ zieht die soziale und politische Rolle der Kirchen klar vor, ist indes ihrem Einfluß auf der politischen oder wirtschaftlichen Ebene gegenüber skeptisch, wenn nicht negativ eingestellt.
24,4 Prozent *Soziale.* Dieser Typ will den Kirchen nur im Bereich der Hilfe für Einsame und Randständige einen Einfluß einräumen.
14,7 Prozent *Unentschiedene.* Dieser Typ anerkennt eine Rolle der Kirchen in politischen Belangen, ist hingegen gegenüber bestimmten Aspekten der ethischen und sozialen Rolle der Kirchen zurückhaltend oder negativ eingestellt, namentlich in bezug auf die Friedenspolitik.
11,1 Prozent *Säkularisten.* Dieser Typ ist allen Rollen der Kirchen gegenüber sehr zurückhaltend oder sehr negativ eingestellt, ausgenommen die Hilfe an Einsame, der gegenüber er sich eher zurückhaltend als negativ verhält.

Ein Vergleich dieser Typen mit der religiösen, kirchgemeindlichen oder persönlichen, Praxis zeigt eine deutliche Abhängigkeit: Die regelmäßigen Sonntags-Kirchgänger sind mehrheitlich „Integristen" (38,1 Prozent) oder „Symbolisten" (31,6 Prozent), während die Nicht-Praktizierenden mehrheitlich „Soziale" (31,7 Prozent), „Unentschiedene" (24,8 Prozent) oder „Säkularisten" (18,3 Prozent) sind. Der Regelmäßigkeit des Gebetes oder dem Grad der der Religion beigemessenen Bedeutung entspricht also auch *die den Kirchen eingeräumte Rolle in der Gesellschaft.* Dabei gibt es zwischen Katholiken und Protestanten einen nur geringen Unterschied (fünf Prozent).

Wer diese Daten zu Religion und Gesellschaft als Ausdruck des *verheimlichten religiösen Bedürfnisses der modernen Gesellschaft* liest, wie *Claude Bovay* im Berichtsband, interpretiert sie in der Perspektive des Wandels. Die Moderne *vertreibt die Religion nicht, sondern verändert ihre Rolle:* in der modernen Gesellschaft muß sie Sinn und vor allem Ethik produzieren. Sich mit dieser Interpretation theoretisch auseinanderzusetzen, ist das Geschäft der (Religions-)Soziologen. Für die Kirchen sind die vorliegenden Ergebnisse des Forschungsvorhabens unabhängig von der gewählten sozialwissenschaftlichen Theorie zu ihrer Interpretation eine Herausforderung mehr, sich mit der Moderne auseinanderzusetzen, um zu einer Verhältnisbestimmung zu kommen, die die gesellschaftliche Wirklichkeit ernst nimmt, und zu einer Praxis zu finden, die ihr auch standhalten kann.

*Rolf Weibel*

# Unspektakulär, aber doch nützlich

## Zum Stand einiger ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche

*Offizielle theologische Gespräche zwischen Kirchen auf verschiedenen Ebenen sind fester Bestandteil der ökumenischen Bemühungen. Seit dem Zweiten Vatikanum ist die katholische Kirche mit zahlreichen Dialogen an diesem interkonfessionellen Gesprächsnetz beteiligt. Wo stehen derzeit die verschiedenen offiziellen Gespräche der katholischen Kirche mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften? Welche Themen stehen dabei jeweils im Vordergrund und was wird mit den verschiedenen Dialogen bezweckt?*

Seit fünfundzwanzig Jahren führt die katholische Kirche als Teil ihres ökumenischen Engagements auf Weltebene offizielle theologische Gespräche mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Sie sollen dazu dienen, alte wie neue Gemeinsamkeiten im Glaubensverständnis herauszuarbeiten und Unterschiede genauer zu bestimmen, um so das gegenseitige Verständnis zu fördern bzw. Hindernisse auf dem Weg zur angezielten sichtbaren Einheit aus dem Weg zu räumen. Federführend für die offiziellen theologischen Dialoge auf Weltebene ist auf katholischer Seite das Sekretariat für die Einheit der Christen (seit der jüngsten Kurienreform „Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen"), bei den anderen Kirchen und Gemeinschaften sind es meist die jeweiligen konfessionellen Weltbünde oder Welträte. Die zwischen 1982 und 1990 veröffentlichten Dialogergebnisse liegen seit kurzem auf deutsch im zweiten Band von „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (Paderborn–Frankfurt 1992) gesammelt vor. Der Band enthält außer den Texten aus Dialogen zwischen katholischer Kirche und anderen Kirchen auch die Ergebnisse der offiziellen bilateralen Dialoge zwischen nichtkatholischen Kirchen und die neueren Texte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen.

Im Blickpunkt einer größeren Öffentlichkeit steht derzeit der 1980 begonnene *katholisch-orthodoxe* Dialog, der bislang drei theologische Dokumente hervorgebracht, sich aber in letzter Zeit fast ganz an der Frage nach dem Status der katholischen Ostkirchen festgebissen hat. Eine Sonderstellung nimmt der *anglikanisch-katholische* Dialog

ein, weil zu seiner ersten Phase mit den Dokumenten über Eucharistie, Amt und Autorität in der Kirche eine offizielle vatikanische Stellungnahme vorliegt (vgl. HK, Januar 1992, 5), die den von der anglikanisch-katholischen Kommission herausgearbeiteten Konsens an der verbindlichen katholischen Glaubenslehre mißt und dabei Defizite feststellt. In der zweiten Phase des anglikanisch-katholischen Dialogs wurden bisher zwei Dokumente über das Heilsverständnis und über Kirche als Gemeinschaft erarbeitet und veröffentlicht.

## Katholisch-reformierte Annäherungen

Schon in der dritten Phase befindet sich der 1967 aufgenommene *katholisch-lutherische* Dialog auf Weltebene. Die zweite Phase schloß mit dem 1985 veröffentlichten Dokument „Einheit vor uns" (vgl. HK, Juni 1985, 259 ff.) ab, das ein Modell katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft mit den drei Säulen Glaubensgemeinschaft, Sakramentsgemeinschaft und Dienstgemeinschaft entwirft. In der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs wurde bislang kein Dokument veröffentlicht. Allerdings ist die Arbeit an einem Text über die Lehre von der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre inzwischen weitgehend abgeschlossen. Die nächste, siebte Tagung der Gemeinsamen Kommission von Rat für die Einheit und Lutherischem Weltbund findet im November dieses Jahres im thüringischen Eisenach statt. Den Vorsitz der Kommission teilen sich der US-amerikanische lutherische Bischof *James Crumley* und der Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele.*

Bei einem Besuch im Vatikan anläßlich des 25jährigen Bestehens des lutherisch-katholischen Dialogs wies der Präsident des Lutherischen Weltbundes, der brasilianische Kirchenpräsident *Gottfried Brakemeier,* in seiner Ansprache bei der Papstaudienz auf die Dringlichkeit der *Rezeption* der bisher erreichten theologischen Gesprächsergebnisse hin: „Vielleicht ist der Augenblick gekommen, da wir den Akzent vom theologischen Dialog selbst auf die Erprobung der Ergebnisse verlegen und uns fragen müssen, welche praktischen und kirchenpolitischen Konsequenzen sich daraus ergeben." In einem im Oktober letzten Jahres verabschiedeten Arbeitspapier für die gemeinsame Stabsgruppe zwischen Lutherischem Weltbund und Einheitsrat heißt es, der formelle Rezeptionsprozeß für den katholisch-lutherischen Dialog solle einsetzen, sobald die Gemeinsame Kommission ihre Arbeit am laufenden Dokument über Ekklesiologie abgeschlossen habe. „Die formelle Rezeption der Dokumente über Ekklesiologie, Rechtfertigungslehre, Herrenmahl und Amt durch die beiden Gemeinschaften ist ein notwendiger Schritt zur Einheit."

Von 1984 bis 1990 fand die zweite Phase des *reformiert-katholischen Dialogs* auf Weltebene statt. Als Ergebnis der Arbeit wurde ein umfangreiches Dokument mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche" veröffentlicht (Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 2, S. 623–673). Es handelt sich dabei um einen sowohl methodisch wie inhaltlich bemerkenswerten Text, der sich mit den Ursachen der Spaltung zwischen katholischer Kirche und reformierten Kirchen im 16. Jahrhundert und der gegenseitigen Einschätzung beider Konfessionen bis zur Gegenwart befaßt, ein gemeinsames Verständnis des Glaubens an Jesus Christus, die Rechtfertigung aus Gnade durch Glauben und die Berufung der Kirche entwirft und dann Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Kirchen- und Amtsverständnis zwischen Katholiken und Reformierten nachgeht.

Im Blick auf die traditionellen Unterschiede zwischen katholischem und reformiertem Kirchenbegriff kommt das Dokument zum Schluß, das Verständnis von Kirche als „Geschöpf des Wortes" und dasjenige als „Sakrament der Gnade" könnten als Ausdruck derselben werkzeuglichen Wirklichkeit unter verschiedenen Aspekten, als einander ergänzend oder als die beiden Seiten derselben Münze gesehen werden, aber auch als Pole einer kreativen Spannung zwischen den beiden Kirchen. Divergenzen sieht der Text beim Verständnis der Kontinuität der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch und ihrer Sichtbarkeit. Auf beiden Seiten werde die Wirklichkeit der Tradition anerkannt, man messe ihr aber nicht dasselbe Gewicht bei. Unterschiede gebe es ebenso beim Verständnis des Wesens der Sünde in der Kirche. Das gilt dem Dokument zufolge auch in bezug auf die nähere Identifizierung der Kirche mit ihren sichtbaren Aspekten und ihrer sichtbaren Struktur. Dementsprechend werden das katholische und das reformierte Amtsverständnis bzw. die jeweilige Kirchenordnung als bislang nicht vereinbar nebeneinandergestellt.

## Im Gespräch mit Methodisten und Baptisten

Der Bericht nennt die Annahme unrealistisch, die Zeit sei gekommen, um die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den reformierten Kirchen zu erklären. Aber das lebendige Verhältnis, das zwischen den beiden Kirchen entstanden sei, ermögliche einen neuen Weg des Umgangs mit den bestehenden Divergenzen: „Man sollte sie nicht in erster Linie als Gründe für einen gegenseitigen Ausschluß, sondern eher als das Feld für eine gegenseitige Herausforderung ansehen." Neben Ländern, in denen weitreichende Übereinkünfte zwischen Katholiken und Reformierten erzielt wurden, so der Text, gibt es auch Länder, wo bislang höchstens gelegentliche Kontakte bestehen. Nach dem Willen der Kommission soll das im internationalen Dialog zwischen Katholiken und Reformierten erreichte gegenseitige Verständnis als Ermutigung dienen, um aktivere Beziehungen zwischen den beiden Kirchen auf lokaler Ebene zu schaffen.

Als Schritte auf dem Weg zur Einheit legt das Dokument die gegenseitige Anerkennung der Taufe nahe; bei der Eucharistie bleibt es bei der Feststellung, daß Reformierte Kirche und katholische Kirche bei der Zulassung von Christen der jeweils anderen Konfession zur Kommunion unterschiedliche Positionen vertreten. Beide Kirchen soll-

ten gemeinsame seelsorgliche Verantwortung für konfessionsverschiedene Ehen übernehmen, „und zwar auf eine Weise, die die Unantastbarkeit des Gewissens jeder Person unterstützt und ihre Rechte respektiert".
Im Titel gleichen sich das Ergebnisdokument der zweiten Arbeitsphase des reformiert-katholischen Dialogs und der vierte Bericht der seit 1967 bestehenden Gemeinsamen Kommission der katholischen Kirche und des *Weltrates Methodistischer Kirchen*: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche" – „Auf dem Weg zu einer Erklärung über die Kirche". Der methodistisch-katholische Bericht von 1986 (vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung, S. 507–525) greift allerdings nicht so weit aus wie der reformiert-katholische von 1990, sondern beschränkt sich auf ekklesiologische Fragen im engeren Sinn. Dabei wird auch die Frage nach dem *Petrusamt* ausführlich einbezogen. Der Vertiefung und Weiterführung des Kirchenthemas sollte die nächste Fünfjahresphase des methodistisch-katholischen Dialogs auf Weltebene dienen, die seit kurzem abgeschlossen ist. Das entsprechende Dokument von 1991 (es liegt noch nicht in einer deutschen Fassung vor) befaßt sich mit dem Thema „Die apostolische Tradition".

Das Schwergewicht des Textes liegt nicht auf der Aufarbeitung traditioneller Lehrdifferenzen. Im Vordergrund steht vielmehr das Bemühen um eine gemeinsame theologische Sicht des Grundgeschehens von Kirche als Weitergabe und lebendigem Vollzug von Tradition. Dabei verortet das Dokument Identität und Selbstverständnis der Kirche in ihrem bleibenden Angewiesensein auf Christus und den Heiligen Geist. Auch der zweite Hauptteil über das Amt und die Ämter in der Kirche setzt mit Überlegungen zum Dienst am Wort und zu den Gaben des Geistes an. Die Kirche wird dann als Gemeinschaft in Glauben und Taufe, als Gemeinschaft im Gottesdienst und als Gemeinschaft beschrieben, in der das ordinierte Amt seinen besonderen Dienst an Wort und Sakrament leistet. Beim letzten Punkt hält der Text die Unterschiede zwischen katholischem und methodistischem Verständnis im Blick auf die Sakramentalität der Ordination und das Bischofsamt fest.

Das Dokument über die apostolische Tradition schließt mit einer gemeinsamen ekklesiologischen Kurzformel („Katholiken und Methodisten bekennen gemeinsam die Kirche als Teil des Heilsplans des dreieinigen Gottes für die Menschheit ... Durch Wort und Geist ins Leben gerufen und gehalten, ist die Kirche sowohl Zeichen wie Werkzeug des Heilswillens des Vaters gegenüber der Welt") und stellt im Hinblick auf die fünfundzwanzig Jahre des katholisch-methodistischen Dialogs fest: „Ein erhebliches Maß an Gemeinsamkeit im Glauben wurde ans Licht gebracht, so daß wir vertrauensvoll auf eine Fortsetzung dessen hoffen dürfen, was an gemeinsamem Miteinanderleben begonnen hat." Jetzt komme es darauf an, das erreichte Maß an Übereinstimmung zu konsolidieren und auf den Gebieten weiterzuarbeiten, wo man sich noch nicht einig sei.

Von den ökumenischen Dialogen der katholischen Kirchen, deren Ergebnisse in „Dokumente wachsender Übereinstimmung" zusammengestellt sind, ist der mit dem *Baptistischen Weltbund* der jüngste. Unter dem Gesamtthema „Christliches Zeugnis in der heutigen Welt" trafen sich vom Baptistischen Weltbund und vom Rat für die Einheit benannte Vertreter zwischen 1984 und 1988 zu fünf Sitzungen, an deren Ende ein Bericht stand (Dokumente wachsender Übereinstimmung, S. 374–391). Der Text macht deutlich, daß der Brückenschlag zwischen Baptisten und Katholiken ein schwieriges Unterfangen ist: Es besteht eine beträchtliche Kluft zwischen katholischem Kirchen-, Lehr- und Amtsverständnis und dem baptistischen Akzent auf der Bekehrung, der Autonomie der einzelnen Gemeinde und der Nichtnormativität nachbiblischer Bekenntnisse. Ausführlich befaßt sich der Bericht mit Evangelisierung, Proselytismus und Religionsfreiheit, wobei als gemeinsame Überzeugung formuliert wird: „Es widerspricht der Botschaft Christi, den Wegen der Gnade Gottes und dem persönlichen Charakter des Glaubens, daß irgendwelche Mittel eingesetzt werden, die die Freiheit einer Person einschränken oder erschweren würden, eine grundlegende christliche Verpflichtung einzugehen."

## In jedem Fall auf Rezeption angewiesen

Angesichts der grundlegenden Fragen, die zwischen den beiden Dialogpartnern ungeklärt oder strittig sind (der Bericht nennt als Gebiete, die weiterer Untersuchung bedürfen: Theologische Autorität und Methode, Gestalt der Koinonia, Verhältnis zwischen Glauben, Taufe und christlichem Zeugnis, Verständnis von Mission, Ort Mariens im katholischen Glauben und Handeln) wird festgehalten: „Gespräche zwischen Baptisten und römischen Katholiken werden in naher Zukunft nicht zu einer vollen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen führen. Diese Tatsache sollte jedoch nicht davon abhalten, konkrete Wege für ein gemeinsames Zeugnis in der gegenwärtigen Zeit zu entwerfen." Als jetzt schon praktizierte Bereiche für katholisch-baptistische Zusammenarbeit nennt der Text die Übersetzung der Bibel in einheimische Sprachen, die theologische Ausbildung, den Einsatz für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit, die Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit und die Stärkung der Familie. Baptisten und Katholiken könnten ihr gemeinsames Zeugnis noch mehr zur Geltung bringen, wenn sie auf diesen und anderen Gebieten noch enger miteinander sprechen und handeln würden.
Schon seit Anfang der siebziger Jahre führt der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen auch einen Dialog mit dem pfingstlerischen Zweig der Weltchristenheit. 1990 fand die erste Sitzung innerhalb der vierten Phase des Dialogs zwischen Katholiken und *Pfingstlern* statt. In der ersten und zweiten Phase waren die pfingstlerischen Teilnehmer am Dialog nicht offiziell von ihren Kirchen autorisiert; erst für die dritte Gesprächsreihe, die

von 1985 bis 1989 stattfand, benannten einige Pfingstkirchen offizielle Vertreter. Thema dieser Gespräche war die *Kirche als Koinonia* (vgl. den entsprechenden Bericht: Dokumente wachsender Übereinstimmung, S. 599–622). Dabei zeigen sich beim Verständnis von Taufe (die Pfingstler praktizieren weitgehend die Gläubigen- anstatt der Kindertaufe) und Kirchenordnung ähnliche Probleme wie beim baptistisch-katholischen Dialog.

Der Dialog habe aber, so stellt der Bericht fest, beiden Partnern geholfen, die besonderen Schwerpunkte des anderen zu entdecken und anzuerkennen: „Einerseits sind die Pfingstler, indem sie den römisch-katholischen Teilnehmern zuhörten, an die gemeinschaftliche Dimension des neutestamentlichen Verständnisses von koinonia erinnert worden. Andererseits sind die römisch-katholischen Christen an die Bedeutung der gleichen koinonia mit Gott erinnert worden." Katholische Christen befürchteten, daß die Pfingstler den Geist auf bestimmte Manifestationen einschränkten; die Pfingstler fürchteten demgegenüber, Katholiken würden das Wirken des Geistes auf Sakramente und Kirchenordnung einschränken. Dennoch habe man in der gemeinsamen Diskussion gelernt, „daß es in unseren beiden Traditionen eine größere Freiheit für den Heiligen Geist gibt, als wir zu finden erwartet hatten".

Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Pfingstlern, so der Bericht über „Perspektiven der Koinonia" hatte „weder eine organische noch eine strukturelle Einheit zum Ziel oder zum Thema". Die Gespräche hätten beabsichtigt, ein Klima des gegenseitigen Verstehens in Angelegenheiten des Glaubens und der Praxis zu entwickeln. Damit ist insgesamt die *Bandbreite* abgesteckt, innerhalb der sich die offiziellen theologischen Dialoge der katholischen Kirche abspielen; teilweise sind sie ausdrücklich dem Ziel der *sichtbaren Einheit* der beteiligten Kirchen verpflichtet (so der katholisch-orthodoxe, der katholisch-anglikanische und der katholisch-lutherische Dialog), zum Teil geht es ihnen zunächst nur um ein *besseres gegenseitiges Verständnis*. In beiden Fällen sind diese Dialoge aber auf Rezeption angewiesen. Im ersten Fall geht es darum, daß sich die Kirchen die Ergebnisse der Gespräche durch Beschlüsse ihrer dafür zuständigen Gremien formell zu eigen machen und entsprechende Konsequenzen für ihr Verhältnis zueinander ziehen. Im anderen Fall muß das Angebot, das solche Gesprächsergebnisse darstellen, in Theologie und kirchlicher Praxis angenommen werden, um so in der Breite wirken zu können.
Ökumenische Dialoge haben schon von daher immer einen begrenzten Stellenwert. Sie hängen in der Luft, wenn sie nicht von entsprechenden Initiativen auf örtlicher und regionaler Ebene begleitet und mitgetragen werden, wenn sie vom Normalbewußtsein und von der konkreten Praxis der beteiligten Kirchen zu weit entfernt sind. Dennoch sind sie ein wichtiges Zeichen dafür, daß sich die verschiedenen christlichen Kirchen trotz aller Hindernisse und Spannungen, die damit verbunden sind, auf den Weg zu mehr Gemeinsamkeit oder zumindest zu einer besseren Verständigung gemacht haben und ihn auch weitergehen wollen. Das gilt gerade auch für die verschiedenen offiziellen Dialoge der katholischen Kirche.

*Ulrich Ruh*

# Am Beginn einer neuen Ära?

## Die Philippinen nach den Wahlen

*Mit den Präsidentschaftswahlen vom Mai ging in den Philippinen die Ära Corazon Aquino zu Ende. Frau Aquino hat es zwar nicht geschafft, den Schwung des Neuanfangs nach dem Sturz des Diktators Marcos in umfassende politische und wirtschaftliche Reformen umzusetzen. Dennoch wurde in den letzten Jahren eine gewisse politische Stabilität im einzigen überwiegend katholischen Land Asiens erreicht. Der neue Präsident Fidel Ramos ist das erste protestantische Staatsoberhaupt der Philippinen.*

Der Ablauf der Wahlen hat in den Philippinen ein vielfältiges Echo gefunden. Es gab anfangs einige Horroszenarios, die von einem bevorstehenden Staatsstreich redeten und eine von Gewalt geprägte Kampagne voraussagten. Der Wahlkampf nahm dann einen diese Erwartungen oder Befürchtungen enttäuschenden, normalen und eher langweiligen Verlauf. Sicher gab es auch gewalttätige Zwischenfälle; Politiker wurden ermordet, Anschläge auf Polizisten verübt. Es starben fast hundert Menschen. Aber für philippinische Verhältnisse wurde der Wahlkampf als im allgemeinen weitgehend gewaltlos und fair angesehen. Kommentatoren sprechen von den gewaltfreiesten Wahlen in der Geschichte der Philippinen überhaupt. Mit 80 Prozent wurde eine *sehr hohe Wahlbeteiligung* erreicht, die das Interesse am politischen Geschehen in den Philippinen belegt. Kritiker merkten an, daß das Interesse an der Politik verbunden sei mit einer falschen Einschätzung der tatsächlichen Möglichkeiten der Politiker, die wirtschaftliche Entwicklung des Landes zu beeinflussen. Die Kandidaten wurden nicht müde, sich in verschiedenen Abkommen zum Einhalten der Regeln und einem fairen Wahlkampf zu verpflichten.
Den größten Anteil an dem weithin geordneten Verlauf des Wahlkampfs und der Wahl hat Comelec, die staatliche „Kommission für Wahlangelegenheiten", die unter der Leitung von *Christian Monsod* und *Haydee Yorac* durch

die Unterstützung von Polizei und Armee überall als überparteilicher Garant für eine faire Wahl angesehen wurde. Comelec gelang es, einen Großteil der in den Philippinen endemischen Privatarmeen zu entwaffnen, die Wahlpropaganda zu kontrollieren und auf die Einhaltung bestimmter Grundregeln im Wahlkampf zu bestehen.

## Gewinner und Verlierer

Die ersten Ergebnisse der Wahl zeigten den Kandidaten der Präsidentin, General *Fidel Ramos,* zusammen mit der Überraschungskandidatin *Miriam Defensor Santiago* in Führung. Die Geschäftswelt reagierte mit Erleichterung darauf, und die Aktienkurse zogen an. Nicht nur Wirtschaftskreise, sondern auch politische Kommentatoren und Analytiker werten den Verlauf der Wahlen in den Philippinen als Ausdruck einer gewachsenen politischen Stabilität des Landes. Dies zeigte sich z. B. auch in der von ausländischen Beobachtern übermäßig herausgestellten Kandidatur von *Imelda Marcos.* Die Witwe von Ferdinand Marcos versuchte, mit dem Einsatz ihrer persönlichen Qualitäten einer ehemaligen Schönheitskönigin, der von Leid gezeichneten Witwe und ihrer reichlich vorhandenen finanziellen Mittel die Filipinos davon zu überzeugen, daß die Regierung Aquino die Philippinen habe verkommen lassen, und daß die Regierung ihres verstorbenen Mannes eigentlich so schlecht nicht gewesen sei. Daß sie diese Botschaft trotz gegen sie laufender Gerichtsverhandlungen überhaupt vortragen konnte, zeigt etwas von dem Vertrauen in die politische Reife des philippinischen Volkes seitens der Regierung und der Justiz. So fand Imelda Marcos zwar immer ein Publikum für ihre bühnenwirksamen Auftritte und vermochte unter den enttäuschten Schichten der Bevölkerung Stimmen zu gewinnen. Zu keinem Zeitpunkt war sie jedoch eine ernstzunehmende Kandidatin, der man zugetraut hätte, auf legitime Weise das höchste Amt im Staat zu erringen. Die Kandidatur von Imelda Marcos hat indirekt die Erfolgsaussichten von *Eduardo* (Danding) *Cojuangco,* einem Neffen von Präsidentin Aquino, beeinträchtigt, der als ehemaliger Marcos-Vertrauter und Großindustrieller genau die gleiche Wählerschicht ansprach wie sie. Der relative Erfolg der Marcos-Witwe in ihrer Heimat Leyte und der Heimatregion von Ferdinand Marcos in Ilocos Norte, im Norden Manilas, hat wohl ein besseres Abschneiden Cojuangcos verhindert, ohne daß sie selber über den fünften Platz in der Präsidentschaftswahl hinausgekommen wäre.

Eine andere Qualität hatte die Kandidatur von Miriam Defensor Santiago, die als Kämpferin gegen Korruption und die alte politische Kaste vor allem unter den Jugendlichen viel Anklang fand. Miriam Santiago hat eine akademische Laufbahn als Professorin für Jura hinter sich und war nach ihrem Eintritt in die Politik einige Zeit als Ministerin für Agrarreform tätig. Von Anfang an sah sie sich Angriffen ausgesetzt, die ihre exaltierte und gefühlsbetonte Weise des Wahlkampfs ablehnten und die psychische Ausgeglichenheit ihrer Persönlichkeit in Frage stellten. Es kursierten immer wieder Berichte über tatsächliche oder erfundene Nervenzusammenbrüche, die belegen sollten, daß eine Präsidentin Santiago für das höchste Staatsamt nicht die erforderte psychische Belastbarkeit mit sich bringe. Die Art und Weise, wie sie sich nach den ersten unvollständigen Auszählungen von vornehmlich städtischen Ergebnissen zur Wahlsiegerin machen wollte, hat einige der Kritiker eher bestätigt. Die Bilder, die sie nach der Wahl mit Kardinal Sin zeigten, der ihr zusagte, sich für eine faire Auszählung einzusetzen und ihr theatralisch aufgezogener „Hungerstreik" in einer modernen Klinik in Manila haben ihr weiterhin geschadet.

Der eigentliche Verlierer der Wahl ist *Ramon Mitra,* der als Parlamentspräsident und Vertreter der LDP über wichtige politische Verbündete verfügte, in der Wahl aber als Vertreter des politischen Establishments von den Wählern abgelehnt wurde. Es half ihm nicht, daß sich Kardinal Sin von Manila ziemlich eindeutig für ihn einsetzte. Auch wenn der Kardinal persönlich immer nur von „Flüstern" sprach, war es laut genug, um nicht überhört zu werden.

Auch wenn die letzten Ergebnisse noch ausgezählt werden müssen, so steht doch fest, daß Fidel Ramos die Mehrheit der Stimmen für sich hat gewinnen können. Nach dem Ende der Präsidentschaft von Corazon Aquino am 30. Juni übernimmt er die Amtsgeschäfte. Die relative Mehrheit für Ramos resultiert wohl in erster Linie aus dem Bestreben vieler Wähler, Cojuangco am Gewinn der Wahl zu hindern. Darunter hat sicher auch die Kandidatur von *Eduardo Salonga* gelitten, der zusammen mit seinem Kandidaten für die Vizepräsidentschaft Pimentel bei den Aktionsgruppen und Reformkreisen wegen ihres Programms und klaren Kurses die erste Wahl darstellte. Die Befürchtung, daß eine zu große Zersplitterung der Wähler letztlich Cojuangco an die Macht bringen könnte, hat dann viele bewogen, sich für Ramos zu entscheiden, der am ehesten die Garantie zu bieten scheint, den gemäßigten Reformkurs fortzusetzen. Das Ergebnis der Wahl ist so weniger ein großer Erfolg des Wahlkämpfers Ramos, sondern es signalisiert die politische Entscheidung vieler politisch realistisch denkender Filipinos für das kleinere Übel. Verbunden damit ist allerdings die Hypothek für den Wahlsieger Ramos, daß er sich kaum als Hoffnungsträger der Mehrheit seiner Landsleute begreifen kann. Wenn es Erwartung und Hoffnung für einen Neuanfang gibt, dann müßten die Anstöße dazu eher aus dem Parlament kommen.

Lange Zeit galt es als eine feste Gegebenheit, daß die Ausübung politischer Macht in den Philippinen an ausdrückliche oder stillschweigende *Zustimmung durch die USA* gebunden sei. Wie stark die USA in die politischen Geschehnisse verwickelt waren, hatte sich bei der Ablösung von Ferdinand Marcos durch die People's Power 1985 und bei einigen Interventionen der US-Luftwaffe bei versuchten Staatsstreichen während der Regierungszeit von Cory Aquino gezeigt. Die Auseinandersetzung über eine Verlängerung der Verträge über die amerikanischen

Stützpunkte in den Philippinen hatte Ende 1991 mit der negativen Entscheidung des philippinischen Senats gegen eine weitere militärische Präsenz der USA geendet. Es war eines der erstaunlichen Phänomene des Wahlkampfes 1992, daß das Thema der Stützpunkte und die Rolle der Vereinigten Staaten in der philippinischen Politik so gut wie keine Rolle spielten. Natürlich sind die Einflußmöglichkeiten der USA und die Abhängigkeiten der Philippinen auf wirtschaftlichem Gebiet von den USA auch weiterhin gegeben. Es zeigt sich aber doch die psychologisch neue Gegebenheit, daß der mächtige Übervater USA an Einfluß auf die Philippinen verloren hat.

Die Entscheidung der Philippinen, sich stärker von den USA zu distanzieren, wird gegenwärtig noch nicht kompensiert durch eine neue Politik im Hinblick auf die asiatischen Nachbarländer. Innerhalb der ASEAN-Staaten wirken die Philippinen oft eher isoliert und sind kaum als treibende und leitende Macht in Erscheinung getreten. Das wirtschaftliche Gewicht von Ländern wie Indonesien, Malaysia und Singapur ist in den letzten Jahren stark gewachsen, während die Philippinen von wirtschaftlichen Rückschlägen gebeutelt wurden. Die Kräfteverschiebungen, die hier stattfinden, werden in den Philippinen bisher wenig wahrgenommen und noch weniger durch gezielte politische, wirtschaftliche und militärische Maßnahmen aktiv angegangen. Im Wahlkampf hat die *Außenpolitik* kaum eine Rolle gespielt. Für den neuen Präsidenten Ramos liegt hier ein wichtiges Aufgabenfeld.

## Bilanz der Präsidentschaft von Frau Aquino

Der Anteil der in der Landwirtschaft Beschäftigten lag 1971 bei 51 Prozent und ist bis 1991 auf 41 Prozent zurückgegangen. Im selben Zeitraum ging aber auch der Anteil der in der Industrie Beschäftigten von 11,7 auf 8,9 Prozent zurück, während die Zahl der Unterbeschäftigten auf 32 Prozent und die der Arbeitslosen auf 9,3 Prozent anwuchs. Eine Studie der Asiatischen Entwicklungsbank gibt die Zahl der Filipinos, die unterhalb der sog. Armutsgrenze leben, mit fast 70 Prozent an. Damit schneiden die Philippinen am schlechtesten unter allen südostasiatischen Ländern ab, was das Armutsproblem und die Diskrepanz in der Verteilung des vorhandenen Reichtums angeht.

Die Tage im Februar 1986 waren geprägt von einer Hoch- und Feststimmung, wobei zwischen der Präsidentin und dem Volk, versinnbildlicht durch den Aufstand der People's Power in der EDSA-Revolution, eine große Gemeinsamkeit bestand. Es war die *Stimmung eines Neuanfangs,* verbunden mit dem Erstaunen der philippinischen Bevölkerung über ihre Fähigkeiten, sich politisch zu artikulieren und tatsächlich zur Änderung der bestehenden Verhältnisse beizutragen. Die Bewunderung des Auslands über das „Wunder von EDSA" trug mit dazu bei, daß der Blick auf die harten Realitäten nach zehn Jahren ausbeuterischer Machenschaften von Ferdinand Marcos verstellt blieb. Die Chance des Neuanfangs wurde genutzt, um eine *neue Verfassung* zu entwerfen und zu verabschieden, an deren Zustandekommen weite Schichten der Bevölkerung beteiligt werden konnten. Bei der entscheidend wichtigen Frage der *Landreform* zeigte sich aber die Stärke der beharrenden Kräfte. Es gelang nicht, den großen Entwurf einer wirklichen Landreform in die Tat umzusetzen. Statt dessen kam es zu einem endlosen Gezänke über Formen und Ausmaß einer Reform, die am Ende von niemandem mehr ernstgenommen werden konnte.

Noch entscheidender war es, daß die *Aufgabe der nationalen Versöhnung mißlang.* Der Waffenstillstand mit den Kräften der linken Befreiungsbewegung und ihrem militärischen Arm, der New People's Army (NPA), hielt nur kurze Zeit. Dann begannen die Kämpfe aufs neue, verbunden mit der Bewegung der Vigilantes, der paramilitärischen Gruppen, die ziemlich wahllos und unkontrolliert linke Kräfte, oder wen immer sie für „links" und „kommunistisch" hielten, zu eliminieren begannen. Die unklare Haltung, die die Präsidentin diesen Gruppen gegenüber einnahm, hat ihr politisch sehr geschadet. Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International und andere wurden nicht müde, auf die nicht abreißende Kette von Menschenrechtsverletzungen hinzuweisen, die sich während der Präsidentschaft von Corazon Aquino ereigneten. Hier zeigten sich die Schwäche und das Versagen der Präsidentin am gravierendsten, der gemeinsamen Front der Großgrundbesitzer und Militärs entgegenzutreten und die gewalttätigen Aktionen zum Erhalt der bestehenden Eigentums- und Besitzverhältnisse mit den Mitteln der durchaus vorhandenen Gesetze zu unterbinden.

Auf der anderen Seite hat es Präsidentin Aquino geschafft, die sieben Staatsstreiche aus den Reihen der Streitkräfte zu überleben. Die rechten Militärs, allen voran der berühmt-berüchtigte Oberst *Gringo Honosan,* konnten die Macht nicht übernehmen. Der langjährige Verteidigungsminister Fidel Ramos hat sicher das entscheidende Verdienst daran, daß sich die Armee in ihrer Mehrheit loyal zur Regierung Aquino verhielt. Hinzu kam natürlich, daß die USA an einem erneuten Machtwechsel nicht interessiert waren und sich ebenfalls hinter Aquino stellten.

Ein Fazit über die Regierungszeit von Corazon Aquino zu ziehen, ist sicher noch etwas verfrüht. Die Popularität der Präsidentin hat in den letzten Jahren ständig abgenommen. Die Kritik an der mangelnden Effizienz der Regierung ist gewachsen. Zu viele der alten Politiker waren nach einer kurzen Zeit der Abstinenz wieder auf der Bühne erschienen. Eine grundlegende Änderung und Neuverteilung der politischen Macht haben offensichtlich nicht stattgefunden. Die persönliche Integrität der Präsidentin jedoch wurde von keinem angezweifelt, wohl aber ihr politisches Durchsetzungsvermögen und vor allem der Ein- und Durchblick für die anstehenden politischen und wirtschaftlichen Fragen. Wenn man aber in Rechnung stellt, daß Frau Aquino als politischer Neuling das Erbe ihres Mannes zu übernehmen versucht hat, wird man in

der Bewertung ihrer geschichtlichen Rolle durchaus die *positiven Elemente* herausstellen müssen. Es ist sicher ihr Verdienst, daß die Philippinen die schwierige Übergangsphase nach dem Sturz von Marcos relativ gut überstanden haben. Die gerade abgelaufenen Wahlen haben gezeigt, daß eine gewisse politische Stabilität erreicht wurde.

Bis in die Zeiten der Herrschaft von Ferdinand Marcos galt das Militär in den Philippinen als eine eher apolitische Gruppe, die sich strikt der zivilen Gewalt unterordnete und keinen eigenen politischen Ziele verfolgte. Während der Zeit des Kriegsrechts begann eine immer stärker werdende Politisierung des philippinischen Militärs, das sich auf der einen Seite auf die Seite des Diktators Marcos stellte, oder sich in der Reformbewegung des Militärs (Reform of Army Movement = RAM) für eine Neuordnung der politischen Verhältnisse einsetzte. Die Februarrevolution 1986 war anfänglich nichts anderes als eine verzweifelte Aktion der Generäle Ramos und Enrile, deren eigene Umsturzpläne aufgedeckt waren, sich ihrer drohenden Verhaftung zu entziehen, indem sie vorzeitig ihren Staatsstreich ausführten. Die danach erfolgte Unterstützung durch das Volk ließ zwar ihren Plan gelingen, den Diktator Marcos und seine Clique loszuwerden, brachte aber andererseits Corazon Aquino und damit eine Zivilregierung an die Macht.
Die Reihe der Putschversuche läßt sich daher auch als Reaktion enttäuschter Militärs verstehen, die sich um die Früchte ihrer Revolution gebracht sahen. Auf der anderen Seite hat sich Fidel Ramos als Verteidigungsminister loyal hinter die bürgerliche Präsidentin gestellt und seinerseits die zweifellos für ihn gegebenen Möglichkeiten zu einem militärischen Gegenputsch nicht genutzt. Der Wahlkampf hat aber auch gezeigt, daß gegenwärtig in den Philippinen viele Gruppen um die politische Macht kämpfen, von denen keine das nationale Wohl so eindeutig verfolgt, wie dies in den Augen des Volkes das Militär zu tun scheint. Sollte es einer zivilen Regierung unter Fidel Ramos nicht gelingen, die Philippinen auf einen klaren und sicheren Kurs zu führen, wird unter dem Militär die Versuchung groß sein, sich als „Retter der Nation" der politischen Macht zu bemächtigen (vgl. R. Navarro, The Politicization of the Philippine Military, in: Asien, Nr. 43, April 1992, S. 55–69).

Militärischer Gegenspieler der offiziellen Streitkräfte der Philippinen ist die „Neue Volksarmee" (New People's Army = NPA) geblieben. Oftmals totgesagt, tritt die NPA immer wieder mit Einzelaktionen in Erscheinung. Im Februar dieses Jahres starben 47 Regierungssoldaten in einem Gefecht mit der NPA. Die übertriebene Grausamkeit und die Wahllosigkeit in der Auswahl ihrer Ziele hat der NPA weitgehend eine wie immer vorhandene Unterstützung im Volk gekostet. Allgemein läßt sich beobachten, daß die NPA als ideologisch-politische Kraft während der Regierungszeit von Cory Aquino an Gewicht verloren hat. Die mangelnde ideologische Stärke sucht die NPA durch militärischen Einsatz und Härte wettzumachen. Zahlenangaben über die Stärke der NPA bewegen sich zwischen 15 000 und 20 000, wobei nicht immer deutlich ist, woher die Angaben stammen und wie verläßlich sie tatsächlich sind.

## Die philippinischen Kirchen im Wahlkampf

Die Bischofskonferenz der Philippinen hatte einen eigenen Wahlhirtenbrief verfaßt, in dem die Bedeutung der Wahl, Kriterien für die Bewertung der Kandidaten und allgemeine Aussagen über die Rolle der Kirche in der Politik herausgestellt werden (Asia Focus, 6. 3. 92, S. 8). In einem Aufruf vom 5. Mai hatte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Carmelo Morelos* von Butuan, zu fairen Wahlen aufgerufen und dabei betont, daß sich die Katholiken von ihren Bischöfen wohl leiten lassen sollten, sich aber die Wahl eines bestimmten Kandidaten durch einen Bischof nicht vorschreiben lassen müßten. Einzelne Bischöfe haben darüber hinaus ihre eigenen Hirtenbriefe verfaßt. Kardinal Sin warnte vor Politikern, die mit „Gewehren, Ganoven und Gold" (guns, goons and gold) die Wahlen für sich entscheiden wollten und betonte, daß der Verkauf der Wahlstimme Sünde sei (Philippine Daily Globe, 19. 4. 92).

Kritik wurde an Kardinal Sin von verschiedenen Seiten geübt, daß er sich selber nicht an die Richtlinien der Bischofskonferenz gehalten, sondern seine persönliche Vorliebe für den Kandidaten Ramon Mitra etwas zu unmißverständlich zum Ausdruck gebracht habe. Andere Bischöfe wurden mit anderen Kandidaten zusammengebracht, die sie tatsächlich oder auch nur angeblich empfohlen hätten. Das Bild, das diese tatsächlichen oder angeblichen Interventionen der katholischen Hierarchie hinterließen, bestätigte die Einschätzung, daß sich das Gerede von den „katholischen Stimmen" als Mythos erwiesen habe. Erzbischof *Orlando Quevedo* von Nueva Segovia, der Vorsitzende der bischöflichen Kommission für soziale Aktion, Gerechtigkeit und Frieden, erklärte, daß sich damit erwiesen habe, daß Aussagen von Kardinal Sin nicht notwendig Ausdruck der Stimme der Kirche in den Philippinen seien und daß die Kirche in Sachen Politik sich nicht mit dogmatischer Sicherheit äußern könne (UCA-News 14.–15. 5.92, S. 11). Einen wichtigen Beitrag zur Sicherung der Wahlen gegen Manipulationen leistete die *Wahlüberwachungskommission* von katholischen Laien und Ordensleuten, die vom Nationalen Sekretariat für soziale Aktion (NASSA) organisiert und auf der Basis der Pfarrgemeinderäte im ganzen Land wirksam wurde.

Die Iglesia ni Cristo, eine von der katholischen Kirche abgespaltene einheimische Kirche, hat sich durch ihre Kirchenleitung eindeutig für Eduardo Cojuangco ausgesprochen. Die Unterstützung dieser Kirche, deren Wählerpotential mit 1,7 Millionen Stimmen angegeben wird, – andere Kommentatoren sprechen mit Bezug auf neuere Zählungen nur von 850 000 Stimmen – wird von den Politikern traditionell geschätzt, da die INC dafür bekannt ist, daß sie in der Lage ist, ihre Mitglieder so zu

beeinflussen, daß sie tatsächlich ihre Stimmen im Block gemäß der Weisung der Kirchenleitung abgeben. Entsprechend eindeutig sind dann auch die Erwartungen der INC an die Politiker, daß diese Unterstützung entsprechend honoriert wird. In der Vergangenheit hatte die Iglesia ni Cristo hinter dem Präsidenten Marcos gestanden.
Zunehmende Bedeutung haben auch die verschiedenen *evangelikal und charismatischen Gruppen,* deren Mitgliederzahlen schwer genau zu bestimmen sind, die aber gut besuchte Versammlungen und Schulungen durchführen, an denen auch viele katholische Christen teilnehmen. Politisch im eigentlichen Sinn sind diese Gruppen sicher nicht, wenn auch ihre Eigenart, mit Bezug auf Jesus und den Heiligen Geist konkreten Problemen aus dem Weg zu gehen, durchaus politische Implikationen hat. Im Wählerverhalten werden die Mitglieder dieser Gruppen wohl eher zum konservativen Lager, d. h. zu Kandidaten wie Cojuangco, tendiert haben.

## Christlich-Islamische Beziehungen

Im Präsidentschaftswahlkampf spielte die Tatsache eine gewisse Rolle, daß zwei der sieben Präsidentschaftskandidaten – Fidel Ramos und Jovito Salonga – aus den protestantischen Kirchen kamen. Mit Ramos hat erstmals ein *protestantischer Christ* die Mehrheit der Stimmen zur Wahl zum Präsidenten der Philippinen erreicht. Das politische Gewicht der protestantischen Kirchen wird dadurch wachsen. Wie sehr das ökumenische Klima durch die Interventionen von Kardinal Sin gegen nicht-katholische Kanidaten beschädigt worden ist, wird sich in nächster Zukunft zeigen. Ein Präsident Ramos wird sich schon im eigenen Interesse um gute Beziehungen zur katholischen Kirche in den Philippinen bemühen. Andererseits hat das Gerangel zwischen den Bischöfen im Wahlkampf das politische Gewicht der katholischen Kirche sicher nicht gestärkt.
Die Philippinen sind das einzige Land in Asien, in dem die Christen die weitaus größte Mehrheit darstellen. Die katholische Kirche in den Philippinen ist mit über 80 Prozent der Bevölkerung die größte Glaubensgemeinschaft. Nur in Mindanao gibt es Gebiete, in denen die Muslime einen großen Teil bzw. die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen. Belastet von einer Geschichte ständiger Auseinandersetzungen, war das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen gespannt und voll von gegenseitigem Mißtrauen. Die Zeit der bewaffneten Auseinandersetzungen der muslimischen Befreiungsbewegung (Moro National Liberation Front/MNLF) mit den Regierungstruppen liegt erst einige Jahre zurück. Bewaffnete Privatarmeen wie die von Nur Misuari sind immer wieder in kleinere Scharmützel verwickelt. Die Bestrebungen der Muslime, für die Gebiete, in denen sie die Mehrheit der Bevölkerung stellen, Autonomie zu erreichen, sind in der letzten Zeit nicht weitergekommen.
Der Wahlkampf bedeutete daher für Mindanao eine Zeit besonderer Spannungen und Unruhe. Am Ostersonntag wurde in der Stadt Iligan, im Norden Mindanaos, während des Gottesdienstes in der Kathedrale eine Handgranate unter die Gläubigen geworfen, die elf Menschen das Leben kostete und viele verwundete. Geworfen wurde die Bombe von einem muslimischen Jugendlichen, der seinen Ärger über Auseinandersetzungen unter Jugendgruppen in der Stadt loswerden wollte.

Auf der gleichen Ebene liegt der Mord an dem italienischen Pater *Salvatore Carzedda,* der am 20. Mai 1992 in Zamboanga ebenfalls von Muslimen erschossen wurde. P. Carzedda war ein Mitarbeiter der Silsilah-Bewegung, einer Initiative, um den christlich-islamischen Dialog auf Mindanao zu fördern. Seit acht Jahren versuchen Christen und Muslimen der Silsilah-Bewegung in Zamboanga, ein Informationszentrum zu unterhalten, um gegenseitiges Verstehen zu ermöglichen, Formen einer interreligiösen Lebensgemeinschaft zu entwickeln, sich gemeinsam an sozialen Brennpunkten einzusetzen – kurz, einen „Dialog des Lebens" zu initiieren. Bestimmten islamischen Kreisen scheint diese Arbeit der Verständigung wohl zu erfolgreich und den eigenen Plänen abträglich zu sein, so daß sie diesen Angriff auf das Leben des italienischen Priesters starteten.
Solche Zwischenfälle beleuchten das weiterhin schwierige Miteinander von Christen und Muslimen auf Mindanao und in den Philippinen. Zugleich machen sie deutlich, daß es keine ernstzunehmende Alternative zur Entscheidung für einen interreligiösen Dialog und gegenseitige Verständigung gibt, wie sie die Silsilah-Bewegung auch weiterhin verfolgt.

*Georg Evers*

# Kurzinformationen

**Die Glaubenskongregation veröffentlichte eine Instruktion zu einer effektiveren Kontrolle katholischer Medien und Verlagshäuser**

Die römische Glaubenskongregation veröffentlichte am 9. Juni eine Instruktion – so ihr offizieller Titel – „über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialem Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre". Die Instruktion trägt das Datum vom 30. März. In dem Schreiben werden im wesentlichen die Bischöfe und die Ordensoberen an ihre Verantwortung in bezug auf die Herausgabe und Veröffentlichung von Schriften aller Art durch Kleriker, Ordensleute und Laien erinnert. Ausgangspunkt ist die Feststellung, durch die sozialen Kommunikationsmittel im allgemeinen und durch die Bücher im besonderen würden „heute immer mehr irrige Gedan-

ken verbreitet". Über weite Strecken ist die Instruktion eine *Zusammenstellung und Erläuterung der einschlägigen Canones des Kirchenrechts* zu dieser Frage. In einem ersten Kapitel geht es um die Darstellung der Verantwortung der Bischöfe, im zweiten um die Frage der Approbation und Erlaubnis für verschiedene Arten von Schriften, im dritten um das „Apostolat der Gläubigen" im Verlagswesen und im besonderen bei katholischen Verlagen. Thema des vierten Kapitels und im Grunde das wichtigste Thema der gesamten Instruktion ist die Verantwortung der *Ordensoberen.* Gemeinsam mit dem Ortsordinarius seien die Ordensoberen dafür verantwortlich, den Mitgliedern ihrer Institute für ihre die Lehre und die Sitte behandelnden Schriften die Erlaubnis zur Veröffentlichung zu geben (Paragraph 3). Weiter heißt es in dem Zusammenhang: „Die Ordensoberen, zumal jene, deren Institute als besonderes Ziel das Apostolat der Presse und der sozialen Kommunikationsmittel haben, müssen sich dafür einsetzen, daß ihre Mitglieder die einschlägigen kanonischen Normen treu befolgen. Sie sollen besonders für die mit dem Institut verbundenen Verlage, Buchhandlungen usw. sorgen, damit sie ein wirksames apostolisches Werkzeug sind und der Kirche und ihrem Lehramt treu bleiben" (Paragraph 5). Hintergrund für dieses Schreiben dürften nicht zuletzt verschiedentliche Auseinandersetzungen um Veröffentlichungen von Ordensleuten bzw. um von Orden getragene Zeitungen und Zeitschriften in der Vergangenheit sein, bei denen Bischöfe wegen der Autonomie der Orden nur begrenzte Möglichkeiten der Einflußnahme besitzen.

### Papst Johannes Paul II. unternahm eine Reise nach Angola sowie nach São Tomé und Principe

Seine 55. Auslandsreise und neunte Reise nach Afrika führte Papst Johannes Paul II. vom 4. bis 10. Juni nach Angola und den ebenfalls portugiesischsprachigen westafrikanischen Inselstaat São Tomé und Principe. Äußerer Anlaß der Reise war die 500-Jahr-Feier der Evangelisierung Angolas. Der Verlauf der Reise wurde jedoch vor allem durch die weiterhin äußerst prekären politischen Verhältnisse ein Jahr nach dem Friedensabkommen von Lissabon vom 31. Mai 1991 geprägt. Im Vorfeld der Reise war befürchtet worden, der Papst könne ungewollt in die innenpolitischen Auseinandersetzungen des Landes hineingezogen werden – und dies wenige Monate vor den für Ende September dieses Jahres geplanten Parlamentswahlen. Das Bemühen der politischen Kräfte des Landes, von der einzigen funktionierenden Institution mit nationaler Bedeutung, der Kirche und ihrer Autorität in der rund 55 Prozent Katholiken umfassenden Bevölkerung zu profitieren, war jedenfalls unübersehbar. Der Papst beließ es bei einem gemeinsamen Zusammentreffen mit Staatspräsident *José Eduardo dos Santos,* dem Führer der ehemals von Kuba unterstützten marxistischen Befreiungsbewegung MPLA, und dem Führer der oppositionellen und einst im Bürgerkrieg von Südafrika und den Vereinigten Staaten unterstützten UNITA, *Jonas Savimbi.* Sieht man einmal von Themen ab, die auf Papstreisen der letzten Jahren immer wiederkehren, gerade auch in Afrika, so kennzeichnete diese Reise vor allem der Appell des Papstes zu *Frieden, Versöhnung* und *Solidarität.* Bei einem Treffen mit Katechisten gedachte der Papst der zahlreichen Opfer des Bürgerkriegs gerade auch unter kirchlichen Mitarbeitern. Bei einer Begegnung mit den Bischöfen Angolas und São Tomés rief er die Kirche auf, nach dem Ende des Bürgerkriegs ein Beispiel für Frieden und ein Ort der Versöhnung und der Freundschaft aller Menschen guten Willens zu sein. Vor Vertretern verschiedener Konfessionen rief er alle christlichen Kirchen Angolas auf, gemeinsam und in ökumenischer Gesinnung für Frieden und Aussöhnung in ihrem von jahrzehntelangem Krieg heimgesuchten Land einzutreten. In Luanda, der Hauptstadt Angolas, nahm der Papst an der Eröffnung einer Vorbereitungssitzung zur geplanten afrikanischen Sondersynode teil.

### Caritasverband fordert Verbesserung der Wohnraumversorgung für einkommens- und durchsetzungsschwache Bevölkerungsgruppen

Veränderungen in der Wohnungspolitik, um der zunehmenden Ausgrenzung einkommensschwacher und sozial benachteiligter Gruppen bei der Wohnraumversorgung entgegenzusteuern, fordert eine vom Deutschen Caritasverband (DCV) Anfang letzten Monats veröffentlichte Studie mit dem Titel „Wohnraumversorgung und Wohnungspolitik". Durch gezielte Eingriffe im Sinne eines gestuften Intervenierens und Subventionierens müsse die soziale Ausgestaltung für Teile des Wohnungsmarktes gewährleistet werden, damit es wieder zu einem echten Gleichgewicht zwischen einem sozial orientierten und einem marktorientierten staatlichen Handeln komme. Bisherige Subventions- und Steuerungsmaßnahmen zur Sicherung preiswerten Wohnungsraums seien unzureichend: Belegungsbindungen liefen ohne ausreichende Ersatzmaßnahmen aus, Mietpreisregulierungen könnten weder die Preissprünge bei Neuvermietungen dämpfen, noch sei der Bezug auf den Zeitraum von drei Jahren zur Errechnung der Vergleichsmiete ausreichend. Der soziale Mietwohnungsbau werde in Relation zur Eigentumsförderung nicht im notwendigen Maße subventioniert, vielmehr liege der Förderschwerpunkt weiterhin bei der Eigentumsförderung, an der nur Haushalte mit höheren Einkommen partizipieren könnten. Wohngeld schaffe nur unzureichend Zugang zum Wohnungsmarkt. Zudem könne es nur zum Teil die steigenden Mieten decken. Als „kurzfristige" Lösung fordert der für die Studie verantwortliche DCV-Fachausschuß „Soziale Brennpunkte" einen staatlichen Wiedereinstieg in den sozialen Mietwohnungsbau mit dauerhafter Mietpreis- und Belegungsbindung. Der Bestand an Sozialwohnungen hat sich von 4,4 Millionen im Jahre 1981 auf 3,3 Millionen 1990 reduziert. In den qualitativ wie quantitativ unzureichenden

jüngsten Programmen zur Förderung des Wohnungsneubaus sei keine Umorientierung in der Wohnungspolitik erkennbar. Bei den bestehenden Sozialwohnungen müßten umfangreiche Maßnahmen die Sozialbindung garantieren. Weiter weist die Studie daraufhin, daß eine Ausweitung des Mieterschutzes und der Mietpreisbindung unumgänglich seien. Eine Mietpreisbindung müsse auch bei Neuvermietung eingeführt, die Strafverfolgung wegen Mietpreisüberhöhung verschärft und der Kündigungsschutz verbessert werden.

### Der Deutsche Katechetenverein äußerte sich zur Lage der Gemeindekatechese

Auf die seit dem programmatischen Beschluß „Das katechetische Wirken der Kirche" der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* von 1974 veränderte Situation auf dem Gebiet der Gemeindekatechese hat der Vorstand des *Deutschen Katechetenverbandes* in einem sogenannten „Dialogpapier" hingewiesen (Wortlaut: Katechetische Blätter, 5/92, 368 ff.) Eine Zeitlang habe man auf den Tatbestand, daß viele offensichtlich immer weniger an christlichen Glaubenstraditionen mitbringen, mit einer Intensivierung der Katechese reagiert, um nach- bzw. aufzuholen, was anderweitig nicht oder kaum stattgefunden hat. Damit sei man jedoch inzwischen „an eine Grenze gestoßen". Als Ursachen dafür werden das derzeitig *herrschende Lebensgefühl* sowie die *schwindende Lebensbedeutung der christlichen Gemeinden* angegeben. Die in unserer Gesellschaft zu spürende „neue Religiosität", die sich z. B. in der Suche nach einer neuen Innerlichkeit, nach Sinnhaftigkeit und neuen Werten äußere, artikuliere sich kaum innerhalb der Kirche oder der Gemeinden. Andererseits gehe von den Gemeinden und Gemeinschaften kaum eine „Attraktivität oder Motivation aus, in ihnen und mit ihnen leben zu wollen". In dieser Situation komme man nicht umhin, Abschied zu nehmen: von einer Zeit, in der die Kirche als Volkskirche vielerorts alle Menschen oder doch starke Mehrheiten sammelte; von der Erwartung, alle oder doch möglichst viele Kinder, Jugendliche und Erwachsene zu erreichen; von der Vorstellung, bei möglichst vielen die Fähigkeit zum Beten aufzubauen, sie zu einer Beziehung zu Jesus Christus, einer Begegnung mit der Nähe Gottes in den Sakramenten und einer Teilhabe an den Werken der Nächstenliebe anzustiften. Es gelte aber auch „Abschied zu nehmen von der Vorstellung, daß unsere herkömmlichen territorial geprägten Gemeindestrukturen die einzigen Lebens- und Glaubensräume der Christen und Christinnen sind. Christliche Gemeinschaften und Gemeinden werden recht unterschiedliche Formen und Strukturen haben." Als Konsequenzen für die katechetische Arbeit wird u. a. darauf hingewiesen, daß es in der Pastoral nicht einfach um ein ‚alles oder nichts', ein ‚entweder – oder' gehen könne. Es müsse darum gehen, im Namen Gottes „bei den Menschen zu sein", auch wenn diese nicht bei der Kirche seien. Die Motive heutiger Menschen, wenn sie um ein Sakrament bitten, seien „sehr vielfältig". Die immer unterschiedlicher und ungleichzeitiger werdenden Lebens- und Glaubensgeschichten der Menschen verlangten „differenzierte Zugänge zu den einzelnen Sakramenten".

### Synode der ukrainisch-katholischen Kirche drängt auf Anerkennung als eigenes Patriarchat

Die Synode der ukrainisch-katholischen Kirche, die jetzt vom 16. bis zum 31. Mai zum ersten Mal seit ihrer Zwangseingliederung in die russisch-orthodoxe Kirche im Jahr 1946 in Lemberg auf ukrainischem Boden stattfand, hat in einer einstimmig verabschiedeten Erklärung den Papst aufgefordert, ihre Kirche als eigenes Patriarchat anzuerkennen. Der Status und die damit verbundenen Rechte kämen ihr bereits durch das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Orientalium Ecclesiarum" zu. Bisher hat der Vatikan jedoch nur anerkannt, daß mit der Verleihung des Titels „Großerzbischof" an Kardinal *Slipyi,* den Vorgänger des jetzigen Großerzbischofs von Lemberg und Oberhauptes der ukrainisch-katholischen Kirche, Kardinal *Myroslaw Iwan Lubatschiwskij,* auch alle Rechte eines Patriarchen verbunden seien. In einer eigenen Erklärung haben die ukrainischen Bischöfe die „Pseudo-Synode" des Jahres 1946 für ungültig erklärt, in der die Eingliederung der ukrainisch-katholischen Kirche in die Orthodoxie beschlossen worden war. In einem Pastoralschreiben an die „ukrainische Nation" – in dem auf die verheerende Situation des Landes verwiesen, die ukrainische Regierung zur Rehabilitation der Kirche und das ganze Volk zu Einheit, Toleranz und friedlichem Zusammenleben mit den Nachbarländern aufgefordert wird – unterstreichen die Bischöfe zudem ihren Wunsch zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen in der Ukraine: Die heute gespaltenen Kirchen hätten in dem gemeinsamen Kiewer Erbe, dem Glauben des Hl. Wladimir, dem byzantinischen Ritus, dem gemeinsamen christlichen Glaubensgut und in der Liturgie alle historischen wie theologischen Grundlagen, wieder eins zu sein. Rom hatte im Vorfeld der Lemberger Synode gemahnt, den katholisch-orthodoxen Dialog, der durch die Konflikte in der Ukraine stark gefährdet sei (vgl. HK, Februar 1992, 93 und HK, Mai 1992, 207), durch zu scharfe Töne zu behindern. Auch der erst jüngst eingesetzte Nuntius in der Ukraine, Erzbischof *Antonio Franco,* betonte bei der Synode, die Ukraine sei in Bezug auf die Ökumene „Prüfstand für den Willen zum Dialog, von katholischer wie von orthodoxer Seite". Im Anschluß an die Synode, die zum ersten Mal nach den Richtlinien des neuen, im Vorjahr promulgierten Ostkirchenrecht abgehalten wurde und an der auch die Bischöfe der ukrainisch-katholischen Diözesen in Westeuropa, den USA und Kanada teilnahmen, werden weitere Beschlüsse veröffentlicht werden, wenn sie vom Vatikan bestätigt worden sind. Dabei wird es sich um *Bischofswahlen* und Neufestsetzungen der *Diözesangrenzen* innerhalb und außerhalb der Ukraine handeln.

# Notizen

Die für Ende Juni turnusmäßig geplante Vollversammlung der internationalen Kommission für den *katholisch-orthodoxen Dialog,* von der man sich eine entscheidende Klärung des gespannten Verhältnisses zwischen den beiden Kirchen (vgl. HK, Mai 1992, 206 ff.) erhofft hatte, wurde im Einvernehmen beider Seiten um ein Jahr verschoben. Acht der 14 orthodoxen Kirchen hatten ihre Teilnahme an dem Treffen, das im libanesischen orthodoxen Kloster Balamad hätte stattfinden sollen, abgesagt. Die Vertreter der Patriarchate von Georgien, Serbien, Bulgarien und der orthodoxen Kirche der ČSFR begründeten die Absage mit der Situation in ihren Ländern. In Jerusalem und Athen ließ man dagegen verlauten, im Moment verspreche man sich von einem Kontakt mit dem Vatikan nur wenig.

In einer Festansprache aus Anlaß des 20jährigen Bestehens der Internationalen Theologischen Zeitschrift Communio äußerte der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* erneut Kritik an der Deutung des Volk-Gottes-Begriffes durch die nachkonziliare Theologie: „Volk Gottes" sei immer mehr im Sinne von „Volkssouveränität" verstanden worden, als Recht zur gemeinsamen, demokratischen Bestimmung aller darüber, was Kirche sein und was sie tun solle. Inzwischen sei das damals kaum beachtete Wort „Communio" in Mode gekommen – und wieder als Gegensatzbegriff, so als habe das Zweite Vatikanum die hierarchische Ekklesiologie des Ersten Vatikanum aufgegeben und sie durch eine Communio-Ekklesiologie ersetzt. Communio werde dabei ganz ähnlich wie vorher „Volk Gottes" verstanden – als wesentlich „horizontaler Begriff, der zum einen das egalitäre Moment der Gleichheit aller unter der gemeinsamen Verfügung aller ausdrücken soll, zum anderen aber eine ganz auf die Ortskirche gegründete Ekklesiologie als wesentlichen Grundgedanken herausstellt". Demgegenüber betonte Ratzinger, daß Erstes und Zweites Vatikanum „untrennbar ineinander ‚vernetzt' " seien, von der Ablösung einer früheren, verfehlten Ekklesiologie durch eine neue und andere könne keine Rede sein.

Interkonfessioneller Religionsunterricht ist nach Ansicht des Juristen *Hermann Avenarius* entgegen einer verbreiteten anderslautenden Meinung durchaus mit dem Grundgesetz vereinbar. In einem Beitrag für die Zeitschrift „Die Höhere Schule" (5/92, S. 123 ff.) weist Avenarius darauf hin, daß eine Umwandlung des bislang konfessionell veranstalteten in einen überkonfessionellen Religionsunterricht zwar dem Staat verwehrt sei. Den Kirchen bleibe es „allerdings unbenommen, ihre Grundsätze in der Weise fortzubilden, daß das Fach in bestimmten Fällen, Klassen, Schulstufen oder Schularten fortan ganz oder teilweise auf ökumenischer Basis, d. h. auf der Grundlage der übereinstimmenden Lehren beider Kirchen, erteilt wird". Dazu sei ein förmliches Einvernehmen der Kirchen und eine förmliche Erklärung gegenüber der jeweiligen Landesregierung erforderlich, daß der interkonfessionelle Unterricht mit ihren Grundsätzen übereinstimme.

In einem Memorandum protestieren die hauptamtlich Lehrenden und die Studierenden der Fachrichtung Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der *Universität des Saarlandes* gegen Überlegungen der saarländischen Landesregierung, diese Fachrichtung aus wirtschaftlichen Gründen möglicherweise zu schließen. Die Ausrichtung der Hochschulpolitik auf Schaffung technischer Kompetenz, wirtschaftlicher Effizienz und – als erhoffte Wirkung – von Arbeitsplätzen dürfe nicht zum Verzicht auf die Fachrichtungen führen, in denen die *„Geschichte unserer Kultur und Wertfragen"* kritisch reflektiert und vermittelt würden, heißt es darin. Die Autoren des Memorandums befürchten, im Fall eines Rückzugs aus der Universität könnte es zu einer Abschottung der Katholiken in einer „katholischen Subkultur" *(Franz Xaver Kaufmann)* kommen. Nach mitteleuropäischem Standard gehörten – je nach dem konfessionellen Umfeld des Standortes – die Theologien oder wenigstens eine der beiden Theologien an jede Universität. Diese Regelung diene nicht nur dem „Wohl der Kirchen", sondern liege auch im „wohlverstandenen Interesse des Staates selbst, dem es um mündige Bürger und Vermeidung von antimodernistischen Tendenzen innerhalb seiner konfessionell geprägten Bevölkerung gehen sollte".

Beim ersten nationalen Delegiertentreffen des Aktionsbündnisses *„Kairos Europa"* am Pfingstwochenende in Straßburg verliehen die rund 800 Teilnehmenden mit zahlreichen Veranstaltungen ihrer Befürchtung Ausdruck, daß der EG-Binnenmarkt und die bis 1999 angestrebte Wirtschafts- und Währungsunion auf Kosten der sozial Schwachen in allen Ländern gehen werde. Sie warnten zudem vor Tendenzen in Richtung einer „Festung Europa" und einem „Europa der Großbanken". Das europaweit arbeitende Aktionsbündnis, dem rund 300 Dritte-Welt-Gruppen, Entwicklungshilfeorganisationen und Basisgemeinden angehören, versteht sich als Bewegung im Gefolge des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray,* feierte an Christi Himmelfahrt in Lyon eine Eucharistiefeier nach dem vorkonziliaren, sogenannten „tridentinischen" Ritus. Der Gottesdienst fand in einer Pfarrkirche statt, für die ein Mitglied der *Priesterbruderschaft St. Petrus* verantwortlich ist. Seit einem Indult der vatikanischen Gottesdienstkongregation von 1984 und dem wenige Wochen nach der illegitimen Bischofsweihe durch Erzbischof *Marcel Lefebvre* veröffentlichten päpstlichen Schreiben „Ecclesia Dei" von 1988 ist die Feier der Messe nach dem tridentinischen Ritus in der katholischen Kirche wieder offiziell zugelassen. Der Erzbischof von Lyon zeigte sich erfreut darüber, „im Ritus meiner Kindheit und Jugend" zu zelebrieren.

Metropolit *Wladimir* von Rostow und Nowotscherkassk ist auf der Bischofssynode in Charkow Ende Mai zum neuen Oberhaupt der ukrainisch-orthodoxen Kirche gewählt worden. Mit der Wahl des bisherigen Verwaltungschefs des russisch-orthodoxen Patriarchates in Moskau enthoben die ukrainischen Bischöfe zugleich ihr bisheriges Oberhaupt, Metropolit *Filaret,* seines Amtes. Der gebürtige Ukrainer war wegen seiner Vergangenheit unter der kommunistischen Herrschaft und seinem persönlichen Lebensstil bei der Mehrheit der Bischöfe umstritten. Während das Moskauer Patriarchat, das der ukrainisch-orthodoxen Kirche im November 1990 weitgehende Unabhängigkeit zugestanden hat, die Wahl Wladimirs billigte, bezeichnete Filaret die in seiner Abwesenheit vollzogene Absetzung und die Wahl eines Nachfolgers als ungesetzlich und für ihn nicht bindend.

Das *chinesische* Justizministerium hat die Entlassung von drei romtreuen katholischen Priestern aus der Haft bestätigt. Einer Meldung des Informationsdienstes der französischen Auslandsmission (EDA) zufolge ist unter den Freigelassenen der Vorsitzende der „Untergrund-Bischofskjonferenz", Bischof *Peter Liu Guandong.* Der 72jährige Bischof sei in ein Altenheim „unter Aufsicht der chinesischen patriotischen Vereinigung" überstellt worden. Liu war seit Dezember 1990 inhaftiert und wegen „illegaler Tätigkeiten" zu drei Jahren Haft verurteilt worden. Die offizielle Bestätigung über die Freilassungen erfolgte, nachdem vor kurzem die Nachricht vom Tod mehrerer inhaftierter Untergrundbischöfe ins Ausland gelangt war.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und je ein Prospekt der Firma Strässer, Stuttgart, und des Markgrafen Verlages, Freiburg, beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 8 · 46. Jahrgang · August 1992

*Der Gottesfrage gebührt die Priorität; sie glaubwürdig darzustellen, ist Voraussetzung kirchlicher Existenz.*

*Konrad Feiereis*

# Kommen die Heiden?

Daß wir uns in Mitteleuropa auf heidnische bzw. neuheidnische Zustände zubewegen oder uns sogar schon mitten darin befinden, gehört inzwischen zu den meistgehörten Urteilen zur religiösen bzw. kirchlichen Lage. Und zwar ist dies aus sehr unterschiedlichen Lagern in erstaunlicher Übereinstimmung zu hören: In der „Spiegel"-Interpretation neuer Emnid-Umfrageergebnisse zum Glauben der Deutschen klingt diese Auffassung ebenso an wie in etlichen kirchenoffiziellen Analysen der letzten Jahre.

Ausgangspunkt sind in beiden Fällen im wesentlichen zwei Phänomene: Zum einen der meßbare, nicht zu bestreitende *Zuwachs des Anteils der Konfessionslosen* und der *Rückgang beim Kirchenbesuch* sowie der rückläufige Anteil bejahender Antworten überall dort, wo in Umfragen danach gefragt wird, ob Zeitgenossen bestimmte Glaubensaussagen teilen oder nicht: bei Gottessohnschaft und Auferstehung, Existenz Gottes, Erbsünde und Hölle, Jungfrauengeburt und Jüngstem Gericht. Zum anderen sind es die Erscheinungen einer neuartigen, *außerchristlichen* und *außerkirchlichen Religiosität,* die sich in den Vordergrund drängen und den Eindruck erwecken, als gerate der christliche Glaube in eine Konkurrenzsituation zu den unterschiedlichsten außerchristlichen Strömungen und Inhalten – nicht unähnlich jener aus biblischer oder frühchristlicher Zeit bekannten Konfrontation mit den Heidentümern ringsherum.

## Fragwürdige Verwendung eines belasteten Begriffs

Dieser Befund wird allerdings grundverschieden kommentiert: Im einen Fall mit der *Schadenfreude* derer, die ohnehin der Ansicht sind, daß den Restbeständen des Christentums viel zu viel öffentliche Aufmerksamkeit gewidmet wird. Für sie ist jeder Gläubige und Kirchgänger – weil anachronistisch gewordenes Überbleibsel eines vergangenen Obskurantismus – einer zu viel. Im anderen Fall geht es um die Besorgnis derer, die die kirchliche Gemeinschaft zu *mehr missionarischem Elan* auch in den Teilen der Welt anregen möchten, die traditionell als christlich geprägt gelten. Den einen kann es *gar nicht heidnisch genug* zugehen – je mehr „Heiden", desto deutlicher der Beweis dafür, wie sehr das Christentum zur kulturellen Randgröße geworden ist –, die anderen greifen zu dem drastischen Begriff des Heidentums, um den *Ernst der Lage* für das zeitgenössische Christentum deutlich zu machen.

Was hat es aber mit der oft wiederholten Auffassung von der zunehmenden Paganisierung der europäischen Kultur tatsächlich auf sich? Trifft sie den Kern der Lage und liefert sie wirklich eine verläßliche Basis, von der aus weitere pastorale und kirchenstrukturelle Entscheidungen getroffen werden können? Bei genauerem Hinsehen sind erhebliche Vorbehalte gegenüber der unbesehenen Weiterkolportierung dieser Situationsanalyse angebracht.

Da gibt es zunächst einmal Anfragen an den Begriff des Heidnischen. Die derzeitige Verwendung des Begriffs „Heidentum" zur Charakterisierung der Missionssituation in Ländern, die historisch gesehen meist die Missionare und nicht die Missionierten stellten, geschieht ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, zu dem man glauben könnte, eine als fragwürdig erkannte Verwendung dieses Begriffes aus der Vergangenheit sei überwunden. Die Bezeichnung aller derjenigen, die nicht Christen sind, als Heiden – was nicht nur „Nicht-Christen" meint, sondern obendrein weniger theologisch als kulturgeschichtlich eine *abwertende Konnotation* mitenthält – ist unübersehbar verbunden mit dem herrscherlichen Anspruch eines Christentums, das einen wirklichen Dialog mit den Weltreligionen noch weit von sich wies. Im Zeitalter nach Assisi, dem Treffen, zu dem Johannes Paul II. 1986 Vertreter zahlreicher Religionen einlud, um mit ihnen zwar getrennt, aber am gleichen Ort zu beten, kann man Nichtchristen nicht mehr pauschal so bezeichnen, als handele es sich um eine *massa damnata* des Unglaubens und der Gott-Ferne.

Aber es geht nicht nur um die fragwürdige Verwendung eines historisch belasteten Begriffs, sondern auch um die Frage, ob der Begriff des Heidnischen unsere heutige religiöse Lage überhaupt adäquat wiedergibt. Heidentum ist

nicht gleichzusetzen mit *Atheismus* bzw. dem Phänomen, daß Menschen dem Religiösen weithin *gleichgültig* und *desinteressiert* gegenüberstehen. Auch wenn der „Heide" Nicht-Christ ist, kann er auf die eine oder andere Weise sehr wohl ausgesprochen religiös sein bzw. einer konkreten Religion angehören. Selbst wenn heute viel die Rede ist von neuer Religiosität: die zentrale Erfahrung ist doch, daß sehr viele Zeitgenossen auf eine für Christen selbst provozierend unproblematische Weise *ohne Religion auskommen.* Nur eine verbreitete apologetische Optik stellt sich diese Menschen so vor, als stünden sie unentwegt vor abgrundtiefen Sinnfragen, die sie im Rahmen ihrer wie immer gearteten religiösen Orientierung nicht beantworten können. *Radikale Säkularität,* wie sie heute anzutreffen ist, hat mit dem, was man historisch Heidentum nennt, zunächst einmal nichts zu tun.

## Gab es jemals Christentum in Reinkultur?

Selbst das, was an neuem Interesse an Religion und Religionen, an Esoterischem, Okkultem und Magischem durch die Köpfe und oft mehr noch durch die Feuilletons geistert, wäre nur sehr unzureichend mit „Heidentum" beschrieben. In dem *hoch-individualisierten religiösen Eklektizismus,* den eine weltweit vernetzte, extrem mobile und nachideologische Kultur möglich macht, wird nicht das Christentum durch ein neues Heidentum abgelöst, bedrängt oder gefährdet, es entsteht überhaupt kein neues „-tum". Vielmehr gerät die Unterscheidung von Christlichem und Un-Christlichem ins Schwimmen, Christliches und vermeintlich Unchristliches wird als funktional gleich bedeutend oder unbedeutend, gleich wahr und unwahr, gleich nützlich und nutzlos erlebt. Die Unterscheidung von Christen hier und Heiden dort unterstellt ein Konkurrenzmodell von „-tümern", „-ismen" und „-heiten", das unter unseren Verhältnissen die Wirklichkeit immer weniger bestimmt. Die Heiden von heute, wenn es sie denn geben sollte, haben meist nichts gegen die Christen, wohl aber viel gegen religiöse Großinstitutionen wie die Kirchen, sofern sie ihnen den Eindruck vermitteln, sie erhöben Monopolansprüche und hüteten privilegierte Positionen in Staat, Gesellschaft und Kultur.
Aber nicht nur für die *Gegenwart* stimmt die schroffe Entgegensetzung von Heidentum hier und Christentum dort, wie sie heute gerne Verwendung findet, so nicht. Die Vorstellung, während das dezidiert und ausdrücklich Christliche an Boden verliere, gewinne das Heidnische an Bedeutung, verkennt die offensichtliche spannungsreiche Verzahnung zwischen beidem. Auch in der *Vergangenheit* hat es das Christliche in Reinkultur, also ganz ohne heidnische, nichtchristliche Einsprengsel, Substrate und Beeinflussungen, nie wirklich gegeben, auch wenn Reformer immer wieder für seine Reinheit gekämpft haben. Die Vorstellung, daß das Heidentum einst ganz vom Christentum abgelöst wurde, während wir jetzt vor der möglichen Entwicklung stehen, daß der Sieger von damals schon bald der Unterlegene sein könnte, macht es sich zu einfach.

In gewisser Weise war vor allem das nordeuropäische, protestantische oder auf die eine oder andere Weise vom Protestantismus beeinflußte, Christentum wahrscheinlich noch nie so wenig heidnisch wie heute. Könnte der Bedeutungsverlust des Christentums und der Eindruck einer zunehmenden Paganisierung nicht vielleicht sogar damit zusammenhängen, daß das Christentum *immer weniger Möglichkeiten bietet, Heidnisches und Christliches in Form von Volksfrömmigkeit und ähnlichem mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zu vermengen?* Das würde dann bedeuten, daß Zeitgenossen nicht etwa das Heidnische suchen, *weil* und in dem Maße, *wie* sie sich vom Christentum lossagen, sondern weil das Religiöse an der Religion, das Heidnisch-Rituelle und der Aberglaube im Rahmen christlicher religiöser Praxis weniger gut unterzubringen sind als in früheren Zeiten.

Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation wäre demnach weniger ein Zuwachs an Heidentum als vielmehr die Tatsache, daß sich die immer vorhanden gewesene *nichtchristliche Religiosität außerkirchlich manifestiert.* Man sucht sich seine gewünschte Portion Heidentum nicht mehr im Rahmen dessen, was die christlich geprägte Einheitskultur erlaubt bzw. nicht ausmerzen kann, sondern ganz nach eigenem Gusto individuell selbst. Man versteht Religion weniger als etwas gemeinschaftlich Gelebtes mit verbindlichen Ansprüchen und einem klaren Profil, sondern bastelt sich selbst je nach augenblicklicher Befindlichkeit etwas zusammen, dem man nicht absprechen kann, daß es sich um etwas wie ein religiöses Stützkorsett zum Leben handelt.

Die These vom zunehmend heidnischen Europa steht jedoch noch aus einem anderen Grund auf eher wackeligen Füßen: Die *Meßinstrumente,* mit denen die abnehmende Christlichkeit und das vermeintlich zunehmende Heidentum gemessen werden, taugen für Feststellungen dieser Art kaum. Es fängt damit an, daß in erster Linie eine *abnehmende Christlichkeit* quantifiziert wird und viel weniger das vermeintlich *positiv zunehmende Heidentum.*

## Demoskopie taugt nicht als einziger Maßstab

Die grundlegende Crux vieler Erhebungen bzw. ihrer oftmals vordergründigen Deutung liegt darin begründet, daß auf diese Weise möglicher und vielfach auch legitimer *Wandel* in den Einstellungen und Glaubensüberzeugungen, in der Glaubenspraxis und in der Haltung gegenüber den Kirchen nicht hinreichend in den Blick kommt. Von welchem Punkt an müssen Abweichungen und Veränderungen als heidentumsverdächtig bezeichnet werden? Wieviel Prozent der Bevölkerung müssen angeben, daß „Gott existiert", damit man sie noch als „christlich" bezeichnen kann und ab welchem Prozentsatz kann sie als „heidnisch" gelten? Von welchem Normalmaß an Christlichkeit ist auszugehen? Gegenüber der Größe der neoromanischen und neogotischen Kirchengebäude aus dem

19. und dem Glaubenseifer der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts ist immer nur Niedergang festzustellen. Können aber die etwa unmittelbaren Nachkriegsjahre wirklich die verbindliche Vorgabe sein, von der her Normalität zu bestimmen ist?

Wenn die Katholiken sich immer weniger als solche von nichtkatholischen christlichen Populationen abheben, ja in gewisser Weise „protestantischer" werden, werden sie deswegen bereits „heidnischer"? Dasselbe fragt sich in bezug auf die Tatsache, daß Katholiken bei Umfragen in steigendem Maße Meinungen äußern, die von der amtlichen kirchlichen Linie abweichen bzw. als unvereinbar mit ihr gelten. Unter Mißachtung der Hierarchie der Wahrheiten wird vielfach eine historisch kontingente Form des Christentums als normativ angesehen, und ausgehend von ihr wird darüber gerechtet, ob die Gegenwart noch christlich oder nicht bereits heidnisch ist.

Auch das *demoskopische Abfragen einzelner Glaubenswahrheiten* in einem überholten Katechismusstil taugt als Meßinstrument nur sehr begrenzt. Während ernsthafte Theologie darüber nachdenkt, inwieweit die Rede vom „allmächtigen Gott" nicht zumindest mißverständlich, wenn nicht fragwürdig sein kann, soll bei demoskopischen Erhebungen die Antwort auf die Frage, ob Gott allmächtig sei, darüber Auskunft geben, wieviel Zeitgenossen noch Christen sind. Wenn – wie jetzt in der Emnid-Studie – nur mehr 24 Prozent – und nicht 34 Prozent wie vor 25 Jahren – den Satz „Es gibt eine Hölle" bejahen, muß es einem da wirklich angst und bange werden um den christlichen Glauben hierzulande, wo doch weiterhin 56 Prozent einen ein in der Hierarchie der Wahrheiten ungleich zentraleres Thema berührenden Satz gleichen Sprachtyps wie „Es gibt Gott" für sich akzeptieren? Die größte Einbuße in der Emnid-Befragung – ein Rückgang von 49 auf 32 Prozent – ist bezeichnenderweise bei dem „Glaubenssatz" „Die Menschen stammen von Adam und Eva ab" festgestellt worden. Auch der gläubigste Christ wird diesen Satz nicht einfach naiv bejahen, ohne ihn nicht wenigstens für sich mit geistigen Fußnoten zu versehen.

Gerade aus der Diskussion um ein vermeintlich oder tatsächlich „christliches Europa" wurde im übrigen hinlänglich deutlich, daß die Christlichkeit Europas nicht einfach daran gemessen werden kann, zu welchem Prozentsatz die Europäer auf Fragen von Demoskopen zu Protokoll geben, daß es die Erbsünde, die Hölle oder das ewige Leben „gibt", und über wieviel politischen und gesellschaftlichen Einfluß die Kirchen verfügen. Die moderne Kultur mit den Menschenrechten und dem liberalen, demokratischen Staat ist – auch wenn sie selbst vielfach gegen den erklärten Willen der christlichn Kirchen durchgesetzt werden mußte und obwohl man bei manchen ethisch relevanten Fragen, etwa im Zusammenhang mit der Abtreibungsdiskussion, zuweilen einen anderen Eindruck haben kann – auf eine viel grundlegendere Weise vom Christentum geprägt, als sie selbst, aber auch viele Christen es bis heute realisieren. *Der moderne „Heide" hat mehr Christliches verinnerlicht, als er sich bewußt sein mag* und als in Antworten auf Katechismusfragen der genannten Art zum Ausdruck kommen kann – wie lange dieses Erbe wirksam bleibt und wie es lebendig erhalten werden kann, ist allerdings eine andere Frage.

Wie gesagt: Wer manche allzu einlinige Niedergangsszenarien zurückweist, kann und darf auch gar nicht bestreiten, daß das Christentum bzw. der christliche Glaube gegenwärtig auf dramatische Weise an Rückhalt in den europäischen Industrieländern einbüßt, daß es nicht pessimistisch, sondern eher realistisch ist, anzunehmen, daß Christen im christlich geprägten Europa zur Minderheit werden. Diese Tatsache ist jedoch *erstens* keineswegs ein hinreichender Grund dafür, die Christen und die christlichen Kirchen partout als kulturprägende Kraft ausschalten zu wollen.

## Nicht Niedergang, sondern Wandel

Für die Kirchen bedeutet dies *zweitens* aber, daß einer verengten Sicht von der gesellschaftlichen Präsenz des Christentums gleichkäme, würden sie ausschließlich auf ein vermeintlich *reines Christentum* der im Sinne der Kirchen Hochentschiedenen setzen. So verhängnisvoll es auch wäre, weiterhin unbesehen auf volkskirchliche Strukturen der Vergangenheit zu setzen, mindest ebenso groß ist die Gefahr, den Glauben von seinem anthropologisch-kulturellen Umfeld lösen zu wollen – und damit die Zugänge zu ihm erst recht zu versperren.

Schließlich führt *drittens* kein Weg daran vorbei, die Veränderungen auf dem Gebiet von Glaube und Religion nicht in erster Linie als Niedergang, Untergang und Abfall zu begreifen, sondern als einen *gewaltigen Wandel.* Die Gründe dafür, daß vergangene Zeiten institutionell wie bewußtseinsmäßig stärker christlich geprägt waren als die heutige, hatte nicht nur mit der inhaltlichen Substanz und der unverfälschten Anziehungskraft von Glauben zu tun; daß es heute anders ist, ebenso wenig. Was sich auf den ersten Blick als Verlust ausnimmt, sind möglicherweise Verlagerungen, Umwertungen, die zu ermessen uns bis heute nicht leicht fällt. Die Entscheidungen für den Glauben wie auch die gegen ihn, ja überhaupt erst die Notwendigkeit, sich in diesen Fragen wirklich unausweichlich individuell entscheiden zu müssen und nicht mitschwimmen zu können in dem, was alle tun, hat die Bedingungen, unter denen Glaube und Religion hierzulande gelebt werden, radikal verändert. Unter manchem außerchristlichen Etikett lebt etwas fort, was es nicht verdient hat, vorschnell als heidnisch diffamiert zu werden.

Anstatt Zeitgenossen als neue Heiden auszugrenzen und Klage zu führen über die schlechten Zeiten, gibt es nur einen Weg, sich auf die Situation einzustellen und für ihre Herausforderungen gewappnet zu sein: den jüdisch-christlichen Gottesglauben mit Mitteln der Gegenwart auszusagen und lebendig zu machen, ja zu sagen zum kulturellen Wandel mitsamt seinen Ambivalenzen, um sich so positiv und nicht defensiv den Zeichen der Zeit zu stellen.

*Klaus Nientiedt*

# *Ehrlich?*

*Was die Entscheidung über den § 218 verdeckte*

Die Bundestagsdebatte am Tag der Entscheidung über den § 218 wurde in der medialen wie in der politischen Öffentlichkeit fast übereinstimmend als „sachlich", „fair", „argumentativ" und als „Debatte von hohem Niveau" gelobt. Sie habe sich – so ein ebenfalls übereinstimmender Tenor – erfreulich abgehoben von den Gehässigkeiten und Wadenbeißereien, wie sie sonst in parlamentarischen Debatten zwischen Gegnern üblich sind, die in der Sache gar nicht so weit auseinander liegen, in der Form aber, um als politische Konkurrenten „vor dem Volk" bestehen zu können, um so unerbittlicher aufeinander eindreschen. Erleichtert wurde festgestellt, es gebe sie noch – die großen Debatten, und das Parlament sei dem „Gewissensthema" § 218 gerecht geworden.
Warum sollte also von solcher Anerkennung etwas zurückgenommen werden? Ist es doch auf jeden Fall höchst erfreulich und beruhigend, wenn es gerade bei Themen, wo sich ganz unterschiedliche Überzeugungen begegnen, gelingt, engagiert und höflich zugleich miteinander umzugehen. Eine würdigere Selbstbestätigung kann sich der demokratische Parlamentarismus gar nicht liefern.

Aber wie war es in der Debatte und in deren Umfeld mit der *Redlichkeit?* „Sieg für die Frauen" hieß es tags darauf, und manche Parlamentarierinnen fielen sich in die Arme. Verständlich nach dem langen Ringen in Gruppen, Kommissionen und Ausschüssen und einer die Nerven anspannenden 14stündigen Plenumsdebatte. Aber ging es nicht um den Schutz des ungeborenen Lebens, wie doch alle beteuerten? Ging es wirklich um diesen oder nicht doch in erster Linie um die Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechtes der Frau, und zwar um Selbstbestimmung im Umgang mit Ungeborenen schlechthin, nicht nur in jenen existentiellen Notlagen, in denen Strafrecht kein angemessenes Mittel ist? Warum aber verdeckt man das eine durch das andere und sagt dem Gegner nicht offen, was man tatsächlich will, obwohl beide Seiten wissen, was tatsächlich gewollt wird? Glaubt man nicht, auch dann noch zivilisiert miteinander umgehen zu können?

Es gab und gibt die beinahe unwidersprochene These, alle seien sich einig im Ziel, das ungeborene Leben zu schützen, gestritten werde lediglich über den rechten Weg. Selbst die Kirchen haben sich – aus Höflichkeit? – immer wieder einmal dieser These angeschlossen. Wäre es nicht redlicher, zur Kenntnis zu nehmen, daß es Abtreibungsgegner und Abtreibungsbefürworter gibt? Befürworter nicht in dem Sinne, daß das Prekäre einer Abtreibung nicht erkannt, nicht beachtet oder nicht gewürdigt würde, aber doch in dem Sinne, daß „selbstverständlich" über das Ungeborene verfügt werden kann, wenn es in eine bestimmte Lebenssituation „nicht paßt". Befürworter auch nicht in dem Sinne, daß dies alles Ergebnis oberflächlicher Überlegungen oder eines „inhumanen" Verhaltens wäre, sondern weil man tatsächlich der Überzeugung ist, es gehe letztlich allein um den Schutz des geborenen Lebens, mit dem ungeborenen verhalte es sich grundsätzlich anders. Gerade weil es Menschen ohne oder mit nur diffuser Glaubensbindung schwer zu vermitteln ist, daß das Grundrecht auf Leben auch für das ungeborene Kind gilt, ist es für die Kirchen von vitaler Bedeutung, diese Problemschicht nicht zuzudecken, sondern die Auseinandersetzung gerade auf dieser Ebene nicht mit politischen, sondern mit anthropologischen und theologischen Argumenten fortzuführen – unaufdringlich, aber unerbittlich, wenn es sein muß.

Alle oder jedenfalls die meisten – Gegner wie Befürworter einer Fristenregelung – waren sich einig, daß das ungeborene Kind durch *Aufklärung, Beratung und soziale Hilfen* besser geschützt werden kann als durch das Strafrecht. Von der Wirkung her ist an einem solchen Argument auf jeden Fall nicht zu rütteln. Aber ist das schon die ganze Wahrheit? Viele, sehr viele Schwangerschaftskonflikte sind nicht sozialer, sondern *existentieller* Natur; die soziale Konfliktlage ist häufig Begleiterscheinung (fehlende Wohnung, nicht abgeschlossene Berufsausbildung, Unterbrechung der Berufstätigkeit), die ihrerseits durch die Sozialgesetzgebung höchstens gemildert, aber nicht behoben werden kann. Was nützt der Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz einer alleinstehenden Schwangeren in der konkreten Situation ihrer Schwangerschaft?

Aber sehr viele Schwangerschaftskonflikte liegen quer zur Lebensplanung oder bedeuten in mißlichen Lebenslagen eine *existentielle Überforderung.* Das ganze Bündel sozialer Begleitmaßnahmen erfreut die Sozialpolitiker. Wann haben sie – zumal in einer Zeit knapper Kassen und überbordender Zweifel am Verteilerstaat – einmal so handfeste und zugleich so „legitime" Erfolge? Aber werden, indem man alles zur sozialen Konfliktlage erklärt, die oft ganz anders gearteten Probleme nicht unter den sozialpolitischen Teppich gekehrt? Und ist es nicht geradezu eine Pervertierung von Sozialpolitik, wenn ganze Bündel sozialer Maßnahmen zugunsten von Frauen und Familien am Grenzfall § 218 entschieden werden? Ein familienpolitisches Armutszeugnis ist es auf jeden Fall, wenn erst die hohen Abtreibungszahlen Anstoß für eine wenigstens in Teilen familienfreundlichere – lieber wird gesagt: frauenfreundlichere – Politik sind?

Und schließlich das *Strafrecht.* Wieder einmal sah es so aus, als ob es bei der Entscheidung zwischen Fristen- und Indikationenregelung um grundstürzende Gegensätze in Intention und Wirkung gegangen wäre, um Gegensätze, die die Grundfesten demokratischer Übereinkunft erschüttern. In Wirklichkeit waren die beiden Modelle, der Mehrheitsantrag der CDU/CSU-Fraktion und der Gruppenantrag auf der Suche nach Kompromissen so sehr einander angenähert, daß sie sich nur noch in

der Form und bei wohlwollender Interpretation noch der Intention, aber kaum in der Substanz und erst recht nicht der erwarteten Wirkung voneinander unterschieden. Oder meint man wirklich, dem Rechtsbewußtsein durch eine Indikationenregelung, die zwar an der Ausnahme im Gegensatz zur generellen Straffreiheit festhält, aber die Ausnahme faktisch zur Regel macht, pädagogisch besser aufhelfen zu können als durch eine zugegeben in jeder Beziehung unbefriedigende Fristenregelung?

Andererseits, warum beließen die „Fristenregeler" in SPD, FDP und CDU es nicht bei der Straffreiheit während der ersten zwölf Schwangerschaftswochen, sondern setzten noch eines drauf, indem sie die in dieser Zeit – nach Beratung – vorgenommenen Schwangerschaftsabbrüche ausdrücklich für „nicht rechtswidrig" erklärten und damit aus einem persönlichen Strafausschließungsgrund einen Rechtfertigungsgrund machten? Wäre es nicht auch ein Akt der Ehrlichkeit, wenn man auch rechtspädagogisch die Grenzen der Leistungsfähigkeit strafrechtlicher Regelungen in diesem Bereich beachtete, also Straffreiheit gewährte, wo Strafrecht ohnehin ohne Wirkung bleibt, aber dafür per Gesetz keine Rechtfertigungsgründe lieferte, wo es keine gibt, und den Staat nicht durch Verpflichtungen zu „flächendeckender" Schaffung von Einrichtungen für Schwangerschaftsabbrüche zum „Mitabtreiber" machte?
Auf das Urteil aus Karlsruhe darf man speziell diesbezüglich gespannt sein.

*se*

## *Überfällig*

*Römische Auflagen für das „Engelwerk"*

Mit ihrem vom 6. Juni datierten und zwei Wochen später veröffentlichten (vgl. Osservatore Romano, 19./20. 6. 92) Dekret über das „Engelwerk" hat die Glaubenskongregation einen höchst notwendigen und längst überfälligen Schritt vollzogen. Der Kernsatz des Dekrets: Die für das Engelwerk typische Engellehre und gewisse daraus abgeleitete Praktiken seien der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche fremd und könnten daher nicht als Grundlage für Spiritualität und Tätigkeit von kirchlich approbierten Vereinigungen dienen.

Das Engelwerk, zu dem sich die Glaubenskongregation schon einmal 1983 kritisch geäußert hat, geht auf „Privatoffenbarungen" der Österreicherin *Gabriele Bitterlich* (1896–1978) zurück, die um Namen, Einteilung und Funktionen von Engeln und Dämonen kreisten. Ursprünglich in Tirol beheimatet, ist das Engelwerk heute vor allem in Mitteleuropa und Lateinamerika, aber auch in weiteren Weltgegenden verbreitet und zählt nach eigenen Angaben insgesamt rund eine Million Mitglieder. Das Engelwerk als solches ist keine kirchlich anerkannte Vereinigung mit festem Status, sondern besteht aus einem schwer durchschaubaren Netzwerk von Teilorganisationen und Gruppen, dessen Kern zahlreiche von den jeweiligen Diözesen anerkannte Priestergemeinschaften bilden. Eng mit dem Engelwerk verbunden ist der Orden der Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz (vgl. den Überblicksbericht in: HK, August 1990, 384 ff.).

Schon 1983 (damals wurde die Glaubenskongregation auf eine Anfrage der Deutschen Bischofskonferenz tätig) wurde das Engelwerk ermahnt, bei der Förderung und Verehrung der Engel „der Lehre der Kirche und der heiligen Väter und Kirchenlehrer" zu gehorchen. Das schon seinerzeit ausgesprochene Verbot der „Namen" aus den angeblichen Offenbarungen von Frau Bitterlich wird von der Glaubenskongregation in ihrem neuen Dekret eingeschärft und gleichzeitig präzisiert. Demnach dürfen „in der Organisation und im Baugerüst des Engelwerks sowie im Kult, in den Gebeten, in der geistlichen Bildung, in der öffentlichen und privaten Spiritualität, im Seelsorgedienst und im Apostolat" die Bitterlichschen Theorien über die Engel „weder gelehrt noch in irgendeiner Weise explizit und implizit verwendet" werden. Die Glaubenskongregation verbietet auch die im Engelwerk übliche „Engelweihe" und die „Fernspendung" der Sakramente. *Exorzismen* – auch sie werden im Engelwerk häufig praktiziert – dürfen, so das Dekret, ausschließlich nach den Normen und der Disziplin der Kirche durchgeführt werden.

Das Dekret der Glaubenskongregation bedeutet eine *Rückenstärkung* für diejenigen Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen, die in den vergangenen Jahren in ihrem Verantwortungsbereich Aktivitäten des Engelwerks verboten bzw. vor dem Engelwerk gewarnt haben. Besondere Verdienste hat sich in dieser Hinsicht der Münchner Weihbischof *Heinrich von Soden-Fraunhofen* erworben. Die Deutsche Bischofskonferenz empfahl bei ihrer Frühjahrsvollversammlung 1988 Maßnahmen gegen das Engelwerk; die österreichischen Bischöfe verboten 1988 die Verkündigung der vom Engelwerk ausgesprochenen Privatoffenbarungen.

Darüber hinaus ist die verschärfte lehramtliche Abgrenzung gegenüber den Sonderlehren und -praktiken des Engelwerks aber auch von grundsätzlicher Bedeutung: Das Lehramt darf bei seiner Aufgabe, den auf Schrift und Tradition fußenden Glauben der Kirche zu bewahren und gegen gravierende Abweichungen zu verteidigen, *nicht mit zweierlei Maß messen.* Zu beanstandende Fehlinterpretationen der verbindlichen Glaubenslehre gibt es nicht nur dort, wo sie vielfach sehr schnell vermutet werden, nämlich bei Theologen, die sich um eine gedankliche und sprachliche Neuaneignung des überlieferten Glaubens im gesellschaftlich-religiösen Kontext der Moderne bemühen. Sie finden sich – siehe Engelwerk – auch am „rechten" Rand des kirchlichen Lebens, meist verbunden mit demonstrativ beanspruchter Papst- und Kirchentreue und amalgamiert mit traditionellen Formen katholischer Frömmigkeit.
In einer Erklärung zum Dekret der Glaubenskongregation hat der Prokurator des Engelwerks festgestellt, das Engelwerk bekenne sich zum Wort Gottes, wie es in Schrift und Überlie-

ferung und vom Lehramt der Kirche vorgelegt werde. Es stehe auch „in Treue und Gehorsam zum Heiligen Vater und den Verfügungen des Dekrets vom 6. Juni 1992". Es wird sich zeigen, ob hier ein wohlfeiles Lippenbekenntnis abgelegt wurde oder ob das Engelwerk wirklich auf seine obskuren Sonderlehren verzichten will, was ja einer Aufgabe seiner Identität gleichkäme. Das Dekret der Glaubenskongregation kündigt die Ernennung eines *Delegaten* mit besonderen Vollmachten durch den Heiligen Stuhl an, der im Kontakt mit den Bischöfen die Anwendung der für das Engelwerk erlassenen Normen überprüfen und auf deren Einhaltung dringen soll. Dieser Delegat (vermutlich der Schweizer Dominikaner *Benoît Duroux,* Mitglied der für die Traditionalisten zuständigen Kommission „Ecclesia Dei") ist um seine Aufgabe nicht zu beneiden, zumal sich das Engelwerk auf die Sympathie vieler Bischöfe beruft und offenbar auch in römischen Kreisen Fürsprecher hat. *ru*

## *Ärger*

### *Die Bischöfe und das „C" in der Union*

Wie schwierig es werden kann für Parteien mit dem „C" im Namen, hat sich jetzt wieder gezeigt bei der Verabschiedung des neuen Abtreibungsstrafrechts. Als sich abzeichnete, daß sich Befürworter einer Fristenregelung auch unter CDU-Abgeordneten finden würden, äußerten hohe Hierarchen, voran Kardinal *Meisner* und Erzbischof *Dyba,* überlaut, wenn die Christlich-Demokratische Union sich gegenüber ihren Mandatsträgern nicht mehr durchsetze, daß diese geschlossen zugunsten des Schutzes des ungeborenen Kindes stimmten, dann solle die Partei das mit dem „C" in ihrem Namen gefälligst sein lassen. „Wenn eine Mehrheitspartei die Mehrheit nicht mehr christlich erreicht, dann muß sie sich darauf einrichten, dafür habe ich Verständnis, dann darf sie aber nicht mehr das Etikett Christi tragen." Und Kardinal Meisner gab noch eins drauf: Es sei nicht seine Sache als Bischof, politische Kräfte zu organisieren, aber als Staatsbürger fühle er sich politisch heimatlos, und Christen müßten versuchen, eventuell eine neue Partei zu gründen.

Da war sie wieder, die *Idee von einer christlichen Minderheitenpartei,* die darauf verzichten könne, Mehrheitspartei zu sein, die dafür aber die Chance bekäme, ohne faule Kompromisse in der Öffentlichkeit darzustellen, was politische Glaubwürdigkeit auf christlich bedeutet. Wütende Reaktionen einzelner CDU-Bundespolitiker darüber waren bis in den Karlsruher Katholikentag hinein zu hören. So meinte *Heiner Geißler* dort andeutungsweise, was wohl von Bischöfen zu halten sei, die beim Schutz des ungeborenen Kindes ausgerechnet über die Unionsparteien herfielen, bei der Asylantenfrage aber argumentierten „wie ein Rasiermesser".

Verständlich waren solche Äußerungen, sein aber mußten sie beide nicht. Auch Leute, die mit der politischen Linie der Union wenig und mit dem „C" in ihrem Namen erst recht nichts anzufangen wissen, werden ihr nicht vorwerfen können, sie habe sich beim § 218 nicht mehr als jede andere Partei um eine in der Sache und für sie selbst tragbare Regelung bemüht. So mancher Parteitag der letzten zehn Jahre war nach innen und außen fast ganz von Debatten über den Schutz des Ungeborenen beherrscht, für eine sonst keineswegs diskussionsfreudige Partei ein geradezu staunenswertes Bemühen. Es gibt international keine christliche oder christlichem Gedankengut zuneigende Partei, die sich dieser Frage so intensiv und so beharrlich gestellt hat. Die CDU hat es dabei sogar mehr als einmal riskiert, den *protestantischen Teil* ihrer Funktionsträger und Mitglieder zu verärgern. Kirchenmänner, die dies nicht einmal zur Kenntnis nehmen, zeigen, daß sie zumindest politisch nicht in der Gegenwart leben. Und CDU-Politiker, die – weil an einem empfindlichen Nerv getroffen –, über katholische Hierarchen verärgert, Positionen zur Asylfrage gegen Positionen zum § 218 ausspielen oder eben aus Ärger beide vermengen, wirken als Lebensschützer auch nicht überzeugender als ein Bischof, der sich wegen eines nicht scharf genug formulierten Strafparagraphen politisch heimatlos fühlt.

In Wirklichkeit liegen die Dinge einfacher und komplizierter zugleich. Einen Punkt berührt Kardinal Meisner selbst, wenn er gelegentlich feststellte, eine Schrift wie die „Gott ist ein Freund des Lebens" (vgl. HK, Januar 1990, 10), in der die evangelische und die katholische Kirche in Deutschland im November 1989 ihren Einsatz für den Lebensschutz umfassend zu dokumentieren und eine Annäherung auch in der Frage des strafrechtlichen Schutzes suchten, ohne in diesem speziellen Punkt wirklich einen Konsens zu finden, käme heute nicht mehr zustande.
Lassen wir hier die Frage beiseite, ob das damals tatsächlich leichter ging als heute. Offenkundig ist heute und war damals, daß in der katholischen und in der evangelischen Kirche in der Frage der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs, wenn auch nicht in dessen moralischer Bewertung unterschiedlich, ja gegensätzlich gedacht wird. Die evangelische Kirche ist in der Frage der Strafbewährung zumindest *gespalten.* Und schon seit längerer Zeit zeichnet sich in den einschlägigen evangelischen Gremien eine Mehrheit zugunsten einer Fristenregelung mit Beratungspflicht ab. Daß das „C" in der Union *kein katholisches* „C" ist, sondern eines, in dem sich Christen aller Konfessionen politisch wiederfinden können müssen, dürfte allgemein bekannt sein. Also sind die Kirchen gehalten, erst einmal untereinander ihren Dissens zu begradigen, bevor von katholischer Seite der Union ein Vorwurf gemacht wird. Sie sollte nicht den politischen Sack schlagen und den kirchlichen Esel meinen, sondern sich gleich an den richtigen Adressaten wenden.

Aber nicht einmal das wäre nötig, um Klarheit in die Sache zu bringen. Beim Einsatz des Strafrechts zum Schutz des ungeborenen Kindes geht es nicht allein und nicht in erster Linie um das moralische Unwerturteil über die Tötung ungeborenen menschlichen

Lebens, sondern primär um die *rechtsethische* Frage, wieweit und wie *Strafrecht* dabei angewandt werden soll, kann oder muß. In der Frage der moralischen Beurteilung kann es unter Christen bei allen auch dort möglichen Nuancen letztlich keinen Dissens geben. Für den rechtsethischen Aspekt, der in der politischen Entscheidung über eine Strafrechtsmaßnahme der ausschlaggebende ist und zu dem auch die Frage der Schlüssigkeit der Maßnahmen und ihrer Wirkung im Blick auf das gesetzte Ziel gehören, gilt aber, was „Gaudium et spes" (Nr. 43) über politische Entscheidungen insgesamt sagt, daß Katholiken „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen (können)".

Es ist gewiß nicht überflüssig, über den Sinn christlich firmierender Parteien in einer radikal säkularen Gesellschaft zu streiten. Es wird ganz im Gegenteil zum gemeinsamen Vorteil beider sein, wenn *Konflikte,* die zwischen Unionsparteien und katholischer Kirche von der Asylantenfrage bis zur Familienpolitik und auch bezüglich des „C" insgesamt seit längerem schwelen, nicht verdrängt, sondern *offen ausgetragen werden.* Dann wird sich auch klären, welche Erwartungen von der einen in die andere und von der anderen in die eine Richtung zu Recht bestehen und wo man es mit gegenseitiger Vereinnahmung lieber läßt. Der § 218 mag zwar dafür das falsche Thema sein, vielleicht bietet er aber *jetzt* den richtigen Anstoß dazu. *se*

## *Unteilbar*

### *Die Diskussion um ein kirchliches Hilfswerk für Osteuropa*

Daß die Forderung nach einer Kollekte und nach der Gründung einer „Initiative", respektive eines Hilfswerkes, für Mittel-, Südost- und Osteuropa in der letztendlich einstimmig verabschiedeten Europaerklärung des ZdK zu einer längeren und zum Teil heftigen Diskussion in der Frühjahrsvollversammlung am 17. Juni führte (vgl. ds. Heft, S. 387), lag nicht daran, daß der Handlungsbedarf als solcher zur Disposition gestanden hätte. Die Hilfe für die Länder und Kirchen des früheren Ostblocks bei deren immensen Anstrengungen des Aufbaus war in ihrer Dringlichkeit, sowohl was den erforderlichen Umfang als auch das notwendig zu forcierende Tempo betrifft, unbestritten.

Die Bedenken, die die Vertreter der Hilfswerke Missio und Misereor wie auch des Deutschen Caritasverbandes zunächst gegen die Gründung eines weiteren kirchlichen Hilfswerks opponieren ließen (der ursprüngliche zur Beratung stehende Antrag sprach direkt von einem „Werk" und wurde erst nach der Diskussion durch den schwammigen Begriff der „Initiative" ersetzt), waren von Befürchtungen getragen, wie sie auch auf politischer oder wirtschaftlicher Ebene die gegenwärtige Diskussion etwa um Entwicklungshilfe oder Kreditvergaben bestimmen: Werden verstärkte Hilfsanstrengungen im Osten zu Lasten der Entwicklungsländer in der Dritten Welt gehen?

Der Hinweis von Misereor-Hauptgeschäftsführer *Norbert Herkenrath,* man müsse vor der Gründung eines eigenen Werkes bedenken, daß es in den Ländern Osteuropas um die unbestritten notwendige Verbesserung der Lebensumstände gehe, im Süden jedoch das schiere Überleben zur Disposition stehe, und daß ein „Europe first" letztendlich der grassierenden Ideologie der „Festung Europa" entstamme, diente nicht dazu, Solidarität allein mit dem Süden einzuklagen. Daß Solidarität unteilbar sei und nicht (erneut) ideologisch besetzt werden dürfe, daß prinzipiell keine Hierarchie der Nöte existiere, das war Konsens.

Die Bereitschaft der Deutschen, die Menschen und Kirchen in Osteuropa zu unterstützen, sei durchaus gegeben – sie müsse nur stärker eingefordert, auch tatsächlich abgerufen und wirksamer umgesetzt werden, damit unterstreicht das ZdK seine Forderung nach einer Kollekte und der Einsetzung einer Initiative. Von allen Seiten wird der deutschen Bevölkerung derzeit eine ungebrochene Spendenfreudigkeit attestiert. Und wenn die deutschen Kirchen auch bei vielen ihnen distanziert Gegenüberstehenden einen Glaubwürdigkeitskredit besitzen, liegt dieser im Engagement der Christen in den Entwicklungsländern begründet. Nicht zuletzt dürfte nüchtern betrachtet der Wohlstand nicht weniger Landsleute noch vor dem Erreichen der Schmerzgrenze mehrfach teilbar sein. Dies alles gibt zu der Hoffnung Anlaß, daß ein Hilfswerk für Osteuropa nicht zu Lasten der etablierten gehen und in wenigen Jahren, sowohl was seine Arbeit als auch seine Unterstützung betrifft, zur Selbstverständlichkeit wird.

Dennoch sind die Bedenken derer verständlich, die mit den besorgten Stimmen ihrer südlichen Partner konfrontiert sind, die – bereits bei der deutschen Wiedervereinigung, erst recht aber angesichts der Herausforderung durch Osteuropa – die Deutschen mahnen, die Verantwortung für den Süden nicht zu vergessen. Der bisher ungetrübten Spendenfreudigkeit steht das sich mehr und mehr verbreitetende Grundgefühl vom Deutschen als dem letztlich ungeliebten, aber gleichzeitig überforderten Zahlmeister der ganzen Welt entgegen.

Weitere Vorbehalte gegen die ZdK-Initiative hängen mit den Schwierigkeiten zusammen, die die Um- bzw. Neustrukturierung der Osthilfe diejenigen Institutionen und Organisationen stellt, die diese bisher übernommen haben. In der Diskussion wurde z. B. geargwöhnt, die Forderung nach besser koordinierter und damit effizienterer Hilfe verkenne das bisher Geleistete. Unter den heutigen Bedingungen ist Öffentlichkeitsarbeit wichtig – eine conditio sine qua non für Spenden und Kollekte –, während die bisherige Arbeit, beispielsweise die des von der Deutschen und der Österreichischen Bischofskonferenz getragenen Europäischen Hilfsfonds, meist klandestin geschehen mußte. Wenn der staatliche Repressionsapparat Lücken ließ, mußte schnell und informell reagiert werden.

Dabei hatte jede der Organisationen, sei es das Maximilian-Kolbe-Werk

oder Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, ihren je spezifischen Adressatenkreis. Diese Form der Hilfe erschwerte jede Kooperation und Koordinierung. Daß es in dem einen oder anderen Fall auch zur Doppelfinanzierung kam, konnte unter diesen Bedingungen nicht ausgeschlossen werden. Auch die – für die bestehenden Werke charakteristische – begleitende Bewußtseinsbildung bei den Spendern konnte im Blick auf den Osten bisher nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Trotz dieser Vorbehalte hat die Auseinandersetzung um die ZdK-Forderung gezeigt, daß man sich in den Grundanliegen einig ist: notwendig sind verstärkte Bewußtseinsbildung, die Bündelung der Kräfte und bessere Kooperation, vor allem aber auch eine entschiedene Einbindung der osteuropäischen Kirchen selbst in die Neustrukturierung der Hilfe.
Die vom ZdK geforderte Kollekte wurde vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz für das Spätjahr bereits beschlossen. Ob die Gründung eines eigenen Werkes oder aber eine Form der institutionalisierten Kooperation – etwa nach den bewährten Modellen der Kooperation der einzelnen Hilfswerke in den Entwicklungsländern – effizienter arbeiten kann, untersucht derzeit eine Arbeitsgruppe, die von der Gemeinsamen Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und ZdK eingesetzt wurde. Bei all diesen Überlegungen darf jedoch der Grundsatz der Unteilbarkeit der Solidarität nicht zum puren Lippenbekenntnis werden. *fo*

# *Unsicher*

## *Die evangelische Kirche in den neuen Ländern tut sich schwer*

Mit großen Zahlen kann die evangelische Kirche in den neuen Bundesländern derzeit nicht aufwarten: Während sich im Juni 1988 zur Abschlußveranstaltung des regionalen Evangelischen Kirchentags in Erfurt 40 000 Menschen auf dem Domplatz versammelt hatten, kamen zum Abschluß des ersten Erfurter Kirchentags seit der Wende am ersten Juliwochenende jetzt nur etwa 5000. Die regionalen Kirchentage von 1988 (vgl. HK, Juli 1988, 348) standen weithin im Zeichen der *zunehmenden Unzufriedenheit in der DDR*, die sich vor allem in einer steigenden Zahl von Ausreiseanträgen manifestierte. Damals waren die Synodaltagungen wie die Großtreffen der evangelischen Kirche praktisch die einzigen Gelegenheiten, bei denen sich der verbreitete Unmut über das erstarrte DDR-System Luft machen konnte und längst überfällige Reformen angemahnt werden konnten.

Ein Jahr später war es mit der DDR vorbei. Es kamen nicht die nicht zuletzt von vielen Repräsentanten der evangelischen Kirche immer wieder verlangten Reformen und Auflockerungen *innerhalb* des DDR-Systems, sondern es kam dessen Zusammenbruch und der Beitritt zur staatlichen Ordnung der Bundesrepublik. Die staatliche zog dann auch die kirchliche Vereinigung nach sich, die im Juni letzten Jahres durch die Eingliederung der evangelischen Landeskirchen der ehemaligen DDR in die EKD vollzogen wurde (vgl. HK, August 1991, 378 ff.). Mit ihrer Rolle unter den veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen tut sich die evangelische Kirche in den neuen Ländern aus verschiedenen Gründen aber immer noch schwer.

Das Umfeld hat sich grundlegend geändert: Wie gerade auch der Vergleich der Besucherzahl des Erfurter Kirchentags von 1988 mit dem von 1992 zeigt, wird die evangelische Kirche in ihren früheren Funktionen als Kristallisationskern und Freiraum für Kritik im sozialistischen System nicht mehr gebraucht. Auf dem Erfurter Kirchentag kamen zwar die wirtschaftlichen und psychischen Probleme vieler Menschen in den neuen Ländern deutlich zur Sprache; aber im demokratischen Staat und unter den Bedingungen eines gesellschaftlich-weltanschaulichen Pluralismus ist die Kirche nur eine Institution unter anderen, nicht die einzige Klagemauer. Dazu kommt, daß das Bild der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit weithin von der Diskussion über ihre Kontakte zur Staatssicherheit geprägt und dadurch eher negativ grundiert ist. Der brandenburgische Ministerpräsident *Manfred Stolpe* beklagte in Erfurt, die SED habe es mit ihrem Staatssicherheitsdienst „sozusagen posthum" geschafft, die evangelische Kirche im Osten Deutschlands mundtot zu machen.

Für die derzeitige Malaise der evangelischen Kirche in den neuen Ländern gibt es allerdings neben äußeren, nicht von ihr selbst zu verantwortenden auch „hausgemachte" Ursachen. Nicht wenige Verantwortliche und Mitarbeiter tun sich offenbar schwer damit, sich von den früheren Prägungen, Einstellungen und Strukturen zu lösen und sich offen und entschieden auf die neuen Möglichkeiten und Herausforderungen einzulassen. Das betrifft zum einen das Verhältnis zum demokratischen Staat und zu den Staat-Kirche-Beziehungen, die jetzt auch für die neuen Bundesländer gelten. Es gilt aber auch für die *seelsorglich-missionarische* Arbeit der Kirche: Die Bereitschaft, aus den bisher vom System zugeteilten Nischen herauszutreten und bewußt auf Menschen zuzugehen, ist oft nicht besonders groß. Der Verweis auf die historische protestantische Prägung der neuen Länder kann aber Phantasie und Engagement bei der Bewältigung der heutigen Herausforderungen nicht ersetzen.

Die evangelische Kirche in den neuen Ländern ist zwar historisch-strukturell gesehen Mehrheits-, de facto aber Minderheitskirche und wird es aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf absehbare Zeit bleiben. Von einem Zustrom zur Kirche kann keine Rede sein, eher ist weiteres Abbröckeln zu registrieren. Das bräuchte aber weder Anlaß zu Selbstmitleid noch zur Resignation zu sein. Es müßte eher dazu ermuntern, die jetzt größer gewordenen Chancen bewußt zu nutzen, an Menschen heranzukommen und den christlichen Glauben in der Öffentlichkeit präsent zu machen. *ru*

# § 218: nach der parlamentarischen Entscheidung

In Artikel 31 Abs. 4 des Einigungsvertrags zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der damaligen DDR wurde vor zwei Jahren dem gesamtdeutschen Gesetzgeber die Aufgabe übertragen, spätestens bis zum 31. Dezember 1992 „eine Regelung zu treffen, die den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen vor allem durch rechtlich gesicherte Ansprüche für Frauen, insbesondere auf Beratung und soziale Hilfen besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist". Bundestag und Bundesrat haben jetzt am 26. Juni bzw. am 10. Juli ein neues, gesamtdeutsches Abtreibungsstrafrecht beschlossen, das eine Fristenregelung mit Beratungspflicht vorsieht. Der Streit darüber, ob diese Neuregelung wirklich den Schutz des ungeborenen Lebens besser gewährleistet als die bisher geltenden Vorschriften, ist damit allerdings nicht beendet. Über die Verfassungskonformität der von Bundestag und Bundesrat beschlossenen Regelung zum Schwangerschaftsabbruch wird auch jetzt wieder das *Bundesverfassungsgericht* zu entscheiden haben. Sowohl das Land Bayern, das als einziges im Bundesrat gegen die Neuregelung stimmte, als auch Abgeordnete der CDU/CSU-Fraktion des Bundestags haben einen entsprechenden *Normenkontrollantrag* angekündigt.

## Akzente in der Bundestagsdebatte

Nachdem es längere Zeit so ausgesehen hatte, als könne keiner der in der ersten Lesung vom 26. September letzten Jahres eingebrachten sechs Gesetzentwürfe zur rechtlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs (vgl. HK, November 1991, 502 ff.) eine Bundestagsmehrheit hinter sich bringen, änderte sich die Lage mit der Einigung von SPD-, FDP- und einer Minderheit der CDU/CSU-Fraktion auf einen *Gruppenantrag* (vgl. HK, Juni 1992, 248 f.). Er erhielt bei der Bundestagsabstimmung am 26. Juni, der eine 14stündige Plenardebatte vorausgegangen war, eine Mehrheit von 355 der 654 abgegebenen Stimmen. 283 Abgeordnete stimmten gegen den Antrag, 16 enthielten sich. Unter den Stimmen für den Gruppenantrag waren 32 von CDU-Abgeordneten, der Großteil davon aus den neuen Bundesländern.

Der Gruppenantrag stieß auf massive Kritik der deutschen Bischöfe. In einer Erklärung vom 11. Juni zu der am 5. Juni veröffentlichten Fassung des Antrags stellte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz fest, der Gruppenantrag versuche darüber hinwegzutäuschen, daß der vom Grundgesetz geforderte Rechtsschutz für das ungeborene Leben nicht gewährleistet werde. Die Formulierung des Antrags, die Beratung der Schwangeren diene durch Rat und Hilfe dem Lebensschutz, habe eine reine Alibi-Funktion. Es bleibe der Schwangeren allein überlassen, von sich aus zu entscheiden, ob sie sich in einer Not- und Konfliktsituation befinde.

Bischof *Karl Lehmann* nutzte seine Predigt beim Hauptgottesdienst des Karlsruher Katholikentags (vgl. ds. Heft, S. 371), wenige Tage vor der Bundestagsdebatte und -abstimmung über den neuen § 218, zu einem eindringlichen Appell: „Hier von Karlsruhe aus, in unmittelbarer Nähe der höchsten Gerichte unseres Landes, denen es aufgetragen ist, über das Recht aller Menschen zu wachen, rufen wir allen zu, die in der kommenden Woche über den Schutz des ungeborenen Lebens entscheiden: Anerkennt die Würde und das Recht des Menschen von Anfang an! Helft den Frauen wirklich (und nicht nur auf dem Papier!), ja zum Kind zu sagen!" Der baden-württembergische Ministerpräsident *Erwin Teufel* erteilte in seiner Rede bei der Karlsruher Abschlußkundgebung der Fristenlösung eine Absage: Weil das ungeborene Kind Mensch sei und nicht zum Menschen werde, könne es nicht für eine bestimmte Frist schutzlos zur Disposition stehen. Man werde den Kirchen noch dankbar sein, „daß sie das Lebensrecht als Menschenrecht vertreten, gelegen oder ungelegen".

In der *Bundestagsdebatte* am 25. Juni wurde von Rednern verschiedentlich auf die Haltung der Kirchen, besonders die exponierte Haltung der katholischen Kirche Bezug genommen. Dabei reichte die Bandbreite von polemischen Angriffen auf die katholische Kirche über die Feststellung, die kirchliche Position sei zwar als solche zu respektieren, könne aber nicht die Suche nach einer vertretbaren Lösung im Parlament ersetzen, bis zur ausdrücklichen Verteidigung der katholischen Position. *Hans-Jochen Vogel* begrüßt es, daß die katholische Kirche die bisherige Diskussion intensiv begleitet und immer wieder die Schutzwürdigkeit des vorgeburtlichen Lebens betont habe. Er halte es jedoch für schwer erträglich, daß dem einzelnen, der bei der Frage nach dem „Wie" des Lebensschutzes eine von der Position der Hierarchie abweichende Position vertrete, das Christsein abgesprochen werde: „Die Verantwortung für das, was wir hier und heute zu entscheiden haben, kann uns niemand, auch keine kirchliche Institution, abnehmen."

Unmittelbar vor dem früheren SPD-Vorsitzenden sprach der CDU-Abgeordnete *Claus Jäger,* ein Befürworter des Antrags der Gruppe Werner, der eine stark eingeschränkte Indikationsregelung vorsah. Jäger wies darauf hin, daß die Bischöfe mit ihren Äußerungen zu Wert und Vorrang des menschlichen Lebens kein speziell kirchliches Anliegen, sondern eine Forderung der Humanität und der Menschenrechte verträten. Es sei deshalb absurd, den Bischöfen vorzuhalten, „sie wollten einer nicht mehr christlichen Mehrheit

der Bevölkerung ihre christliche Moral aufzwingen". Diesen Vorwurf erhob in der Debatte etwa die niedersächsische Frauenministerin *Waltraud Schoppe*: Es stehe einer demokratischen und pluralen Gesellschaft und ihren Vertretern nicht zu, „einigen hohen Würdenträgern der katholischen Kirche dadurch Erleichterung zu verschaffen, daß ihre Moral durch Gesetzwerdung allen anderen Menschen aufgezwungen werden soll".

## Die Kirchen reagieren unterschiedlich

Die *katholischen Reaktionen* auf die Bundestagsabstimmung waren eindeutig. Bischof Lehmann: „Ich bin tief betroffen und traurig über die Entscheidung des Deutschen Bundestages, mit der das Lebensrecht des ungeborenen Kindes für eine bestimmte Zeit einem weitgehend rechtsfreien Raum und der freien Verfügung überlassen wird." Die Entscheidung stelle einen tiefen Bruch mit der bisherigen Werte- und Rechtsordnung dar. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bezeichnete die vom Bundestag beschlossene Regelung als „ethisch unverantwortlich und verfassungswidrig"; sie gefährde den Konsens in den Grundwerten und setze damit den inneren Frieden in Deutschland aufs Spiel. Man werde sich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln dafür einsetzen, „daß dieser Beschluß zu Fall gebracht wird".

Nach der Zustimmung des Bundesrates zur Neuregelung des Abtreibungsrechts begrüßte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz die Bereitschaft der bayerischen Staatsregierung und der Abgeordneten aus der CDU/CSU-Fraktion, das Bundesverfassungsgericht anzurufen und das Inkrafttreten des Gesetzes zunächst im Wege einer einstweiligen Anordnung zu verhindern: „Das Lebensrecht und der Lebensschutz der ungeborenen Kinder sind von so grundlegender Bedeutung für unsere Gesellschaft, daß jetzt das Bundesverfassungsgericht mit dieser für unsere Wert- und Rechtsordnung entscheidenden Frage befaßt werden muß."

Auf *evangelischer Seite* fielen die Stellungnahmen, wie auch schon im Vorfeld der parlamentarischen Entscheidung und der gesamten § 218-Diskussion seit der deutschen Einheit unterschiedlich aus. Der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt,* erklärte, die Entscheidung des Parlaments müsse akzeptiert werden, obwohl er persönlich eine Indikationenregelung befürwortet habe. Gemeinsames Ziel aller Bemühungen müsse eine drastische Verringerung der Zahl der Abtreibungen sein.

Während der württembergische Landesbischof *Theo Sorg* Bestürzung über die beschlossene Neuregelung äußerte (er befürchte, so Sorg, daß die Verfügbarkeit menschlichen Lebens jetzt zu einer „weiter nicht mehr zu hinterfragenden Selbstverständlichkeit" werden könnte), zeigte sich die Frankfurter Pröpstin *Helga Trösken* über die parlamentarische Entscheidung erfreut: Frauen werde nun ein „Menschenrecht zuerkannt, nämlich in Verantwortung eine Gewissensentscheidung treffen zu können, ohne Angst vor Strafe haben zu müssen". Der Präses der EKD-Synode, *Jürgen Schmude* (SPD-MdB), stimmte im Bundestag für den Gruppenantrag; in ihm komme die Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs und die Betonung des Wertes des vorgeburtlichen Lebens zum Ausdruck, sagte Schmude in seinem Debattenbeitrag.

## Was wird aus den katholischen Beratungsstellen?

„Paragraph 218: Vor Gericht ist alles offen" – so überschrieb die „Süddeutsche Zeitung" (11./12. 7. 92) einen Bericht über die Chancen eines Normenkontrollantrags zur jetzt beschlossenen Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts. Daß diese Neuregelung in allen Punkten in Karlsruhe unbeanstandet bleibt, ist fraglich. Es ist aber durchaus möglich, daß das Bundesverfassungsgericht diesmal – anders als bei seiner Entscheidung vom Februar 1975 – die Fristenregelung mit Beratungspflicht als solche passieren läßt. Für die katholische Kirche wäre allerdings selbst eine höchstrichterliche Ablehnung der Fristenregelung nur ein *Teilerfolg:* Sie hat sich ja auch mit der seit 1975 in der „alten" Bundesrepublik geltenden Indikationenregelung nie abgefunden, sondern sie immer wieder heftig als unzulänglich im Sinn des Lebensschutzes kritisiert. Auch gegen eine Revision der jetzt von Bundestag und Bundesrat beschlossenen Regelung im Sinn eines Indikationenmodells (etwa nach der Art des CDU/CSU-Mehrheitsentwurfs mit seiner psychosozialen Indikation) müßte sie nicht wenige der Einwände geltend machen, die jetzt von ihr gegen die Fristenregelung mit Beratungspflicht erhoben werden.

In seiner Stellungnahme zum Gruppenantrag vom 11. Juni hatte Bischof Lehmann angekündigt, sollte dieser Antrag Gesetz werden, werde es den *katholischen Beratungsstellen* unmöglich gemacht, weiterhin im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen an der Beratungsarbeit teilzunehmen. Die Beratungsstellen könnten sich nicht in ein Verfahren einbinden lassen, „das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht". Die Kirche werde aber in jedem Fall ihre Beratungsarbeit mit allen Kräften fortsetzen, nötigenfalls auch außerhalb der gesetzlichen Bestimmungen.

Die grundsätzliche Entscheidung über die zukünftige Rolle bzw. Einbindung katholischer Beratungsstellen wird wohl erst nach dem Spruch des Bundesverfassungsgerichts zur Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts fallen. Entscheidend bleibt in jedem Fall, daß die Kirche in ihrem eigenen Bereich alles nur Mögliche tut, um die Rahmenbedingungen für Frauen in Schwangerschaftskonflikten zu verbessern und so den Schutz des ungeborenen Lebens voranbringt. Den „Kulturkampf", den manche im Zusammenhang mit der derzeitigen Abtreibungsdiskussion prophezeien, sollte sich die Kirche von niemandem aufreden lassen, sondern weiterhin argumentativ und unpolemisch ihre Position im Streit um den Schutz des ungeborenen Lebens vertreten. *U. R.*

# Irland: Maastricht-Diskussion markiert Wertewandel

Mit leichter Ironie sprachen Kommentatoren im Vorfeld des irischen Referendums über die Ratifikation der Maastrichter Verträge von einer Entscheidung zwischen Mammon und Moral. Wenn diese vereinfachende Gegenüberstellung den für Irland spezifischen Fragestellungen auch nicht ganz gerecht wird, die mit dem Für oder Wider zu dem europäischen Regelwerk gegeben sind, so kann die Diskussion um das Maastricht-Referendum doch als Indikator für eine Situation des Umbruchs und des Wertewandels in der fast rein katholischen Insel-Republik gelten. Dieser Umbruch betrifft nicht nur das mit der engen Zugehörigkeit zur europäischen Staatengemeinschaft verbundene endgültige Heraustreten Irlands aus dem Schatten Großbritanniens. Es ist auch in dem sich immer mehr vollziehenden Abschied von der insularen Sonderstellung der irischen Republik begründet, die im wesentlichen durch die starke katholische Prägung, durch strikte Neutralität und das Selbstverständnis, Hort einer unberührten Natur zu sein, charakterisiert war.

Was den Mammon betrifft, so folgten die Iren, die mit einer Zweidrittelmehrheit am 18. Juni ihre Zustimmung zu Maastricht gaben, sicherlich zunächst der Stimme der ökonomischen Vernunft: Irland gehört zu den Staaten, die von der Zugehörigkeit zur Europäischen Gemeinschaft bisher am meisten profitiert haben. Und so hatte sich Irlands Ministerpräsident *Albert Reynolds* im Verein mit nahezu allen öffentlichen Institutionen der Republik vor dem Referendum redlich bemüht, zum einen die unbestreitbaren Vorteile der Vollmitgliedschaft in der Europäischen Gemeinschaft für die Insel zu betonen. Zum anderen suchte er eine hochemotionalisierte Kampagne abzukühlen und zu versachlichen, um die Volksabstimmung eben nicht zu einer Entscheidung über die Moral des irischen Volkes werden zu lassen.

Zu einer solchen wurde das Referendum vor allem durch die innenpolitisch starke Bewegung der *Abtreibungsgegner* gemacht. Deren Befürchtungen, die sehr viel liberalere Gesetzgebung anderer europäischer Staaten könne das strikte Abtreibungsverbot Irlands aufweichen, hatten zu einer massiven Opposition gegen das europäische Vertragswerk geführt. Durch eine Volksabstimmung im Jahr 1983 hatte das absolute Abtreibungsverbot in Irland Verfassungsrang erhalten. Gedrängt von den Lebensschützern setzte die Dubliner Regierung bei den Verhandlungen zu dem europäischen Vertragswerk die Anfügung eines *Sonderprotokolls* durch, das Irland garantieren sollte, daß der Abtreibungs-Artikel der irischen Verfassung vom EG-Recht unberührt bleiben wird. Damit sollte auch die Möglichkeit des Einspruchs irischer Bürgerinnen gegen die Bindewirkung dieses Artikels vor europäischen Gerichten ausgeschlossen werden.

## Deutlicher Stimmungsumschwung bei der Bevölkerung

Dieses nicht ohne Mühe durchgesetzte Protokoll 17 brachte jedoch die irische Delegation in Brüssel erneut in die Bredouille, nachdem im Februar dieses Jahres ein Einzelfall die irische Öffentlichkeit wie die irische Rechtsordnung gleichermaßen durcheinanderbrachte. Ein Staatsanwalt, der einer 14jährigen, die nach einer Vergewaltigung durch den Vater ihrer Freundin schwanger geworden war, für neun Monate eine Ausreise verbot, um in Großbritannien eine Abtreibung vornehmen zu lassen, hatte in Irland eine Welle der Empörung und des Protestes ausgelöst – ein Stimmungsumschwung in der Bevölkerung wurde deutlich.

Mehrere tausend Iren demonstrierten gegen diese Entscheidung, und eine in der Wochenzeitung „Sunday Independent" veröffentlichte Umfrage ergab, daß 66 Prozent der Befragten sich dafür aussprachen, daß unter begrenzten und genau definierten Umständen ein Schwangerschaftsabbruch erlaubt sein solle. Die Öffentlichkeit erfuhr bei dieser Gelegenheit auch, daß jährlich bis zu achttausend Irinnen in England einen Schwangerschaftsabbruch durchführen lassen. Nachdem die Klage der Eltern der 14jährigen gegen die mehrheitlich als inhuman empfundene Entscheidung auch in zweiter Instanz abgelehnt worden war, ermöglichte ein *Urteil des Obersten Gerichtshofs* die Ausreise. Dabei folgte der Richterspruch allerdings einer unerwarteten Begründung: Bei unmittelbarer Gefahr für das Leben der Schwangeren, auch wie im konkreten Fall bei Suizidgefährdung, sei ein Schwangerschaftsabbruch erlaubt. Mit diesem Urteil schien der Weg für eine gesetzlich erlaubte Abtreibung, wenn auch unter strengen Bedingungen, nun auch in Irland geöffnet. Vor allem aber machte das Gericht damit nicht nur den strikten Abtreibungsgegnern deutlich, daß ihr in der Verfassung festgeschriebenes Abtreibungsverbot so dicht und absolut nicht ist, wie gemeinhin angenommen wurde.

In Konsequenz zu diesem Urteilsspruch traf die Regierung in Dublin, unterstützt von der Opposition im Parlament, die Entscheidung, daß Frauen künftig das Recht haben sollten, ins Ausland zu reisen, um dort eine Abtreibung vornehmen zu lassen. Ebenso sollte die bestehende Beschränkung der Information über die Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruches im Ausland aufgehoben werden.
Das Dilemma, in das das Urteil des Obersten Gerichtshofes die Iren mit ihrem in den Maastrichter Verträgen nun festgeschriebenen Sonderprotokoll manövriert hatte, mußte – nach-

dem der Versuch, das Protokoll für ungültig erklären zu lassen, in Brüssel abgelehnt wurde – mit einer „feierlichen Erklärung" gelöst werden: Die irische Regierung versichere, daß das Sonderprotokoll nicht die Reisefreiheit der Iren einschränken werde.

## Das Maastricht-Dilemma der katholischen Iren

Wenige Tage nach der Entscheidung des Obersten Gerichtshofes Anfang März hatten die katholischen Bischöfe Irlands zum Abschluß ihrer Vollversammlung eindringlich jeden Schwangerschaftsabbruch abgelehnt und die politisch Verantwortlichen deutlich gewarnt, geltende Gesetze zu ändern. In einer Erklärung vom 14. April forderten der Primas von Irland, der Erzbischof von Armagh, Kardinal *Cahal Daly*, und die übrigen Erzbischöfe die irische Bevölkerung zum Gebet für die Gesetzgeber auf, die vor „extrem schweren und dringenden Entscheidungen" stünden (CNS, 15. 4. 1992). Zusammen mit der Lebensschutzbewegung drängten die Bischöfe darauf, durch ein erneutes Referendum die nun offenbar gewordene Lücke des Gesetzes so bald als möglich zu schließen. Ministerpräsident Reynolds bemühte sich, das immer undurchsichtiger werdende Durcheinander von inneririscher Abtreibungsdiskussion und Europafrage zu entflechten. Trotz des Sonderprotokolls sollte das Maastricht-Referendum nicht schon zu einer Volksabstimmung über das Abtreibungsgesetz werden – diese versprach er noch im Herbst diesen Jahres durchzuführen.

Vor dem Maastricht-Referendum selbst bemühte sich die Bischofskonferenz um Neutralität. Wiederholt betonte ihr Sprecher, Bischof *Joseph Duffy* (Clogher), die Kirche werde den Gläubigen nicht vorschreiben, wie sie zu entscheiden hätten. In einem am 18. Juni verlesenen Hirtenbrief wiesen die Bischöfe jedoch auf „die Risiken von Maastricht hin" und betonten das Dilemma, in das Irland in der Frage der Annahme der Verträge gestellt sei: Wenn die irische Bevölkerung zustimme, sei in der Europäischen Gemeinschaft „das Lebensrecht der Ungeborenen bedroht". Wenn sie das Maastrichter Abkommen jedoch ablehne, stimme sie auch gegen die in den Verträgen enthaltene Klausel, daß das Abtreibungsrecht in der irischen Verfassung zu schützen sei.

Ein Skandal um Sex und Geld in den eigenen Reihen hatte zum Zeitpunkt der Auseinandersetzungen um Maastricht und die Volksabstimmung zur Abtreibungsfrage die traditionell nahezu unangefochtene Position der irischen Bischöfe geschwächt: Anfang Mai gab einer der populärsten und beliebtesten irischen Bischöfe, der Bischof von Galway, *Eamonn Casey*, plötzlich seinen Rücktritt bekannt. Der Grund lag in der Enthüllung einer 44jährigen geschiedenen Amerikanerin, Bischof Casey sei der Vater ihres 17jährigen Sohnes; 70 000 irische Pfund hatte Casey aus Diözesanmitteln an Unterhaltsleistungen gezahlt. Der Skandal habe, so erklärten Beobachter, zu keiner unpassenderen Zeit entdeckt werden können. Unverhohlen hätten die Abtreibungsbefürworter ihre Freude darüber ausgedrückt, daß die Autorität der Bischöfe kurz vor dem Maastricht-Referendum und vor dem Abtreibungsreferendum im Spätjahr dermaßen erschüttert worden sei (so *Melanie McDonagh* in: The Tablet, 16. 5. 1992).

Mit Betroffenheit, Verwirrung und ungeheuchelter Fassungslosigkeit reagierten viele der irischen Gläubigen auf die Enthüllungen über einen Bischof, der besonders wegen seines Einsatzes für die sozial Benachteiligten, die Dritte Welt und die irische Hilfsorganisation „Trocaire" geschätzt wurde. Der Dubliner Korrespondent von „La Croix" (vom 13. 5. 1992) berichtete, besonders für die Katholiken und Katholikinnen über 50 Jahren sei tatsächlich eine Welt zusammengebrochen, galten ihnen ihre Bischöfe doch über jeden Zweifel erhaben. Die Bischöfe bemühten sich um Schadensbegrenzung und betonten das persönliche Drama, das dieser Fall darstelle. Dennoch bestimmte tagelang der Fall Casey die Schlagzeilen auf der katholischen Insel.

Vor allem aber geriet mit den vielen Sympathiekundgebungen für Casey der Zölibat in den Mittelpunkt vieler Diskussionen. In Umfragen sprachen sich über 50 Prozent der befragten Iren gegen das Zwangszölibat für katholische Priester aus. Wenn dazu in den gleichen Umfragen 60 Prozent bestätigten, sie könnten sich Priesterinnen durchaus vorstellen, verweist dies jedoch auch auf einen über den Skandal hinausreichenden Wandel des traditionellen und sicherlich in Westeuropa einmaligen traditionellen, durch die enge Verbindung von Religion und Nation verbundenen irischen Katholizismus. Veränderungen, die sich auch durch Statistiken zu bestätigen scheinen: So sind beispielsweise in den letzten zwanzig Jahren die Ordenseintritte um die Hälfte zurückgegangen, und auch die Priesterseminare müssen einen deutlichen Schwund der Neueintritte verzeichnen.

## Vor der Auflösung des konfessionellen Staates?

Generell hat das Maastricht-Referendum bzw. vielmehr die hochemotionalisierte Kampagne im Vorfeld, in der die irische Abtreibungsgesetzgebung und die Neutralität im Zentrum standen, für viele Beobachter des Inselstaates einmal mehr deutlich gemacht, daß sich Irland inmitten eines Prozesses des Umbruchs und einer neuen Wertorientierung befindet. Vor allem die traditionellen katholischen Werte befänden sich in einem sehr schnellen Auflösungsprozeß, was sich nicht zuletzt auf der Gesetzesebene manifestiere, schreibt *Mary Kenny* in „The Tablet" (27. 6. 1992). Vor allem sei nun in Irland der Entwicklungsprozeß in Gang, der sich in anderen europäischen Ländern spätestens vor 25 Jahren vollzogen habe: Die Gesetzgebung folge nun mehr und mehr dem Prinzip der individuellen Entscheidungsfreiheit und immer weniger der Auffassung von einem Staat als Wächter der öffentlichen Moral.

Eine Repräsentantin dieses *Wertewandels* in Irland ist für die Bevölkerung wie für viele Beobachter vor allem Präsidentin *Mary Robinson*. Schon die Wahl einer Frau als Staatspräsidentin konnte in einer als durch und durch

patriarchal und klerikal geltenden Gesellschaft als unübersehbares Zeichen für den Prozeß der Ablösung des katholisch geprägten durch einen modernen, europäisch orientierten, pluralistischen Staat und einen grundlegenden Wandel der irischen Identität. (In einem Interview in „Le Monde" vom 26. 5. 1992 unterstrich die Präsidentin gerade diese neue irische Identität.) Dieser Wandel scheint auch nach so vielen Jahren der Spannung und Dialogverweigerung einer der Gründe für eine Annäherung an die Unionisten in Ulster zu sein. Anfang Juli fand ein erstes Treffen zwischen Irlands Außenminister *David Andrews,* dem Londoner Nordirlandminister *Sir Patrick Mayhew* und Vertretern beider Parteien der protestantischen Loyalisten, die sich als nordirische Briten verstehen, statt. Einer der Hauptvorwürfe der protestantischen Ulster-Unionisten hatte ja bisher gelautet, daß das „Home Rule" des Südens ein verdecktes „Rome Rule" sei. *A. F.*

# Befreiungstheologie: Versuch einer Zwischenbilanz

„Die historische Kraft der Armen zeigt sich vorzugsweise nicht in der Politik, sondern im Umfeld des Alltäglichen, dort, wo das Geflecht des sozialen Lebens geschaffen wird. Dies bedeutet keine Mißachtung der politischen Ebene, aber es muß klar sein, daß das Alltägliche und das soziale Leben wichtiger sind." Beim Treffen von mehr als zwanzig namhaften lateinamerikanischen Theologen vom 29. Juni bis 4. Juli im spanischen El Escorial (veranstaltet wurde das Treffen mit dem Thema „Gesellschaftlicher Wandel und christliches Denken in Lateinamerika" vom Institut „Fe y secularidad", das mit der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid verbunden ist) formulierte *Pedro Trigo* (Venezuela) diese These und versuchte damit die neueren Entwicklungen der Befreiungstheologie auf den Punkt zu bringen.

Die Zeit der sozialen Revolutionen und der großen politischen Entwürfe sei vorbei, ebenso die Zeit der Gestaltung neuer, gerechterer Gesellschaften durch nationale Revolutionen. Dies würden die Erfahrungen in Nicaragua, El Salvador und anderen Ländern zeigen. Nach dem Ende der Ost-West-Konkurrenz stehe Lateinamerika im Herrschaftseinfluß der USA mit ihrem Geld und ihrer militärischen Überlegenheit, die sie durch ihre Einmärsche in Grenada und Panama – aber auch im Golfkrieg – demonstriert habe. So beschrieb der nicaraguanische Jesuit *Javier Gorostiaga* die neue politische Situation.

## „Befreiung" hat ihre Bedeutung geändert

Welche Konsequenzen sind heute aus den sozialen Entwicklungen und theologischen Diskussionen der letzten zwanzig Jahre zu ziehen? 1972 hatte ebenfalls in El Escorial ein Kongreß zu Theologie und Kirche in Lateinamerika stattgefunden, der jetzt als Bezugspunkt für den Rückblick diente. In der *Anfangsphase* stand die Befreiungstheologie ganz im Zeichen des sozialen Aufbruchs der lateinamerikanischen Völker. Die Armut wurde nicht mehr als zeitlich begrenzte „Rückständigkeit" wahrgenommen, die mit „Entwicklungshilfe" zu beheben ist; vielmehr wurde der Zusammenhang zwischen westlicher Entwicklung und südlicher Verarmung erkannt. Die Analyse der sog. Dependenztheorie lautete: Infolge der internationalen Arbeitsteilung wird den Ländern der „Dritten Welt" ständig das genommen, was sie zur eigenen Entwicklung brauchen. Konsequenz aus dieser Analyse war das Ziel, die herrschende Klasse in den Ländern Lateinamerikas, die als Interessenvertreter der Industrienationen verstanden wurde, zu stürzen und einen eigenen, unabhängigen Weg der Entwicklung einzuschlagen. Die Theologie stellte sich damit auf die Seite der Armen, die einen Ausweg aus ihrem Elend suchten. Gleichzeitig entwickelte die Theologie das fort, was die lateinamerikanischen Bischöfe aus ihrer pastoralen Sicht schon 1968 auf ihrer Versammlung in Medellín formuliert hatten: eine Option für die Armen im lateinamerikanischen Kontext des Kampfes um Befreiung und Gerechtigkeit.

Während des Madrider Treffens wurden vor allem *zwei wesentliche Veränderungen* gegenüber dieser Entstehungsphase der Befreiungstheologie deutlich: Der Wechsel in den theologischen Motiven und die Weiterentwicklung der Einbindung der Theologie in den konkreten kulturellen Kontext.

In den vergangenen Jahren haben sich aufgrund der sich verändernden Situationen und Erfahrungen die theologischen Motive der Befreiungstheologie verändert. So machte z. B. der salvadorianische Theologe *Jon Sobrino* darauf aufmerksam, daß aufgrund der Erfahrungen in seinem Land das theologische Motiv der „Befreiung" seine Bedeutung geändert hat. Gegen das Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit wurde in El Salvador ein riesiger Militär-, Geheimdienst- und Polizeiapparat aufgebaut, der zur Unterdrückung jeglicher oppositioneller Haltungen gegen alle vorging, die sich irgendwie engagierten. Rücksichtslose Flächenbombardements ganzer Gebiete und Ausrottung ganzer Dörfer durch die Armee gingen einher mit der Verfolgung von Theologen, die sich auf die Seite der Opfer stellten. Viele von ihnen wurden ermordet, so z. B. 1989 die sechs Jesuiten der Katholischen Universität in San Salvador.

Im nachhinein müsse man sagen, daß „das Besondere dieser Theologen nicht war, daß sie die Befreiung in den Mittelpunkt ihrer Theologie gestellt haben, sondern, weil sie dies getan haben, ihr Leben für diese Befreiung gegeben haben". Die meisten der Männer und Frauen, die umgebracht wurden, müßten mit dem christlichen Ehrentitel „Märtyrer" bezeichnet werden – nicht weil ihr Sterben der klassischen Märtyrerdefinition ent-

spreche, sondern weil ihr Engagement und ihr Sterben dem Jesu von Nazareth ähnlich sei. Das Grundmotiv der „Befreiung" sei aus diesem Kontext heraus um das Motiv des „Martyriums" erweitert worden: „Befreiung und Martyrium sind Kategorien, die heute Reich Gottes und Kreuz Jesu vergegenwärtigen, verdeutlichen und verstehbar machen ... Der Schritt von der Befreiung zum Martyrium zeigt klar, daß der christliche Glaube vor allem ein Gehen eines Weges der Utopie (Reich Gottes) ist, der aber auch mit dem Kreuz enden kann." Dabei verwies Sobrino ausdrücklich auf das Beispiel Erzbischof Romeros, das von besonderer Bedeutung für die Menschen und die Kirche Lateinamerikas sei.

## Engere Anknüpfung an die kulturellen Traditionen

Angesichts der sehr komplexen Wirklichkeit bemüht sich die Theologie der Befreiung heute auch verstärkt darum, die verschiedenen sozialen, kulturellen und ethnischen Kontexte der Menschen (Arme, Frauen, Ureinwohner, Afroamerikaner) zur Grundlage ihrer Reflexion zu machen. Da die „vorrangige Option für die Armen" keine kulturelle oder geschlechtliche Unterscheidung der „Armen" vornimmt, ist sie zu ungenau und muß aus dem jeweiligen Kontext heraus präzisiert werden. Das ist jedenfalls die Position der brasilianischen Theologin *Ivone Gebara*, der einzigen Frau unter den Referenten des Treffens von El Escorial. Sie stellte ihren feministisch-theologischen Ansatz aus der Perspektive Lateinamerikas als „Option für die Frauen als Arme" vor. Nachdem die Abwesenheit der Frauen in der Theologie nun zumindest bemerkt und die Tatsache ihrer Existenz auch von einigen männlichen Theologen entdeckt worden sei, müsse jetzt der langsame Prozeß der Entflechtung der traditionellen Dogmatik beginnen.

Statt sich mit Gottes- und Christusbildern zu beschäftigen, die personale Eigenschaften der Menschen – und damit die Überordnung der Männer über die Frauen – projizieren, solle die Theologie stärker an einem ganzheitlichen Menschenverständnis arbeiten und jegliche Aussagen über Gott als Person unterlassen. Es solle außerdem eine neue religiöse Symbolik entwickelt werden, die es ermögliche, Jesus und Maria als Vorbilder im Glauben zu entdecken. Es müsse in der theologischen Reflexion vom historischen Jesus ausgegangen werden, er solle aber weniger als (männliche) Einzelperson, sondern eher im Rahmen seiner Jesus-Bewegung aus Männern und Frauen betrachtet werden.

Auch die Überlegungen von *Diego Irarrazaval* (Peru) über das Verhältnis von Theologie und Glaubensverständnis des Volkes und von *Victor Codina* (Bolivien) über den Zusammenhang von europäischem und lateinamerikanischem Denken in der Theologie machten die Tendenz deutlich, enger an die kulturellen Traditionen und spezifischen Glaubenserfahrungen der Menschen aus den verschiedenen Kontexten anzuknüpfen. Es fehlte aber auch nicht an vorsichtigen Mahnungen im Blick auf diese Tendenz: *Juan Luis Segundo* (Uruguay) machte selbstkritisch darauf aufmerksam, daß es an pastoraler Vermittlung in Lateinamerika selten gefehlt habe, daß darüber hinaus aber die theologisch-theoretische und kritische Reflexion nicht vernachlässigt werden dürfe. Er sprach von der grundsätzlichen Gefahr, „die Pastoral durch populärwissenschaftliche Positionen" zu begründen. Vom marxistischen Denken habe die Theologie der Befreiung ihre kritische Haltung gegenüber der Religion als ideologischem Manipulationsmittel geerbt. Diese kritische Haltung dürfe sie aber auch gegenüber der Volksfrömmigkeit und der religiösen Symbolik nicht aufgeben oder vernachlässigen. Außerdem müsse sie mit anderen Theologien innerhalb und außerhalb Lateinamerikas – auch mit Rom – im Gespräch bleiben. Beides setze jedoch eine theoretisch-kritische und akademische Theologie voraus.

Das theologische Nachdenken soll also noch stärker von den jeweiligen Kontexten und den unterschiedlichen Erfahrungen der Menschen bestimmt werden. Neben der Armut als gesellschaftlichem Widerspruch treten dabei aber ethnische und kulturelle Ausgrenzungen (Ureinwohner, Afroamerikaner) immer mehr ins Blickfeld. Einige lateinamerikanische Theologen fordern schon seit längerer Zeit eine „Option für die Anderen", weil sich die ethnische und kulturelle Unterdrückung nicht den ökonomischen Kategorien unterordnen lasse. Entsprechend formuliert ja auch die feministische Theologie die Unzulänglichkeit des Begriffs „Armut" zur Beschreibung der spezifischen Situation der Frauen.

## Gegen den wachsenden „Eurodarwinismus"

Allerdings scheint die Frage auch nicht weiterverfolgt zu werden, ob es denn nun verschiedene gleichberechtigte Unterdrückungssituationen gibt, aus denen heraus Befreiungsinteresse und die entsprechende theologische Perspektive formuliert wird. In Madrid wurden die lateinamerikanischen Theologen auf dieses schwierige Feld „von außen" aufmerksam gemacht: der spanische Theologe *Julio Lois Fernandez* berichtete unter dem Stichwort „Dialog mit anderen Befreiungstheologien" vom afrikanischen Kontinent. Er rückte die Diskussionen und Konflikte um „Befreiung" oder „Inkulturation", um ökonomisch-politische Unterdrückung oder ethnisch-kulturelle Mißachtung in den Mittelpunkt seiner Darstellung der afrikanischen theologischen Strömungen.

Daß nicht nur das Elend in Lateinamerika größer geworden ist, sondern sich in Europa – besonders in Deutschland – die Einstellungen gegenüber der „Dritten Welt" geändert haben, darauf machte *Johann B. Metz* (Münster) die Lateinamerikaner aufmerksam. Ein „Eurodarwinismus" dränge Not und Elend der großen Mehrheit der Menschen in weite Ferne und mache es fast unsichtbar. Ein „Provinzialismus" im Denken suche nach Lösungen im kleinen und lasse die großen Visionen und Utopien, die Gerechtigkeit für alle Menschen beinhalten, vergessen. Hier habe die Kirche an der Nahtstelle zwi-

schen armen und reichen Ländern die Aufgabe zu vermitteln. Es dürfe nicht zwei Arten von Menschenrechten geben: wenn die Industrienationen sich das Recht nähmen, in den armen Ländern militärisch, politisch und ökonomisch einzugreifen, müßten sie auch zulassen, daß bei ihnen selbst eingegriffen werde, um die internationalen Organisationen und Strukturen (UNO, Weltbank, Welthandelsbedingungen etc.) im Interesse der armen Länder zu demokratisieren. Metz richtete zugleich einen Aufruf an die Menschen in Europa und in Lateinamerika, über die kleinen Lösungen die großen Notwendigkeiten nicht zu vergessen. *L. W.*

# Die aufhaltsame Rückkehr der Geister der Vergangenheit

## Polen drei Jahre nach dem „Runden Tisch"

*Seit einigen Wochen hat Polen wieder eine handlungsfähige Regierung unter einer neuen Ministerpräsidentin, der Juristin* Hanna Suchocka. *Die Regierung kann sich auf eine große Koalition von „Solidarność"-Nachfolgeparteien von der liberalen „Demokratischen Union" bis zu der dem Episkopat nahestehenden „Christlich-Nationalen Vereinigung" stützen. Die entscheidende Frage für den weiteren Weg Polens wird sein, ob es gelingt, die nach der Systemwende von 1989/90 angesichts wirtschaftlicher Schwierigkeiten und geistiger Desorientierung erstarkten national-konservativen Kräfte zu „verwestlichen", sie also in eine liberal-pluralistische Zivilgesellschaft einzubinden und damit die junge polnische Demokratie zu stabilisieren.*

Ein zeitgeschichtlicher Rückblick ist dem Verständnis für scheinbar rätselhafte Windungen der Innenpolitik von Deutschlands neuen demokratischen Nachbarn immer förderlich.

Wie konnte es geschehen, daß die nunmehr demokratische *Tschechoslowakei* gerade jetzt auseinanderzubrechen droht, ihr in aller Welt hoch angesehener Dichter-Präsident im eigenen Land keine parlamentarische Mehrheit für die Wiederwahl hinter sich bringt? Ohne Kenntnis der Geschichte der Tschechoslowakei seit 1918, der böhmischen Länder und der Slowakei bliebe nur Kopfschütteln. Wie ist zu erklären, daß in *Polen* in den vergangenen Monaten die innenpolitische Auseinandersetzung einer sich zunehmend in Bunkermentalität flüchtenden national-konservativ dominierten Regierung mit ihren selbstgewählten „Feinden" von einer ideologischen Verbissenheit getragen wurde, die man nur noch als bizarr bezeichnen konnte, die schließlich aber das demokratische System diskreditierte? Ohne einen Blick auf nationale Traditionslinien und Identitätsprobleme, ohne eine kurze Revue der Geschichte der Demokratiebewegung der achtziger Jahre ist die Polemik zwischen „Europäern" und „Traditionalisten" schwer verständlich.

Als Polen nach dem Zweiten Weltkrieg als unabhängiger Staat wiedererstand, war der Traum der Nationaldemokraten von einem *ethnisch homogenen Polen* und einer territorialen Westverschiebung auf Kosten Deutschlands Wirklichkeit geworden. Erkauft war der neue polnische Nationalstaat mit der Einführung des stalinistischen Systems und der Ausschaltung der bürgerlichen Kräfte. Die Kommunisten konnten für sich mit einem gewissen Recht beanspruchen, das Erbe der Nationaldemokraten angetreten zu haben.

### National egozentrische Optionen bekommen Zulauf

Die nationale Saturiertheit Polens seit 1945 hat entscheidend dazu beigetragen, daß die Selbstbefreiung der Nation nicht in erster Linie mit nationalen Fragen befrachtet war. Der Demokratisierungsprozeß entzündete sich nicht an ungelösten nationalen oder Minderheitenproblemen, wie es in Rumänien, Bulgarien, in der Tschechoslowakei, in der Sowjetunion und in Jugoslawien der Fall war. Die einflußreichen Oppositionsgruppen und Persönlichkeiten, die zu den Trägern der *Demokratiebewegung* wurden, kamen nicht aus dem traditionellen nationalen Lager und agierten nicht primär mit nationalen Parolen. Ihre Grundgedanken waren sozial und politisch emanzipatorisch, gradualistisch und konkret ausgerichtet. Die Bewegungen, die mit betont patriotischen Programmen auftraten, hatten bis zur Vollendung des friedlichen Systemwechsels keinen großen politischen Einfluß. Auch die *katholische Kirche* wurde zu einem Schutzschirm für die auf einen evolutionären Systemwechsel hinzielenden Gruppierungen der Mitte und der linken Mitte.

Das Selbstverständnis und die übernommene Rolle machten die späteren Politiker der ersten postkommunistischen Generation zu den natürlichen Kontrahenten und Partnern bei der Aushandlung der Konditionen des Systemwechsels (Runder Tisch). Die Vorherrschaft der christdemokratisch-liberal-sozialdemokratischen Orientierungen im historischen Augenblick des Systemwandels 1980/81 und im Systemwechsel 1989/90 begründete das weitverbreitete Mißverständnis von der Existenz einer polnischen „Zivilgesellschaft". Kurzzeitig schien die

nationale Satisfaktion, die von den patriotischen und nationalistischen Gruppen über eine kompromißlose Strategie gesucht wurde, mit dem demokratischen und marktwirtschaftlichen Versprechen gelungen. Es wurde jedoch rasch sichtbar, daß die Prädominanz der „linken" und zentristischen „Solidarność"-Elite in der neu entstehenden politischen Landschaft Polens nur vorübergehend sein konnte.

Mit der Herstellung des polnischen Nationalstaats 1945 waren die nationalen Komplexe offensichtlich noch nicht bewältigt oder überwunden. Im Gegenteil bekommen mit wachsenden sozialen Spannungen und in der unmittelbaren Konfrontation mit der westlichen Zivilisation und den modernen supranationalen Integrationskonzepten *national egozentrische Optionen* neuen Zulauf. Entgegen in Westeuropa weitverbreiteter Hoffnungen und Erwartungen überwinterte in Polen das nationalpatriotische Spektrum, das seine Stunde nach dem Erfolg der gemäßigten „Solidarność"-Demokraten schlagen sah.
Die Attraktivität und die Integrationswirkung von Schlagworten wie „Demokratie" und „Marktwirtschaft" haben stark nachgelassen. Die Zeit arbeitet für populistische Vereinfacher und Demagogen. Die Deklassierten, insbesondere das Millionenheer der einst privilegierten Industriearbeiter, werden anfällig für eine eigenartige Mischung aus rechtem und linkem Radikalismus, die *Václav Havel* einmal als einen gefährlichen National-Sozialismus bezeichnete.

Die Entfremdung zwischen der neuen politischen Elite, die aus der „Solidarność" hervorgegangen ist, und breiten Schichten der Gesellschaft, die an das „Wir" und „Sie" aus kommunistischen Zeiten erinnert, hat Polens Innenpolitik im ganzen Jahr 1991 mit zunehmender Dramatik beschäftigt, die Losungen der Parteien im Wahlkampf zu den Parlamentswahlen im Oktober 1991 bestimmt und schließlich die niedrige Wahlbeteiligung von 42 Prozent und das Wahlergebnis geprägt (vgl. HK, Dezember 1991, 553 ff.). Die liberalen und zentristischen Kräfte der beiden ersten demokratischen Regierungschefs *Mazowiecki* und *Bielecki* wurden auf die Oppositionsbänke verwiesen.

## Die „Rückkehr nach Europa" wird als Bedrohung empfunden

Die katholische Kirche, die unter dem Kommunismus zu einem Schutzschirm für die demokratische Opposition geworden war, besinnt sich in der postkommunistischen Epoche auf ihr Selbstverständnis als *wertkonservative Ordnungsmacht* mit einem ungeklärten Verhältnis zur modernen Zivilgesellschaft. In der Abtreibungsproblematik und in der Frage des schulischen Religionsunterrichts vertritt sie einen harten Standpunkt, der von katholisch-patriotischen und nationalistischen Parteien (mit Ausnahme der bisher antiklerikal auftretenden „Konföderation Unabhängiges Polen" / KPN des *Leszek Moczulski*) im Parlament geteilt wird.

Eine Partei, die das besondere Vertrauen der Kirche genießt, ist die „Christlich-Nationale Vereinigung" (ZChN). Vor allem die jüngeren Anhänger und Funktionäre der ZChN sind fundamentalistisch-katholisch orientiert, zeichnen sich in der innenpolitischen Auseinandersetzung durch Intoleranz, nationalistische, antieuropäische (im Sinne von EG-Europa) und minderheitenfeindliche Polemik aus. Die ZChN galt in der Mitte-Rechts-Koalition des konservativen Zentrums-Politikers *Jan Olszewski*, die nach den Oktoberwahlen 1991 gebildet worden war, als die einflußreichste Gruppierung, die das ideologische Klima der Regierungspolitik bestimmte. Schließlich wurde bei ihr und bei Premier Olszewski an der Spitze eine polarisierende Freund-Feind-Rhetorik und Kombattantenmentalität so politikbestimmend, daß sich diese Orientierung selbst ins politische Abseits und parlamentarische Aus manövrierte.
Einen politisch selbstzerstörerischen Mißbrauch unter dem Stichwort „Dekommunisierung" betrieb die Regierung Olszewski insbesondere mit den hochpolitischen Ministerien für Inneres und Verteidigung. Das Innenministerium war innerhalb weniger Monate unter dem ZChN-Innenminister *Antoni Macierewicz* durch rigorose Kaderpolitik auf ZChN-Kurs gebracht worden. Macierewicz's Berufung hatte Präsident *Lech Wałesa* bei den Koalitionsverhandlungen Ende 1990, die zur Regierung Bielecki geführt hatten, noch verhindern können. Der Versuch der Ideologisierung und parteipolitischen Instrumentalisierung wurde in dem politisch ebenso sensiblen Verteidigungsministerium von unerfahrenen Jungpolitikern und dem aus der KPN hervorgegangenen Vizeverteidigungsminister *Romuald Szeremetiew* fortgeführt.

Nach politischen Erpressungsversuchen mit Stasiakten forderte Staatspräsident Wałesa die Abwahl des Premiers, der seit seiner Wahl im Dezember 1991 keine parlamentarische Mehrheit zusammengebracht hatte. Premier Olszewski hatte der drohenden Abwahl der Regierung durch Erweiterung der konservativ-katholischen Koalition nach rechts zuvorkommen wollen. Seine Verhandlungsführer versuchten an der Monatswende Mai/Juni, die nationalistische KPN durch Erpressung mit Stasiakten in die Regierung zu pressen und den widerborstigen Moczulski durch eine manipulierte Palastrevolution in den eigenen Reihen zu stürzen. Eine überzeugende Mehrheit im Sejm brachte endlich Anfang Juni Ministerpräsident Olszewski und seine Koalition zu Fall.

In der nationalen bis nationalistischen Egozentrik und in dem katholischen Patriotismus der „Rechten", die in jeder Liberalisierung und Öffnung nach „Europa" eine Gefahr für Polen sehen und überall Verschwörungen wittern, wird eine Abwehrhaltung gegen die „Verwestlichung" Polens als einer Folge des Demokratisierungsprozesses sichtbar. Die sozialen und politischen Emanzipationsideen verfügen als Integrationsideologien nicht über die emotionale Bindewirkung wie die älteren nationbezogenen und integralistischen Ideen. Die *geistige Desorientierung* nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung und

die wirtschaftliche Unsicherheit bereiten einen fruchtbaren Boden für Ideologien, die die Nation, ihre Größe, ihre Unabhängigkeit und Exklusivität verherrlichen.

Weitere Herausforderungen für das nationale Selbstbewußtsein und die Definition polnischer Identität sind die Formen der westeuropäischen Wohlstandsgesellschaft, deren Lebensstile, der Werterelativismus und Konsumismus, die für die bisher relativ geschlossenen und somit auch konservierten Gesellschaften des Realsozialismus fremd geblieben waren. Die „Rückkehr nach Europa" hat somit etwas Bedrohliches an sich.

## Kommt es zu einer „Verwestlichung" der polnischen Rechten?

Zahlreiche Indikatoren weisen darauf hin, daß die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen eine ganz offene unentschiedene Situation in Polen geschaffen hat. Die Widersprüchlichkeit der Phänomene – die europäische Orientierung und die Angst vor nationalem und kulturellem Identitätsverlust –, die in der historischen Situation Sinn macht, weist eben nicht nur in die Vergangenheit, sie weist auch nach vorne. Und wer sich an den derzeit modischen und auflagensteigernden Katastrophenszenarios für Osteuropa orientiert hat, muß sich mit Blick auf Polen eines Besseren belehren lassen.

Nach der rasch heruntergewirtschafteten Regierung Olszewski bekommt jetzt eine große Koalition der „Solidarność"-Nachfolgeparteien von den sozialdemokratisch orientierten Kräften bis zu den katholischen Fundamentalisten eine Chance, mit der viele Polen neue Hoffnungen auf eine stabilere, berechenbare und professionelle Politik verbinden. Die neue Ministerpräsidentin *Hanna Suchocka* kommt zwar aus der bei konservativen Katholiken als „links" verschrienen Demokratischen Union von Tadeusz Mazowiecki. Sie hatte aber in der Abtreibungsdiskussion den kompromißlosen Standpunkt der ZChN eingenommen, was sie für die „rechten" Parteien aus dem ehemaligen „Solidarność"-Spektrum akzeptabel machte. Die Außenpolitik und die Wirtschaftspolitik werden aber die Handschrift von Politikern aus dem Umfeld der Demokratischen Union und des Liberaldemokratischen Kongresses von *Jan Krzysztof Bielecki* tragen.

Vor allem aber keimt die Hoffnung in Polen, daß unter der selbstbewußten und sachorientierten Hanna Suchocka, die ebenso wie der respektierte und seit 1989 in allen postkommunistischen Kabinetten die Außenpolitik leitende *Krzysztof Skubiszewski* aus Posen kommt, sichtbar regiert und entschieden wird und die politischen Grabenkämpfe etwas nachlassen, deren die Bevölkerung so überdrüssig ist. Dabei wird von der Ministerpräsidentin das Kunststück erwartet, das politisch verfeindete und fragmentierte Post-„Solidarność"-Lager zum Nutzen der politischen und wirtschaftlichen Stabilisierung nochmals zusammenzukitten, wobei die christlich-demokratische Zentrumsallianz von *Jarosław Kaczyński* und die Gruppe um den ehemaligen Premier Olszewski sich selbst aus dem politischen Spiel herausmanövriert haben.

Der Umstand, daß die „Christlich-Nationale Vereinigung" wieder in der Koalition vertreten ist, mag zu der Hoffnung berechtigen, daß eine Entideologisierung des „rechten" Flügels der polnischen Parteienlandschaft nicht aussichtslos ist. Eine Schlüsselfrage für Polens demokratische Entwicklung wird nämlich sein, ob eine „Verwestlichung" der „Rechten" und des gesamten wertekonservativen Spektrums, die katholische Kirche eingeschlossen, möglich ist, so wie das konservative Lager in Deutschland nach 1945 „verwestlicht" wurde und heute im Gegensatz zur Situation in der Weimarer Republik die demokratische Zivilgesellschaft als politische und gesellschaftliche Lebensform akzeptiert. *Dieter Bingen*

# Abgesang des politischen Katholizismus

## Kirche und Staat nach den Wahlen in der ČSFR

*46 Prozent der Einwohner der ČSFR gaben bei der ersten Volkszählung nach der Wende „katholisch" als Konfessionszugehörigkeit an, in Böhmen und Mähren knapp 40, in der Slowakei 60 Prozent. Bei den Parlamentswahlen Anfang Juni spielten kirchlich-konfessionelle Gesichtspunkte allerdings nur eine untergeordnete Rolle; eindeutige kirchliche Wahlempfehlungen erwiesen sich als eher kontraproduktiv. Die Kirche in der vermutlich bald in zwei Staaten getrennten ČSFR ist sich inzwischen stärker bewußt, daß ihr Einfluß begrenzt ist.*

Nach den Wahlen am 5. und 6. Juni, der slowakischen Souveränitätserklärung am 18. Juli und dem vorzeitigen Rücktritt von Staatspräsident *Václav Havel* sind in der Tschechoslowakei die Weichen für eine *Trennung der beiden Landesteile* gestellt. Obwohl Meinungsumfragen sowohl in Böhmen und Mähren als auch in der Slowakei jeweils klare Mehrheiten für ein Verbleiben in einem gemeinsamen Staatsverband ergeben hatten, erweist sich die Politik teils nicht fähig, teils nicht willens, diesem klaren Wunsch der Bürger Rechnung zu tragen und ihn zugleich mit der notwendigen Neuordnung des Staatswesens zu verbinden. Der immer stärker aufkommende Nationalismus vor allem in der Slowakei wurde in wenig verantwortungsvoller Weise von Politikern instrumentalisiert, die in ihm – wie sich zeigte: zu Recht – das geeig-

nete Vehikel für eigene politische Erfolge sahen. Sie sind es, denen der Abbau der historischen Zurücksetzung und Benachteiligung der Slowakei im gemeinsamen Staat nicht mehr genügt und die auf die Karte der Trennung vom tschechischen Landesteil setzen. Die *katholische Kirche in der Slowakei,* die immer noch eine breite und feste Basis in der Bevölkerung hat, versäumte es bis zum heutigen Tag, diesem überbordenden Nationalismus mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Ja es gibt Anzeichen dafür, daß der Nationalismus auch in der Kirche selbst einen Resonanzboden findet.

## Getrennte Hirtenbriefe vor der Wahl

Ein deutliches Indiz dafür, daß auch im kirchlichen Bereich die Gemeinsamkeit und Verbundenheit zwischem dem tschechischen und dem slowakischen Landesteil immer mehr in den Hintergrund tritt und man auf getrennten Wegen zu marschieren entschlossen scheint, war auch der Umstand, daß sich die tschechischen und die slowakischen Bischöfe vor den Wahlen am 5. und 6. Juni *in getrennten Wahlhirtenbriefen* an die Gläubigen gewandt hatten. Die Bischöfe Böhmens und Mährens hatten in ihrem Hirtenbrief alle Katholiken aufgefordert, an den Wahlen teilzunehmen und nicht in „politische Apathie" zu verfallen. Die Bischöfe gaben keine Empfehlung für eine bestimmte Partei ab, appellierten aber an die Wähler, die Parteiprogramme und das Verhalten der Repräsentanten der Parteien eingehend zu prüfen und sich nicht nur von Wahlpropaganda leiten zu lassen. Man solle darauf achten, ob eine Partei das Wohl für alle anstrebe, Demokratie, Völkerrechte und Freiheit respektiere, für den Schutz des menschlichen Lebens, für moralische Werte und für die Förderung der Familie als Keimzelle der Gesellschaft eintrete. Die tschechischen Oberhirten warnten vor Programmen, die den Schwerpunkt allein auf materielle Werte, auf Wirtschaft und Reichtum legen, ohne Verantwortung gegenüber den sozial schwachen Schichten und gegenüber den geistigen Werten, auf die „man in keinem gerechten Gesellschaftssystem verzichten kann".

Der tschechische Primas, Erzbischof *Miloslav Vlk* von Prag, ergänzte in einem Interview mit der Gewerkschaftszeitung „Prace", die Kirche gebe ihren Gläubigen keine Empfehlung für eine bestimmte Partei, denn sie solle „für alle offen sein", wohl aber erwarte sie, daß die Katholiken die Programme, den Charakter und das Verhalten der Politiker genau prüfen, von denen sie sich in den demokratischen Einrichtungen vertreten lassen wollen. Sollten bei der Wahl – was dann bekanntlich nicht der Fall war – die linken Parteien siegen, müsse dies die Kirche zur Kenntnis nehmen, unterstrich Vlk, denn die Zukunft des Landes liege in den Händen der Wähler. Er hoffe aber sehr, „daß niemand die Rückkehr in die Vergangenheit wünscht und wir nicht in anderer Form alles Grausame neuerlich erleben".

Die *slowakischen Bischöfe* gingen bei ihren Wahlempfehlungen deutlicher von unmittelbaren kirchlichen Interessen aus. Sie forderten in ihrem Hirtenbrief die Katholiken auf, sich bei den Wahlen für Parteien, Bewegungen und Kandidaten zu entscheiden, die „im Geist des Evangeliums arbeiten". Es sei „Pflicht gläubiger Christen", sich nach diesem „Kriterium" zu richten. Nur eine Orientierung am „Geist des Evangeliums" gewährleiste, daß „in unseren Parlamenten Gesetze beschlossen werden, die dem Nutzen der Gesellschaft und dem Wohl der Kirche dienen", hieß es in den Hirtenschreiben.

Wie die Bischöfe unterstrichen, dürften gläubige Christen nicht Parteien wählen, deren Programm gegen ein „anständiges Leben" und gegen fundamentale Rechte einschließlich der Rechte im religiösen Bereich gerichtet seien. Sie dürften auch nicht Parteien wählen, „die im Parlament gegen Gesetze zur Regelung der Angelegenheiten der Kirche gestimmt oder diese verhindert haben". Ausdrücklich führten die Bischöfe das Gesetz zum Schutz des menschlichen Lebens, das Gesetz über die Regelung des kirchlichen Eigentums sowie gesetzliche Bestimmungen im Schulbereich und in der Frage des Religionsunterrichtes an.

In Kirche und Öffentlichkeit der Slowakei wurden diese Äußerungen als kaum verhohlene Empfehlung für die „Christlich-Demokratische Bewegung" (KDH) des bis zur Wahl amtierenden slowakischen Ministerpräsidenten *Jan Čarnogursky* interpretiert. Der Rechtsanwalt Čarnogursky, in der kommunistischen Ära eine der führenden Persönlichkeiten des katholischen Widerstandes, genießt auch in der neuen politischen Landschaft der Tschechoslowakei das volle Vertrauen und die Unterstützung der Kirche in der Slowakei. In den Wochen des Wahlkampfes konnte man an vielen Kirchen und Pfarrhäusern die Wahlplakate seiner Partei sehen.

Doch die Zeit des politischen Katholizismus scheint auch in der Slowakei endgültig der Vergangenheit anzugehören. Die letztlich gescheiterten Bemühungen Čarnogurskys, die nationalen Ambitionen der Slowaken mit der bestehenden Föderation unter einen Hut zu bringen, wurden von den Wählern ebensowenig honoriert, wie die direkte oder indirekte kirchliche Unterstützung für ihn und seine Partei. Nur knappe neun Prozent der Wähler votierten für die KDH. Die ebenfalls christlich orientierte Koalition „Ungarische Christlich-Demokratische Bewegung – ‚Zusammenleben' – Ungarische Volkspartei" – sie vertritt neben der rund 600 000 Menschen zählenden ungarischen Minderheit auch die anderen ethnischen Minoritäten – kam auf 7,4 Prozent der abgegebenen Stimmen. Großer Wahlsieger in der Slowakei mit mehr als 33 Prozent der Wählerstimmen (bei der Wahl in den slowakischen Nationalrat waren es sogar 37 Prozent) war die „Bewegung für eine Demokratische Slowakei" (HZDS) des einstigen Kommunisten und heutigen Links-Nationalisten *Vladimir Mečiar,* der für die Unabhängigkeit der Slowakei – allenfalls in einer Konföderation mit Böhmen und Mähren – eintritt.

Wie Mečiar am 16. Juni bei einer Pressekonferenz in

Wien betonte, bedeute die Abwahl des christdemokratischen Ministerpräsidenten Čarnogursky, nicht, „daß sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Zukunft schlechter gestalten". In der Slowakei solle auch in Zukunft „eine Bewegung existieren, die christlich und demokratisch ist". Allerdings ist nach Mečiars Ansicht Čarnogurskys Partei „keine solche gewesen". Er, Mečiar, werde sich jedenfalls „um gute Beziehungen mit der Kirche bemühen". Er hoffe aber auch, „daß sich die Kirche ebenfalls um gute Beziehungen zur künftigen Regierung bemüht".

## Kirchliche Wahlempfehlungen waren kontraproduktiv

Großer Wahlsieger im tschechischen Landesteil wurde bekanntlich die überkonfessionell orientierte, rechtsliberale Koalition von demokratischer Bürgerpartei (ODS) von *Václav Klaus* und Christ-Demokratischer Partei (KDS) von *Václav Benda.* Sie erhielt in der tschechischen Republik bei der Wahl in die Volkskammer knapp 34 Prozent der Stimmen. Auf knapp sechs Prozent kam die „Christliche und Demokratische Union – Tschechoslowakische Volkspartei" (KDU-CSL), deren vorwiegendes Wählerpotential vor allem die religiösen Wählerschichten Mährens sind. Der „Linke Block" – eine Koalition von kommunistischer Partei Böhmens und Mährens und der „Demokratischen Linken" – erreichte demgegenüber mehr als 14 Prozent. Das gleiche Ergebnis erzielte in der Slowakei die „Partei der Demokratischen Linken" (SDL), die Nachfolgepartei der slowakischen KP. Die kommunistisch orientierten Kräfte stellen demnach in beiden Landesteilen immer noch eine starke politische Kraft dar.

Ein bemerkenswerter Aspekt der vergangenen Wahlen in der ČSFR ist der Umstand, daß Parteien mit christlicher Orientierung im tschechischen Landesteil, wo die Zahl praktizierender Christen weitaus geringer ist und wo es kaum parteipolitische Unterstützung der Kirche gab, auf weit mehr Wählerstimmen kamen als in der Slowakei mit ihrer traditionell katholischen Prägung und mit der erwähnten Favorisierung einer bestimmten politischen Partei durch die Hierarchie und große Teile des Klerus: In Böhmen und Mähren erreichten diese Parteien zusammen einen Wähleranteil von 40 Prozent, in der Slowakei blieben sie unter 17 Prozent. Dieses Ergebnis relativiert den Einfluß der Kirchen auf das Wahlverhalten ihrer Gläubigen, ja es könnte sogar darauf hindeuten, daß kirchliche Wahlempfehlungen auch in der Tschechoslowakei geradezu *kontraproduktiv* sind. Die große Mehrheit der Bevölkerung wünscht offenbar – ähnlich wie in anderen Ländern – eine klare Distanz der Kirche von Parteipolitik und lehnt es ab, sich von kirchlichen Amtsträgern ein bestimmtes parteipolitisches Votum vorgeben zu lassen.

Im Zusammenhang mit dem Verhältnis der Christen in der ČSFR zur Politik ist naturgemäß auch ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung des Landes von Relevanz. Bei der *ersten Volkszählung* in der Tschechoslowakei nach dem Sturz des kommunistischen Regimes bekannten sich im Vorjahr von den 15,5 Millionen Einwohnern des Landes 46,4 Prozent als Katholiken – in Böhmen und Mähren knapp 40 Prozent, in der Slowakei 60 Prozent. Etwa sechs Prozent gehören anderen Religionsgemeinschaften an. Knapp 30 Prozent gaben an, zu keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft zu gehören, wobei dieser Prozentsatz in Böhmen und Mähren mit 40 Prozent markant hoch, in der Slowakei mit 10 Prozent verhältnismäßig gering ist. Bei dieser Volkszählung machten 17 Prozent allerdings überhaupt keine Angaben in der betreffenden Rubrik auf dem Erhebungsbogen. Seitens mehrerer Kirchen wurden Zweifel angemeldet, daß die erhobenen Daten die tatsächliche Konfessionsverteilung in der ČSFR widerspiegeln. Daß viele Bürger die entsprechende Rubrik auf dem Erhebungsbogen nicht ausgefüllt haben, wird vor allem darauf zurückgeführt, daß vor der Volkszählung von bestimmten Kreisen Stimmung gegen eine Angabe der Religionszugehörigkeit gemacht wurde. Es sei in Umlauf gesetzt worden, mit dem Ankreuzen würde man sich der Gefahr aussetzen, auf „Kirchensteuerlisten" zu kommen (obwohl es in der ČSFR kein Kirchensteuersystem wie etwa in Deutschland gibt). Außerdem habe man den Leuten fälschlicherweise gesagt, daß ein Ausfüllen der Rubrik Religionszugehörigkeit nicht Pflicht sei, kritisierten die Kirchen. Möglicherweise hat sich auch die auf die kommunistische Ära zurückzuführende Angst, ein religiöses Bekenntnis könne zu Nachteilen führen, bei der Volkszählung ausgewirkt. Die Ergebnisse der Erhebung der Religionszugehörigkeit bei der Volkszählung wurden im übrigen von den Kirchenverantwortlichen sehr unterschiedlich bewertet. Während sich manche enttäuscht zeigten, betrachteten andere die erhobenen Kirchen-Mitgliedszahlen nach 40 Jahren atheistischer Propaganda und Unterdrückung als erfreulich hoch.

## Das Gesetz über die Rückgabe von Kirchenbesitz scheiterte

Wie immer man die Volkszählungs-Ergebnisse interpretiert – daß die Kirchen in der Slowakei nach wie vor ein gewichtiger gesellschaftlicher Faktor sind, geht auch aus ihnen hervor. Nach der Verabschiedung der neuen Religionsgesetze im Parlament im Juli vergangenen Jahres meinte der damalige Stellvertretende Ministerpräsident der ČSFR, *Josef Mikloško,* die Kirchen seien „zu bedeutenden Helfern für die Gesellschaft geworden und können in wirkungsvoller Weise zur Verbesserung ihres moralischen Zustands, der Bildung und der sozialen Fürsorge beitragen". Die Zeit der totalitären Kontrolle der Kirchen durch den Staat sei „endgültig abgeschlossen" und es beginne „eine neue Epoche der Zusammenarbeit", unterstrich der für Kirchenfragen zuständige Vizepremier. Das neue Religionsgesetz, mit dessen Inkrafttreten alle repressiven Gesetze gegen Gläubige und Kirchen aufgehoben seien, berücksichtige den historischen Beitrag der Gläubigen und der Kirchen zur Entwicklung der Gesellschaft in der Tschechoslowakei.

Im Gegensatz zur Beschlußfassung über das neue Religionsgesetz gelang es dem Parlament in der abgelaufenen Legislaturperiode nicht, ein *Gesetz über die Rückgabe von Kirchenvermögen* zu verabschieden. Ein entsprechender Initiativantrag einer Gruppe von 62 Abgeordneten fand nicht die erforderliche Mehrheit; zwar stimmte ihm die Volkskammer zu, doch scheiterte er in der Länderkammer am Veto der slowakischen Abgeordneten. Schon die Verhandlungen der Parlamentarier mit der Regierung hatten sich über Monate hingezogen und keine befriedigenden Ergebnisse gebracht. Bei der Plenarsitzung des föderativen Parlaments Mitte März war es dann zu einer scharfen Auseinandersetzung über die Gesetzesvorlage gekommen. Vor allem die kommunistischen und ein Teil der sozialdemokratischen Abgeordneten sprachen sich gegen die geplante Entschädigung der Kirchen aus.

In dem Gesetzesantrag geht es neben der Rückgabe von weiteren Gotteshäusern und anderen vom KP-Regime beschlagnahmten kirchlichen Gebäuden auch um die teilweise finanzielle Abgeltung von anderen den Kirchen zugefügten materiellen Schäden, die nicht durch Rückgabe wiedergutgemacht werden können. Besonders umstritten ist die im Entwurf vorgesehene Rückerstattung von 170 ha Wald und 24 000 ha Grün- und Ackerland in Böhmen und Mähren. Die Restitution der von den Kommunisten beschlagnahmten Gebäude und Liegenschaften war in dem Gesetzesvorschlag nicht im einzelnen, sondern generell festgelegt. Nach Verabschiedung des Gesetzes hätten die Kirchen innerhalb einer bestimmten Frist beantragen können, welche Gebäude sie tatsächlich zurückhaben wollen.

Bereits im Vorfeld der parlamentarischen Beratungen hatten Vertreter der Gewerkschaften und der Landwirtschaftsorganisationen, die noch stark von Altkommunisten dominiert werden, in den Medien Front gegen die vorgesehene Rückgabe von Kirchenbesitzungen gemacht. Bedenken hatte auch die Tatsache hervorgerufen, daß ein Großteil der Entschädigungen – aufgrund der Besitzverhältnisse vor der kommunistischen Machtübernahme – an die *katholische Kirche* gehen würde. Der Prager Erzbischof Vlk machte in diesem Zusammenhang den Vorschlag, die katholische Kirche werde einen Teil der Gebäude, den sie zurückverlangen kann, aber nicht benötigt, dennoch zurücknehmen und sie dann an andere Kirchen weitergeben. Dessenungeachtet waren es im slowakischen Teil der Länderkammer auch Abgeodnete aus dem Umkreis der evangelischen Kirche, die sich gegen das vorgesehene Gesetz wandten. Ihr Abstimmungsverhalten könnte die Ängste der Protestanten widerspiegeln, daß in der mehrheitlich „katholischen" Slowakei die katholische Kirche durch die Rückgaben zu einflußreich wird.

Der Generalsekretär der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz, der Prager Weihbischof *František Radkovský*, hob hervor, daß die Entschädigung an die Kirchen der gesamten Gesellschaft zugute komme. Die Kirchen benötigten für ihre Tätigkeit auch ökonomische Grundlagen: für die Seelsorge in den Pfarren, für karitative, erzieherische und kulturelle Zwecke. Auch seien die vielen kirchlichen Denkmäler, deren notwendige Renovierung mehr als 30 Milliarden Kronen (1,2 Milliarden Mark) erfordern und damit die finanzielle Leistungskraft der Kirche bei weitem übersteigen würde, ein „großes Nationalvermögen des Volkes". Sie stünden auch im Zentrum des Interesses der vielen Touristen, die Tourismusbranche habe dem Staatsbudget im Jahr davor mehr als eine Milliarde Dollar eingebracht.

Der für Kirchenfragen zuständige Vizepremier Mikloško setzte sich sehr für das vorgeschlagene Gesetz ein. Er verwies darauf, daß die Kirchen durch die kommunistische Unterdrückung großen Schaden erlitten hätten und heute großteils ohne finanzielle Mittel dastünden. Die Priester würden nach wie vor vom Staat bezahlt. Um eine Trennung von Kirche und Staat zu ermöglichen, müßten die Glaubensgemeinschaften aber in der Lage sein, sich selbst zu finanzieren. Nach Ansicht Miklošкos war es allerdings von den katholischen Bischöfen „taktisch nicht sehr klug", alles zurückzufordern. Man habe damit antikirchlichen und antireligiösen Kräften Argumente geliefert, meinte der prominente katholische Politiker.

Als nach mehreren vergeblichen Anläufen im Parlament zum Ende der vergangenen Legislaturperiode die Verabschiedung des geplanten Gesetzes erneut scheiterte, erklärte die Tschechoslowakische Bischofskonferenz, damit sei der Prozeß der positiven Entwicklung partnerschaftlicher Beziehungen, wie er nach dem Umbruch eingeleitet wurde, gestört worden. Die Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften sollten auf der gegenseitigen Anerkennung und der Unabhängigkeit beider Seiten sowie auf ihrer Zusammenarbeit zum Wohl der ganzen Gesellschaft beruhen. Die geplanten Gesetze über die Besitzrückgabe und über die Rehabilitierung der Glaubensgemeinschaften habe man als einen praktischen Schritt in diese Richtung betrachtet, zumal die Rückgabe des Kirchenvermögens nicht allein der Sicherung der materiellen Basis der Kirchen und ihrer Dienste, die man von ihr erwartet, diene. Es gehe vor allem um eine moralische Wiedergutmachung und um eine grundsätzliche Abwendung von der totalitären antikirchlichen und damit gesellschaftsschädigenden Politik. Der Staat hätte mit der Verabschiedung dieses Gesetzes ein Zeichen der Anerkennung der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen sowie des Vertrauens gesetzt, heißt es in der Stellungnahme.

## Tschechische Bischöfe für die staatliche Einheit

In der Kirche selbst hat inzwischen in der Frage ihrer Rolle in Staat und Gesellschaft ein Umdenken eingesetzt. Nach den Worten des tschechischen Primas Vlk war die katholische Kirche des Landes in den vergangenen zwei Jahren mit der Versuchung konfrontiert, sich – gestützt auf ihre „äußere Macht" und ihre Verdienste im Widerstand gegen das KP-Regime – „stark und mächtig zu geben". Die Erfahrung aus der Zeit der Unterdrückung

habe die Kirche aber daran erinnert, daß sie auch ohne äußere Macht überleben kann. Sie habe diese Versuchung abgeschüttelt und ihre Schwächen selbst erkannt, stellte der Prager Erzbischof fest. Die katholische Kirche werde in absehbarer Zeit eine Minderheit bleiben. In der Slowakei gingen nur 29 Prozent, in Böhmen und Mähren nur etwa zehn Prozent der Katholiken regelmäßig in die Kirche. „Wir sind also gar nicht so stark, wie unsere Gegner meinen", bemerkte Vlk.

Wie das künftige Staatswesen der Tschechen und der Slowaken aussehen wird, ist heute noch ungewiß. Die Trennung, die unter den gegebenen politischen Umständen vorprogrammiert ist, würde zumindest von den Bischöfen Böhmens und Mährens bedauert. Dabei sind sich auch die tschechischen Bischöfe bewußt, daß das bisherige Zusammenleben von Tschechen und Slowaken historisch belastet ist. Anläßlich des tschechoslowakischen Nationalfeiertags am 28. Oktober 1991 baten die katholischen Bischöfe Böhmens und Mährens öffentlich das slowakische Volk um Vergebung für die Ungerechtigkeiten, die ihm im Laufe der Geschichte von seiten der Tschechen zugefügt worden waren. In einem von Primas Vlk im tschechoslowakischen Fernsehen verlesenen Aufruf zum „Tag des Vergebens" konstatierten die Bischöfe Böhmens und Mährens, daß der Nationalfeiertag diesmal von einer Atmosphäre oft schmerzlicher Beziehungen zwischen den beiden Völkern überschattet sei. Es tue not, sich vertieft mit der eigenen Vergangenheit auseinanderzusetzen und „einseitige Vorstellungen" zu überwinden. Die Tschechen müßten erkennen, „was gegenüber dem slowakischen Volk nicht richtig war und dafür um Vergebung bitten", betonten die tschechischen Bischöfe.
Das Bemühen von Staatspräsident Václav Havel, die politische Stagnation zu überwinden und das Land vor einem drohenden Zerfall zu bewahren, wurde von der katholischen Kirche im tschechischen Landesteil nachdrücklich unterstützt. Havel hatte am 17. November letzten Jahres in einem dramatischen Fernsehappell die Tschechen und Slowaken gebeten, ihn in seinem Bemühen zu unterstützen, das Land nicht in Zerrissenheit und Chaos versinken zu lassen. Der Prager Erzbischof Vlk stellte sich demonstrativ hinter Havel. Auch nach Einschätzung Vlks ist die Lage in der Tschechoslowakei „ernst". Die Stimmung in der Bevölkerung, die „unbewußt in das Abenteuer des Separatismus und der Teilung der ČSFR gehetzt wird", gebe zu Besorgnis Anlaß. „Die Zeit drängt, und wir müssen in dieser prekären Situation schnell handeln", betonte der Primas.

Wenige Wochen davor hatten sich die katholischen Bischöfe Böhmens und Mährens für die *Einheit der Tschechoslowakei* ausgesprochen, aber dafür plädiert, daß die Entscheidung darüber in einer Volksabstimmung fallen sollte. In einem gemeinsamen Hirtenbrief bekräftigten sie das Recht jeder Nation auf Selbstbestimmung. Sie appellierten aber an die beiden Nationen und an die nationalen Minderheiten der ČSFR, die Entscheidung über die staatliche Einheit wohlüberlegt und nicht auf der Basis von Emotionen zu treffen. Von den Politikern werde erwartet, Bedingungen für ein Referendum zu schaffen, das ohne Manipulation und Mißbrauch erfolgt.
Am 29. Juni bekräftigten die tschechischen Bischöfe jetzt erneut ihre Ansicht, daß zur Frage einer Trennung der ČSFR in zwei Staaten unbedingt eine Volksabstimmung stattfinden müsse. „Eine so wichtige Entscheidung über die Zukunft unseres Staates darf nicht allein in den Händen der politischen Parteien bleiben, sie geht über deren Mandat hinaus", heißt es in einer Erklärung der Bischöfe Böhmens und Mährens. Die Bürger werden aufgerufen, sich ihre „Verantwortung vor der Geschichte" nicht aus den Händen nehmen zu lassen. Nur die Bürger hätten das Recht und die Pflicht, über einen so wichtigen Schritt zu entscheiden, nicht die Parteien und die Politiker.
Für die Aufrechterhaltung der Einheit der Tschechoslowakei sprach sich der Prager Erzbischof Vlk auch in einem Interview mit der Tageszeitung „Lidová Demokracie" aus. Allerdings besäßen die „slowakischen Brüder" das Recht, ihre „eigene Identität" zu suchen. Das sei zu respektieren, betonte Vlk. Doch nach Überzeugung des Erzbischofs sollten sich Tschechen und Slowaken nicht voneinander abschließen, weil sie „viel Gemeinsames" im Glauben, in der Kultur und in der verwandten Sprache hätten. Die Eigenständigkeit zu respektieren, heiße nicht, einem Separatismus das Wort zu reden. „Die Teilung der Republik wäre für beide Teile schädlich", bemerkte der tschechische Primas und äußerte den Wunsch, „ daß wir zum gegenseitigen Verständnis in einem gemeinsamen Staat gelangen".

## Wie geht es weiter?

Die katholischen Bischöfe der Slowakei setzen in dieser Frage die Akzente deutlich anders. In einem gemeinsamen Hirtenbrief wiesen auch sie darauf hin, daß „jede Nation ein unveräußerliches Recht auf Selbstbestimmung" habe. Gleichzeitig betonten sie aber, daß die Kirche hinsichtlich der künftigen Staatsform des Landes keine bestimmte Option vertritt: „Wir sind nicht kompetent, politische Entscheidungen zu treffen, wir wollen auch nicht bestimmen, welche Staatsform unsere Nationen in ihrer weiteren Existenz der Koexistenz annehmen sollen. Darüber sollen gewählte Vertreter unseres Volkes oder das Volk selbst entscheiden."
Wie immer auch die Staatsform in Zukunft sein werde, eines muß – wie die slowakischen Bischöfe unterstrichen – „gesichert" sein: „eine volle und tatsächliche Gleichberechtigung für alle Nationen und Minderheiten, und zwar auf den Gebieten der Wirtschaft, Politik, Kultur, Moral und Religion sowie auch auf allen anderen Gebieten des Lebens". Für die Christen gelte es, einen Standpunkt einzunehmen, „der aus der Wahrheit, aus christlich verstandener Liebe und Gerechtigkeit kommt". Ausdrücklich hielten die slowakischen Bischöfe fest, daß dies „auch für die Minderheiten" gelte.
Im *Vatikan* steht man den Bestrebungen zur Spaltung der Tschechoslowakei kritisch gegenüber. Laut Erzbischof

Vlk ist es der nachdrückliche Wunsch Johannes Pauls II., die Einheit der Tschechoslowakei als föderale Republik zu erhalten. Bereits während seines Besuches in der ČSFR im April 1990 (vgl. HK, Juni 1990, 291 ff.) hatte der Papst von den Bewohnern des Landes Einigkeit und das Bemühen um ein „brüderliches, harmonisches Zusammenleben" gefordert. Auch bei mehreren Gelegenheiten ließ der Hl. Stuhl die tschechoslowakische Regierung wissen, daß ihm an der Aufrechterhaltung der Einheit der Tschechoslowakei gelegen sei. Beim Ad-limina-Besuch der tschechischen und slowakischen Bischöfe Ende Juni unterließ Johannes Paul II. in seiner Ansprache jetzt allerdings jeden Hinweis auf die politische Situation des Landes (vgl. Osservatore Romano, 27. 6. 92). Die nahe Zukunft wird zeigen, ob die kirchlichen Mahnungen zur Besonnenheit und zur Bedachtnahme auf die vielen Gemeinsamkeiten in Geschichte und Gegenwart von nationalistischen Emotionen und einer sie instrumentalisierenden Politik hinweggefegt werden oder nicht.

*Peter Musyl*

# „Man sollte die Parteien wieder an ihre vorrangigen Aufgaben erinnern"

## Ein Gespräch mit der Berliner Politologin Gesine Schwan

*Woher kommt das schlechte Ansehen, das die etablierten Parteien zur Zeit in der Bundesrepublik genießen? Was müßte sich an den Parteien ändern, damit sie ihre eigentlichen Aufgaben im Staat wieder besser wahrnehmen können? In welche Richtung wird sich das deutsche Parteiensystem bewegen? Geht der Trend in Richtung Instabilität? Darüber sprachen wir mit Professor Gesine Schwan. Sie lehrt Politische Wissenschaft am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.*

*HK:* Frau Professor Schwan, spätestens seit den viel und kontrovers diskutierten Äußerungen des Bundespräsidenten in seinem jüngst erschienenen Interviewbuch ist Kritik an den Parteien in der Bundesrepublik bzw. ihrer Rolle im Staat en vogue. Sind die deutschen Parteien derzeit wirklich so schlecht wie ihr Ruf?

*Schwan:* Man muß hier zwei Dinge auseinanderhalten. Zum einen gibt es einen schlechten Ruf der Parteien unabhängig von ihrem konkreten Zustand, der traditionellen Vorbehalten im deutschen politischen Denken gegenüber Parteien entstammt. Diese Vorbehalte kommen aus eher undemokratischen Grundhaltungen, und man hat dem Bundespräsidenten nach seinen jüngsten Äußerungen ja auch vorgeworfen, er mobilisiere mit seiner aktuellen Parteienkritik diese alten undemokratischen Ressentiments. Der Text des Bundespräsidenten ist in dieser Hinsicht aber ganz eindeutig: Richard von Weizsäcker betont ja ausdrücklich, daß es keine Alternative zur Parteiendemokratie gebe. Der entscheidende Punkt seiner Kritik ist vielmehr, daß es innerhalb des alternativlosen Rahmens Parteienstaat Verkrustungserscheinungen und Defizite gibt.

*HK:* Wo liegen dann für Sie die eigentlichen kritischen Punkte?

*Schwan:* Die Parteien – das ist die eine gravierende Fehlentwicklung – haben sich inzwischen angewöhnt, viele Personalentscheidungen zu beeinflussen, bei denen sie sich besser heraushalten sollten. Es ist nichts dagegen zu sagen, daß etwa in Rundfunkräten bei öffentlich-rechtlichen Anstalten die Parteien vertreten sind. Aber wenn es soweit geht, daß man als Journalist in diesen Anstalten nur noch etwas werden kann, wenn man einer Partei angehört, ist das von Übel. Dazu kommt, daß die konzeptionelle Arbeit in den Parteien einen viel zu geringen Raum einnimmt. Natürlich müssen Politiker um Machtanteile kämpfen und deshalb einen großen Teil ihrer Zeit auf die entsprechenden Aktivitäten verwenden. Aber die Proportion zwischen diesen Anstrengungen und der Zeit, die darauf verwendet werden müßte, um in Ruhe Probleme analysieren und entsprechend den Grundwerten der Parteien Antworten darauf zu finden, stimmt derzeit nicht.

## „Die Parteien haben kein Monopol auf die politische Willensbildung"

*HK:* Müssen die Parteien derzeit nicht auch oft als Sündenböcke herhalten, auf die man allen Verdruß über das politische Geschäft wie überhaupt über gesellschaftliche Verkrustungen und Blockaden ablädt? Ist Parteienkritik zur Zeit nicht reichlich wohlfeil bzw. müßte man nicht auch sie nochmals kritisch befragen?

*Schwan:* Ich habe vor kurzem mit einem Kollegen gesprochen, der immer wieder in wichtigen politischen Ämtern war und parteipolitisch engagiert ist. Er hat sehr heftig auf die Kritik des Bundespräsidenten reagiert, weil er darin die Leistungen und die Arbeit der Parteien nicht genügend gewürdigt fand. Aus den Parteien waren ja solche Stimmen als Reaktion auf die Weizsäcker-Äußerungen vielfach zu hören: Der Tenor ist meist, bei der gängigen Kritik werde unterschätzt, welche Kärrnerarbeit in ihnen doch von vielen Menschen geleistet werde. Ich kann sol-

che Reaktionen durchaus verstehen. Natürlich muß man sich gekränkt fühlen, wenn man sehr viel Zeit für das Engagement in einer Partei investiert und sich dann durch pauschale Vorwürfe ungerechtfertigt angegriffen fühlt. Daß viele in den Parteien einen aufopferungsvollen Dienst leisten, ist auch gar nicht zu bezweifeln. Man sollte also bei der Kritik an den Parteien die Kirche im Dorf lassen. Ich war aber doch auch bestürzt darüber, wie schnell von vielen Repräsentanten der Parteien die Anfragen des Bundespräsidenten abgewiesen worden sind, zum Teil, bevor man sie wirklich genau gelesen hatte.

*HK:* In der Debatte um die gegenwärtige Rolle der Parteien wird immer wieder auf den Grundgesetzartikel 21 verwiesen, der von der Mitwirkung der Parteien an der politischen Willensbildung spricht. Dabei wird vielfach beklagt, daß sich Privilegien und Mitwirkungsmöglichkeiten der Parteien längst über diesen Rahmen hinaus entwickelt hätten. Welchen Sinn hat es eigentlich, auf diesem Grundgesetzartikel herumzureiten, der doch einen weiten Spielraum für die konkrete Umsetzung läßt? Wird hier nicht vielfach ein Streit um Kaisers Bart geführt?

*Schwan:* So würde ich es nicht sehen. Man stelle sich nur einmal vor, im Artikel 21 hieße es, die Parteien bestimmten die politische Willensbildung. Das wäre doch katastrophal! Natürlich ist die Formel von der Mitwirkung der Parteien an der politischen Willensbildung dehnbar. Aber entscheidend ist, daß sie nach diesem Artikel kein Monopol auf die politische Willensbildung haben und es auch nicht bekommen dürfen. Was das im einzelnen bedeutet und was nicht, darüber müßte heute wieder intensiv nachgedacht und auch gestritten werden. Sicher kann man nicht alles rechtlich festlegen, um den Einfluß der Parteien etwa auf Stellenbesetzungen in Grenzen zu halten. Ich meine allerdings, daß etwa die an verantwortlicher Stelle in den Medien Tätigen grundsätzlich keiner Partei angehören sollten, weil die Medien in unserer komplexen Gesellschaft verantwortungsvolle Informations- und Problematisierungsaufgaben haben, denen sie nur wirklich gerecht werden können, wenn man sie nicht parteipolitisch an die Kandare legen kann. Insgesamt sollte man die Bestimmung des Grundgesetzes über die Mitwirkung der Parteien nicht als vergangene Idylle abtun, sondern sie als kritisches Korrektiv gegenüber den unbestreitbaren Wucherungen unseres Parteienstaates benutzen und die Parteien wieder an ihre vorrangigen Aufgaben erinnern.

*HK:* Es hat derzeit nicht den Anschein, die Parteien seien für eine verstärkte konzeptionelle Arbeit besonders gut gerüstet. Gerade die beiden großen Volksparteien tun sich doch ziemlich schwer damit, den Zusammenhang zwischen ihren grundlegenden Positionen und den politischen Einzelentscheidungen deutlich zu machen. Sind sich die Parteien überhaupt ihrer Grundwerte so sicher?

*Schwan:* Das Problem scheint mir nicht so sehr die mangelnde Klarheit im Blick auf die jeweiligen Wertgrundlagen der Parteien zu sein. Hier sind die aus der Geschichte vorgegebenen unterschiedlichen Akzentsetzungen doch noch prägend. Die Defizite der Parteien heute liegen nicht so sehr in den Wertfragen, sondern bei ihrer mangelnden Fähigkeit, nüchtern Strategien zur Bewältigung der großen Probleme zu erarbeiten und sie dann auch verständlich zu machen. Alle Parteien, besonders die beiden großen Volksparteien, wären gut beraten, wenn sie viel unkonventioneller alle möglichen Leute mit Ideen und Sachverstand zur Beratung heranziehen würden. So könnten sie auch besser wahrnehmen, was die Menschen außerhalb ihrer eigenen Zirkel denken.

## „Spektakulären Erfolgen von Protestparteien folgen schnell Enttäuschungseffekte"

*HK:* Im Kreuzfeuer der allgemeinen Parteienkritik stehen heute gerade die beiden großen Volksparteien, die CDU als größte Regierungspartei im Bund im besonderen Maß, aber auch die SPD als größte Oppositionspartei. Steckt nicht das Konzept der Volkspartei selber in der Krise, also der Versuch, für möglichst viele Schichten und Gruppen in der Bevölkerung wählbar zu sein, sich möglichst vielen Interessen und Strömungen zu öffnen? Blockieren sich die Volksparteien durch den Spagat zwischen ihren verschiedenen Flügeln nicht zusehends und werden gleichzeitig immer weniger voneinander unterscheidbar?

*Schwan:* Daß sich die großen Parteien im Lauf der Zeit in vielen Punkten aneinander angenähert haben, war wohl nicht zu vermeiden. Der Spielraum für politisches Handeln ist oft nicht so groß, daß wirklich grundlegend verschiedene profilierte Lösungen vertreten werden könnten, auch wenn man mit der Rede von angeblichen Sachzwängen sicher vorsichtig sein sollte. Es ist gut, wenn politische Alternativen nicht soweit auseinanderliegen, daß Kompromisse zwischen den Parteien nicht mehr möglich sind. Aber man kann doch Alternativen aufzeigen und auch deutlich machen, für welche Schichten Lösungsvorschläge von Vorteil sind und für welche nicht. Hier gab es etwa im Prozeß der deutschen Vereinigung ein erhebliches Defizit, nicht zuletzt im Blick auf die Eigentumsfrage. Man hat im Grundlagenvertrag das für die Demokratie in der Tat unverzichtbare Grundrecht auf Eigentum viel zu eng und partikularistisch zugunsten der Besitzenden interpretiert, indem man damit vor allem den Staat vor Besitzansprüchen auf Sacheigentum sicherte. So wurde mit der Maßgabe „Rückgabe vor Entschädigung" eine falsche Weichenstellung vorgenommen, mit verheerenden Folgen, wie wir jetzt sehen. Das Grundrecht auf Eigentum meint in der Theorie der liberalen Demokratie zunächst und vor allem anderen das Recht auf meine Person und auf meine Freiheit. Das Sacheigentum wird daraus erst abgeleitet und soll der Sicherung von Freiheit und Leben dienen. Wenn in den neuen Bundesländern die Verabsolutierung von diesbezüglichen Besitzansprüchen dazu führt, daß in einer Reihe von Regionen die Hälfte

der Bevölkerung keine Aussicht auf Investitionen und auf Arbeit, d. h. auf eine menschenwürdige Gestaltung ihres Lebens und ihrer Freiheit mehr hat, dann wird das Eigentumsrecht geradezu pervertiert. Hier haben Unverstand und enges Parteiinteresse über Menschenwürde und Gerechtigkeit obsiegt. Im übrigen ist der Anteil der Bevölkerung, der zu rationaler politischer Argumentation fähig und für entsprechende Überlegungen zugänglich ist, doch gewachsen. Darauf sollten die Parteien auch viel stärker bei ihrer alltäglichen Arbeit und auch in Wahlkämpfen setzen.

*HK:* Was bringt es den etablierten Parteien, auf das politische Urteilsvermögen und die Differenzierungsfähigkeit der Bevölkerung zu setzen, wenn ihnen – wie derzeit zu beobachten – zahlreiche Wähler davonlaufen, indem sie entweder überhaupt nicht zur Wahl gehen oder aber Protestparteien wählen, die mit einfachen Slogans schnelle Lösungen für die bedrängenden Probleme versprechen?

*Schwan:* Man sollte diese Phänomene nicht fatalistisch akzeptieren. Spektakulären Erfolgen von Protestparteien folgen meist sehr schnell Enttäuschungseffekte, weil diese Parteien zwar viel fordern, aber nur wenig davon wirklich umsetzen können. Meist sind die entsprechenden Programme – Sie brauchen nur das der Republikaner zu nehmen – inkohärent und nicht sachdienlich. Zur Lösung der Probleme, die in Teilen der Bevölkerung erhebliche Frustrationen hervorrufen und zur Wahl von Protestparteien führen, können diese Parteien konzeptionell nichts Ernsthaftes beitragen. Es ist zwar nicht auszuschließen, daß der Trend zu Protestparteien weiter anhält, wenn die Regierung weiter gravierende Fehler macht und die Opposition nicht prägnant genug dagegenhält. Es bestehen aber für die etablierten Parteien durchaus Chancen, diese Entwicklung zu stoppen und Wähler zurückzugewinnen.

## „Den Mut zu einer offenen Bestandsaufnahme aufbringen"

*HK:* Wie wäre das dann am ehesten zu leisten?

*Schwan:* Voraussetzung dafür ist vor allem, daß die Menschen mehr Vertrauen in die jeweiligen Personen setzen können, die in diesen Parteien die Politik machen. Vertrauen hat man ja weniger in Programme oder Papiere als in Personen. Es muß deutlich werden, daß Politikerinnen und Politiker in der Sache wirklich etwas wollen und Politik nicht als bloßes Routinegeschäft betrachten. Die durchschnittliche Politikergarde in der Bundesrepublik – besonders in den alten Bundesländern – macht auf die Bevölkerung nicht den Eindruck, als wäre es ihr ein Herzensanliegen, in der Sache etwas zu bewegen. Das war in der Politikergeneration nach 1945 anders, die dementsprechend auch mehr Charisma und mehr Ausstrahlungskraft besaß. Heute gilt das am ehesten für einige Politiker, die aus der ehemaligen DDR kommen und sich dem altbundesdeutschen Politik- und Parteienbetrieb noch nicht angepaßt haben.

*HK:* Sie sehen nicht die Gefahr, daß es in der Bundesrepublik mittelfristig zu einer stärkeren Aufsplitterung der Parteien kommt, worunter die politische Stabilität leiden könnte. Überschätzen Sie damit nicht die Beständigkeit der parteipolitischen Landschaft in der Bundesrepublik?

*Schwan:* Eine Aufsplitterung des Parteiensystems auf breiter Front steht uns aller Wahrscheinlichkeit nicht ins Haus. Es ist allerdings möglich, daß der Zulauf zu rechten Gruppierungen noch weiter zunimmt. Erfahrungsgemäß haben solche Gruppierungen immer dann Konjunktur, wenn sich Teile der Bevölkerung durch massive Veränderungen der sozialen und psychosozialen Situation verunsichert fühlen. Sie klammern sich dann leicht an Bewegungen oder Personen, von denen sie in ihren diffusen Ängsten und Besorgnissen Sicherheit und Festigkeit erwarten. Angesichts der vielen schwierigen Probleme, die auf uns zukommen und der Tatsache, daß es in Deutschland wie in anderen europäischen Ländern einen beträchtlichen Sockelbestand an nationalistischen Einstellungen gibt, stehen die Chancen für rechte Protestparteien mittelfristig nicht schlecht. Es wäre allerdings verhängnisvoll, würden die Volksparteien als Antwort darauf versuchen, durch Übernahme entsprechender Rhetorik Gruppen vom rechten Rand zu integrieren. Man macht damit immer Dinge hoffähig, die es ganz und gar nicht verdienen. Statt dessen kommt es darauf an, beherzt eine durchdachte Arbeitsmarkt-, Wohnungs-, Familien- und Jugendpolitik zu betreiben, damit die Menschen nicht ihre materielle und psychische Verankerung verlieren. Das ist unter dem strengen Gebot des Sparens nicht einfach. Hier sind Konzepte und Persönlichkeiten gefragt, die den Mut zu einer offenen Bestandsaufnahme und zur Gerechtigkeit im Verzicht aufbringen. Ich glaube, die Bevölkerung würde das honorieren.

*HK:* Derzeit wird – aus dem aktuellen Anlaß der Haltung der CDU in der Neuregelung des Abtreibungsstrafrechts wie auch aus grundsätzlichen Erwägungen heraus – in bestimmten Kreisen mehr oder weniger laut über die Chancen bzw. die Notwendigkeit einer neuen dezidiert christlichen Partei nachgedacht, die dann ihr Wählerpotential vor allem bei von ihrer Partei enttäuschten bisherigen CDU-Anhängern finden könnte. Was wäre von einer solchen Spielart der Aufsplitterung bzw. Erweiterung des deutschen Parteienspektrums zu halten?

*Schwan:* Zum einen bin ich prinzipiell gegen die Gründung einer solchen „christlichen" Partei, zum anderen gebe ich auch faktisch-empirisch einer solchen Gruppierung keine ernsthafte Chance. Meine prinzipielle Ablehnung einer solchen Entwicklung stützt sich auf die Überzeugung, daß der christliche Glaube zwar ohne Zweifel Grundlage für ein politisches Engagement sein kann, daß sich daraus aber keine Beschränkung auf eine bestimmte Partei ableiten läßt. Mein persönliches politisches Engagement in der SPD ist ganz klar christlich begründet und mir liegt viel daran, daß die Möglichkeit eines christlich motivierten Engagements in verschiedenen Parteien auch wei-

terhin erhalten bleibt. Weder aus dem Evangelium selber noch aus der katholischen oder evangelischen Glaubenslehre läßt sich eine Parteipolitik ableiten. Zwar muß christlich motivierte und fundierte Politik notwendigerweise gewisse Akzente setzen: Ich kann mir nicht vorstellen, daß man aus christlichem Engagement ohne die soziale Komponente Politik betreiben kann. Schließlich läßt sich kein gelebtes Christentum ohne Nächstenliebe denken. Aber wie die Nächstenliebe politisch übersetzt wird, welche anderen Werte dazukommen und wie die Prioritäten gesetzt werden, das muß jedem Christen überlassen werden.

*HK:* Und warum wäre eine neue christliche Sammlungsbewegung politisch ohne eine reelle Chance?

*Schwan:* Die katholische Kirche selber muß doch in Deutschland heute darum ringen, die Gläubigen an sich zu binden, mit den Erosionsprozessen von Glauben und Kirchenbindung fertigzuwerden und ist einem immer stärkeren inneren Pluralismus ausgesetzt. Ein neuer Integralismus, ein neuer Schulterschluß zwischen der Kirche und einer sich bewußt als christlich verstehenden Partei ist in einer solchen Situation von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil er an den realen Verhältnissen in der Kirche wie in den Parteien vorbeiginge. Der kluge Alexis de Tocqueville hat im letzten Jahrhundert den wertvollen Beitrag der christlichen Kirchen, vor allem auch der katholischen Kirche in den USA für die Demokratie, herausgestellt und dabei zugleich die Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche für beide Seiten hervorgehoben. Vieles davon läßt sich auch auf unsere Situation übertragen: Es kann keine integral christliche Partei geben, die dann ja letztlich Christen in anderen Parteien die Christlichkeit ihres politischen Engagements absprechen oder sie zumindest massiv in Zweifel ziehen müßte.

## „Gegen die allgemeine Politikverdrossenheit gibt es keine einfachen Rezepte"

*HK:* Auch wenn es nicht zu einer stärkeren Aufsplitterung des Parteiensystems in Deutschland kommen sollte, Tatsache ist doch, daß die Zahl der sicheren, weil in bestimmten Milieus verwurzelten Stammwähler ab- und die der Wechselwähler zunimmt. Werden damit die Parteien nicht fast zwangsläufig instabiler? Wie können sie unter diesen Vorzeichen Bürger für sich als Wähler oder gar als Mitglieder mobilisieren?

*Schwan:* Die Parteien werden die Menschen nicht mehr in gleichem Maß wie früher als feste Kundschaft gewinnen können. Ich sehe für die Parteien keinen anderen Weg als die Verbindung einer klug durchdachten Programmatik für die verschiedenen Politikbereiche mit glaubwürdigen Personen. Es geht nicht anders, als daß die Parteien den Menschen, die sich bei ihnen engagieren wollen, den nötigen Freiraum gewähren, ihre Gedanken zu äußern und ihren Weg zu versuchen, auch wenn das Schwierigkeiten mit der gewohnten Parteidisziplin schafft. Eines der Grundübel unserer Parteien ist ein Hang zur Disziplinierung, der der Sache nicht gerecht wird und alle Ansätze zur Zivilcourage immer wieder erstickt. Ich sehe etwa mit Erschrecken, welchen Angriffen und Anfeindungen Frau Süssmuth wegen ihrer Haltung zur rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs in ihrer Partei ausgesetzt ist.

*HK:* Die Parteien sollten die Entwicklung zu lockeren Formen des Engagements und der Bindung an sie demnach nicht so sehr beklagen denn als Chance begreifen . . .

*Schwan:* Die Parteien müssen der modernen Lebenswelt und ihren Mechanismen und Veränderungen Rechnung tragen. Früher war vor allem die SPD für viele Mitglieder eine Heimat. Ich weiß nicht, für wieviele Sozialdemokraten die SPD heute noch in diesem Sinn Heimat ist. Das heißt natürlich nicht, daß man sich nicht durchaus aufrichtig und ohne Aufgabe des selbständigen Denkens zu einer Partei und ihren Grundintentionen bekennen kann. Aber die Bindung ist wegen der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft sozial wie weltanschaulich nicht mehr so eng. Auch die frühere Funktion der Mitglieder, die Interessen und Vorstellungen der Bevölkerung einzubringen, wird heute eher durch Meinungsbefragungen erfüllt. Am realistischsten wäre in Zukunft eine Scharnierfunktion der Mitglieder und Parteiapparate zwischen engagierten, aber nicht parteigebundenen Bürgern, die sich z. B. für ein kommunalpolitisches Projekt zusammentun, und einer Partei, die die Ergebnisse solcher Projekte in die parlamentarische oder administrative Arbeit einbringen könnte. So bliebe sie eher am Puls der Menschen und wäre für diese umgekehrt als Vermittlerin interessant.

*HK:* Die meisten Leute, die heute die Parteien und ihre Rolle im Staat kritisieren, tun das nicht deshalb, weil sie außerhalb der Parteien glaubwürdige und effiziente Formen des politischen Engagements entdeckt hätten bzw. pflegen, sondern mehr aus einem allgemeinen Überdruß gegenüber dem politischen Betrieb überhaupt. Ist dagegen ein Kraut gewachsen?

*Schwan:* Gegen die allgemeine Politikverdrossenheit gibt es sicher keine einfachen Rezepte. Auch die Parteien können hier nur begrenzt gegensteuern. Im übrigen handelt es sich ja auch nicht nur um ein deutsches, sondern ein europäisches und auch amerikanisches Phänomen. Nehmen Sie nur das Phänomen Ross Perot im amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf. Ich meine, es hat dennoch Sinn, Leute, gerade auch junge Leute, dazu zu ermuntern, sich in Parteien zu engagieren. Nur darf man sich dabei keine Illusionen darüber machen, was durch die Mitarbeit in einer Partei de facto bewegt werden kann.

*HK:* Richard von Weizsäcker hat in seinem Interview für eine „Bürgergesellschaft" als Ausweg aus der Krise des Parteienstaates plädiert. Die überzogenen Ansprüche und Einflußmöglichkeiten der Parteien könnten so am besten

zurückgestutzt werden. Ist das nicht ein zu hohes Ideal, das kaum einzulösen ist? Gilt nicht alles, was im Blick auf die Parteien an Lethargie, Denkfaulheit, Unfähigkeit zur Analyse und zur Profilierung in Sachpositionen beklagt wird, für unsere Gesellschaft und für die Öffentlichkeit überhaupt?

*Schwan:* Die angelsächsische Tradition der Bürgergesellschaft, der „civil society", auf die der Bundespräsident anspielt, ist bei uns noch jung. Aber Elemente davon sind doch zweifellos vorhanden. Viel mehr Menschen als früher verfügen heute über einen höheren Bildungsabschluß. Inzwischen haben 30 Prozent eines Jahrgangs bei uns Abitur. Natürlich ist nicht mit dem Abitur automatisch auch schon der Bürgersinn verbunden, aber es gibt doch heute mehr intellektuelle Analysekompetenz und einen höheren Grad an Informiertheit als in früheren Jahrzehnten. Es fehlt auch nicht an lebendigen und sachbezogenen Diskussionen auf den verschiedensten Foren, in den Zeitungen und den elektronischen Medien. Eine andere Frage ist allerdings, inwieweit die Bereitschaft zur Initiative und zur praktischen Kooperation vorhanden ist, die über theoretische Auseinandersetzungen hinausgeht und auch zum Bürgerlichen in einem guten politischen Sinn gehört.

## „Es ist möglich, daß sich die Prozentsätze bei Wahlen stärker verschieben"

*HK:* Eine Möglichkeit, wie man den Einfluß der Parteien zurückfahren und die Bürger direkter an politischen Entscheidungen beteiligen könnte, wäre die Verstärkung plebiszitärer Elemente. Im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Verfassungsdiskussion taucht dieses Stichwort immer wieder, wenn auch kontrovers auf. Sollte man das Volk an den Parteien vorbei oder als Ergänzung zur parteigesteuerten parlamentarischen Willensbildung mehr direkt entscheiden lassen oder ist das eher ein Holzweg?

*Schwan:* Plebiszite können die gute und hilfreiche Funktion haben, die Menschen aufzurütteln und für die jeweiligen Probleme stärker zu interessieren. Aber diese Wirkung kann sich schnell abnutzen. Darüber hinaus besteht immer die Gefahr, daß die Fragestellung für ein Plebiszit in einer Weise vereinfacht wird, daß sie der Sachproblematik nicht mehr wirklich gerecht wird. Man sollte auch nicht übersehen, daß die Parteien durch ihre Kontinuität als Institutionen und ihre Strukturen auch um die Kontinuität und die innere Kohärenz von Politik besorgt sein müssen, während Plebiszite heute so und morgen wieder ganz anders ausfallen können. Deswegen sollten Plebiszite nicht zu häufig stattfinden, sondern die Voraussetzungen dafür entsprechend hoch angesetzt werden. Sie sollten vor allem die Funktion haben, die Parteien zu zwingen, sich mit einem Problem auf dem Weg der Gesetzgebung zu befassen. Plebiszite sollten den Parteien nicht die Entscheidung abnehmen, aber durchaus die Agenda der Politik mitbestimmen.

*HK:* Inwieweit hängt die oft beklagte Bürgerferne und Trägheit unserer Parteien auch damit zusammen, daß sie über einen großen Apparat verfügen und sich schon deshalb viel zuviel mit ihrem eigenen Innenleben und den damit verbundenen Querelen beschäftigen? Müßten die großen Parteien bei uns vom Apparat her schlanker werden, um die Menschen besser zu erreichen, oder vergeuden sie ihre materiellen und personellen Ressourcen für die falschen Zwecke?

*Schwan:* Man kann hier nicht alles über einen Kamm scheren. Im Bereich der Parteistiftungen z.B. sollte man möglichst nicht sparen oder jedenfalls nicht mit dem Sparen anfangen. Die Stiftungen leisten doch wertvolle Arbeit nicht nur in der Bundesrepublik, sondern vor allem auch im Ausland, nicht zuletzt in vielen Ländern der Dritten Welt. Behäbigkeit und Größe, die einer sensiblen Reaktion auf die Probleme der Bürger entgegenstehen, sehe ich eher im Apparat der Parteizentralen. Hier könnte sicher manches mit Gewinn für die eigentlichen Aufgaben der Parteien heruntergefahren werden, damit nicht ein Übermaß an Bürokratisierung entsteht.

*HK:* Die deutschen Parteien können sich ihren großen Apparat und ihre aufwendige Bildungsarbeit und ihre materialintensiven Wahlkämpfe nur leisten, weil sie über erhebliche Geldmittel verfügen, die zu erheblichen Teilen aus dem Staatshaushalt kommen. Dementsprechend ist das Geld der Parteien von den Medien bis zu den Stammtischen auch ein Lieblingsthema von Parteienkritik. Ließe sich dem durch eine Reform der Parteienfinanzierung gegensteuern?

*Schwan:* Würden Parteien überhaupt nicht vom Staat, sondern nur von der Gesellschaft finanziert, wären diejenigen Parteien im Vorteil, hinter denen die finanziell kräftigere Klientel steht. Um das zu verhindern, gibt es ja bei uns die Mitfinanzierung der Parteien durch den Staat vor allem durch Wahlkampfkostenerstattung. Eine lupenreine Lösung für die Parteienfinanzierung gibt es sicherlich nicht, so daß eine Mischung aus Mitgliedsbeiträgen, Spenden und staatlichen Leistungen, wie sie bei uns besteht, sicher nicht die schlechteste Lösung ist. Ich bin sicher, daß der Kollege von Armin, als der Experte auf dem Gebiet, kluge Lösungsvorschläge machen kann; ich bin hier im einzelnen zu wenig kompetent. Nur führt aus dem Grundproblem kein Weg heraus, daß die Parteien, weil sie zwischen dem von den staatlichen Institutionen repräsentierten Gemeinwohl und der Gesellschaft mit ihren Partikularinteressen stehen, immer eine schwierige Gratwanderung zwischen einer Abhängigkeit vom Staat und einer Abhängigkeit von potenten gesellschaftlichen Interessenverbänden unternehmen müssen. Im übrigen bin ich nicht sicher, ob die Parteien aktiver wären, sich mehr um die Bevölkerung bemühen würden, wenn sie weniger Geld hätten.

*HK:* Politologen sind ebensowenig Propheten wie Politiker. Trotzdem würde ich gern einen Blick in die Zukunft werfen. Wie wird wohl die deutsche Parteienlandschaft

nach all dem, was sich gegenwärtig abzeichnet, in ein paar Jahren aussehen?

*Schwan:* Die Erfahrung zeigt, daß Institutionen oder Gruppierungen, die sich über eine längere Zeit durchgehalten haben, auch eine gute Chance haben, sich weiter zu halten. Das gilt gerade auch für die Parteien. So ist etwa der Tod der Liberalen schon oft prophezeit worden. Ich war gegenüber solchen Voraussagen immer skeptisch, einfach weil der Liberalismus eine der großen politischen Strömungen der Moderne ist, der zwar nicht Exklusivbesitz einer Partei ist, aber auch weiterhin als eigenständige Partei im Gesamtspektrum präsent sein wird. Was ich für den Liberalismus sagte, gilt sicher auch für den Konservativismus und für die sozialdemokratische, den Gleichheitsgedanken akzentuierende Strömung. Auch sie werden im Parteienspektrum erhalten bleiben. Das Ende des sozialdemokratischen Zeitalters, von Ralf Dahrendorf seit Jahren angekündigt, ist nicht in Sicht. Auch die Grünen werden sich – jedenfalls als politische Grundströmung – halten können; sie haben doch eine relativ feste soziale Klientel und können vom weiter zunehmenden Gewicht der Umweltprobleme zehren. Schließlich ist damit zu rechnen, daß nationale Strömungen Zulauf erhalten, und je tiefer die Krisen reichen, nationalistisch-extremistische, vielleicht auch religiös-fundamentalistische, die sozialpsychologisch ähnliche Bedürfnisse bedienen wie die nationalistischen.

*HK:* Aber stabile ideologisch-politische Grundströmungen und konkrete Parteien sind nicht dasselbe . . .

*Schwan:* Natürlich ist nicht auszuschließen, daß es zu Abspaltungen innerhalb der einzelnen Lager kommt, wie etwa früher zwischen Links- und Rechtsliberalismus und linken und rechten Sozialdemokraten. Aber ich sehe nicht, daß sich die drei „alten" Parteien, die die Bundesrepublik politisch in ihrer bisherigen Geschichte prägen, inzwischen überflüssig gemacht hätten oder sich in absehbarer Zeit überflüssig machen werden. Es ist allerdings durchaus möglich, daß sich die Prozentsätze bei Wahlen stärker verschieben, daß also die beiden großen Parteien zugunsten kleinerer Parteien auf Dauer Wähler verlieren oder in ihrem Bestand zumindest instabiler werden. Das könnte dann auch dazu führen, daß Regierungs- und Koalitionsbildungen eine andere Dynamik bekommen.

# Auf dem mühsamen Weg zur neuen Stadt

## Der 91. Deutsche Katholikentag in Karlsruhe

*Unter dem Motto „Eine neue Stadt ersteht. Europa bauen in der Einen Welt" fand vom 17. bis 21. Juni in Karlsruhe der 91. Deutsche Katholikentag statt, in einem sowohl kirchlich wie politisch-gesellschaftlich spannungsreichen Umfeld. Dementsprechend spiegelte der Katholikentag das weitverbreitete Unbehagen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik angesichts des massiven Problemstaus ebenso wider wie die deutschen Unsicherheiten im Blick auf die weitere Entwicklung in den neuen Bundesländern und die künftige Rolle Deutschlands in Europa und in der Welt. Die beiden folgenden Berichte beleuchten den Karlsruher Katholikentag aus unterschiedlichen Blickwinkeln: Klaus Nientiedt stellt den Katholikentag als Ereignis dar und ordnet ihn in die kirchliche Situation ein, Alexander Foitzik bilanziert den thematischen Ertrag des Karlsruher Treffens.*

Zur Charakterisierung des 91. Deutschen Katholikentags in Karlsruhe fällt einem zunächst ein, was er alles *nicht* war: Seinen Ausmaßen wie seinem inhaltlichen Gehalt nach war er kein „großer" und kein überraschend kleiner Katholikentag, weder ein unerwartet kontroverser noch auch ein auffallend harmonischer, kein „nur" frommer, aber auch kein wirklich politischer, kein ausgesprochen fröhlicher und kein besonders problemorientierter, kein langweilig-routinierter, aber auch keiner, der die Gemüter heftig erregte. Er war nicht so groß wie mancher seiner Vorgänger, aber er war mit ca. 50 000 Dauer- und jeweils 20 000 Tagesgästen immer noch so groß, daß man unter den räumlichen Bedingungen der früheren badischen Hauptstadt im Grunde froh sein konnte, daß nicht mehr Menschen gekommen waren.

Vor allem aber war dieser Katholikentag wieder einmal nicht einfach das, was sein Veranstalter, das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken,* thematisch aus ihm machen wollte. 1990 in Berlin lag das Datum, um das sich beim damaligen Katholikentag fast alles drehte, wenige Monate zurück – die ebenso überraschende wie folgenschwere Öffnung der die beiden deutschen Staaten gewaltsam trennenden Mauer. Der Zufall hatte es gewollt, daß sich das Zentralkomitee innerhalb von zehn Jahren zum zweitenmal entschlossen hatte, nach Berlin zu gehen – zu einem Zeitpunkt, als noch niemand absehen konnte, daß diese Stadt vom Symbol des Kalten Krieges zum Symbol seiner Beendigung werden würde.

Am liebsten wäre man bereits in diesem Jahr mit dem Katholikentag in die *neuen Bundesländer* gegangen – die mangelhaften infrastrukturellen Voraussetzungen dort verhinderten dies jedoch. In Berlin 1990 hatte man sich kurzfristig mit Hilfe von Programmergänzungen auf die neue Lage eingestellt; in Karlsruhe fand jetzt der erste, vom Laienkatholizismus in Ost und West gemeinsam

veranstaltete und insofern gesamtdeutsche Katholikentag seit langem statt, während in zwei Jahren in Dresden der erste Katholikentag auf dem Gebiet der ehemaligen DDR stattfinden wird.
Den Karlsruher Katholikentag sollte nach dem Willen des Zentralkomitees demgegenüber ein anderes Datum prägen: In wenigen Monaten, mit dem 1. Januar 1993, tritt die Europäische Gemeinschaft in eine neue Phase ihrer Entwicklung ein. Die Liberalisierung des Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehrs im Rahmen des europäischen Binnenmarktes ist eine weitere Stufe auf dem Weg zu einem auch politisch geeinteren Europa. Die geographische Lage der gastgebenden Stadt sollte auch im Fall von Karlsruhe Programm sein: Wenige Kilometer von der französischen Grenze entfernt sollte das Katholikentreffen ein Zeichen setzen für die erhoffte und angestrebte Überwindung der nationalen Spaltungen Europas.

## Das Europathema stand nicht wirklich im Mittelpunkt

Etwas Vergleichbares wie in Berlin vor zwei Jahren gelang diesmal jedoch nicht. Trotz einer Vielzahl von Referaten und Referenten und Fronleichnamsgottesdiensten mit Vertretern der wichtigsten europäischen Sprachen und Völker, das *Europathema* stand *nicht wirklich im Mittelpunkt* des Katholikentagsgeschehens. Mal zog im Grunde mehr die Prominenz des Redners als die politische Auseinandersetzung, mal blieb es bei Appellen, schönen Worten, großen Forderungen und allerlei Visionärem. Ob politisch, religiös oder theologisch, ob mehr aus östlicher oder westlicher, südlicher oder nördlicher Perspektive – wie immer im Einzelfall vorgetragen wurde, das Thema Europa traf in Karlsruhe auf eher unterdurchschnittliches Interesse.

In enger Verbindung zum Untertitel „Europa bauen in der Einen Welt" stand das Motto des Katholikentages: „Eine neue Stadt ersteht". Viele Ansprachen bemühten sich um eine Verbindung zwischen dem *apokalyptischen Symbol der neuen Stadt* zwischen Jerusalem und Babylon und der *realpolitischen neuen Stadt Europa.* Zumeist blieb jedoch die Verbindung zwischen beidem zu unspezifisch, als daß der argumentative Aufwand sich gelohnt hätte. In das Thema der Stadt wurde viel Disparates hineingepackt. Das unentwegte Jonglieren mit dem Symbol der Stadt lief sich im Verlauf des Katholikentags im übrigen schon recht schnell tot: Dem biblischen Text wurde es vielfach ebensowenig gerecht wie der sich gerade nach dem dänischen Referendum komplizierenden, wenn auch nach dem irischen Ja nicht vollends verdüsterten Stimmungslage im Europa nach Maastricht.

Im Mittelpunkt des Katholikentagsgeschehens stand erst recht nicht – von denen einen erhofft, von den anderen befürchtet – die Auseinandersetzung um *Eugen Drewermann* (vgl. HK, Juni 1992, S. 272). Das mit Spannung erwartete Gespräch zwischen der Präsidentin des Berliner Abgeordnetenhauses, *Hanna-Renate Laurien,* und dem Paderborner Theologen – unter der Leitung des Journalisten *Michael Albus* – fand zwar in den Medien große Beachtung – das Zweite Deutsche Fernsehen übertrug die Diskussion live –, die Teilnehmer des Katholikentags gingen indes danach schnell zur Tagesordnung über. Nicht als hätten die meisten Katholikentagsbesucher auf der Seite des Paderborner Erzbischofs *Johannes Joachim Degenhardt* gestanden, aber offensichtlich ist in dieser Hinsicht fast alles gesagt.
Wer im übrigen geglaubt hatte, die ZdK-Gesprächspartnerin Drewermanns fahre dort fort, wo der Paderborner Erzbischof aufgehört hatte, sah sich schnell eines Besseren belehrt. Frau Laurien zögerte nicht, Drewermann Recht zu geben, wo er recht hat, entzauberte seine Rhetorik jedoch dort, wo er die kirchliche Wirklichkeit allzu düster und konturenlos grau zeichnete. Er selbst monologisierte mehr, als daß er sich wirklich einem Dialog aussetzte: der Höhepunkt dabei war ein geradezu bühnenreifer Vortrag Drewermanns aus *Wolfgang Borcherts,* „Draußen vor der Tür". Selbst unter denen, die die kirchenamtliche Haltung in dieser Affäre kritisieren, hatte man in Karlsruhe den Eindruck, Drewermann habe *kaum Punkte machen können.*

Der in den Medien zuweilen entstandene Eindruck, es gebe gegenwärtig überhaupt nur einen Theologen, der sich an der real existierenden Kirche reibt, und der wohne in Paderborn, wurde auf dem Karlsruher Katholikentag nachhaltig relativiert. Zur eigentlich *zentralen Fragestellung* – und wohl auch *Botschaft* – des Katholikentags wurde ein Thema, zu dem es ohne den Fall Drewermann in den letzten Jahren in dieser Zuspitzung zwar möglicherweise so nicht gekommen wäre, das jedoch zugleich weit darüber hinausweist: die Frage nach den zahlreichen innerkirchlich ungelösten Streitfragen und belastenden Konfliktfeldern, von der *Frauenfrage* bis zum *Zentralismus,* von verschiedenen *sexualethischen Themen* bis hin zu *Pflichtzölibat* und *Demokratiedefizit.*
Beim letzten Katholikentag in Berlin wurde dieser Teil kirchlicher Wirklichkeit hierzulande nicht nur von den Ereignissen in Osteuropa ein Stück weit verdeckt, innerkirchlich war offenbar noch nicht der Punkt erreicht, der überschritten sein mußte, um dieses Thema – wie jetzt in Karlsruhe geschehen – schonungslos zum Ausdruck kommen zu lassen. Man gab sich *selbstbewußt.* Mancher demonstrative Beifall für kirchenkritische Aussagen klang wie ein kräftiges „Wir sind das Volk Gottes", das sich von feinsinnigen theologischen Erläuterungen zum Communio-Begriff, wie sie wenige Tage vor dem Katholikentag aus Rom kamen (vgl. HK, Juli 1992, S. 319), kaum irritieren läßt – wenn es sie denn überhaupt wahrnimmt.

Zu einem der meistzitierten Texte dieses Katholikentages wurde so – neben der vom „Spiegel" am Montag vorher veröffentlichten Emnid-Umfrage (vgl. HK, Juni 1992, S. 300; ds. Heft, S. 345) – eine Erklärung der Kommission 8 („Pastorale Grundfragen") des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit dem Titel „Dialog und Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?"

Am 5. Oktober 1991 war sie von der verantwortlichen ZdK-Kommission verabschiedet worden – seit ungefähr einem halben Jahr liegt sie der Öffentlichkeit vor und soll in den Diözesen, Gemeinden, Verbänden und Gemeinschaften erörtert werden, um dann – voraussichtlich im Frühjahr 1993 – Grundlage einer Aussprache auf einer Vollversammlung des ZdK zu werden.

## Für eine demokratische Kultur in der Kirche

Seinem Inhalt nach geht dieser „Diskussionsbeitrag" weit über das hinaus, was im Titel „Dialog und Dialogverweigerung" angedeutet wird. Er analysiert die Lage von Kirche und Christentum innerhalb einer *pluralistischen Gegenwartskultur,* nimmt das im Zweiten Vatikanum gewandelte kirchliche Selbstverständnis als *„Volk Gottes"* auf und setzt sich ausgehend davon für verbesserte Formen eines strukturellen und persönlichen Dialogs ein. Schließlich werden in dem Papier exemplarisch drei zentrale Konfliktfelder unter den Stichworten „Abschied vom Klerikalismus", „Abschied vom Patriarchat" und „Abschied vom Zentralismus" umrissen.

Als Grundproblem der gegenwärtigen Kirche macht das Papier aus: *„Die Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt ist ungleichzeitig mit dem Selbstbewußtsein heutiger Menschen".* Als Lösungsperspektive wird ein „ausgewogenes Verhältnis" skizziert „zwischen dem Charisma der Leitung und den übrigen Charismen, zwischen dem Zentrum und den Ortskirchen, zwischen Frauen und Männern". Das Papier enthält z. T. ausgesprochen subjektiv gehaltene und von persönlicher Verletzung herrührende Passagen zum innerkirchlichen Kommunikationsverhalten. Dadurch, daß man die Probleme der Kirche klar ausspreche, wolle man auch „Angst" abbauen helfen, heißt es.

Eines von zwei Hauptthemen des Karlsruher Jugendzentrums war die „demokratische Kultur in der Kirche". In einer Forumsveranstaltung mit dem Titel des ZdK-Kommissionspapiers setzte sich der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann* dafür ein, „neue freiheitliche Strukturen" in die Verfassung und das Leben der Kirche aufzunehmen. Der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* empfahl der Kirche, die Subsidiarität, die man nach außen hin immer wieder predige, endlich auch bei sich selbst zu realisieren. Im gleichen Sinne äußerte sich bei der Hauptkundgebung der baden-württembergische Ministerpräsident und ZdK-Mitglied *Erwin Teufel:* Das Subsidiaritätsprinzip sei nicht nur ein Exportartikel für die staatliche und gesellschaftliche Ordnung, sondern „richtig und notwendig für die innere Ordnung der Kirche selbst". Zur kirchlichen Haltung in Fragen der Empfängnisregelung mahnte Teufel in dem Zusammenhang seine Kirche, sie möge dort, wo es nicht um „letzte Werte" gehe, nicht die gleiche Haltung einnehmen wie in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, wo es tatsächlich um „letzte Werte geht, um Fragen von Leben und Tod".

Zunächst konnte man im übrigen durchaus fragen, warum bei einem Katholikentag zum Thema Europa und beim ersten wirklich gesamtdeutschen Katholikentag auf der Hauptkundgebung gerade der gastgebende christdemokratische Landesvater sprechen mußte. Diesen Einwand machte Teufel jedoch durch seine vielbeachtete Rede schnell vergessen.

Eine der bemerkenswertesten und zugleich – was die gegenwärtigen Verhältnisse in der Kirche angeht – kritischsten Ansprachen dieses Katholikentags hielt ausgerechnet niemand geringerer als der frühere Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier,* unter dem Titel „Rom und die Deutschen". Maier kritisierte nicht nur die *autoritativen Weisungen* zur Empfängnisregelung und die römische Politik bei *Bischofsernennungen,* sondern vor allem auch das, was er ein „merkwürdiges Mißtrauen gegenüber der ‚Welt' nannte".

Maiers Ansprache war innerhalb des Katholikentagsgeschehens gerade auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil seine Nachfolgerin im Amt des ZdK-Präsidenten, *Rita Waschbüsch,* bei Fragen dieser Art keine glückliche Figur machte und sich nicht nur vor den Journalisten bei der Abschlußpressekonferenz, sondern auch beim Dialog-Forum mit ihrer Mischung aus Harmonisierung und Wunschdenken quer zur allgemeinen Stimmungslage stellte.

## Ist das Zentralkomitee überfordert?

In Karlsruhe mutete es jedenfalls merkwürdig an, daß sich anwesende Bischöfe z. T. problembewußter verhielten – sich andererseits aber auch nicht wirklich als Adressaten von Protest und Unzufriedenheit eigneten: Auf der Forumsveranstaltung „Dialog und Dialogverweigerung" versuchte der am meisten beschäftigte Ortsordinarius beim Katholikentag, der Limburger Bischof *Franz Kamphaus,* die Notwendigkeit von Reformen im Kern nicht zu leugnen, selbst wenn er darauf hinwies, daß die evangelische Kirche – obwohl in ihr verschiedene der gegenwärtig in der katholischen Kirche geäußerten Reformwünsche seit langem realisiert seien – im Entscheidenden – etwa, was die Weitergabe des Glaubens an die kommenden Generationen angehe – vor mindestens ähnlich großen Problemen stehe. Kamphaus wiederholte, daß er bereits in der Vergangenheit in Rom für die Einführung des *Diakonats der Frau* eingetreten sei – und dies auch beim nächsten Ad-limina-Besuch erneut tun werde. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann,* meinte in der Predigt des Schlußgottesdienstes, man müsse „den alten Stau überfälliger Fragen abbauen", der die Kirche „so oft blockiert".

Sollte jemand im Zentralkomitee der deutschen Katholiken gehofft haben, mit dem Hinauszögern der Beratung des Kommissionspapiers „Dialog und Dialogverweigerung" die Luft aus dieser Angelegenheit herausnehmen zu können – nach dem Katholikentag wird dies nicht mehr möglich sein. Das Zentralkomitee wird in Zukunft weni-

ger denn je um die Frage herumkommen, wen es eigentlich zu vertreten gedenkt. Die bereits in der Vergangenheit oft gehörte Antwort, daß man gar nicht den Anspruch erhebe, *die* deutschen Katholiken zu vertreten, reicht schon längst nicht mehr. Andererseits drängte sich in Karlsruhe die Frage auf, ob das Zentralkomitee mit grundlegenden Fragen an das kirchliche Selbstverständnis und kirchliche Strukturen in seiner derzeitigen Form nicht *überfordert* ist. Das ZdK ist kein überdiözesaner Pastoralrat und ersetzt erst recht keine ständige gesamtdeutsche synodale Struktur.

Wie sehr die ZdK-Präsidentin die gegenwärtige Stimmungslage verkannte, zeigte sich etwa, als sie – ganz aus der Position des Stärkeren heraus – von der Möglichkeit sprach, der offizielle Katholikentag und der in Karlsruhe zum sechsten Male stattfindende „Katholikentag von unten" (vgl. HK, Juni 1992, S. 249) – diesmal in der *non sexist version* „KatholikInnentag von unten" genannt – könnten doch einmal getrennt voneinander abgehalten werden, dann werde sich zeigen, wie die Gewichte verteilt seien. Zu einer Konfliktstrategie scheint gerade nach Karlsruhe jedoch weniger denn je ein Anlaß zu bestehen. Die vergleichsweise hohen Besucherzahlen beim „KatholikInnentag von unten" bilden – das wissen auch die Veranstalter des Alternativtreffens – nicht das reale Gewicht dieser Gruppen im deutschen Katholizismus ab.
Ansonsten glichen sich aber auch in Karlsruhe die Programme der beiden Katholikentage in ihren Stärken und Schwächen weiter an: Wer etwa geglaubt hatte, beim Katholikentag von unten würden sich nur unkritische Verehrer Eugen Drewermanns versammeln, sah sich gleich am ersten Abend getäuscht. Bei der Eröffnungsveranstaltung des „KatholikInnentags von unten" hielten *Dorothee Sölle* und *Norbert Greinacher* mit Kritik an Drewermann nicht zurück: Sölle mit der These, während Religion in der Vergangenheit Opium für das Volk gewesen sei, sei im heutigen Kapitalismus die Psychoanalyse und die ganze Psycho-Industrie das Opium des Mittelstandes, Greinacher mit einem Plädoyer für die akademische, nach Maßstäben neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses betriebene Theologie. Andererseits waren *Feministische Theologie* (*Hedwig Meyer-Wilmes*, Nijmegen), *Homosexualität* und *verheiratete Priester* sowie als ein neues Thema das *Christlich-Islamische Gespräch* Programmpunkte auf dem offiziellen Katholikentag. Zu Fragen der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in Deutschland führte der „KatholikInnentag von unten" eine Veranstaltung durch, die auch dem „großen" Katholikentag gut angestanden hätte.

Daß es im übrigen um die vielfach beschworene Dialogbereitschaft im deutschen Laienkatholizismus auch auf dem Katholikentag nicht zum Besten bestellt war, davon gab es in Karlsruhe durchaus Beispiele. Z. B. die Tatsache, daß die eine Woche nach dem Katholikentag stattfindende parlamentarische Behandlung des Themas *Schwangerschaftsabbruch* (vgl. ds. Heft S. 353) den Katholikentagsveranstaltern keine eigene Forumsdiskussion wert war – lediglich auf dem „KatholikInnentag von unten" fand eine solche statt. Die Begründung, man habe sich zu diesem Thema schon so häufig geäußert, vermochte in dieser Situation kaum zu überzeugen.
Naheliegender scheint die Vermutung, daß man einer tatsächlich kontroversen Debatte dieses Themas auf dem Katholikentag aus dem Wege gehen wollte. Wenige Wochen nachdem sich der Münsteraner Bischof *Reinhard Lettmann* demonstrativ von der Bundestagspräsidentin und Verfechterin des parteiübergreifenden Gruppenantrags einer Fristenregelung mit Pflichtberatung, *Rita Süssmuth* (CDU), distanziert hatte, hätte dies der Bundestagspräsidentin einen unvermeidlichen Auftritt beschert. Wollte man den beim Zentralkomitee vermeiden? Das auch unter Katholiken geteilte Meinungsspektrum wäre dann möglicherweise deutlicher hervorgetreten, als es für ein späteres Vorgehen gegen das neue Abtreibungsstrafrecht vor dem Bundesverfassungsgericht hätte nützlich sein können. Frau Süssmuth nutzte einen Auftritt auf einer Forumsveranstaltung zur Asylthematik zu einer Erläuterung ihrer Position in dieser Frage – und erhielt geradezu *demonstrativen Beifall.*

## Es wurde meist gezielt ausgewählt

Als kennzeichnend für den Karlsruher Katholikentag wurde wiederholt hervorgehoben, daß auf ihm besonders *konzentriert gearbeitet* und *gezielt ausgewählt* wurde. Eine Ursache dafür: Das Zentrum des Katholikentagsgeschehens bildete diesmal kein Messegelände. Das für Messegelände typische Herumflanieren, hier fünf Minuten warten, dort zehn Minuten zuhören, das unentwegte Kommen und Gehen war unter den Bedingungen der Karlsruher Räumlichkeiten so nicht möglich, zum Vorteil der einzelnen Veranstaltungen. Es war zwar auf diese Weise schwieriger, sich einen Gesamtüberblick zu verschaffen – aber dieser Nachteil war zu verschmerzen, zumal diesen Wunsch und Anspruch in der Regel ohnehin nur Journalisten und Veranstalter haben.

Der Verlauf des Karlsruher Katholikentages zeigte insofern erneut, daß trotz des einen oder anderen Nachteils kein Zwang besteht, Katholikentage nur mehr in Städten mit entsprechend groß ausgelegten Messezentren zu veranstalten. Die große Zahl von Veranstaltungen in Kirchenräumen, die Nähe des Katholikentagsgeschehens zum Stadtzentrum machten die besondere Atmosphäre dieses Katholikentags aus. Daß diesmal halb soviele Teilnehmer kamen wie beim letzten Mal in Berlin, war im übrigen nicht nur gewollt, sondern auch abzusehen. Das mußte kein Nachteil sein. Eine Stadt wie Karlsruhe kann nicht wirklich konkurrieren mit Berlin, Frankfurt, Hamburg oder München. Wer sich dennoch zur Reise entschied, war in Karlsruhe zum Zuhören und Mitarbeiten besonders motiviert.

Konzentrierter schien dieser Katholikentag jedoch vor allem auch deshalb, weil viele Teilnehmer sich allem Anschein nach gezielt ihre Themen aussuchten, bereits

mit klarem Interesse nach Karlsruhe gekommen waren. Wenn auch aufs ganze gesehen für Katholikentage nicht neu, so fiel verstärkt auf, daß es für viele Teilnehmer immer weniger *den* Katholikentag als vielmehr zahlreiche Teilgebiete zu geben schien, in die das Großgeschehen zerfiel und an denen sie schwerpunktmäßig den eigenen Interessen entsprechend teilnahmen und sich ihren Katholikentag zusammenstellten: Neben den fünf Themenkreisen (Gottesfrage, Europa, Fremde und Ausländer, Schöpfung, Eine Welt) konnten sich in Karlsruhe gerade auch eine Reihe von z. T. bereits von früheren Katholikentagen bekannten thematischen *Zentren* über mangelndes Interesse nicht beklagen: ein *Geistliches Zentrum,* dessen Lage zusätzlich dazu beitrug, daß in erster Linie Motivierte und weniger „Laufkundschaft" kam; ein ökumenisch getragenes *Bibelzentrum;* das schon zur Tradition gewordene *Jüdische Lehrhaus;* ein *Frauenzentrum,* das sich mit aktuellen Frauenfragen aller Art befaßte; im *Zentrum Sekten und neue Heilslehren* ging es um einige neuere religiöse und quasireligiöse Bewegungen; an den Veranstaltungen des *Familienbegegnungszentrums* nahm ein auffallend junges Publikum teil; das *Jugendzentrum* wurde diesmal vom BdKJ der gastgebenden Freiburger Erzdiözese gestaltet – die Düsseldorfer BdKJ-Zentrale – ähnlich wie die Katholische Frauengemeinschaft – pausierte; man befürwortet einen Vierjahresrhythmus bei Katholikentagen, aber hat sich damit innerhalb des ZdK nicht durchsetzen können.

## Pluralität mehr zugelassen als innerlich bejaht

So war der Karlsruher Katholikentag alles in allem gerade in bezug auf zahlreiche innerkirchlich strittige Fragen zwar immer wieder ausgesprochen offen und drängend – „rebellisch", wie verschiedentlich gesagt wurde, wird man ihn jedoch kaum nennen können –, kontrovers aber auch nur insofern, als die eigentlichen Adressaten von Protest und Mißfallen, von Forderungen und Kritik zumeist nicht auf den Podien zu finden waren. Daß dieser Katholikentag vielfältig, plural war, ist immer noch eine Erwähnung wert. Bei 1400 Veranstaltungen konnten viele und konnte vieles angesprochen werden. Und zu dieser Vielfalt – trotz vereinzelter Kritik im nachhinein gerade hieran – gab es wohl auch diesmal kaum eine wirkliche Alternative. Was andererseits natürlich nicht ausschließt, daß immer wieder auch Programmpunkte zu finden waren, bei denen man sich fragte, ob nicht *legitime Vielfalt* mit einem *unangebrachten Vollständigkeitswahn* verwechselt wurde.

Sieht man einmal von denen ab, die entweder in *amtlicher Funktion* bzw. als *Mitwirkende* an dem Katholikentag teilnehmen – und das sind alles in allem nicht wenige – und solchen, die den Katholikentag in erster Linie als Anlaß nehmen, eine Reise mit *Gemeinschaftserlebnis* zu machen, so erwarten die *inhaltlich* interessierten Teilnehmer von einem Katholikentag ein Themenspektrum, in dem sich die aktuellen Debatten in Staat, Kirche und Gesellschaft im wesentlichen ungeschminkt widerspiegeln und nicht ein kunstvoll um Bibelworte drapiertes und vielfach auf ZdK-Kanälen gefiltertes und – wie manche zuweilen wiederum nicht zu Unrecht bemängelten – zensiertes Programm.

Ein Katholikentag *kann insofern nicht weniger plural sein, als es der Katholizismus ist, der auf ihm zusammenkommt.* Wobei diese Pluralität im Rahmen von Katholikentagen im Grunde bis heute eher als eine *mühsam zugelassene* und nicht wirklich *innerlich bejahte* wirkt – trotz aller offensichtlichen Fortschritte, die man auf diesem Gebiet gemacht hat. Man gibt sich dort plural, wo es wenig kostet – und ist ängstlich um die Einheitlichkeit bemüht, wo es um Zentraleres geht. Beispielhaft für diese etwas bemüht wirkende Pluralität stand auch in Karlsruhe die Dominanz des gemäßigten Sakro-Pop. Diese Musikform soll gewissermaßen symbolisch andeuten, daß sich die Kirche – um die Formulierung aus dem Dialog-Papier umzukehren – doch gleichzeitiger mit dem Bewußtsein heutiger Menschen verhält, als es gemeinhin angenommen wird. Diese etwas *gewollt wirkende Modernität* kann jedoch letztlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß es vielfach nur eine katholisch domestizierte Modernität ist, die für wenige Tage inszeniert wird.

Wie lange man über diesen Katholikentag noch sprechen wird, mag dahingestellt sein. Viele von denen, die da waren, sprechen – wenn auch mehr notgedrungen und aus beruflichen Gründen als aus Begeisterung – schon bald vom nächsten. Das Bedürfnis, Kirche alle zwei Jahre einmal bunter zu erleben, als man es in der eigenen Gemeinde oder der eigenen Diözese tut, scheint andererseits weiterhin stark zu sein. Wenn auch nicht gerade so stark, daß der Wunsch, Katholikentage nur alle vier Jahre stattfinden zu lassen, nach Karlsruhe vom Tisch wäre.

*Klaus Nientiedt*

# Keine Botschaft, aber viele Anstöße

Auch wenn der 91. Deutsche Katholikentag in Karlsruhe unter dem übergreifenden Thema „Europa" stattfand, seine Themen und Inhalte boten das von seinen Vorgängern gewohnte bunte Spektrum. Und wenn auch die Verbindung zum Zentralthema oft redlich versucht wurde, so kamen in den insgesamt 1400 Veranstaltungen zunächst grundsätzlich nahezu all die Themen zur Sprache, die in den verschiedenen Gruppen und Generationen der bundesdeutschen Gemeinden und Verbände derzeit die Diskussion und Auseinandersetzungen bestimmen. Von den vielfältigen Veranstaltungsformen scheint ein bestimmter Typ – wie nun auch Karlsruhe bestätigte – das Gesamtbild der Katholikentage immer stärker zu prägen: Veranstaltungen mit einem deutlich *erfahrungsbezogenen oder*

*meditativen Zugang* zur Thematik in Erlebniswerkstätten, Ausdrucksspielen, Körper- und Wahrnehmungsübungen und dergleichen mehr. Trotz des breiten Angebotes, um das sich die Veranstalter ohnehin bemüht hatten, waren diese Veranstaltungen in den zielgruppenorientierten Zentren (Familien und Frauen) chronisch überfüllt.
Grundsätzlich wurde gerade auch in Karlsruhe deutlich, wie sehr die *Darstellungsform* über die Attraktivität der Themen entscheidet. Den diesjährigen Katholikentag charakterisierte sicherlich die konzentrierte Betroffenheit, die in wegen Überfüllung geschlossenen Sälen herrschte, als Christen aus der ehemaligen DDR (darunter der stellvertretende SPD-Vorsitzende *Wolfgang Thierse* und der Dresdner Oberbürgermeister *Herbert Wagner*) in drei deutsch-deutschen Foren „ihre Geschichte erzählten". Dasselbe war auch zu beobachten bei den Erfahrungsberichten von Indianern und Indianerinnen aus Ecuador, Peru, Bolivien, Santo Domingo oder Repräsentanten der afro-amerikanischen Bevölkerung und den Zeugnissen von Bischöfen aus Peru und Brasilien (darunter der Vorsitzende der peruanischen Bischofskonferenz, *José Antonio Dammert*, und der aus Österreich stammende Bischof *Erwin Kräutler*) zum Thema der 500jährigen Evangelisierungs-, Entdeckungs- und Unterdrückungsgeschichte, gleich ob diese auf Foren des offiziellen Katholikentages, bei Veranstaltungen des KatholikInnentages von unten oder vor zigtausend Jugendlichen und jungen Erwachsenen bei einer Open-air-Veranstaltung sprachen.

## Ein Treffen ohne Euphorie

Innerhalb der Vielzahl von Veranstaltungen gab es in Karlsruhe nicht wenige, die einen eher kleinen, dafür jedoch sehr interessierten und gezielt auswählenden Besucherkreis ansprachen; sie verbieten es, den thematisch-inhaltlichen Ertrag des Katholikentages nur an einer sich in Zahlen ausdrückenden Resonanz, den die einzelnen Veranstaltungen bei den Besuchern fanden, messen zu wollen. So konnten die Foren im Themenkreis *Ökologie* (betitelt mit „Gottes Schöpfung in der Stadt des Menschen"), der von der Klimakatastrophe, der Müllproblematik, der Verkehrspolitik bis hin zu den Ergebnissen des Weltgipfels in Rio reichte, keine Besucherrekorde verzeichnen. Gleichzeitig waren die Diskussionen jedoch von einem höchst engagierten Publikum geprägt, das versuchte, die sehr harmonisch besetzten Podien in ihrer Beschränkung auf Appelle und das Bekenntnis zum guten Willen zu größerer Konkretion zu zwingen.
Von den Foren und Podiumsdiskussionen zum Zentralthema selbst ging keine direkte Botschaft aus. Nachdenklich und nur sehr verhalten optimistisch oder stark appellativ war der Tenor der Referate, Statements und Diskussionen, in denen der Ausblick auf das neue, das zu bauende „Europa in der einen Welt" versucht wurde. Zu Euphorie konnte dieses Thema zum gegenwärtigen Zeitpunkt niemanden verführen. Die Vorzeichen, unter denen das Thema Europa zur Sprache kam, hatten sich in den zwei Jahren der Vorbereitung des Katholikentages geändert.
Vor allem hatte die optimistische Unterzeile des Katholikentagsmottos in zahlreichen Referaten eine inhaltliche Ergänzung erhalten, wie sie der Titel einer Vortragsveranstaltung mit dem Belgrader Erzbischof *Franc Perko* programmatisch formulierte: „Europa bauen in der einen Welt vor dem Hintergrund neuentbrannter nationaler Konflikte". Der Slowene Perko bemühte sich in seinem Plädoyer für ein „Europa der freien Völker" dabei zunächst um eine historische Analyse, die ein Verstehen des blutigen Konfliktes im ehemaligen Jugoslawien ermöglichen sollte. Er beklagte wie andere Referenten in diesem Zusammenhang das Informationsdefizit bezüglich historischer, ethnologischer und soziographischer Konstellationen in Osteuropa gerade auch unter der deutschen Bevölkerung.
Entsprechend suchten beispielsweise die ehemalige litauische Ministerpräsidentin *Kazimiera-Danuté Prunskiené*, der Budweiser Generalvikar *Václáv Dvořák* oder der Apostolische Administrator für Sibirien, Bischof *Joseph Werth*, „aus der Perspektive junger europäischer Staaten" den schweren Weg zu demokratischen Strukturen, das Fehlen politischer Programme oder die aufbrechenden Minderheitenkonflikte in ihren Ländern zu erklären. Grundsätzlich fiel auf, daß das Programm dieses Katholikentags jedoch weniger durch die Präsenz osteuropäischer Politiker geprägt war als vor zwei Jahren in Berlin.
Ebenso verbat wohl auch schon die Erfolglosigkeit der Friedensbemühungen der Kirchen im Jugoslawienkonflikt, von denen der Zagreber Erzbischof Kardinal *Franjo Kuharić* sprach, eine euphorische Rede von der christlichen Prägung, von der integrierenden und gestaltenden Kraft des Christentums in einem neuen zukünftigen Europa. Der Hildesheimer Bischof *Joseph Homeyer* mahnte für die „Begegnung zwischen Ost und West", so der Titel des Forums, die Folgen von vier Jahrzehnten Kommunismus nicht zu unterschätzen: Menschen seien in ihrem ganzen Menschsein verwundet und stünden orientierungslos vor einer schrecklichen Leere, Substrukturen der Gesellschaft seien zerstört. Das Klischee von dem glaubensstarken Osten sei unbrauchbar. Ebenso unbrauchbar wie das von dem im Konsum versinkenden Westen.

## Plurale Ausprägungen des Christseins in Europa

Die Hoffnung, in dem „einen Europa" und in der Rückbesinnung auf ein gemeinsames kulturelles Erbe – wesentlich geprägt durch das Christentum – den Ausweg aus den immer stärker werdenden nationalen Partikularismen und den damit einhergehenden Spannungen zwischen Sprach- und Volksgruppen zu finden, griff der Bonner Fundamentaltheologe *Hans Waldenfels* auf. Er relativierte solche Hoffnungen jedoch unter Verweis auf die pluralen Ausprägungen des Christseins in Europa – die „Christentümer in Europa". Die Eigenständigkeit der nationalen Christentümer habe sich entscheidender eingeprägt als das Bewußtsein, in einem europäischen Christentum zu leben; zu stark scheine der geschichtliche Werdegang

in den Völkern Europas nachzuwirken und eher eine nationale als eine europäische Identität zu fördern.
Auf eine häufig anzutreffende fatale Einseitigkeit in der Rede vom einen Europa, die die westeuropäische Identität und Tradition monopolisiere, den Begriff Europa mit dem des „Abendlandes" gleichsetze, wies in Karlsruhe der Münsteraner orthodoxe Theologe *Anastasios Kallis* bei seinem Vortrag mit dem entschiedenen Titel „Nur eine ganze Lunge atmet" hin. Sollten Ost und West wirklich zusammenwachsen können, sei zunächst die Rückbesinnung auf die osteuropäische Dimension und damit auf die griechisch-orthodoxe Tradition nötig. Vor einer „Beschwörung des christlichen Abendlandes und romantischem Schwärmen von der Wiedergeburt des christlichen Europas", warnte wiederum der Limburger Bischof *Franz Kamphaus.*

Der Bestand von Glaube und Religion, von Theologie und Kirche in der modernen, säkularen und pluralen Gesellschaft, in eben diesem christlichen Abendland, wurde im Themenkreis I unter der Überschrift „Gott – Licht der neuen Stadt" geprüft. Als zentrale Aussage der Foren dieses Bereiches kristallisierte sich heraus: Die Auseinandersetzung von Theologie und Kirche mit der Moderne und ihren Charakteristika ist bis auf den heutigen Tag nicht ausreichend geführt worden. Der Regensburger Dogmatiker *Wolfgang Beinert* zeigte hier eine gespaltene Haltung der Kirche auf: Ihren Status in der säkularisierten Gesellschaft akzeptiere die Kirche in ihrer Betonung der Eigenständigkeit der Welt und der Unterschiedenheit von Staat und Kirche. Zugleich könne sie sich jedoch im Inneren zu keinem Bekenntnis zu aufklärerischen Prinzipien durchringen und suche dort den Rückzug zu Absolutismus und Zentralismus im Namen der Wahrheit.

Für die Befindlichkeit des Glaubens und die Krise, in der sich die Kirchen gegenwärtig befinden, wurde aber auch wesentlich das Problem von *Vermittlung und Sprache* verantwortlich gemacht, wie etwa vom Münchner Religionsphilosophen *Eugen Biser* bei einem gemeinsamen Forum mit der Lyrikerin *Eva Zeller* und dem Schriftsteller *Paul Konrad Kurz.* Biser unterstrich die Notwendigkeit „sprachschöpferischer Genies" wie *Eugen Drewermann,* die die christliche Botschaft zu den Existenznöten des heutigen Menschen vermitteln können. Dagegen diagnostizierte der Berliner Theologe und Philosoph *Matthias Lutz-Bachmann* eine „kognitiv-orientierungslose" Rede von Gott, die im Verzicht auf rationale Reflexion und Begründung in kommunikativer Verantwortung dazu führe, daß Glaube entweder nur noch administrativ verwaltet werde oder zum „subjektiven Betroffenheitsgeschwätz" degeneriere. Das Ende der Volkskirche sagte der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen* voraus. Den Auszug aus der nur noch als veraltete moralische Institution erlebten Kirche würden viele ohne jegliche Schmerzempfindungen vollziehen.
Dagegen scheint eine *frei floatende Religiosität* in ihrer kompensatorischen Funktion gegenüber einer etwas unterkühlten Gesellschaft Kirche und Glauben in ihrem Anspruch endgültig beerben zu wollen. Durch eine totale Relativierung der Sinn- und Wahrheitsfrage, die totale Gleichgültigkeit gegenüber Religion, durch eine neue Spielart der Kirchenkritik unter moralischen Vorzeichen, durch fortbestehende Sektenphänomene und den New-Age-Glauben eines gebildeten Bürgertums sieht *Hansjörg Hemminger* von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart die religiöse Landschaft Europas gekennzeichnet. Lutz-Bachmann, vor allem aber der Erfurter Religionsphilosoph *Konrad Feiereis,* drängten angesichts dieses Befundes darauf, daß Theologie und Kirche die Herausforderung der Fragen ihres eigentlichen Dialogpartners und Adressaten, des Atheisten, aufnehmen müßten.

Der bei der Sondervollversammlung der Bischofssynode im vergangenen Jahr (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.) zentrale Begriff der Neuevangelisierung Europas, der zur interkonfessionellen Irritation geführt hat, wurde vor allem in den *ökumenischen Foren* – wie bei Katholikentagen schon Tradition ist, gab es auch in Karlsruhe eine gemeinsame Veranstaltung von ZdK und Deutschem Evangelischem Kirchentag – aufgegriffen. Eine Absage an jede Form konfessioneller Konkurrenz in der gemeinsamen Herausforderung aller Christen zur Evangelisierung erteilte der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* in seiner grundsätzlich gehaltenen Bilanz des gegenwärtigen ökumenischen Dialoges. (Tenor: die Ökumene an der Basis ist keineswegs dem Dialog auf der Ebene von Theologie und Lehramt voraus.) Pfarrerin *Margot Käßmann,* Mitglied im Zentral- und Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen, unterstrich, daß Konfessionalisierung ein grundsätzliches Hemmnis bei jeder Evangelisierung sei.

## Den christlich-islamischen Dialog fördern

Für die geforderte Rückbesinnung auf die kulturellen und religiösen Ursprünge Europas, die Erneuerung aus den geistigen Wurzeln mahnte der sächsische Wissenschaftsminister *Hans Joachim Meyer,* auch den ungeheuren Beitrag der *jüdischen Minderheit* in Europa in den Blick zu nehmen. Neben dem ökumenischen Dialog fand ein ganzes Bündel von sehr unterschiedlich frequentierten Veranstaltungen zum interreligiösen Dialog statt, darunter das nun schon als feste Einrichtung zum Katholikentag gehörende „jüdische Lehrhaus"; ein Höhepunkt war dort sicher die von vielen Jugendlichen und jungen Erwachsenen begeistert aufgenommene Diskussion mit dem eindringlich zu bleibender Erinnerung mahnenden *Elie Wiesel.* Dem künftigen Europa wies der jüdische Historiker *Ernst Ludwig Ehrlich* bei einem Forum in der Karlsruher Synagoge eine wachsende Bedeutung für Israel zu, da Amerika zusehends das Interesse am jüdischen Staat verliere.

Premiere hatte in Karlsruhe der Themenbereich „christlich-islamisches Gespräch". Die Notwendigkeit einer verstärkten Konzentration auf diesen Dialog, gerade auch

um die große Unkenntnis der Christen gegenüber dem Islam zu überwinden, unterstrich Bischof Kasper bei einer Gebetsstunde der Religionen für den Frieden. Nicht nur könne der Umgang der Religionen miteinander zum „Testfall des Friedens zwischen den Völkern" werden. Es müsse vor allem der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die umfassenden Wanderungsbewegungen dazu führten, daß Menschen unterschiedlicher religiöser Herkunft in unmittelbarer Nachbarschaft miteinander lebten. Der Präsident des päpstlichen Rates für den Dialog zwischen den Religionen, Kardinal *Francis Arinze,* betonte den unbedingten Einsatz für das Prinzip der Religionsfreiheit gerade auch für religiöse Minderheiten. Die Haltung deutscher Christen gegenüber Muslimen sei Gradmesser für die Verpflichtung dem christlichen Glauben gegenüber und für die Bereitschaft, am Aufbau eines Europa mitzuwirken, das seiner Weltverantwortung gerecht werde. Islamischen Religionsunterricht durch qualifizierte Lehrer, auch um fundamentalistische Gruppierungen zurückzudrängen, forderte die ehemalige Schulsenatorin von Berlin und heutige Präsidentin des Abgeordnetenhauses, *Hanna-Renate Laurien.*

Die Forderungen mehrerer Islamexperten nach gezielter gesellschaftlicher Integration von Muslimen und die deutlichen Absagen an jede Form von versuchter Ausgrenzung weltanschaulicher Minderheiten spielten direkt in den Themenkreis III hinein, in dem – unter dem programmatischen Titel „Stadt der offenen Tore" – die Problematik multiethnischen Zusammenlebens, die weltweiten Fluchtbewegungen, die Asyldiskussion, alte und neue Fremdenfeindlichkeit und die Identitätsprobleme ausländischer Mitbürger in Deutschland zur Diskussion standen.
Gerade an diesem Themenbereich war auffällig, daß die Podien sehr harmonisch besetzt waren. Größtmögliche Integrationschancen für Fremde, die Ablehnung jeder Ghettoisierung und selbstredend ebenso jeder Diskriminierung, die Forderung nach der Einführung eines Status doppelter Staatsbürgerschaft (so die parlamentarische Geschäftsführerin der SPD-Bundestagsfraktion, *Gerlinde Hämmerle*) und auf dem Weg dorthin zumindest ein kommunales Wahlrecht für Ausländer, die Absage an restriktive Flüchtlingspolitik oder illusionäre Abschottungswünsche (die stellvertretende SPD-Bundesvorsitzende *Herta Däubler-Gmelin*) und die Notwendigkeit der Bekämpfung von Fluchtursachen gaben, da auch die gleiche Übereinstimmung im wesentlichen im Publikum vorherrschend war, keinen Anlaß zu kontroverser Diskussion.

Hier stand nicht wie in anderen Bereichen zunächst einmal Information im Vordergrund. Und ebensowenig waren die Forderungen der Vertreter der Politik (*Heiner Geißler* empfahl einmal mehr die „multikulturelle Gesellschaft") zum ersten Mal zu hören und eher auf den Appell beschränkt, als daß konkrete Programme vorgelegt worden wären. So hatten diese Veranstaltungen den Charakter des kollektiven „Sich-den-Rücken-Stärkens" von Engagierten.

Das dänische Nein zu Maastricht hatte einem weiteren Themenschwerpunkt (der entsprechende Themenkreis war betitelt „Neue Stadt – Stadt des Menschen") deutlich Aktualität, sicher aber auch eine entscheidende Prägung verliehen. Im Zentrum stand die Frage, warum nun auch in Deutschland, wie es *Angela Merkel,* Bundesministerin für Frauen und Jugend, auf einem Forum zum Verhältnis Jugendlicher zu Europa ausdrückte, „das große Heulen und Zähneklappern auf dem Weg nach Europa ausgebrochen" sei. Der SPD-Bundestagsabgeordnete *Robert Antretter* formulierte das Paradox: Gerade das Morden im Kaukasus und im ehemaligen Jugoslawien zeige mit aller Dringlichkeit, wie wichtig und vordringlich die europäische Einigung sein müßte, gleichzeitig würden sich jedoch immer weniger Deutsche zu einer Leitvorstellung einer europäischen Einigung bekennen, die Europaidee sei in Verruf geraten.

## Fehlende Leitvorstellungen

Die von der Mehrzahl der Redner gestellte Diagnose sah die neue, bzw. frisch aufgebrochene Skepsis gegenüber dem wirtschaftlichen wie politischen geeinten Europa in der Angst vor einem bürokratischen, zentralistischen „Moloch EG" begründet, in der Furcht vor dem Verlust der nationalen Identität und drohender Uniformität. Grundsätzlich wurde die ungenügende Vorbereitung der Bevölkerung und der Mangel an tragfähigen Leitvorstellungen und Unionsmodellen für ein geeintes Gesamteuropa beklagt. Ob allerdings die Forderungen nach einer gegen Zentralismus und Bürokratie gerichteten Stärkung des Europaparlamentes (so der Präsident des Europäischen Parlamentes, *Egon Klepsch*) und die Hervorhebung des hohen und einklagbaren Stellenwertes des Subsidiaritätsprinzips in den Maastrichter Verträgen, die von den zahlreich anwesenden Europolitikern – in einem vom Publikum mehrfach beklagten abstrakten und spröden Technokratendeutsch – vorgetragen wurden, die Ängste und Befürchtungen ihrer Zuhörer zerstreuen konnten, bleibt zweifelhaft.
Konkrete Befürchtungen und Kritik kamen stärker in Diskussionen zu Fragen der sozialen Gestaltung Europas zur Sprache. Im Zentrum standen hier die Stellung der Frauen auf dem europaweiten Arbeitsmarkt oder das gerade aus deutscher Sicht beklagte Ungenügen familienpolitischer Regelungen.
Quasi in der Umkehr der Thematisierung deutscher Ängste vor dem Verlust nationaler Identität in einem geeinten Europa wurde auch nach der *Rolle des vereinten Deutschland im zukünftigen Europa* – verbunden mit der tagespolitisch aktuellen Frage nach möglichen Bundeswehr-Einsätzen außerhalb des Nato-Bereichs – gefragt. Auf einem Forum zum Thema „Ein Europa für alle" sprach sich der sächsische Ministerpräsident *Kurt Biedenkopf* im Blick auf das Verhältnis zwischen dem in Deutschland zu bewältigenden Einigungsprozeß und der europäischen Herausforderung gegen eine falsche Kontrastierung der beiden anstehenden Aufgaben aus: Das Gelingen der

deutschen Einheit werde zugleich die geistige, moralische und religiöse Freiheit Deutschlands, zu einer europäischen Ordnung zu finden, deutlich machen. Der frühere italienische Botschafter in Deutschland, *Luigi Vittorio de Ferraris,* betonte, seine Rolle müsse das wiedervereinte Deutschland im Gegenüber von widersprüchlichen Erwartungshaltungen finden. Ihm begegneten auf der einen Seite die Angst der Nachbarn vor dem wirtschaftlich starken Deutschland, das erneut dem Traum der Macht verfallen könnte und ein aus der Vergangenheit Deutschlands herrührendes, neu belebtes Negativ-Image ebenso wie die Mahnung zur Übernahme besonderer Verantwortung.

## Wenig Innovatives zum Hauptthema

Die *weltweite Verantwortung* des politischen Europa wie der europäischen und der deutschen Kirchen waren der Schwerpunkt des Themenkreises V „Unterwegs zur einen Welt", Schwerpunkt vor allem aber auch im Jugendzentrum des Katholikentages. Die Diskussionen hier standen unter dem aktuell-unmittelbaren Eindruck des UNCED-Umweltgipfels in Rio und der dort diskutierten Schuldenproblematik und Schuldennachlaßforderungen. Die Verhältnisbestimmung der europäischen Kirche zu den Kirchen der Dritten Welt stand in der polaren Wertung von Schuld und Dienst ganz im Zeichen der sich zum 500. Mal jährenden Eroberung und damit verbundenen Evangelisierung Amerikas. Eine auch der Unheilsgeschichte dieser Missionierung Rechnung tragende neue Verhältnisbestimmung wurde im Modell der Partnerschaft der Kirchen und einzelner Gemeinden diskutiert. Eine ekklesiologisch-theologische Begründung solcher Partnerschaft leistete der Religionspädagoge *Josef Sayer* (Fribourg) im Sinne der gegenseitigen Bereitschaft zur Übernahme der Rolle des anderen.

Hochaktuell sei das Thema Europa gewesen, bewertete ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch* bilanzierend die programmatische Gestaltung des Katholikentages. Die Aktualität der einzelnen mit dem Gesamtkomplex Europa verbundenen Fragen für die Katholikentagsbesucher mag an dieser Aussage unbestritten bleiben. Jedoch Innovatives und Kreatives war als Antwort in Karlsruhe wenig zu hören. Als paradigmatisch kann dabei gelten, daß, auch wenn viele der Referate unter dem unmittelbaren Eindruck der nationalen und ethnischen Konflikte in Osteuropa standen, z. B. eine direkte *friedensethische Diskussion* in Karlsruhe nicht stattfand. Die grundsätzliche Skepsis und Nachdenklichkeit, aber auch eine gewisse Müdigkeit, mit denen in gegenwärtigen politischen Diskussionen das Thema Europa in Deutschland wie auch bei seinen westeuropäischen Nachbarn diskutiert wird, fand auch in Karlsruhe seine Entsprechung. Das visionäre Leitwort von der erstehenden „neuen Stadt" konnte dem Thema Europa in dieser Allgemeinheit auch nur wenig mehr Glanz verleihen.

*Alexander Foitzik*

# Deutschlands gefährlichste Sekte

## Weltbild und Methoden der „Scientology Kirche"

*Während die große Zeit der sogenannten „Jugendsekten" längst wieder vorbei ist, gewinnt die von dem Amerikaner* Ronald Hubbard *gegründete „Scientology Kirche" auch in der Bundesrepublik weiter an Boden. Auch in den neuen Bundesländern hat Scientology inzwischen Fuß gefaßt. Zu Recht beunruhigt diese Bewegung staatliche wie kirchliche Stellen: Scientology übt durch verschiedene Psychotechniken einen manipulativen, persönlichkeitsverändernden Einfluß auf Menschen aus; eigentliches Ziel der weitverzweigten und straff geführten Organisation ist Geld- und Machtgewinn.* Hans-Ingo von Pollern *vom baden-württembergischen Kultusministerium stellt im folgenden Beitrag Ziele und Methoden von Scientology dar.*

Seit Ende der sechziger Jahre kann man in ganz Mitteleuropa, auch in der Bundesrepublik Deutschland das Phänomen beobachten, daß eine Vielzahl von „Religionsgemeinschaften" auftauchen, die eine neue Heilslehre über die Errettung der Menschheit verkünden wollen. Ihre Ursprünge sind in Asien und Nordamerika anzusiedeln. Die bekanntesten sind die Bhagwan-Bewegung, die Kinder-Gottes-Familie von David Berg, die Transzendentale Meditation von Maharishi Mahesh Yogi, die Vereinigungskirche von Sun Myung Moon und die „Scientology Kirche".

Die gefährlichste von diesen sogenannten Religionsgemeinschaften ist zweifellos die „Scientology Kirche". Weltweit sollen sich rund 7 Mio. Menschen zur „Scientology Kirche" bekennen, die in über 30 Ländern 600 Scientology-Kirchen, Missionen und Gruppen unterhalten soll. In der Bundesrepublik Deutschland soll es insgesamt rund 70 000 Anhänger geben, die sich in 8 Kirchen, 19 Missionen und 2 Gruppen organisieren. In Baden-Württemberg gab es 1991 eine Scientology-Kirche, 9 Missionen und eine Gruppe. Soweit bekannt, befinden sich Niederlassungen in Baden-Württemberg in Benningen, Esslingen, Freiburg, Heilbronn, Heiligenberg, Göppingen, Karlsruhe, Ludwigsburg, Mannheim, Nagold, Reutlingen, Sindelfingen, Stuttgart und Ulm.

Scientology versteht sich als der philosophische Überbau zur *Dianetik.* Nach Auffassung der Scientologen ist die

Dianetik die Wissenschaft, die Funktion und Aufbau des menschlichen Verstandes demonstriert und erklärt. Dianetik und Scientology gehen auf den 1911 in Tilden/USA geborenen und 1986 verstorbenen Amerikaner *Lafayette Ronald Hubbard* zurück, der als Schriftsteller im Bereich der Abenteurer-, Western- und Science-fiction-Literatur arbeitete. 1950 veröffentlichte er in seinem Science-fiction-Magazin einen Artikel „Dianetik – Einführung in eine Wissenschaft" und das Buch „Dianetik – Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit" sowie das Handbuch „Dianetisches Verfahren". 1954 erschien das Buch „Scientology: Die Grundlagen des Denkens". Darin wurde Dianetik zum Untergebiet der Scientology erklärt. Noch im gleichen Jahr entstand die erste Scientology-Kirche in den USA.

Die Scientology-Lehre will einen Weg bieten, auf dem der einzelne durch Studium und „seelsorgerische Hilfe" das Bewußtsein über seine eigene Unsterblichkeit und die höchste Wahrheit erlangen kann. Der Weg dahin wird als „Brücke zur völligen Freiheit" bezeichnet. In seinem Buch „Dianetik" versteht Hubbard den Menschen in Analogie zu einem reparaturbedürftigen Apparat. Die Bestimmung des Menschen ist der Überlebenskampf. Darin wird er jedoch durch seinen defekten „mind" behindert. Der Mensch, so wie er ist, ist „reactive mind", d. h., er kann sich nur nach dem Schema von Reiz und Reaktion verhalten. Denn er weist aus seinem bisherigen und aus zahlreichen früheren Leben viele Narben (Engramme) auf, die von psychischen Verletzungen herrühren. Stößt ein Reiz aus der Umwelt auf solch eine Narbe, kann der Mensch keine freie Entscheidung treffen, sondern nur reagieren. Der „reactive mind" speichert alle unerfreulichen Dinge, die er erlebt, und bringt sie im Augenblick der Not und Gefahr wieder ans Licht.
Um sein „wahres geistiges Potential" zu entdecken, muß durch Löschung aller Engramme der „reactive mind" in „analytica mind" umgewandelt werden. Es muß ein besserer Mensch geschaffen werden, dessen einziges Interesse das eigene Überleben ist. Dies geschieht durch „Auditing". Mittels eines von Hubbard erfundenen Elektrometers (Hautwiderstandsmeßgerät zum Aufspüren „psychischer Verletzungen" und „Vernarbungen") wird der „Preclear" (Patient) in sein früheres Leben zurückgeführt, damit die einzelnen Engramme aufgespürt und gelöscht werden können. Wenn alle Engramme gelöscht sind, ist der Betreffende ganz „analytical mind". Dies wird als Zustand des „Clear" bezeichnet.

Das Auditing ist somit der eigentliche Kern der Scientology-Lehre. Durch „Zuhören" soll dem Einzelnen geholfen werden, stufenweise seine Selbstbestimmung, seine Freiheit und das Bewußtsein seiner selbst als unsterbliches Wesen wiederzuerlangen. Dabei hilft ein ausgebildeter „Geistlicher" der „Scientology Kirche", ein Auditor. Er stellt gezielte Fragen, welche den „Preclear" befähigen sollen, selbst gesetzte geistige Einschränkungen zu entdecken und zu entfernen. Der Auditor analysiert die vermeintlichen Fehler und Problemgrundlagen. Die Fragen werden vom Auditor so lange wiederholt, bis die Engramme beim „Preclear" durch ständiges Erläutern gelöscht sind.

Nach der Scientology-Lehre setzt sich der Mensch aus drei Bestandteilen zusammen: Dem „Thetan", einer Art Geisteswesen, dem „mind", einem Kommunikations- und Kontrollsystem zwischen dem Thetan und seiner Umgebung, und dem Körper. Das erste Ziel des Menschen ist es, zunächst die Stufe des „Clear" zu erreichen. Wer „Clear" ist, kann sich selbst und seine Umgebung handhaben, ist selbst Ursache von allem, was mit ihm und um ihn herum geschieht. Der Zustand des „Clear" ist jedoch nur eine Zwischenstation. Eigentliches Ziel ist der „Operierende Thetan".

„Thetan" ist nach der Scientology-Lehre das unsterbliche geistige Wesen des Menschen, die Seele, der Personenkern, das wahre Ich. Der „Thetan" inkarniert sich immer wieder in neuen Körpern nach eigener Wahl. Jeder Mensch ist, da er im eigentlichen Sinne Geist ist, ein Thetan mit ewiger Vergangenheit und ewiger Zukunft. Im Laufe seiner Wanderung durch diese vielen Inkarnationen ist er mit Engrammen belastet. Entsprechend der schrittweisen Auslöschung der Engramme durch Auditing gibt es sieben Befreiungsgrade. Der siebte wird „Clear" genannt. Die höchste Stufe ist der „Operating Thetan", der wiederum in acht Stufen unterteilt wird. Der „Operating Thetan" ist „ein Clear", der mit seiner Umgebung so vertraut gemacht worden ist, daß er den Punkt erreicht hat, völlig Ursache über Materie, Energie, Raum, Zeit und Denken zu sein, und der nicht in einem Körper ist. Der „Operating Thetan" lernt, seinen Körper zu verlassen. Der Tod wird damit zu einer technischen Angelegenheit.

## Ethik wird instrumentalisiert

Scientology ist ein unauflösbarer Widerspruch zwischen ideellen Zielen und dem Verlangen nach Geld und Macht. Bei Hubbard heißt es: „Wir trachten nur nach Evolution zu höheren Stufen des Daseins für das Individuum und die Gesellschaft . . . Eine Zivilisation ohne Geisteskrankheit, ohne Verbrechen und ohne Krieg, wo die Fähigen Erfolg haben und ehrliche Menschen Rechte haben können und wo der Mensch die Freiheit hat, höher zu kommen. Das sind die Ziele von Scientology". Andererseits erklärt er: „Der einzige Grund, aus dem es Organisationen gibt, ist die Aufgabe, Materialien und Dienste an ihre Mitglieder gegen einen Beitrag zu verbreiten und zu vermitteln und Personen aus der Öffentlichkeit hereinzuholen, an die man diese verbreiten und vermitteln kann . . . Sowohl die erste als auch alle nachfolgenden Organisationen der Kirche wurden ausschließlich zu diesem Zweck gegründet". Nach scientologischer Meinung können also die Befreiung der Menschheit und der Verkauf einer Ware, zum Beispiel von Büchern oder Kursen, nicht getrennt werden. Hubbard: „Wir sind die einzige Gruppe auf der Erde, die eine funktionierende Technologie besitzt, welche sich mit den grundlegenden Gesetzmäßig-

keiten des Lebens selbst befaßt und die Ordnung in das Chaos bringt".

*Ethik* spielt bei Scientology eine zentrale Rolle. Sie bedeutet die Überwindung jeglichen Widerstands von innen und außen. Ethik hat einen neuen Inhalt erhalten: „Der Zweck von Ethik ist: Gegenabsichten von der Umwelt zu entfernen. Nachdem das erreicht ist, hat sie zum Zweck, Fremdabsichten aus der Umwelt zu entfernen. Dadurch ist Fortschritt für alle möglich". Ethik ist „die Dampfwalze, die die Straße ebnet". Sie kann „sogar darin bestehen, daß einer seiner Feinde in der Dunkelheit dumpf aufs Straßenpflaster klatscht oder das ganze feindliche Lager als Geburtstagsüberraschung in riesigen Flammen aufgeht".
Dieses Verständnis von Ethik hat keinen Platz für gegenseitige Rücksichtnahme und Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden. Die Menschenwürde als oberstes Verfassungsgebot spielt hier keine Rolle mehr. In dem Buch „Ethik der Scientology" werden Korruption, Körperverletzung, Sachbeschädigung, Verfolgung und Unterdrückung Andersdenkender sowie Gewaltanwendung gegen Feinde als legitime und gebotene Mittel zur Machtgewinnung, Machterhaltung und Machtausweitung vorgestellt. Aus dieser Sicht heraus können alle Kritiker und Gegner der „Scientology Kirche" als Feinde der Menschheit bezeichnet werden, weil die Scientology-Lehre die einzige Überlebenschance für die Menschheit bedeutet. Jedes Mittel, das für die Durchsetzung und Verbreitung von Scientology eingesetzt wird, ist durch den guten Zweck legitimiert. Ein kritisches Hinterfragen findet nicht statt.
Zur Verbreitung dieser Technologie ist der „Generalinspektor für Ethik" verantwortlich. Er hat weltweit vier Sicherheitsabteilungen etabliert. In Süddeutschland wurde jüngst eine „Organisation für spezielle Aufgaben", ein Sicherheitsdienst zur Überwachung von Kritikern der Scientology-Kirche eingerichtet.
Tatsächlich ist die „Scientology Kirche" ein weltweit operierendes, einflußreiches Wirtschaftsimperium, dessen eigentlicher Zweck das Geldverdienen und die Vermehrung des Kapitals ist. In einem Leitfaden für Scientologen heißt es hierzu: „Make money, make more money". Der Jahresumsatz wird allein in der Bundesrepublik auf etwa 150 Mio. DM geschätzt. Inzwischen versucht Scientology vermehrt Einfluß auf den Immobilienhandel, die Anlageberatung und den Software-Bereich zu gewinnen.

## Kritik gilt als Verbrechen

Die „Scientology Kirche" ist nach dem Prinzip „Befehl und Gehorsam" *streng hierarchisch* aufgebaut. Ihre Organisationsstruktur ist konsequent darauf gerichtet, die ungestörte Verbreitung der scientologischen Lehre zu gewährleisten. Die Verwaltungszentrale ist das „Religious Technology Center" in Los Angeles/USA. Scientology hat ein *klar strukturiertes, handlungsorientiertes Programm,* das weltweit standardmäßig nach festen Richtlinien durchgeführt wird. Kontrollinstanzen wie etwa der „Fallüberwacher" oder der „Ethik-Officer" überwachen die Einhaltung dieser Richtlinien. Kostenlose Trainingskurse werden geschickt eingesetzt, um Erfolgserlebnisse zu vermitteln und eine positive Grundeinstellung zu erzeugen. Wer abspringen will, wird durch persönlich gehaltene Briefe, telefonische Anrufe zu Hause sowie ausführliche Beratungsgespräche zurückgehalten. Über das „Auditing" erhält der Auditor Einblicke in den persönlichen und intimen Lebensbereich, die er dann verwenden kann, wenn jemand sich zu lösen versucht. Ein Mitglied, das Kontakt zu einer gegenüber Scientology kritisch eingestellten Person hat, wird zur PTS (Potential-Trouble-Source) erklärt, die Kontaktperson zur SP (Suppressive Person). Ein PTS wird zunächst gegen kritische Einwendungen der bisherigen Bezugspersonen abgeschirmt. Zeigt er dennoch Wirkung, dann muß ein PTS nach den internen „Richtlinien über Schwierigkeitsquellen" in einem Ethikverfahren „gehandhabt" werden. Er wird also durch ein internes Strafverfahren diszipliniert. Das bedeutet, daß ihm in der Regel weitere Dienstleistungen verweigert werden. Durch diesen „Liebesentzug" soll ein hoher Leidensdruck erzeugt werden.

Für den *Umgang mit Kritikern* gibt es spezielle Anweisungen. Hubbard bezeichnet Kritiker als „Verbrecher": „Sucht die Verbrecher und ihr werdet sie finden"; „Wir fanden niemals Kritiker der Scientology, die keine kriminelle Vergangenheit hatten." Nach einem vertraulichen Papier von Scientology „Kreuzzug 1991" sollen „Clears" und „Operierende Thetanen" vor Besuchen ihre Gesprächspartner ausspähen, „um mehr Realität über die Person zu bekommen". „Du findest heraus, wo er oder sie arbeitet oder gearbeitet hat, wer sein oder ihr Arzt ist, Zahnarzt, Freunde, Nachbarn, jeden rufst Du an und sagst, ich stelle im Falle von Herrn/Frau ... Untersuchungen an, ob er/sie mit kriminellen Aktivitäten versucht hat, die Freiheit der Menschheit zu verhindern und meine Religionsfreiheit einzuschränken und die meiner Freunde, Kinder, etc. Du betonst immer wieder, daß Du bereits einige erstaunliche Tatsachen beisammen hast, etc., etc. Es macht nichts aus, wenn Du nicht viele Informationen erhältst. Sei nur geräuschvoll – es ist zunächst sehr komisch, funktioniert aber ganz fantastisch". In der Scientology-Sprache heißt dies „lautstarke Untersuchung". Oder: „Wenn Dinge schlecht sind, ist es sehr heilsam, jemanden auf den Galgen zu schicken. Wir nennen es einen Kopf auf die Spitze des Speeres zu stecken."

Die „Scientology Kirche" verlangt von ihren Ausbildern, daß „sie in einem ausgezeichneten ARC (*A*ffinität, *R*ealität, *K*ommunikation) mit Leuten stehen". ARC bedeutet dabei ein für Scientologen wohlwollendes Gefühl, Liebe oder Freundlichkeit. In dieser freundlichen Atmosphäre erfährt der Neuling, daß es in seinem Leben gravierende Schwachstellen (ruins) gibt, bei denen es für ihn um Leben und Tod geht, und die deshalb unbedingt einer Heilung („Lebensreparatur") durch Dianetik bedürfen. Zu diesem Zweck wird kostenlos ein aus 200 Fragen bestehender Eingangstest zur angeblichen wissenschaftlichen

Analyse der geistigen Fähigkeiten durchgeführt. So wird zum Beispiel gefragt: Ist es normalerweise hart für Sie, etwas einzugestehen und die Verantwortung dafür zu tragen? Bekommen Sie manchmal ein Zucken in Ihren Muskeln, auch wenn es keinen ersichtlichen Grund dafür gibt? Würden Sie sich eingestehen, im Unrecht zu sein, nur um des lieben Friedens willen? Glauben Sie, daß es Leute gibt, die Ihnen ganz sicher unfreundlich gesonnen sind und gegen Sie arbeiten? Grübeln Sie oft über vergangene Mißgeschicke nach? Geraten Sie gelegentlich in Schwierigkeiten? Kauen Sie an Ihren Fingernägeln oder Gegenständen herum? Müßten Sie sich eindeutig anstrengen, um über Selbstmord nachzudenken? Zahlen Sie Ihre Schulden und halten Sie Ihre Versprechen, wenn es möglich ist?

Aufgabe dieses Tests ist es, dem Befragten vor Augen zu führen, daß er bedrohliche Schwächen aufweist. Ihm wird dann in Aussicht gestellt, daß er über das Kurs- und Materialangebot von Scientology Schritt für Schritt die totale Freiheit erreichen kann. Andererseits werden über diesen Test Einblicke in die private Sphäre ermöglicht, die dazu benutzt werden können, den Neuling intensiv und eng an die „Scientology Kirche" zu binden. Er wird sofort intensiv betreut, zum Beispiel durch starke zeitliche Inanspruchnahme, durch handgeschriebene, persönlich gehaltene Briefe, in denen Freundschaft und Lebenshilfe angeboten werden, durch Besuche, Telefonate und stundenlanges Klären von Problemen. Es folgen obligatorische Trainingskurse, zum Beispiel „Konfrontieren": „Einer Sache ins Auge sehen, ohne zurückzuschrecken oder auszuweichen"; „in der Lage sein, bequem dazusein und wahrzunehmen". Darüber hinaus gibt es das „Wortklären". Sinn und Zweck dieses „Wortklärens" ist es, gängigen Begriffen einen anderen Bedeutungszusammenhang zu vermitteln, der in das Welt- und Menschenbild von Scientology paßt. So wird etwa der Begriff „Ethik" als die Beseitigung all dessen, was den Interessen von Scientology entgegensteht, verstanden.
Die Scientology-Kirche *isoliert die neuen Mitglieder total* von ihren Eltern und Verwandten. Es wird versucht, alle Bindungen zur Familie zu kappen. Häufig hört man von den Angehörigen, der Betreffende habe sich „total verändert". Ihnen sei unverständlich, wie sich bislang sparsamste Menschen nun hoch verschuldet hätten.

Nach scientologischer Vorstellung kann sich der Mensch mit Hilfe der angeführten Kurse durch Auditing zur völligen Freiheit, zum „Operierenden Thetan" entwickeln. Der „Fallüberwacher" bestimmt, welche Beträge bis zum Erreichen dieses Zustandes investiert werden müssen. Er legt fest, welche „services" der Neuling (der „Preclear") in Anspruch nehmen muß, um ein „Clear" zu werden. Das Schulungszentrum der Scientologen befindet sich in Clearwater/Florida. Dort sind die qualifiziertesten, aber auch teuersten Dienstleistungen (services) zu erhalten. Die Kurse und sonstigen Dienstleistungen auf der „Brücke zur völligen Freiheit" beginnen zunächst bei wenigen hundert Mark, enden aber nicht selten in totaler Verschuldung und Abhängigkeit von Scientology.

So kostet die normale Mitgliedschaft mindestens 300,– US-Dollar, die Mitgliedschaft auf Lebenszeit mindestens 2000,– US-Dollar. Die Einstiegskurse sind meist nicht teuer. 1989 kostete in Stuttgart ein Kommunikationskurs 280,– DM, ein HQS-Kurs 690,– DM. Dann werden die Kurse immer teurer:
„Reinigungs-Rundown" 3047,– DM, ein Kurs, der zur Reinigung von Umweltgiften im Körper dienen soll, Academy-Ausbildung 20 400,– DM. Der Kurs „Schlüssel zum Leben" kostete in Stuttgart einschließlich Kursmaterial rund 14 000,– DM. Eine Preisliste von Flag/Clearwater, dem höchstqualifizierten Anbieter von Scientology Technology und Schulungszentrum, vom September 1990 bietet 24 Posten zum Gesamtpreis von 149 290,– US-Dollar für Nichtmitglieder und 120 960,– US-Dollar für Mitglieder an. Der Flag/Buchladen bot 133 Posten Bücher, Schallplatten, Ton- und Video-Kassetten zum Gesamtpreis von 24 807,– US-Dollar an. Für ein OT-Armband in Weißgold mußten Frauen 9208,– DM, Männer 18 418,– DM bezahlen.

## Gegenmaßnahmen sind dringend erforderlich

Scientology widerspricht fundamental den christlichen Glaubensüberzeugungen. Die Scientology-Lehre ist, so eine Stellungnahme der Württembergischen Landeskirche, „eine unglaubwürdige und höchst befremdliche Mischung aus Psychotechniken, Wiederverkörperungsvorstellungen und Science-fiction. Durch die Vermittlung eindeutig faschistischen Gedankenguts und menschenverachtender Praktiken (entstehen) . . . bei vielen Betroffenen psychische Abhängigkeiten; nicht selten enden solche im finanziellen Ruin. Die modernistische Ideologie der Scientology Kirche . . . (ist) mit dem authentischen christlichen Glauben in keinerlei Weise zu vereinbaren" (Drucksache 10/4993 vom 26. 3. 1992, Seite 18, des Landtags von Baden-Württemberg).
Die „Scientology Kirche" hat undemokratische Strukturen und einen Totalitätsanspruch, der mit den Geboten der Toleranz und Nächstenliebe nicht vereinbar ist. Die Würde des Menschen, das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, der Schutz von Ehe und Familie spielen in der Vorstellungswelt der Scientologen keine Rolle. Völlig zu Recht hat das Erzbischöfliche Ordinariat Freiburg bereits 1984 in einer Informationsschrift zum Thema „Scientology Kirche" festgestellt: „Scientology ist eine menschliche Selbsterlösungslehre, in der die göttliche Gnade keinen Platz hat . . . Sie kann keinesfalls den christlichen Kirchen zugerechnet werden. Ihre Praktiken sind seelsorgerisch höchst bedenklich. Die Methode des ‚Auditing' entspricht nicht den kirchlich üblichen Seelsorgehilfen und ist nicht geeignet, seelische Schäden zu beheben. Ein überzeugter Christ kann nicht zugleich Mitglied der Scientology Kirche sein". Scientology hat außer der mißbräuchlichen Verwendung des Begriffs „Kirche" mit dem Christentum und seiner Ethik nichts Gemeinsames.

Angesichts der Gefährlichkeit der Methoden und Praktiken von Scientology sind Gegenmaßnahmen auf den verschiedensten Gebieten dringend erforderlich. Die Justizminister der Bundesländer haben vor kurzem beschlossen, die Frage zu prüfen, ob und wie die Scientology-Kirche strafrechtlich wegen psychischer und physischer Abhängigkeitsverhältnisse, materieller Ausbeutung unter Gewissenszwang sowie Persönlichkeitszerstörung belangt werden kann. Die CDU hat auf ihrem letzten Bundesparteitag im Dezember 1991 in Dresden einen Beschluß zur Unvereinbarkeit einer CDU-Mitgliedschaft mit der Zugehörigkeit zur Scientology-Kirche gefaßt.
Vor allem ist aber unerläßlich, daß Kirche, Staat, Gesellschaft, Familie und Schule das Problembewußtsein und die Sensibilität für diesen Gefahrenbereich schärfen und Wege für ein sinnerfülltes Leben und eine tragfähige Wertorientierung aufzeigen. Deshalb kommt neben Beratung und Hilfestellung, wie sie von kirchlichen und staatlichen Stellen im Blick auf gefährliche Sekten und Religionsgemeinschaften überhaupt und die Scientology-Kirche im besonderen angeboten wird, der vorbeugenden Erziehung in Schule und Elternhaus besondere Bedeutung zu. Es geht letztlich darum, die freiheitliche Kultur in unserer Gesellschaft zu bewahren und den manipulativen Einfluß von Psychotechniken insbesondere auf Jugendliche abzuwenden. *Hans-Ingo von Pollern*

# Unter den Zwängen der Islamisierung

## Pakistan und seine christliche Minderheit

*Nach Indonesien ist Pakistan das Land mit den meisten Muslimen. Als islamisch geprägter Staat bei der Teilung von Britisch-Indien nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden, wurde in Pakistan im vergangenen Jahr die Sharia, die islamische Rechtsordnung, als Staatsgesetz eingeführt. Damit hat sich die Stellung der christlichen wie der anderen religiösen Minderheiten als Staatsbürger verschlechtert. Unter den Christen in Pakistan, die zusammen nur etwas mehr als ein Prozent der Bevölkerung ausmachen, stellen die Katholiken die größte Gruppe.*

Dreizehn Jahre hindurch hat Pakistan die *afghanischen Mudschahedin* im Kampf gegen die Sowjets und ihre afghanischen Bundesgenossen unterstützt. Ein Großteil der afghanischen Flüchtlinge hat in Pakistan Aufnahme gefunden. Auch jetzt nach dem Ende der Kämpfe befinden sich immer noch drei Millionen afghanischer Flüchtlinge auf pakistanischem Gebiet. Der Waffen- und Rauschgiftschmuggel zwischen Pakistan und Afghanistan geht ebenfalls weiter. Der am 17. August 1988 bei einem Flugzeugabsturz ums Leben gekommene ehemalige Präsident *Zia-ul-Haq* hatte den Pashtunen (in Pakistan werden sie Pathanen genannt) *Gulbuddin Hekmatyar* und seine Islamische Partei Afghanistans immer unterstützt. Hekmatyar kämpft gegenwärtig mit dem Tadschiken *Ahmed Sah Massud* um die Vorherrschaft in Afghanistan. Was der pakistanischen Regierung in diesem Zusammenhang Sorge bereitet, ist die Gefahr, daß es über den Streit zwischen Pashtunen und Tadschiken zu einer Teilung Afghanistans nach Stammeszugehörigkeit kommen könnte. Ein evtl. entstehendes Pashtunistan würde dann kaum auf das Territorium des jetzigen Afghanistan beschränkt bleiben, sondern auch die sieben Millionen – von insgesamt fünfzehn Millionen – Pashtunen oder Pathanen in Pakistan miteinbeziehen wollen. Das würde zum Wiederaufleben eines alten Traums führen, der mit der Parole: „Pashtunistan den Pashtunen" die staatliche Einheit Pakistans gefährden könnte (vgl. *Tonny Rosiny* in FAZ, 4. Mai 1992).

*Benazir Bhutto* war nach ihrer Entfernung aus dem Amt der Ministerpräsidentin durch Präsidenten *Ghulam Ishaq Khan* im August 1990 vielen Anfeindungen ausgesetzt. Ihr Mann, *Asif Ali Zardari*, befindet sich unter dem Vorwurf der Beteiligung an der Ermordung eines politischen Gegners immer noch in Untersuchungshaft. Frau Bhutto erhebt weiterhin die Beschuldigung, daß die Wahlen im Oktober 1990 nicht regulär verlaufen seien, sondern daß es zu ganz erheblichen *Wahlfälschungen* auf Kosten ihrer Partei, der Pakistan People's Party (PPP), gekommen sei. In der Provinz Sind werden seit dem Sommer 1990 die Anhänger der PPP immer wieder von örtlichen Politikern, die mit der Regierung *Mian Nawaz Sharif* sympathisieren, verfolgt, verhaftet und gefoltert. Vor seiner Ernennung zum Premierminister war Nawaz Sharif Chefminister des Pandschab und seine Partei, die Islamic Democratic Alliance (IDA), die politisch dominierende Kraft in der Region.

### Eine außenpolitische Neuorientierung ist notwendig

Die Regierung von Premier Nawaz Sharif hat gegenwärtig mit drei Krisen zu kämpfen: Politische Auseinandersetzungen um Kaschmir, Schwierigkeiten auf dem Gebiet der Wirtschaft und Unruhen in der Provinz Sind. Die *Kaschmirfrage* belastet das ohnehin gespannte Verhältnis zu Indien im verstärkten Maß, nachdem vom Boden Pakistans aus im Februar dieses Jahres über 20 000 Anhänger der „Jammu und Kashmir Liberation Front" (JKLF) von

*Amanullah Khan* einen „Marsch" nach Kaschmir zu unternehmen versuchten. Pakistanische Truppen mußten schließlich mit Waffengewalt intervenieren, um eine internationale Konfrontation zu verhindern.
Premierminister Sharif hatte aber im Inland und in Indien alle politischen Kräfte gegen sich, als er öffentlich über eine Lösung der Kaschmirfrage in Richtung einer Autonomie des Gebietes nachzudenken begann. Diese „dritte Option" neben den beiden herkömmlichen: Zugehörigkeit Kaschmirs entweder zu Pakistan oder zu Indien, wird einmütig abgelehnt. Die Verschärfung in der Kaschmirfrage ist andererseits von erheblicher innenpolitischer Brisanz, da der Koalitionspartner, die radikale Jamaat Islami unter der Führung von *Qazi Hussain Ahmed*, hier die treibende Kraft ist und der größeren Regierungspartei Verrat am Islam wegen ihrer mangelnden Härte in dieser politischen Frage vorwirft. Auch wenn der Anteil der Jamaat Islami an den Wählerstimmen sich nur auf 5 Prozent beläuft, verfügt sie als Gralshüterin der islamischen Orthodoxie doch über weitgehenden Einfluß.

Die Veränderungen der politischen Großwetterlage im Gefolge des Endes der UdSSR und die damit gegebene Neuverteilung der politischen Gewichte haben auch für Pakistan weitreichende Folgen. Einmal hat sich Indien von der einseitigen Bindung an die UdSSR lösen müssen, und zum anderen ist es zu einer vorsichtigen Annäherung zwischen den USA und Indien gekommen. Zusammen mit der weitgehenden Lösung der afghanischen Frage ist Pakistan damit für die USA nicht länger der einzige Partner in der Region. Pakistans Anstrengungen, die „islamische Atombombe" zu entwickeln, hatte schon vorher zu einer *Abkühlung des pakistanisch-amerikanischen Verhältnisses* geführt. Es wird kolportiert, daß Pakistan russische Atomexperten für sein Nuklearprogramm zu gewinnen sucht. Schon im Februar 1992 hatte der pakistanische Außenminister *Sharyar Khan* bei einem Besuch in Washington offiziell erklärt, daß Pakistan über Mittel und Möglichkeiten verfüge, Atomwaffen zu bauen. Von dieser Kapazität werde Pakistan dann keinen Gebrauch machen, wenn auch Indien seine Atomwaffenproduktion einstelle.

Pakistan muß sich auf jeden Fall *außenpolitisch neu orientieren*. Inwieweit eine Verstärkung der regionalen Zusammenarbeit im Rahmen der schon jetzt bestehenden südasiatischen Kooperationsallianz (South Asian Association for Regional Cooperation – SAARC) möglich sein wird, ist eher zweifelhaft. Zu dieser 1980 auf Betreiben des damaligen Staatspräsidenten von Bangladesh, *Zia-ur-Rahman*, gegründeten Kooperationsgemeinschaft gehören Bangladesh, Bhutan, Indien, die Malediven, Nepal, Pakistan und Sri Lanka, wobei natürlich Indien der dominierende Partner ist. Verglichen mit der Zusammenarbeit unter den ASEAN-Staaten erscheint die SAARC eher als ein politisch inaktives Gebilde.
Der Zusammenbruch der UdSSR läßt einige Kreise in Pakistan von einem neuen Großreich der Muslime träumen, das die zentralasiatischen Republiken Kasachstan, Usbekistan, Turkmenistan, Tadschikistan und Kirgisien in einen Zusammenschluß islamischer Staaten unter der Führung Pakistans zusammenführen soll. Neben Afghanistan käme auch das chinesische unabhängige Gebiet Xinjiang für einen Anschluß in Frage. Doch sind solche Überlegungen wohl eher geopolitische Träumereien, da neben dem islamischen Rivalen Türkei auch der Erzrivale Indien in dieser Region über einige politische und wirtschaftliche Trümpfe verfügt, denen Pakistan nicht viel mehr als islamische Gesinnung entgegenstellen kann.

## Probleme der Ökologie und des Bevölkerungswachstums

Die *wirtschaftliche Lage* Pakistans ist gegenwärtig äußerst angespannt. Das Ende des Krieges in Afghanistan hat dem Land viele Probleme wie die Versorgung der afghanischen Flüchtlinge gelassen. Die Einführung eines auf der Sharia beruhenden Zinssystems, nach dem die Erhebung von Zinsen im Bankensystem als „unislamisch" verboten werden soll, hat zu einer starken Verunsicherung ausländischer Geldgeber wie der Weltbank und anderer Finanzinstitutionen geführt. Das Bundesgericht zur Einführung und Überwachung der Sharia-Gesetzgebung, das unter Zia-ul-Haq 1980 eingerichtet wurde, entwickelt sich in mancher Hinsicht zu einer Gewalt über allen Gewalten, da es die Vollmacht hat, bestehende Gesetze und Bestimmungen auf ihre Übereinstimmung mit islamischen Vorstellungen zu untersuchen und widrigenfalls eine Änderung zu verlangen. So sind von diesem islamischen Gremium 22 bestehende Wirtschaftsgesetze als „unislamisch" bezeichnet worden, weil sie nach den gängigen Markt- und Finanzgebräuchen das Zinsnehmen für erlaubt erklären. Die Wächter der islamischen Orthodoxie verlangten nun ultimativ eine Aufhebung bzw. Änderung dieser Gesetze bis zum 30. Juni 1992. Andernfalls würden sie diese Gesetze als nicht mehr gültig bezeichnen.
Die Regierung sah sich außerstande, diesen Forderungen zu entsprechen und wälzte die Verantwortung für eine alternative Wirtschaftsgesetzgebung zunächst einmal auf die selbst ernannten Fachleute einer islamischen Wirtschafts- und Finanzordnung ab. Eine mögliche Lösung der Streitfrage wird wohl darin liegen, daß ähnlich wie in Saudiarabien zwischen internationalen Banktransaktionen – für die weiterhin Zinsnehmen erlaubt sein würde – und internen Bankgeschäften unterschieden wird, bei denen dann das Zinsverbot gelten und herkömmliche Zinsen unter einer neuen Bezeichnung wie „Dienstleistungsabgabe" oder ähnliches auch weiterhin erhoben werden könnten.
Für Pakistan wird die Versorgung der Bevölkerung und vor allem der Landwirtschaft mit Süßwasser immer mehr zu einem der bedrückendsten Probleme. Einige Stimmen sprechen davon, daß in Pakistan Trinkwasser mittlerweile genauso wertvoll wie Öl geworden sei. Das ist zwar weit übertrieben, aber sicher ist, daß die Wasservorräte wegen der ständig wachsenden Bevölkerung, des Ausblei-

bens ausreichender Regenfälle und der Verdunstung von landwirtschaftlich für die Bewässerung genutztem Wasser mit anschließender Versalzung von bewässerten Böden immer geringer werden. Von den 123 Millionen Kubikmetern Wasser, die jährlich dem Indus entnommen werden, erreichen gerade 70 Millionen das Ackerland, für das sie eigentlich bestimmt sind. Der Rest geht durch Verdunstung und Versickern verloren.
Die Bevölkerung hat inzwischen 112 Millionen erreicht. Die Wachstumsrate liegt bei gegenwärtig 3 Prozent, was bedeutet, daß die pakistanische Bevölkerung sich in 22 Jahren verdoppeln würde, wenn keine Maßnahmen einer gezielten Bevölkerungspolitik ergriffen werden (vgl. Impact, Jan. 92, S. 10 f.).
Die Auseinandersetzungen im Sind könnten die unsichere Position von Ministerpräsident Sharif weiter schwächen und zu einem Putsch des *Militärs* führen, die angesichts der politischen Entwicklungen langsam die Geduld verlieren. Das Militär stellt in Pakistan seit seiner Gründung den stärksten Machtfaktor dar. Immer wieder haben die Generäle die Macht übernommen, wenn sie Pakistan durch zivile Regierungen schlecht verwaltet sahen. Weite Teile der Wirtschaft werden von aktiven oder ehemaligen Angehörigen des Militärs kontrolliert. Der Verteidigungshaushalt beläuft sich nach offiziellen Angaben auf 38 Prozent des Gesamthaushalts – eine Zahl, die deutlich macht, wie stark die Ansprüche der Militärs das gesamte Land beherrschen. Nicht umsonst spricht man von einer Troika bestehend aus der Armee, dem Präsidenten und dem Ministerpräsidenten, die das Land beherrsche, wobei die tatsächlichen Machtverhältnisse sich in der angegebenen Reihenfolge widerspiegeln.

## Die katholische Kirche und ihre gesellschaftliche Präsenz

Die Christen, Protestanten und Katholiken zusammen, stellen etwas mehr als 1 Prozent der pakistanischen Bevölkerung und sind damit eine verschwindend kleine Minderheit. Die Zahl der Katholiken beläuft sich auf 850 000. Bei etwa gleicher Bevölkerungszahl von Pakistan und Japan ist die katholische Kirche Pakistans damit doppelt so groß wie die Japans. Etwa gleich stark wie die Christen ist mit 1,5 Prozent Anteil an der Gesamtbevölkerung die Gemeinschaft der *Hindus*. Ihr Platz in der pakistanischen Gesellschaft ist eher noch unsicherer als der der Christen, da die bleibenden Spannungen zwischen Pakistan und Indien auch immer wieder als Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Hindus verstanden werden. Mit 97,2 Prozent sind die Muslime die weitaus stärkste Religionsgemeinschaft im Lande. Schon von der Gründungsgeschichte des Landes her ist der Islam für das nationale Selbstverständnis der Pakistanis bestimmend geworden und ist offiziell die Staatsreligion Pakistans. Die meisten Muslime sind *Sunniten*. Immerhin beläuft sich der Anteil der Schiiten auf 20 Prozent der gesamten muslimischen Bevölkerung. Die in Pakistan entstandene Ahmedia-Bewegung wird seit 1973 von der islamischen Orthodoxie als eine dem Islam nicht mehr zugehörige Sekte angesehen, verfügt aber im Lande doch weiterhin über großen Einfluß. Die Angaben über ihre zahlenmäßige Stärke schwanken zwischen 5 Millionen – so die Angaben der Ahmedia-Bewegung – und etwa 500 000 nach Angaben von pakistanischen Regierungsstellen.

Die Zusammensetzung der Katholiken in Pakistan ist geprägt von der *Missionsgeschichte*. Es waren vornehmlich katholische Kaufleute aus Goa und Mangalore, die den Kern der katholischen Kirche in Pakistan bildeten. Der erste katholische Bischof wurde 1886 für Lahore ernannt, so daß die Geschichte der katholischen Kirche in Pakistan gerade 100 Jahre umfaßt. Bis heute sind die *Goanesen* die tonangebende Gruppe unter den Katholiken. Eine große Zahl von Priestern und vor allem auch Bischöfen kommt aus ihren Reihen. Alle Bischöfe – 6 Diözesanbischöfe und 1 Weihbischof – sind Pakistani. Der Erzbischof von Karachi, *Joseph Cordeiro*, ist Mitglied des Kardinalskollegiums. Die weitaus größte Zahl der pakistanischen Katholiken gehört jedoch zu den Pandschabis und da wiederum zu den unteren sozialen Schichten. Auch wenn das islamische Pakistan offiziell keine Kasten kennt, ist die Kasteneinteilung doch Teil des geschichtlichen Erbes, das Pakistan mit Indien teilt. Die pandschabischen Katholiken haben in der pakistanischen Gesellschaft eine sehr niedrige Stellung. Auch in der Kirche finden sie sich oft diskriminiert.
Die *protestantischen Kirchen* sind in einem Nationalen Kirchenrat zusammengeschlossen. Mit gut einer halben Million Mitglieder ist die methodistische Kirche die stärkste kirchliche Gruppe unter den Protestanten.

In der Öffentlichkeit sind die Christen durch ihr weit ausgebautes *Schulsystem* präsent. 1972 waren alle christlichen Schulen vom Staat übernommen worden, weil der Einfluß der christlichen Schulen der Islamisierungskampagne im Wege zu stehen schien. 1985 wurde dann eine Reihe von Schulen wieder an die katholische Kirche zurückgegeben. Gegenwärtig betreibt sie 169 Schulen verschiedenen Typs. Auch die christlichen Schulen sind gehalten, für alle Schüler einen Unterricht in den Grundlehren des Islam zu erteilen. *Christlicher Religionsunterricht* kann dagegen nur außerhalb der regulären Schulzeit und in kirchlichen Einrichtungen erteilt werden. Absolventen christlicher Schulen finden sich in den Schlüsselstellungen der Politik, der Wirtschaft und des Militärs. Es ist umstritten, inwieweit damit auch eine indirekte christliche Beeinflussung der in der Mehrzahl muslimischen Schulabgänger gegeben ist.
Einen im Lande viel beachteten Beitrag leisten die Christen durch ihre medizinischen Einrichtungen und ihr persönliches Engagement für Leprakranke und andere Behinderte. Hier ist die Arbeit der deutschen Ärztin *Ruth Pfau* zu nennen, die durch ihren vorbildlichen Einsatz für Leprakranke und als medizinische Beraterin des Präsidenten landesweit bekannt geworden ist.
In Pakistan besteht seit 1986 eine nationale Kommission für „Gerechtigkeit und Frieden", die von *Bonnie Mendes*, einem Priester der Diözese Faisalabad, geleitet wird, der

durch seine Tätigkeit für das Office for Human Development (OHD) asienweit bekannt geworden ist. Die Arbeit der Kommission besteht im wesentlichen darin, sich für eine Gleichstellung der christlichen und anderer Minderheiten einzusetzen. Viele katholische Laien sehen in der Arbeit der Kommission eine wichtige Lobby für ihre Anliegen. Die Kommission hat auch dazu beigetragen, die Kluft zwischen Klerus und Laien zu durchbrechen und das Gefühl gemeinsamer Verantwortung für die Herausforderungen zu wecken, denen sich die katholische Kirche in Pakistan gegenübersieht.
Auch wenn immer noch viele ausländische Priester als Angehörige von Orden und Missionsgemeinschaften im Lande tätig sind, so ist die pakistanische Kirche doch weitgehend *einheimisch* geworden. In ihrem Erscheinungsbild ist sie aber noch wenig „pakistanisch", was immer dies bei der internen Zerrissenheit des Landes auch heißen mag. Seit einigen Jahren gibt es einen *Arbeitskreis für kontextuelle Theologie,* der vom Pastoralinstitut in Multan koordiniert wird. Dieses Pastoralinstitut ist zwar eine Einrichtung der Diözese Multan und wird von Dominikanern unter Mitarbeit von qualifizierten Laien geleitet, hat aber wegen der Qualität seiner Programme und Publikationen nationale Bedeutung. In Rawalpindi befindet sich das ökumenische christliche Studienzentrum, das ursprünglich eine protestantische Gründung ist und seit 1967 in ökumenischer Zusammenarbeit von protestantischen und katholischen Christen getragen wird. Das Zentrum bemüht sich um Anliegen der christlich-islamischen Begegnung und der Stellung der christlichen Minderheit im pakistanischen Staat.

Katholischerseits besteht seit 1985 eine nationale Kommission für die christlich-islamischen Beziehungen, zu der alle sechs Diözesen jeweils einen kompetenten Vertreter entsandt haben. Geleitet wird die Kommission von Bischof *John Joseph* von Faisalabad, während P. *James Channan OP* als Sekretär die Arbeit koordiniert. Im Oktober dieses Jahres wird in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat der FABC für Ökumene und Interreligiösen Dialog eine gesamtasiatische Konferenz zu Fragen des christlich-islamischen Dialogs in Multan abgehalten. Mit dieser Veranstaltung soll die Reihe der „Bischofs-Institute für den interreligiösen Dialog" (BIRA) wieder aufgenommen werden.
Seit einiger Zeit hat sich um Fr. *Emmanuel Asi,* einem ehemaligen Professor am Großen Seminar von Karachi, eine kleine Gruppe von Theologen und engagierten Laien gebildet, die eine Art pakistanischer Befreiungstheologie entwickeln möchte. Asi ist der lokale Repräsentant der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) und arbeitet mit gleichgesinnten Theologen in Asien zusammen.

Nach der gegenwärtig gültigen Verfassung gibt es in Pakistan kein gleiches, öffentliches gemeinsames Wahlrecht. Im vollen Sinne wahlberechtigt sind eigentlich nur die Muslime, während die Angehörigen von ethnischen und religiösen Minderheiten nur für *Kandidaten aus ihren eigenen Reihen* stimmen können, die die für die jeweiligen Gemeinschaften von vornherein reservierten Sitze unter sich ausmachen müssen. Die Regierung argumentiert, daß auf diese Weise eine proportional der Größe der jeweiligen Gruppierung entsprechende Vertretung im Parlament sichergestellt sei, während gerade christliche Gruppen diese Sonderbehandlung ablehnen und sich von einer gleichberechtigten Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen fühlen.

## Sharia-Gesetzgebung – Diskriminierung der Minderheiten?

1991 wurde auf Betreiben muslimischer Gruppen die *Einführung der Sharia als Staatsgesetz* durchgesetzt. Mit der Verabschiedung dieses Gesetzes ist für die Minderheiten eine Verschlechterung ihrer Stellung als pakistanische Bürger verbunden. Angehörige nicht-islamischer Minderheiten sind damit vor Gericht nicht in gleicher Weise wie Muslime zeugnisberechtigt, da das Zeugnis eines Nicht-Muslim nur halb so viel gilt wie das eines Muslim. Während des Ramadan müssen auch die Nicht-Muslime in der Öffentlichkeit die strengen Fastengebote einhalten. Gegenwärtig wird trotz des Einspruchs der nicht-islamischen Minderheiten an einer Verordnung gearbeitet, die die Eintragung der Religionszugehörigkeit in die Identitätskarte für jeden pakistanischen Bürger verpflichtend vorschreiben soll. Die gleiche Ausdehnung über den Kreis der Muslime hinaus gilt auch für die sog. Hudud-Gesetze, d. h. die von der Sharia vorgeschriebenen Strafen bei bestimmten Delikten wie Raub (Hand- und/oder Fußamputation) und Ehebruch (Steinigung), denen Angehörige der christlichen und hinduistischen Minderheit ebenfalls unterworfen werden. Auch die Bestimmungen über Blutgeld (qisas und diyat) sollen auf die Minderheiten angewandt werden.

Es ist nur ein schwacher Trost für die christlichen und anderen Minderheiten, daß auch in der Vergangenheit viele der diskriminierenden Vorschriften nicht in voller Härte durchgeführt worden sind. Beobachter sind der Meinung, daß auch die Sharia-Gesetzgebung erst einmal in Verwaltungsvorschriften umgesetzt sein muß, bevor sie negative Auswirkungen haben kann. Dabei hofft man, daß einige der Bestimmungen nur taktische Konzessionen der Regierung gegenüber dem Druck der muslimischen Fundamentalisten darstellen, die in ganzer Stringenz nicht umgesetzt werden. Die Regierung von Ministerpräsident Sharif versucht ganz offensichtlich, sich nach der Verabschiedung der Sharia-Gesetzgebung mit der Verwirklichung der Verordnungen auf den Gebieten der Wirtschaft, der Erziehung und anderer Bereiche erst einmal Zeit zu lassen. Gegenwärtig sind eine Reihe von Kommissionen damit beauftragt, die Durchführungsbestimmungen zu erarbeiten.

Wohl im Gefolge der Auseinandersetzungen um Salman Rushdies Buch „Die Satanischen Verse" entstand in Pakistan eine Kampagne, per Gesetzesbeschluß die Todesstra-

fe für das Delikt der Verunglimpfung der Person des Propheten Muhammad einzuführen. Anfang Juli 1992 wurde ein entsprechendes Gesetz trotz zahlreicher Proteste, auch aus der katholischen Kirche Pakistans, beschlossen. Damit wird die alte Regelung, die immerhin auch schon eine lebenslängliche Haftstrafe vorsah, entscheidend verschärft. Schon vor der endgültigen Verabschiedung der Bestimmungen des Sharia-Gesetzes hatten sich katholische und protestantische Bischöfe im Dezember 1990 mit einem Brief an den Ministerpräsidenten Sharif darüber beklagt, daß die Sharia damit zu einem Instrument gemacht werde, das über der pakistanischen Verfassung stehe und die verfassungsmäßig zugesicherten Rechte der ethnischen und religiösen Minderheiten trotz anderslautender Bestimmungen de facto aufhebe oder aushöhle. Es sind aber nicht nur Angehörige der Minderheiten, die gegen die Einführung der Sharia-Gesetzgebung protestiert haben. Viele Ärzte in Pakistan weigern sich, die von der Sharia vorgeschriebenen Amputationen vorzunehmen, weil sie nicht Hilfeleistung zu staatlich verordneten Verstümmelungen leisten wollen, die ihrem Verständnis der Ethik des Arztberufes zuwiderlaufen. *Georg Evers*

# Kurzinformationen

**Der „Weltkatechismus" wurde am 25. Juni von Johannes Paul II. approbiert**

Der von der Sondersynode Ende 1985 (vgl. HK, Februar 1986, 62) angeregte „Weltkatechismus" ist fertiggestellt, wird aber erst in einigen Monaten veröffentlicht. Am 25. Juni approbierte Johannes Paul II. den „Katechismus der katholischen Kirche" (so der offizielle Titel), der in fünfjähriger Arbeit von einer Kommission unter dem Vorsitz von Kardinal *Joseph Ratzinger,* dem Präfekten der Glaubenskongregation, und einem Redaktionskomitee erstellt wurde. Ein vorläufiger Text des Katechismus war Ende 1989 allen Bischöfen der Weltkirche zur Stellungnahme übersandt worden (vgl. HK, Mai 1990, 237); diese Konsultation erbrachte fast 1000 Reaktionen mit insgesamt 24 000 einzelnen Änderungsvorschlägen. Der Katechismus wurde vom Papst in der *französischen Fassung* approbiert; Übersetzungen in andere Sprachen sind in Arbeit. Nach Fertigstellung der Übersetzungen soll das Werk veröffentlicht werden. Der „Katechismus der katholischen Kirche" ist in erster Linie für die *Bischöfe* bestimmt und soll als Bezugsgröße für künftige nationale oder regionale Katechismen dienen. Das Werk ist nach dem traditionellen Katechismusschema aufgebaut und behandelt gleichermaßen die Glaubens- wie die Sittenlehre der katholischen Kirche. Die Ausführungen zu den einzelnen Punkten sind durchweg knapp gehalten und stützen sich durchgängig auf die einschlägigen Texte der Schrift, der Tradition und des Lehramts. Der erste Teil des Katechismus enthält die Glaubenslehre anhand der Artikel des Glaubensbekenntnisses. Unter dem Titel „Die Feier des christlichen Geheimnisses" handelt der zweite Teil von den Sakramenten in der Gliederung: Initiationssakramente, Sakramente der Heilung, Sakramente des Dienstes und der Gemeinschaft. Der dritte Teil, betitelt „Leben in Christus", beginnt mit allgemeinen Ausführungen über die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft und das Verständnis von Gnade und Gesetz und geht dann den Zehn Geboten entlang. Der Schlußteil des Katechismus ist dem christlichen Gebet gewidmet und mündet in eine Auslegung des Vaterunsers. Bei der Vorstellung des Katechismus bezeichnete Kardinal Ratzinger das Werk als ein „nützliches Instrument", das eine Hilfe beim Bemühen um eine Antwort auf den gegenwärtig vielfach anzutreffenden Hunger nach Wahrheit und Gewißheit sein könne.

**ZdK-Vollversammlung verabschiedet Europaerklärung zum Auftakt des 91. Katholikentages**

Die diesjährige Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 17. Juni bildete zugleich die Auftaktveranstaltung zum 91. Deutschen Katholikentag. Schwerpunkte waren die Beratung zum aktuellen Stand der Debatte um die Reform des Paragraphen 218, der Rückblick auf die eigene Strategie in dieser Debatte und die Auseinandersetzung mit der CDU-Schelte von Kardinal *Joachim Meisner,* eine Zwischenbilanz des deutsch-deutschen Einigungsprozesses und die damit verbundene Problematik der Vergangenheitsbewältigung. Im Zentrum aber standen Beratung und Verabschiedung einer Erklärung, die den Titel trägt: „Auf dem Weg zu einem neuen Europa". In dieser greift das ZdK mit seinem Appell tatkräftiger Solidarität für ganz Europa auch die Bedenken auf, die in den vergangenen Monaten die Europa-Debatte in Deutschland wie bei seinen westeuropäischen Nachbarn bestimmten. Während die Erklärung die forcierte Weiterentwicklung der Europäischen Gemeinschaft zur Wirtschafts- und Währungsunion und eine Gemeinschaftspolitik vor allem auf der Ebene der Außen- und Sicherheitspolitik vorbehaltlos unterstützt, fordert sie zugleich, die Prinzipien der *Solidarität* und der *Subsidiarität* konsequenter anzuwenden und dezentralen Entscheidungsstrukturen, die der kulturellen Vielfalt und der Eigenständigkeit der Völker und Regionen Rechnung tragen, mehr Raum zu geben. Ebenso gelte es die Defizite beim wirtschaftlichen und sozialen Ausgleich aufzuarbeiten, vor allem aber müßten durch

gezieltere Information Ängste und Vorbehalte bei den Bürgern verstärkt angegangen werden. Die Erklärung stellt fest, die Struktur der Europäischen Gemeinschaft sei zur Zeit nicht für alle Länder Europas geeignet, es müsse auch weiterhin die Möglichkeit unterschiedlicher Formen der Zusammenarbeit in Europa geben. Grundsätzlich dürften für den Aufbau eines großen gemeinsamen Europa nie Prinzipien wie die Achtung der Menschenwürde, die Gleichheit der Geschlechter, der Schutz der Familie, gerechte Einkommensverteilung und die Toleranz für Anderes in den Hintergrund treten. Die der ganzen Erklärung zugrundeliegende Forderung lautet, die Völker des Kontinentes sollten stärker in den Dimensionen des *gesamteuropäischen Gemeinwohls* denken.

**Die Schweizer Bischöfe sind von ihrem Ad-limina-Besuch zufrieden und ermutigt in ihre Bistümer zurückgekehrt**

Auf der an ihren Rombesuch anschließenden Pressekonferenz in Bern erklärten Bischof *Pierre Mamie* (Lausanne, Genf und Freiburg) als Präsident und Bischof *Otmar Mäder* (St. Gallen) als Vizepräsident der Bischofskonferenz am 13. Juli übereinstimmend, sie hätten in Rom nicht nur bei Papst Johannes Paul II., sondern auch bei vielen Verantwortlichen der Kurie für ihre Anliegen eine große Aufmerksamkeit und viel Verständnis gefunden; auch habe die Kurie weder mit Vorwürfen aufgewartet noch Einschränkungen auferlegen wollen, sondern sei – gut informiert – mit der Bischofskonferenz in ein gutes Gespräch gekommen. In bezug auf die Schwierigkeiten im Bistum Chur sei man in den letzten Wochen auch in Rom nicht untätig geblieben, nur könne darüber noch nicht informiert werden. Immerhin konnte von der Bischofskonferenz aus bestätigt werden, daß diesbezügliche Äußerungen von Erzbischof *Karl-Josef Rauber,* dem seinerzeitigen Päpstlichen Delegierten (HK, Oktober 1991, 487), von großer Tragweite seien, namentlich sein Vorschlag, für den Kanton Zürich einen *Apostolischen Administrator* zu ernennen und zur Person eine breite Konsultation durchzuführen. Die Grundhaltung Roms in dieser noch ungelösten Frage scheint zu sein, Bischof *Wolfgang Haas* noch eine Chance zu geben, weil ihm nur Mangel an Akzeptanz, nicht aber Amtspflichtverletzung vorgeworfen werden kann. Anderseits scheint die römische Unterstützung von Entscheiden des Churer Bischofs nicht zu bedeuten, daß ein gegenteiliger Entscheid der anderen Bischöfe mißbilligt würde. Rom scheint bei Alternativen beide Seiten gewähren zu lassen und auf Gemeinsamkeit der Pastoral in den deutschschweizerischen Bistümern nicht besonders zu drängen. Eine weitere Sorge der Schweizer Bischöfe war das Bild, das man sich in der Römischen Kurie von den kirchlichen Verhältnissen in der Schweiz macht. In seiner Ansprache beklagte sich Bischof Mamie beim Papst denn auch über jene, die sich Zeit nehmen, „um uns anzuschwärzen". Johannes Paul II. seinerseits beschränkte sich in seiner Ansprache an die Schweizer Bischöfe weitgehend auf grundsätzliche und allgemeine Überlegungen, sprach aber fast alle Artikel der Glaubenslehre an. Etwas konkreter waren seine Überlegungen zu den schweizerischen Staatsmaximen Neutralität und Solidarität. Im Zusammenhang damit würdigte er namentlich den Konsens, „wenn nötig unter Anwendung des Kompromisses", weil sich das Bemühen darum von der Achtung vor dem anderen leiten lasse. Die lehrmäßigen Themen sprach der Papst unter dem Gesichtspunkt der Sendung der Kirche an, die sich durch die „vielfältigen Aspekte ihres Lebens und ihrer Aktion" erfülle.

**Kirchliche Organisationen kritisieren die Haltung des Weltwirtschaftsgipfels gegenüber den Entwicklungsländern**

Deutliche Kritik an dem vom 6. bis 8. Juli abgehaltenen Weltwirtschaftsgipfel übten die Vertreter der Hilfswerke Misereor und Missio, der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe und der „Gemeinsamen Konferenz Kirche und Entwicklung" im Blick auf die abschließende „Politische Erklärung" der sieben führenden Industrienationen. Das Treffen sei weit hinter den Erwartungen zurückgeblieben. Die bestehende ungerechte Weltwirtschaftsordnung werde *fortgeschrieben* und die in der Erklärung proklamierte „neue Partnerschaft" schließe die Länder des Südens weiterhin aus. Enttäuschend sei vor allem, daß keine konkreten Beschlüsse zur *Schuldenfrage* gefaßt worden seien: weder der dringend erforderliche Schuldenerlaß für die ärmsten Entwicklungsländer noch eine Schuldenerleichterung für Länder mit mittlerem Einkommensniveau. Kritisiert wird auch, daß die Erklärung der Industrienationen mit ihrer ohnehin nur vage gehaltenen Zusage von Unterstützung und Hilfe für die Entwicklungsländer weiterhin am Konzept der „nachholenden Entwicklung" festhalte, das sich insbesondere in ökologischer Hinsicht als nicht tragfähig erwiesen habe. Die Erklärung bleibe damit auch hinter den Vereinbarungen der internationalen *Umweltkonferenz in Rio de Janeiro* zurück. Dabei hatte die „Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung" in einer vor dem Gipfel veröffentlichten Erklärung die Hoffnung geäußert, der Wirtschaftsgipfel könne zu einem deutlichen Zeichen dafür werden, daß sich die reichen Staaten ihrer weltweiten Verantwortung bewußt seien. In dieser Erklärung mit dem Titel „Solidarität ist unteilbar" hatten die Kirchen unter anderem die Industrienationen zum Abbau ihres Protektionismus und der Ausfuhrsubventionen zugunsten einer verbesserten Beteiligung der Entwicklungsländer am Weltmarkt aufgefordert und betont, in den Staaten des Nordens sei eine entschiedene Politik der Strukturanpassung erforderlich, die die südlichen Länder stärker berücksichtige. Eine gerechte Wirtschaftsordnung mache jedoch vor allem einen Wandel des Lebensstils in den reichen Industriestaaten erforderlich. Zur Lösung der Schuldenproblematik hatten die Kirchen sowohl die Reduzierung der Schulden als auch eine Umwandlung des Schuldendienstes in Mittel zur Umwelterhaltung und Entwicklung vorgeschlagen.

**Studienprogramm des gemeinsamen Ausschusses von KEK und CCEE zur Berücksichtigung des Islam in den Disziplinen der christlichen Theologie**

Der gemeinsame Ausschuß „Islam in Europa" des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hat in einem jüngst veröffentlichten Dokument mit dem Titel „Die Präsenz der Muslime in Europa und die theologische Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter" ein Studienprogramm skizziert, das sich um die stärkere Konzentration der christlich-theologischen Ausbildung auf die Kenntnis des Islam und die Befähigung zum Dialog mit Muslimen bemüht. Künftige Priester, Pastoren, Religionslehrer und andere kirchliche Mitarbeiter sollen so bereits in ihrer Ausbildung mit den Herausforderungen der Verkündigung und der Pastoral in einer multireligiösen Gesellschaft konfrontiert werden. Grundsätzlich folgen die Autoren des Studienprogrammes einem Grundkonzept, das in der Vertiefung der eigenen Glaubensidentität, der besseren Kenntnis der eigenen Quellen und der exakten Reflexion des eigenen wissenschaftlichen Systems den Zugang und das Verständnis für die vom Islam an das Christentum herangetragenen Fragen finden will. Für jede der theologischen Disziplinen werden in dem Studienprogramm die spezifischen Fragen, die der Islam an deren Methoden, Erkenntnisse und Erkenntnisgegenstände stellt, aufgelistet und Konfliktfelder oder Anknüpfungspunkte für die weitere Auseinandersetzung gezeigt. Dabei soll die Sensibilität dafür geschult werden, welche Aussagen der eigenen Religion als provozierend empfunden werden, wo allgemein religiöse Grunderfahrungen, gemeinsame Quellen oder traditionelle Überschneidungen als Basis des Dialogs gelten können. Verstärkte Aufmerksamkeit gilt dabei auch der Unterscheidung von Ebenen (Offenbarung, religiöse Tradition, kulturelle Barrieren, historische Konflikte), auf denen Divergenzen zwischen Christentum und Islam ausgetragen werden.

# Bücher

RALF DAHRENDORF, **Der moderne soziale Konflikt.** Essay zur Politik der Freiheit, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1992, 328 S. 44,– DM.

„Wie soll der Radikalliberale, der nicht an Systemveränderung und Revolution glaubt, aber doch mehr will, als das Staatsschiff auf dem grenzenlosen Ozean der Geschichte über Wasser zu halten, an politisches Handeln herangehen?" In einem Zwischenresümee (S. 260) nennt Dahrendorf diese Frage als Leitmotiv seines faszinierenden Essays, den er selbst als die Summe seiner Sozialwissenschaft bezeichnet. Schon die Wahl dieses Genres, einer versuchenden und „entwerfenden" Skizze, macht diese Diagnose unserer Zeit, in die die Theorien und Ergebnisse der Soziologie der letzten Jahrzehnte fast spielerisch einfließen, zum Lesevergnügen. Nicht Systemveränderung, nicht Revolution: Seinen Rückblick auf das Zusammenleben in einem „mörderischen Jahrhundert", seine Ortsbestimmung der Gegenwart nimmt Dahrendorf unter der bekannten Grundthese vor, der moderne soziale Konflikt sei ein Antagonismus von Anrecht und Angebot, von Politik und Ökonomie, von Bürgerrechten und Wirtschaftswachstum. Die Untiefen, über die das Schiff heute zu steuern ist, sind demnach drei an der Zahl: Die Expansion der *Bürokratie,* die die sozialen Reformen des „sozialdemokratischen Jahrhunderts" mit sich gebracht habe, gefährde individuelles, innovatives, freiheitliches Handeln (der Autor greift das alte Weber-Thema auf). Die *Anomie,* in der heute der moderne soziale Konflikt erscheine, jene Aufhebung der Wirksamkeit sozialer Normen durch wirtschaftliche und politische Krisen, die Auflösung kultureller Bindungen habe in ihrer konkreten Ausprägung zu rechtsfreien Räumen geführt, in denen Normenverstöße nicht mehr geahndet würden. Der doppelte *Protektionismus* der Mehrheitsklasse, der sich nach innen gegenüber dem Schicksal der Unterklasse und nach außen – in der Reaktivierung der Vorstellung homogener Nationalstaatlichkeit – gegen die Migrationsströme abschotte. Die Notwendigkeit, Möglichkeit und Richtung politischen Handelns entfaltet Dahrendorf in der „liberalen Agenda" einer radikalliberalen Partei der Zukunft: gegen hemmenden Bürokratismus, für die Einhaltung und Durchsetzung von Normen und die solidarische Umverteilung von Arbeit auf dem Weg von einer offenen zur Weltbürgergesellschaft. Schon der gelegentlich provozierend distanzierte Ton einer betont unaufgeregten Analyse, unterbrochen von engagierten Plädoyers, die hohe Plausibilität, die Zustimmung fordert, offene Fragen und Zuspitzungen lassen das Lesen dieses politischen Essays zum Dialog werden. *A. F.*

KARL-JOSEF KUSCHEL, **„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...".** Literarisch-theologische Porträts. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 416 S. Kt. 42,– DM.

Keine leichte Kost bietet dieses Buch. Doch seine Lektüre gerät ebenso spannend wie lehrreich. Die relativ selbständigen, in sich abgeschlossenen Kapitel werden zusammengehalten von der Frage nach dem fruchtbaren Spannungsverhältnis von Religion und Literatur. Ein einleitender Essay zu diesem leitmotivischen Thema führt

hin zu insgesamt neun literarisch-theologischen Porträts bedeutender Autorinnen und Autoren der jüngeren deutschsprachigen Literatur. Der Bogen ist ziemlich weit gespannt. Erscheint Heinrich Heine z. B. als Testfall eines aufgeklärt-modernen, neuen religiösen Bewußtseins, so steht dem Rilkes nach innen gerichtete positive Weltdeutung entgegen. Heinrich Bölls kritisch-positiv gemeintes „Christentum der gläubigen Ungläubigen und der ungläubigen Gläubigen" (335) tritt neben das von Dissonanzen und Antinomien geprägte Werk Reinhold Schneiders. Selbst Rolf Hochhuths dramatisches Werk offenbart bei genauerer Betrachtung eine Fülle religiöser Problemstellungen, denen freilich keinerlei positive Botschaft zur Seite tritt. Analoge Aspekte weist die Darstellung auch bei Franz Kafka, Joseph Roth, Hermann Hesse sowie Paul Celan und Nelly Sachs auf. Das letzte Kapitel bietet einen anspruchsvollen Ausblick, der die in den einzelnen Porträts angedeuteten Linien zusammenfassen und weiter ausziehen will. Allen Gestalten gemeinsam scheint demnach die Ambivalenz zwischen einer tiefschürfenden Religionskritik einerseits und einer ebenso unübersehbaren Erfahrung bzw. Suche nach einer neuen, nicht mehr auf ein göttliches Jenseits gemünzten Transzendenz andererseits. Kunst kann zwar – gegen Gottfried Benn – nicht als Religionsersatz betrachtet werden, doch gibt es unübersehbare strukturelle Analogien zwischen Theologie und Literatur. Darauf zielt das abschließende Plädoyer für „eine Theopoetik, eine Stillehre des heute angemessenen Redens von Gott" (386). Hier bleibt zu fragen, ob diese höchst anregenden Ausführungen den unverwechselbaren, mit literarischen Deutungen des Geheimnisses menschlicher Existenz nur schwer vergleichbaren Anspruch der Theologie genügend zur Geltung bringen.

*A. S.*

SIEGFRIED WIEDENHOFER, **Das katholische Kirchenverständnis.** Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1992. 381 S. 54,– DM.

In einer Übergangszeit wie der gegenwärtigen könne es gar nicht genug zusammenfassende Grundrisse geben, schreibt der Frankfurter Dogmatiker in seinem Vorwort. Das gilt gerade für die Lehre von der Kirche. Wiedenhofers Buch setzt mit einer Skizze der gegenwärtigen gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen für kirchliches Leben an, fragt dann nach dem Ursprung der Kirche und zeichnet die entscheidenden Stationen des Kirchenverständnisses in Antike, Mittelalter und Neuzeit nach. Erst dann wird das Wesen der Kirche in den Blick genommen, wobei die einzelnen Themen und Stichworte weitgehend vorgegeben sind: die drei Grundvollzüge von Kirche (Verkündigung, Gottesdienst und Diakonie), die vier im Glaubensbekenntnis genannten Grundeigenschaften der Kirche (ihre Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität), ihre Grundstruktur. Beim letzteren Punkt entwickelt Wiedenhofer ein interessantes und hilfreiches Modell, das die verschiedenen Ebenen von Kirche (Hausgemeinde, Ortsgemeinde, bischöfliche Ortskirche und Gesamtkirche) in ihrer jeweiligen unverwechselbaren und unverzichtbaren Eigenart herausstellt. Wiedenhofers Ekklesiologie ist ausnehmend knapp und konzentriert geschrieben; auf „Materialschlachten" oder Vollständigkeitsansprüche im quantitativen Sinn wird zugunsten der klaren Herausarbeitung des jeweils Wesentlichen bzw. Charakteristischen verzichtet. Durchgehend ist Wiedenhofer bemüht, dem komplexen Charakter der Kirche Rechnung zu tragen und nicht in schlechte Alternativen zu verfallen. Es wird methodisch-hermeneutisch sauber gearbeitet, die unaufhebbare Spannung zwischen der theologischen und der geschichtlichen Dimension von Kirche wird nicht nach der einen oder anderen Seite eingeebnet.

*U. R.*

HANS-GEORG DRESCHER, **Ernst Troeltsch.** Leben und Werk. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991. 557 S. 98,– DM.

Gestalt und Werk von Ernst Troeltsch (1865–1923), die in der Arbeit von Drescher ausführlich und umsichtig erschlossen werden, verdienen über einen engen Kreis von Spezialisten hinaus Interesse. Troeltsch, gebürtiger Augsburger, der nach kurzer Lehrtätigkeit in Göttingen und Bonn zunächst zwei Jahrzehnte in Heidelberg Systematische Theologie und dann bis zu seinem frühen Tod in Berlin Philosophie lehrte, hat in reger Auseinandersetzung mit vielen seiner akademischen Zeitgenossen Probleme aufgegriffen und bearbeitet, die heute wieder virulent sind: Seine Arbeiten kreisen um die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte, um die Herausbildung der modernen europäischen Kultur und ihre christliche Prägung, um das Verhältnis zwischen überlieferter dogmatischer Glaubenslehre und einer Neuaneignung des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der historisch-kritischen Forschung, um Zugänge zum Religiösen. Das Buch von Drescher ist eine Verbindung von Biographie und Werkeinführung. Es behandelt die verschiedenen Stationen von Troeltschs Lebensweg mit ihrem jeweiligen privaten, akademischen und allgemeinen Umfeld und liefert dabei interessante Einblicke in den Universitätsbetrieb vor und nach der Jahrhundertwende. Breit werden die einzelnen Werke bzw. Werkgruppen Troeltschs dargestellt. Ausführliche Referate zu Hauptgedanken und methodischer Eigenart werden durch einordnende Bemerkungen ergänzt. Drescher macht jeweils auch auf Brüche, Spannungen und offene Fragen in den historischen und philosophischen Arbeiten Troeltschs aufmerksam und bezieht das Werk der Zeitgenossen von Albrecht Ritschl bis Max Weber ein, mit denen sich Troeltsch auseinandersetzte. Troeltsch, so wird durchweg deutlich, war ein Grenzgänger zwischen den Disziplinen, ein Mann, der in keine Schablone hineinpaßt und der sich mit großer Redlichkeit und in immer neuen Anläufen um eine Verortung und Aneignung des Christentums in der modernen Welt bemühte.

*U. R.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

GREINER, SEBASTIAN. **Funktionale Religionstheorie und christlicher Glaube.** In: Münchener Theologische Zeitschrift Jhg. 43 Heft 2 (1992) S. 183–195.

Der Dialog mit der funktionalen Religionstheorie gestaltet sich für die christliche Theologie einfach und schwierig zugleich. Einerseits verweise diese Theorie darauf, daß sich die Annahme des Verschwindens von Religion im Zuge des fortschreitenden Aufklärungs- und Modernisierungsprozesses als schlicht falsch erwiesen hat. Auf der anderen Seite stellen Funktionszuschreibungen bezogen auf gesellschaftliche Probleme das Selbstverständnis von Religionen in Frage. Kritiker werfen, so Greiner, diesen funktionalen Theorien vor, die einzelne Religion gerate in dieser funktionalen Definition ins Licht totaler Beliebigkeit. Greiner sieht eine Zuspitzung des Dialogs auf die problematische Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Funktion der Religion. Mit einer zu starken Konzentration auf die Vermeidbarkeit rationalistischer Auflösung von Religion ergebe sich aber die Gefahr des Traditionalismus. Die These von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes könne da einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Traditionalismus weisen. Bezogen auf die Funktionsbeschreibung der Kontingenzbewältigung durch Religion könne dieser Mittelweg bedeuten: „So sehr der Mensch nicht unabhängig von Kontingenzerfahrung lernt, daß er auf Gott angewiesen ist, so wenig wird durch diese Erfahrung ein zureichendes Gottesverhältnis sichergestellt."

KESSLER, RAINER. **„Ich weiß, daß mein Löser lebet".** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 89 Heft 2 (Juni 1992) S. 139–158.

Der Beitrag geht einer traditionell besonders unterschiedlich gedeuteten Stelle aus dem Buch Hiob nach und fragt: Wer ist der ‚Löser', den Hiob erwartet? Was erwartet er von ‚seinem Löser'? Wann erwartet er, ihn zu schauen? Mit Hilfe einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung der Vorstellung vom „go'el" gibt der Autor eine Antwort: Hiob erwarte wirklichen Loskauf von Gott. Wer einen Verwandten als „go'el" anrufe, gestehe damit ein, daß er selbst am Ende ist, daß dieser Verwandte mächtiger ist als er. Die Alternative zwischen wirtschaftlicher Potenz einerseits und Angewiesensein auf die Gnade eines Mächtigeren werde mit Hilfe der Löservorstellung durchbrochen. Gott offenbare sich „Hiob als der Mächtige, aber nicht als der ebenso mächtige wie gnadenlose Gläubiger, der alles daran setzt, die Schuld zu vollstrecken, sondern als der mächtige Verwandte, der die Macht hat zu lösen". Indem Hiob Gott als „seinen Löser" in Anspruch nehme, schaffe er die Grundlage für eine neue Beziehung zu Gott. Insofern handele es sich bei dieser Stelle um einen – wenn auch nicht den einzigen – Schlüssel zur Hiobdichtung. Die Vorstellung von Gott als „meinem Löser" sei Ausdruck einer Gottesbeziehung, die Gottes Macht hineinnehme in die „vorgängige Solidarität Gottes mit dem Menschen".

## Kultur und Gesellschaft

HILPERT, KONRAD. **Peter Singers „Praktische Ethik" in der Diskussion.** In: Katechetische Blätter Jhg. 117 Heft 5 (1992) S. 337–348

Die Kritik an der „Praktischen Ethik" des australischen Philosophen Peter Singer ziele häufig am zentralen Punkt dieser Theorie vorbei: dem Grundsatz von der prinzipiellen Gleichheit des Rechtes aller Lebewesen auf die Berücksichtigung ihrer Interessen und Bedürfnisse. In der konsequenten Anwendung des Prinzips gleicher Interessenerwägung auf das konkrete Handlungsfeld gelangt Singer zu seinen zwei provozierenden Korrekturen des traditionellen Geltungsbereiches des Tötungsverbotes: Die Ausweitung ethischer Erwägungen auf alle empfindungsfähigen Wesen überhaupt zum einen; bezüglich der menschlichen Wesen aber werden zum anderen nur diejenigen berücksichtigt, die ein tatsächliches Lebensinteresse haben. Hilpert setzt bei den zwei „methodologische Grundoptionen" an, die ausschlaggebend sind für die problematischen inhaltlichen Normvorschläge. Die Kategorie „Interesse" sei bezüglich der Artikulations- und Durchsetzungsfähigkeit der Interessenträger ebenso fragwürdig wie bezüglich der Wahrnehmungsfähigkeit dieser Bedürfnisse von außen, die nie als voraussetzungsfrei von der Interessendefinition des Betrachters gelten können. Die zweite problematische methodologische Grundoption sei Singers Beharren auf der ausschließlich rationalen Einsehbarkeit von Normen, die konsequent die kulturelle Geltung einer Norm, die Gefühle von Betroffenen oder jede religiöse Idee ausklammere.

RENDTORFF, TRUTZ. **Wie christlich wird Europa sein?** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 36 Heft 2 (April bis Juni 1992) S. 99–110.

Der Beitrag befaßt sich mit dem konfessionellen bzw. christlichen Profil Europas nach der Überwindung der Spaltung in zwei Blöcke. Gründe für die Erwartung, daß die Zukunft Europas in irgendeiner Weise mit der Loslösung von seinem durch das Christentum bestimmten kulturellen Erbe verbunden sein werde, gebe es nicht, betont der Autor nach einer Darstellung der empirischen Fakten. Die Frage: Wie christlich wird Europa sein? übersetzt Rendtorff in eine Anzahl anderer Fragestellungen, die sie aus einer *Engführung* auf die Frage nach dem *kirchlichen Einfluß* auf ein zukünftiges Europa herauszuführen suchen: Wie *sozial*, wie *demokratisch*, wie *pluralistisch* wird Europa sein? Die Kirchen als Institution des Christentums könnten die Zukunft Europas insofern befördern, indem sie sich „mit allem Nachdruck für die Prinzipien liberaler Demokratie stark machen". Verdienst und Erbe des Christentums bestünden gerade in der *Freiheit des Individuums* und der *Trennung von Religion und Politik, Staat und Kirche*, selbst wenn beides dem institutionellen Christentum der Kirche habe abgetrotzt werden müssen. Die Wahrheit des Christentums für die Zukunft Europas bestehe darin, daß Gott nicht in Macht und Gewalt erscheine und in Herrschaft und Autorität geehrt werde, sondern in der Anerkennung des *Humanum*.

## Kirche und Ökumene

GIRAULT, RENÉ. **Le Conseil oecuménique des Eglises à un tournant.** In: Etudes Band 376 Heft 6 (Juni 1992) S. 831–842.

Wie zahlreiche andere Beobachter der ökumenischen Szene sieht auch Girault, früherer Sekretär der Ökumenekommission der Französischen Bischofskonferenz, den Ökumenischen Rat der Kirchen mit der letzten Vollversammlung von Canberra an einem Wendepunkt angekommen. Man müsse sich jetzt entscheiden, was man wolle: eine Fortsetzung des status quo einer gegenseitigen Respektierung der Kirchen und damit einen Weltrat als bloßes Gremium für Konsultationen oder die Bemühung um eine wirkliche Gemeinschaft der Kirchen, die eine Bekehrung aller beteiligten Kirchen erfordern würde. Auf diesem Hintergrund müsse dann auch die katholische Kirche deutlich machen, ob sie die anderen Kirchen wirklich als Partner im Dialog ernst nehme. Girault hält die Vorstellung, unter Beteiligung der katholischen Kirche anstelle des bisherigen ÖRK eine neue ökumenische Struktur zu schaffen, zum gegenwärtigen Zeitpunkt für unrealistisch, weil die Kirchen überfordernd. Eher im Bereich des Möglichen läge eine Umstrukturierung des Rates, die stärker den Spezifika der beteiligten Kirchen Rechnung tragen müßte. Auf jeden Fall braucht es, so das Fazit des Beitrags, eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Ökumenischen Rat und den Kirchen.

# Noizen

Ende Juni gab der brasilianische Theologe *Leonardo Boff* bekannt, daß er sein Priesteramt aufgeben und den Franziskanerorden verlassen wird. In einem Brief an seine „Reisegefährten auf dem Weg der Hoffnung" begründete Boff seinen Entschluß mit den gegen ihn ausgeübten Sanktionen und Pressionen der Kurie. Obwohl er sich kooperativ gezeigt und jeweils alle römischen Auflagen erfüllt habe, seien neue Maßnahmen gegen ihn ergriffen worden. Boff warf dem kirchlichen Lehramt bzw. der vatikanischen Glaubenskongregation im Rückblick auf seine Erfahrungen in den letzten zwanzig Jahren Grausamkeit und Unbarmherzigkeit vor. Sein Fazit: „Ich habe das Gefühl, als würde ich vor einer Mauer stehen. Ich kann nicht mehr vorwärts. Aber ein Nachgeben würde bedeuten, daß ich meine persönliche Würde opfere und den Kampf so vieler Jahre aufgebe." Er werde, so Boff, auch weiterhin für das Reich Gottes kämpfen, das mit den Armen beginne, sich um die Befreiung der Unterdrückten bemühen und leidenschaftlich für das Evangelium eintreten.

In der traditionellen *Grußbotschaft an den Papst* anläßlich des Festes Peter und Paul äußerte sich der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, *Bartholomaios I.*, undiplomatisch-offen zum katholisch-orthodoxen Verhältnis, das sich derzeit in einer schwierigen Phase befindet. Der Patriarch wies darauf hin, daß das Problem der mit Rom unierten Ostkirchen keine „sachfremden und ungerechten Vereinfachungen" erlaube. Die katholische Kirche solle in ihrem eigenen Interesse wie in dem des katholisch-orthodoxen Dialogs anerkennen, daß keine Methoden im katholisch-orthodoxen Verhältnis Platz greifen dürften, die nicht nur schon früher von der Geschichte verurteilt worden seien, sondern sich auch nicht mit der Ekklesiologie der Schwesterkirchen vertrügen. Das Ökumenische Patriarchat seinerseits werde weiterhin mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln den orthodoxen Kirchen dabei behilflich sein, die Hindernisse für den weiteren katholisch-orthodoxen Dialog aus dem Weg zu räumen.

Ende Juni fand in Mainz das sechste Treffen zwischen Vertretern der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Bischofskonferenz und den Sprechern der Arbeitsgemeinschaften theologischer Disziplinen im deutschen Sprachraum statt. Diese Treffen entstanden als Reaktion auf die „Kölner Erklärung" vom Januar 1989 und haben bisher einen wichtigen Beitrag für die Aufrechterhaltung eines guten Verhältnisses zwischen Universitätstheologie und bischöflichem Lehramt im deutschen Sprachraum geleistet. Nach dem jüngsten Treffen wurde betont, die Existenz *katholisch-theologischer Fakultäten* an den Universitäten stehe nicht zur Disposition. Die Teilnehmer des Mainzer Treffens befürworteten außerdem die Erstellung einer Liste von *Gutachtern*, die den Apostolischen Nuntius sowie die Ortsbischöfe bei der Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis für Theologieprofessoren unterstützen sollen.

An dem im kommenden Schuljahr beginnenden Modellversuch „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" an den Schulen des Landes Brandenburg wird sich die Evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg nach längeren Beratungen nun doch beteiligen. Die Vereinbarungen mit Bildungsministerin *Marianne Birthler* sehen vor, daß die Kirche zunächst an 20 der 44 für den Modellversuch ausgewählten Schulen mitwirkt. Dabei werden Vertreter der Kirche sowohl in die inhaltliche wie organisatorische Planung einbezogen. Das Anliegen des in seiner Verfassungsgemäßheit umstrittenen und in den neuen Bundesländern einmaligen Modellversuchs ist es nach Aussagen der Bildungsministerin, Kinder und Jugendliche nicht in Gruppen von Christen und Nichtchristen zu teilen, sondern ein gemeinsames Gespräch über wichtige Lebensfragen zu ermöglichen.

Als Teil der *Friedensbewegung* keinen angemessenen Umgang mit dem Krieg im zerfallenden Jugoslawien zu haben, räumte die deutsche Sektion von *Pax Christi* in einer Erklärung des Präsidiums ein. Mit Ohnmacht erlebe die Friedensbewegung die ungezügelte Aggressivität ohne legitimen Souverän. Weiter ruft die Erklärung zu einem monatlichen Tag des Betens und Fastens angesichts des Balkankonfliktes auf, um so zu erkennen, welche Zeichen der Wachsamkeit und des Handelns notwendig seien. Zugleich wird auch auf die zahlreichen Aktionen der Friedensbewegung zugunsten von Flüchtlingen hingewiesen.

Der Generalsekretär des ökumenischen Rates der Kirche, *Emilio Castro*, und der Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, *Aram Keshishian*, haben öffentlich auf die vor allem von den westeuropäischen Kirchen seit den 80er Jahren geübte Kritik an der *Ostpolitik* des Ökumenischen Rates mit einem Rechtfertigungsversuch reagiert. Das Prinzip, in politischen Fragen wie etwa der Menschenrechte in Osteuropa nur mit offiziellen Kirchenvertretern zusammenzuarbeiten, habe den Kirchen in den sozialistischen Staaten geholfen, heißt es in einem an alle Mitgliedskirchen des ÖRK gerichteten Brief. Jedoch hätten diese Kontakte mit den Offiziellen zugleich den Zugang zu den Dissidenten in den Kirchen begrenzt. Der Exekutivausschuß hatte die beiden höchsten Vertreter des ÖRK zur Stellungnahme aufgefordert, nachdem zahlreiche Berichte über die Zusammenarbeit von Kirchenführern in Osteuropa mit den Geheimdiensten veröffentlicht worden waren.

Die *Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe* fordert in einem an die Bundesregierung, die Parteien und die Repräsentanten der evangelischen Kirche gerichteten Appell die *Evangelische Konferenz für Gefängnisseelsorge*. Die Schwere der Schuld könne nicht allein durch die Dauer der Strafe abgegolten werden. Die lebenszerstörende Freiheitsstrafe mache im Grunde jede Lebens- und Vollzugsplanung unmöglich, da die tatsächliche Straflänge für die Verurteilten ungewiß sei. Diese Planung, so die evangelischen Gefängnispfarrer weiter, sei jedoch ein wesentlicher Bestandteil des heutigen auf Resozialisierung und Wiedereingliederung ausgerichteten Strafvollzugs.

Die Synode der äthiopisch-orthodoxen Kirche hat Abuna *Paulos Ghebre-Johannes* zu ihrem neuen Patriarchen gewählt. Er tritt damit die Nachfolge des wegen seiner Kontakte zum früheren kommunistischen Mengistu-Regime umstrittenen Patriarchen *Merkorios* an. Im Vorfeld der Neuwahl war dabei unklar, inwieweit die neue Regierung des Landes Merkorios zu dem von ihm selbst bestrittenen Rücktritt gedrängt hatte und ob dabei auch ethnische Konflikte eine Rolle gespielt haben: Sowohl die Regierung als auch jene Bischöfe, die die Neuwahl des Kirchenoberhauptes betrieben haben, stammen aus Tigre, während der bisherige Patriarch und die gestürzte Regierung Amharen waren. Vermutlich über die Hälfte der rund 48 Millionen Einwohner Äthiopiens gehören der äthiopisch-orthodoxen Kirche an.

Die *kubanische Verfassung* enthält jetzt eine Garantie der *Religionsfreiheit*. Mitte Juli verabschiedete der Volkskongreß eine umfassende Revision der kubanischen Verfassung, die 77 von insgesamt 141 Artikeln betrifft. Im neuen Artikel der Verfassung heißt es: „Der Staat anerkennt, respektiert und garantiert die Freiheit der Religion." Bereits im letzten Oktober hatte die Kommunistische Partei Kubas beschlossen, künftig auch Gläubige als Mitglieder zuzulassen. Die jetzige Verfassungsrevision wurde von der kubanischen Bischofskonferenz begrüßt. Die Kirche hoffe, so die entsprechende Erklärung der Bischöfe, daß es nicht zu Diskrepanzen zwischen dem Gesetzestext und der täglichen Praxis komme.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 9 · 46. Jahrgang · September 1992

*Das Klagen scheint das Signum unserer Gesellschaft geworden zu sein.*

*Malte Buschbeck*

# Politikverdrossenheit

Von Politikverdrossenheit zu reden, gehört gegenwärtig zum guten Ton. Über die Ursachen dafür wird allerdings auf allen Sprach- und Argumentationsniveaus recht diffus gesprochen. Und selbst was wirkliche Malaise oder nur herbeigeredeter Übelstand oder gar nur Flucht ins öffentliche Jammern ist, weil sich unbestimmte Ängste und flottierende Unsicherheiten nun einmal an der Politik und an deren Personal am einfachsten abreagieren lassen, wird dabei keineswegs immer klar.

Der Bundespräsident hat in seinem Interviewbuch mit zwei Mitarbeitern der „Zeit" eine gewaltige Portion offenen und schleichenden Unbehagens an den politischen Parteien festgemacht. Sie – die Parteien – sind – in Deutschland – aus der Sicht Richard von Weizsäckers „machtbesessen" und „machtvergessen" zugleich. In Weizsäckerscher Interpretation heißt das: sie nisten sich, desavouiert durch das Grundgesetz – siehe den extrem zurückhaltenden Art. 21 GG –, aber ermuntert durch das Parteiengesetz, auf allen Feldern der Gesellschaft ein, überwuchern als nicht vorgesehenes „sechstes Verfassungsorgan" alle anderen, sind aber vor lauter Machtverflechtung immer weniger fähig zu richtungweisender, orientierungskräftiger konzeptioneller Politik.

## Sind die Parteien an allem schuld?

Wer die chronischen Koalitionshändel an den verfassungsmäßigen parlamentarischen Gremien vorbei oder – aus letzter Zeit – auch nur die burlesken Vorgänge um die Genscher-Nachfolge im Blick hat, an das kleinkarierte parteipolitische Feilschen bei der Besetzung leitender Positionen in Fernseh- und Rundfunkanstalten oder auch nur an so manche parteipolitisch eingefärbte Postenschieberei im kommunalen Bereich denkt, wird sich nicht sonderlich schwertun, dem Bundespräsidenten recht zu geben.

Von Weizsäckers Urteil über den Berufspolitiker („Generalist mit dem Spezialwissen, wie man den politischen Gegner bekämpft") ist zwar um einiges übertrieben. Politiker müssen wie Medienleute auch von ihrer Aufgabe her Generalisten sein. Auch die Ochsentour durch eine Partei vermittelt – existentielle und intellektuelle Sensibilität vorausgesetzt – mehr als nur taktische Fähigkeiten, wie man am besten den politischen Gegner niederringt. Und eine Demokratie lebt nun einmal zu einem guten Teil von Machtgebrauch und Machtwechsel. Also ist spezielles Wissen über die Art der Bekämpfung des politischen Gegners ein notwendiges Element politischer Tüchtigkeit. Doch ist in der präsidentiellen Charakterisierung des Berufspolitikers wenigstens die Pointe von reizvoller Wahrheit.

Aber spätestens bei der Feststellung, die Parteien huldigten nach dem Ende aller gesellschaftlichen Utopien der „Utopie des status quo", sie betrieben vornehmlich Besitzstandswahrung und seien Bannerträger des „Vorteilsdenkens", stockt man. Werden da die Parteien als gesellschaftliches Hauptelement politischen Lebens nicht überzeichnend an die Stelle der Gesamtgesellschaft bzw. der sie konstituierenden Organisationen gesetzt? Ist der von Weizsäcker beklagte Immobilismus vornehmlich nur in den Parteien zu finden, gar hauptsächlich von ihnen verursacht? Gibt es konsequentere Besitzstandswahrer als *Gewerkschaften?* Verhalten sich *Unternehmer* gerade in einer Zeit der Systemumbrüche und der neuen Chancenverteilung nicht auffallend risikoscheu? Selbst die *Kirchen* flüchten aus dem unsicher gewordenen Gelände der Seelsorge und den pluralen Orientierungsmärkten in die institutionelle Bestandserhaltung.

Schließlich: Lassen sich Parteien gerade aktuell nicht auch von einer ganz anderen Seite betrachten? Seit Jahren ist die Zustimmung zu ihnen, zumal zu den großen Volksparteien, rückläufig. Sie tun sich schwerer, Mehrheiten zu schaffen. Der Anteil der Nichtwähler steigt, Mehrheiten wechseln schneller, Regierungen werden rascher verbraucht. Und bei alledem ist Deutschland im Vergleich etwa zu südlicheren Ländern noch ein Hort von Stabilität und in Relation dazu trotz allem auch kein „Parteienstaat".

Man könnte sagen: Dies sei eben die Antwort auf die besonders machtbewußt wie konzeptionslos agierenden

Parteien. Der Wähler könne sich in ihnen nicht wiedererkennen, sie besetzten Machtpositionen, entfernten sich aber immer mehr von den Bedürfnissen und den Erwartungen der Bevölkerung, und gerade so werde Parteiverdrießlichkeit zu Politikverdrossenheit. Aber offenbar haben Parteien zunehmend mehr Integrationsschwierigkeiten, Pluralität innen zu bündeln und von außen anzuziehen. Hängt das nur damit zusammen, daß Parteien aus lauter Fettleibigkeit mit der „Bewegungsgesellschaft" nicht mehr Schritt halten können?

## Spuren obrigkeitsstaatlichen Denkens

Vermutlich sind es sehr viel stärker die Reibungsverluste einer aufgesplitterten, *überindividualisierten* und zugleich in ihrem Individualismus *überverrechtlichten* Gesellschaft, die politischen Immobilismus schaffen, und liegt das politische Hauptproblem gegenwärtig darin, daß Politik insgesamt (nicht nur Parteipolitik) an Führungskraft verliert, weil sie selbst Opfer der Bewegungsroutine einer verfetteten Interessengesellschaft wird und dies nicht offenzulegen wagt. Wer in den Kern des Problems vorstoßen will, muß also den agierenden Politiker wie die gesellschaftlichen Strukturen, in denen er agiert, wie den „Bürger" mit seinen konkreten Erwartungen und Haltungen gleichermaßen in den Blick nehmen und dabei die Stimmung von der Lage wie die „konjunkturellen" Beklemmungen von den langfristig und tiefer wirkenden Ursachen wohl unterscheiden.

Versucht man, ein wenig Ordnung in dieses Faktorendickicht zu bringen, so wird man zunächst die besondere aktuelle Lage, die nationale und internationale, nach dem Ende des Kommunismus und der Blöcke zu bedenken haben.

Wir leben in einer Periode sich vervielfältigender Komplikationen und neuer Unsicherheiten: Orientierungsverlust, Multiplizierung der Krisenherde, Unklarheit darüber, wie es weitergeht in Europa und erst recht auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion, der sperrige Übergang von den Staatswirtschaften zur Marktwirtschaft, ein halbverdrängter, dafür um so grausamerer Bürgerkrieg vor der eigenen Haustür, Schwierigkeiten mit dem Aufschwung Ost im vereinten Deutschland mit spürbaren Auswirkungen auf den eigenen Geldbeutel, eine national wie international schwankende Konjunktur, die wenig Gutes verheißt. Man fühlt sich aufgestört in seiner Wohlstandsruhe. Man möchte die Probleme weghaben, die Politiker sollen es richten, richten es aber nicht und können es nicht richten, jedenfalls nicht so locker und so solide, wie man es sich vorstellt. Da sind *Schuldzuweisungen* besonders wohlfeil.

Zudem war unter dem Druck der Ost-West-Spannung und unter der Gefahr der atomaren Auseinandersetzung auf merkwürdige Weise alles einfacher. In der Konfrontation zwischen rotem Totalitarismus und liberaler westlicher Demokratie setzten sich gewissermaßen noch einmal die ideologischen Weltbilder des 19. Jahrhunderts fort, obwohl diese in ihrer Orientierungskraft längst verbraucht waren, Gut und Böse, Recht und Unrecht waren – wenigstens scheinbar – klar verteilt. Unter dem Schutz der offensichtlichen humanen Überlegenheit demokratischer Staatlichkeit konnten zugleich ohne großes Risiko die eigenen libertären Phantasien gepflegt werden, ohne daß diese „dem System" wirklich etwas anhaben konnten.

Jetzt steht man konkurrenzlos da. Wertedebatten können nicht mehr abstrakt geführt werden. Jetzt wird deutlich, wie sehr sich die eigene Gesellschaft in den Haltungen ausdifferenziert, ja zersplittert hat und in ihrer Aktionsfähigkeit zugleich gehemmt ist. Die Krisensymptome werden mehr geahnt als durchschaut; ohne feste Orientierungspunkte – ablesbar zumindest an einem beschreibbaren Gegner – wird's unheimlich. Das Vertrauen in die Institutionen ist gebrochen, aber nichtsdestoweniger leichtgläubig. Da wächst das Mißtrauen. Was Wunder, daß es Politiker an erster Stelle trifft.

Neben diesen aktuellen, aber ans Mark der vom Bundespräsidenten postulierten „aktiven Bürgergesellschaft" gehenden Umständen ist selbstverständlich ein viel banalerer Befund nicht zu übersehen.

Nicht alles, was sich als Politikverdrossenheit geriert oder als solche wahrgenommen wird, ist Ausdruck tiefen Zerwürfnisses. Politikverdrossenheit ist ja kein Phänomen von heute, sondern ein Dauerthema von zugegeben sehr wechselhaftem atmosphärischem Gewicht. Es mag eine oberflächliche, gewagte Theorie sein: Aber etwas im Bürgerverhalten muß sich aus dem *Obrigkeitsstaat* in die *Bürgergesellschaft* hinübergerettet haben. Die Obrigkeit ist weit und agiert doch hautnah. Ob von Gottes Gnaden oder durch demokratische Repräsentation legitimiert, ist sie doch leichter haftbar zu machen als alles andere, was es sonst in der Organisationsgesellschaft gibt. An ihr lassen sich deshalb alle Übel der Zeit besonders leicht festmachen und in den gewählten Repräsentanten personifizieren.

## Geländespiele in der Erlebnisgesellschaft

Überdies, in einem Feuilleton dieser Tage war zu lesen: „Wir leben und arbeiten in einer Erlebnisgesellschaft, von den Zwängen des nackten Überlebens befreit, verlagert sich unsere Aufmerksamkeit auf die Ästhetisierung des Selbst." Das Selbst als Lebensstilkünstler ist bei Gott kein einfacher Träger der Bürgergesellschaft, und so landen wir über die Nebenwege sozialpsychologischer Banalitäten doch beim vermutlichen Kern des Problems: Der individualisierte, von sozialen Bindungen weitgehend emanzipierte, aber von der hohen Leistungsfähigkeit sozialer und staatlicher Einrichtungen besonders überzeugte Bürger ist äußerst anspruchsvoll in seinen *Erwartungen.* Seine Sensibilität wächst mit dem versorgungsstaatlichen Niveau. Er richtet sich seine Welt in der Konkurrenz einander widerstreitender Interessen und gespaltener Meinungsbilder ein. Politik soll ihm diese Welt

garantieren, ihn dabei aber sowenig wie möglich stören. Unterm Strich kann solches aber nur in gegenseitiger Enttäuschung enden, weil Erwartung und Leistung hoffnungslos auseinanderfallen. Und wer sagt, daß solche gegenseitige Enttäuschung nicht tatsächlich an den Lebensnerv „bürgergesellschaftlicher" Systeme geht? Zeigt nicht schon die Tatsache, daß Politiker gerade auf der strukturell bürgernahen kommunalen Ebene sich nach relativ kurzer Zeit aus ihren Ämtern – nicht allein wegen wirtschaftlichen Vorteils, sondern auch aus Resignation – abzusetzen beginnen und die Rekrutierung neuen politischen Personals zunehmend schwieriger wird, die Schärfe der inzwischen erreichten Gemengelage an? Zwischen den Strebsamen und Ehrgeizigen, die lukrativere und weniger exponierte „Lagen" in der Wirtschaft bevorzugen, und solchen, die als Lebenskünstler von vornherein nicht mehr wollen als ihr privat abgesichertes Glück, bleibt wenig Raum für solche, die bereit sind, öffentliche Verantwortung wahrzunehmen und dafür auch das nötige persönliche Führungsprofil mitbringen.

Was aber dann? Eine Diagnose, den Sachverhalten nach vertraut, aber eine mit Sorge wegen der in ihren „menschlichen" Grundlagen immer angefochtenen demokratischen Ordnung und eine ohne Aussicht auf heilkräftige Therapien? Nicht ganz. Dies zeigt schon die gegenwärtig in Gang gekommene Debatte. Einiges kann getan werden, zunächst tatsächlich von den Parteien. Auch wenn sie mehr noch als Gegenstand denn als Verursacher von Politikverdrossenheit einzustufen sind, es ist in ihrem eigenen Interesse und im Interesse eines stabilen demokratiepolitischen Gleichgewichts, daß sie ihren Ruf, „vermachtet" und „verbonzt" zu sein, loswerden. Vorsichtig werden in den Parteien selbst bereits Wege genannt. In doppelter Richtung: *Selbstbescheidung* und *Öffnung.*

Dies ist freilich leichter gesagt als getan. Wer gibt schon Positionen, Einflußzonen, Pfründe, die er hat, gerne wieder auf. Und es ist auch nicht so, daß geräumte Positionen von herausragenden vorpolitischen Potenzen mühelos aufgefüllt würden. Wenn heute aus dem vorpolitischen Raum weniger kommt als in früheren Jahrzehnten und „der Geist" sich greinend oder resignierend versteckt, ist das dann die Folge davon, daß die Parteien alles besetzt halten, aber mit dem, was sie besetzen, im Sinne politisch-geistiger Führung nichts anfangen können? Oder sind die organisierten wie die nichtorganisierten Kräfte im vorpolitischen Raum nicht von ähnlichen Integrations-, Artikulations- und Orientierungsproblemen befallen wie die Parteien auch? Dennoch, in Verwaltungsräten von Städtischen Sparkassen, auch in Rundfunkräten und erst recht in Fernsehredaktionen haben Parteien als Parteien wenig zu suchen.

Noch wichtiger ist die Öffnung hinein in die Pluralität der Gesellschaft, nicht bloß bei der Diskussion über politische Konzepte und Sachthemen, sondern noch mehr bei der *Auswahl von Kandidaten.* Nur so könnte sie heute Transmissionsriemen aus der Gesellschaft in die Politik sein. Parteien agieren immer noch nach den ideologischen Mustern des 19. Jahrhunderts. Das hat sich überlebt und kann durch keine Organisation mehr aufgefangen werden. Die Antwort kann nur heißen: Reparlamentarisierung der Politik, Parteien in erster Linie als Veranstalter von Wahlen, Wahlen aber noch stärker als Personalplebiszit. Insbesondere die großen Volksparteien werden vermutlich nur so überleben können. An ihrem Überleben und an ihrer Mehrheitsfähigkeit hängt aber zu einem guten Teil die Stabilität demokratischer Verhältnisse. Das sollte uns ein neues Nachdenken über das *Mehrheitswahlrecht* wert sein.

Aber Parteien sind nicht alles. Wichtiger noch wird die Entwicklung eines *politischen Führungsstils,* der diesen Namen verdient. Der Bundespräsident hat etwas sehr präzise umschrieben, wenn er feststellt, Politik neige heute dazu, demoskopisch „in die Gesellschaft hineinzuhorchen, dort die erkennbaren Wünsche zu ermitteln, daraus ein Programm zu machen, dieses dann in die Gesellschaft zurückzufunken und sich dafür durch das Mandat für die nächste Legislaturperiode belohnen zu lassen".

## Es braucht eine Streitkultur

In einer versorgungsstaatlich verwöhnten, mental auf Anspruchswachstum getrimmten Gesellschaft, in einer Situation, in der die Leute „der Politik" und „den Politikern" im wahrsten Sinne alles zutrauen und deswegen ihnen so gut wie in allem mißtrauen, reicht solche Politik der Bedürfnisbestätigung nicht. Weiter hilft der Widerspruch. Nur er bringt Debatten voran und leistet Aufklärung. Wer solche Streitkultur wirklich wagt, führt politisch, damit auch geistig, er muß sich um geistige Führung dann nicht noch einmal extra bemühen.

Politikverdrossenheit wurzelt aber gerade dort, wo sie Gründe hat, traditionell mehr noch in den Strukturen als in den handelnden Personen. Im Zeitalter der Großbürokratien mit ihrem oft entnervenden und Energien vergeudenden Regelwerk ist Großräumigkeit ohne Strukturen nach strengen Grundsätzen der Subsidiarität für das Verhältnis Bürger – Staat Gift. „Small" ist nicht „beautiful", aber irgendwo brauchen Menschen überschaubare Verhältnisse, müssen verwurzelt sein, sich mit Erkennbarem identifizieren können, sonst wächst die Angst vor dem anonymen Moloch, dann hilft auch das Prinzip der Repräsentation durch Wahlen nicht mehr. Kommunale Selbstverwaltung, föderale Staatlichkeit, Autonomie in kulturell eigengeprägten Räumen – das sind Elemente, die politische Ordnungen überschaubar, in Grenzen erlebbar machen. Je zentrierter und je weiter weg die Entscheidungszentren, um so angsterregender wirken sie, um so mehr instinktive Abneigung schaffen sie. Eurokraten, ob ihnen nun Maastricht zu weit oder zu wenig weit geht, seien gewarnt. Die neuen Zeichen von Europhobie sind nicht allein Ausdruck stammesbedingter Provinzialität, sondern auch eine Spiegelung von Ängsten vor politischer Entfremdung.

*David Seeber*

# *Trauerspiel*

*Der Krieg in Bosnien und wir*

Zwar ist Bosnien-Herzegowina derzeit nicht der einzige Kriegsschauplatz. Es wird auch im Kaukasus und am Dnejstr gekämpft, ganz zu schweigen von den blutigen Bürgerkriegen in Afghanistan und Somalia. Aber der Krieg auf dem Balkan läßt sich nicht einfach in die Schublade „bedauerliche, aber letztlich unvermeidbare lokale kriegerische Auseinandersetzungen" ablegen. Daß mitten in Europa über Monate hinweg ein grausamer Eroberungskrieg mit Massenvertreibungen und Massakern an der Zivilbevölkerung geführt werden kann, ist *mehr als ein Betriebsunfall* auf einem ansonsten verheißungsvollen Weg in das neue, nachkommunistische Europa. Es handelt sich auch nicht einfach um eine *tragische Konstellation,* in die alle mehr oder weniger direkt Beteiligten gleichsam ungewollt hineingeschlittert wären. Der Krieg in der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik Bosnien-Herzegowina ist vielmehr auch eine *Folge massiver Fehleinschätzungen* und vor allem ein *trauriges Lehrstück* für die Kluft zwischen den großen Reden über eine „neue Weltordnung" oder ein neues, freies Europa und der Wirklichkeit.

Die *Bundesrepublik* wurde von der dramatischen Entwicklung im zerfallenden Jugoslawien, die über den Überfall auf Slowenien Ende Juni letzten Jahres und den serbischen Krieg gegen Kroatien bis zum Krieg in Bosnien-Herzegowina eskalierte, in einer kritischen Phase überrascht. Der Krieg auf dem Balkan fand und findet zu einer Zeit statt, in der die Bundesrepublik nach der Herstellung der deutschen Einheit und der damit verbundenen Ablösung der alliierten Vorbehaltsrechte sich außen- und sicherheitspolitisch neu orientieren muß. Kaum war die Herausforderung durch den Golfkrieg beendet, tauchte in der unmittelbaren Nachbarschaft schon die nächste auf. So steht die deutsche Außenpolitik derzeit vor dem Dilemma, Aktionen gegen den Krieg im ehemaligen Jugoslawien anzuraten oder zu erwägen, an denen sich die Bundesrepublik selber aufgrund der unklaren Verfassungslage wie der historischen Hypothek nicht voll und ganz beteiligen kann.

Auch *Europa,* das hat sich in den vergangenen Monaten mit aller schmerzlichen Deutlichkeit gezeigt, verfügt noch nicht über die politischen und militärischen Instrumente, um einer Krise wie der im früheren Jugoslawien effektiv begegnen und einem Aggressor wirksam in den Arm fallen zu können. Die Mitgliedsstaaten der *Europäischen Gemeinschaft,* durch Vertrag zur Koordinierung ihrer Außenpolitik angehalten, zogen in der Jugoslawienkrise nicht an einem Strang, sondern folgten unterschiedlichen Einschätzungen der Lage (mehr proserbisch bzw. -jugoslawisch oder mehr prokroatisch) und konnten ihr Gewicht deshalb nicht so in die Waagschale werfen, wie es erforderlich und hilfreich gewesen wäre. Als es schließlich zur Anerkennung Sloweniens, Kroatiens und dann Bosnien-Herzegowinas durch die EG-Staaten kam, war es zu spät bzw. fehlte der gemeinsame Wille, aus diesem Akt die notwendigen Konsequenzen folgen zu lassen.

Auch die *Kirchen* sind im Jugoslawienkonflikt an die Grenzen ihrer ohnehin beschränkten Möglichkeiten gestoßen. Zwar gab es verschiedene Versuche, nicht zuletzt der europäischen kirchlichen Zusammenschlüsse und ökumenischen Organisationen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften im ehemaligen Jugoslawien an einen Tisch zu bringen. Diese Bemühungen waren auch nicht völlig erfolglos; es kam zu Begegnungen zwischen katholischen und orthodoxen Kirchenvertretern, auf lokaler Ebene in Kroatien und Bosnien-Herzegowina versuchten Katholiken, Orthodoxe und Muslime da und dort, sich gemeinsam der Kriegsfurie entgegenzustellen. Aber das ökumenische Netz erwies sich als zu brüchig; die Konferenz Europäischer Kirchen machte sich einseitig die Sicht der serbisch-orthodoxen Seite mit ihrem massiven Eintreten für die Rechte des Serbentums zu eigen.

Auch der *Apostolische Stuhl,* der Anfang dieses Jahres Slowenien und Kroatien diplomatisch anerkannte, mußte es bei immer dringlicheren Appellen zur Beendigung der grausamen Kriegshandlungen und zu effektiven Maßnahmen gegen den Aggressor belassen. Auf dieser Linie lagen auch die Äußerungen *Johannes Pauls II.* während seiner Rekonvaleszenz in Castel Gandolfo, die von Kardinalstaatssekretär Sodano der Presse übermittelt und dann in einem Kommuniqué des vatikanischen Pressesaals erläutert wurden (vgl. Osservatore Romano, 8. 8. 92): Sodano habe es für notwendig erachtet, daran zu erinnern, daß es eine Sünde der Unterlassung sei, wenn man schweige und nicht alles Mögliche tue – mit den Mitteln, die die internationalen Organisationen zur Verfügung stellen könnten –, um die Aggression gegen die schutzlose Bevölkerung zu beenden. Gegen die von einigen Kommentatoren vorgenommene Interpretation, die in den Äußerungen Sodanos schon eine Kehrtwendung der vatikanischen Diplomatie und die Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg auszumachen glaubte, wurde in der Presseerklärung unterstrichen: Der Papst habe das Recht und die Pflicht humanitärer Einmischung betont und die Notwendigkeit der Entwaffnung dessen, der töten will. Damit solle jedoch nicht ein Krieg begünstigt, sondern gerade verhindert werden.

Bleibt noch die *Friedensbewegung* bzw. die friedensbewegte Öffentlichkeit. Während beim Golfkrieg eine Welle der Betroffenheit durch die Bundesrepublik ging, die teilweise Züge der Hysterie annahm, war bzw. ist im Blick auf den Krieg im ehemaligen Jugoslawien nichts Vergleichbares zu registrieren. Es ist wohlfeil und lenkt von den eigentlichen Problemen des Konflikts ab, jetzt deshalb der Friedensbewegung Versagen oder Einseitigkeit vorzuhalten. Aber es muß doch nachdenklich stimmen, daß die Grausamkeiten in Bosnien-Herzegowina nicht zu dem öffentlichen Aufschrei geführt haben, der ihnen

angemessen wäre. Bleibt nur die schwache Hoffnung, daß sich doch noch Mittel und Wege finden, die Aggression zu stoppen, den Krieg zu beenden und eine friedliche Ordnung auf dem Balkan zu schaffen, die nicht den Aggressor belohnt. *ru*

## *Schlagseite*

*Was am römischen Schreiben über Kirche als Communio auffällt*

Es mag mit seiner Veröffentlichung kurz vor der allgemeinen Sommerpause zusammenhängen, daß das Schreiben der Glaubenskongregation an alle Bischöfe über einige Aspekte der Kirche als Communio (vgl. den Text: HK, Juli 1992, 319 ff.) bislang verhältnismäßig wenig Resonanz gefunden hat. Der Text ist aber auch von seinem Genus her wenig geeignet, unmittelbare Reaktionen und Diskussionen auszulösen: Die Ausführungen der Glaubenskongregation zum Verständnis bzw. Mißverständnis der Kirche als Communio bewegen sich auf abstrakt-theologischer Ebene und gehen nur andeutungsweise auf die aktuelle Diskussion über das Verständnis der Ortskirche und ihr Verhältnis zur Universalkirche, über den Primat und über die Kollegialität in ihren verschiedenen Verwirklichungsformen ein.

Man sollte das Schreiben allerdings nicht vorschnell weglegen oder abhaken. Gerade weil, wie es in der Einleitung heißt, „die verschiedenen Aspekte der als Communio bzw. Gemeinschaft verstandenen Kirche für die Glaubenslehre, die Pastoral und die Ökumene von nicht geringer Tragweite sind", lohnt es sich, genauer hinzusehen, wovon sich dieses Dokument der Glaubenskongregation absetzt und welche positiven Anliegen es verfolgt.

Zum ersten: Das Schreiben wendet sich gegen ein Verständnis der Kirche als Gemeinschaft von Teilkirchen, bei dem die Vorstellung von der sichtbar-institutionellen Einheit abgeschwächt und die Gesamtkirche schließlich zum Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung von Teilkirchen wird. Ebenso wird eine „einseitige Betonung des Ortskirchenprinzips" zurückgewiesen, wonach die „im Namen Christi zur Gemeinde gewordene Versammlung" alle Vollmachten der Kirche in sich trägt und Kirche in diesem Sinn „von unten" entsteht.

So berechtigt die Warnung vor solchen Tendenzen ist, wo werden sie denn derzeit wirklich vertreten? Wo gegenwärtig in Theologie und kirchlichem Alltag Kritik an Strukturen, rechtlichen Normierungen und amtlichen Verfahrensweisen der katholischen Kirche geübt wird, wird doch praktisch nirgendwo im Ernst das Ortskirchenprinzip im beklagten Sinn absolutgesetzt, der päpstliche Primat als solcher in Frage gestellt oder das hohe Gut institutioneller, sichtbarer Einheit der Kirche geleugnet.
Zum zweiten: Das Schreiben setzt den positiven Akzent bei seinen Ausführungen zur gegenseitigen Verwiesenheit von Gesamtkirche und Teilkirchen vor allem darauf, daß das *Petrusamt* „innerlich zum eigentlichen Kirchesein jeder Teilkirche gehört". In diesem Sinn spricht es auch von einem ontologischen und zeitlichen Vorausgehen der Gesamtkirche vor den Teilkirchen. Wird aber damit das Eigengewicht der Teilkirchen als Kirche im Vollsinn und die Gleichursprünglichkeit von Gesamtkirche und Teilkirche noch wirklich ernst genommen? Es besteht jedenfalls die Gefahr, daß die Rede vom Petrusamt als „innerlich" zum Kirchesein jeder Teilkirche gehörig zum theologischen Passepartout wird, mit dem sich jeder päpstlich-kuriale Zugriff auf die Teilkirche und jede Zentralisierungsbestrebung rechtfertigen und das Prinzip der Subsidiarität mehr oder weniger aushebeln läßt.

Es hängt für den weiteren Weg der katholischen Kirche nicht wenig davon ab, daß die notwendige Verteidigung der kirchlichen Einheit und des Petrusamts als ihres sichtbaren Prinzips nicht mit Argumenten geführt wird, die berechtigte Anfragen und Reformbestrebungen als Anschlag auf die Einheit verdächtigen und den Einheitsdienst in der Kirche zuungunsten einer recht verstandenen „communio ecclesiarum" theologisch überstilisieren. Das Verhältnis zwischen Teilkirchen und Universalkirche ist eben noch nicht im Lot, solange beispielsweise eine kontinentale Bischofsversammlung wie die bevorstehende von Santo Domingo (vgl. ds. Heft, S. 400) bis in Einzelheiten hinein von Rom geregelt wird, solange die *Bischofssynoden* letztlich unverbindliche Treffen sind und die *Bischofsernennung* durch den Papst der mit Zähnen und Klauen verteidigte Normalfall bleibt: „Wie Rom die Einzelkirchen immer wieder mit Recht an die universale Einheit erinnert und sie darin verbindlich einbindet, so sind auch die Einzelkirchen ihrerseits genauso berechtigt und verpflichtet, gegenüber Rom ihr unaufgebbares Eigengewicht verbindlich geltend zu machen" (*Medard Kehl*).

Die *ökumenische Bedeutung* des Problems liegt auf der Hand. Das Schreiben zur Communio äußert am Schluß die Hoffnung, alle christlichen Kirchen könnten das Fortdauern des Petrusprimats in den Bischöfen von Rom anerkennen und das Petrusamt so verwirklicht sehen, „wie der Herr es gewollt hat". Eine Chance auf eine solche Entwicklung gibt es allerdings nur dann, wenn von katholischer Seite die Unterscheidung mehr als bisher ernst genommen und theologisch wie praktisch neu durchdacht wird, auf die das Schreiben hinweist: die Unterscheidung zwischen der „kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Substanz" des Petrusamtes und seinen verschiedenen geschichtlichen Ausdrucksformen. *ru*

## *Mißverständlich*

*Zur Zwischenbilanz des „Jahres mit der Bibel"*

Erfolgsmeldungen kann man niemandem verübeln. Zumal wenn es um

etwas geht, mit dem man ungewöhnliche Wege geht, das womöglich nicht unumstritten war. Eine solche Erfolgsmeldung kam Ende Juli von den Organisatoren des „Jahres mit der Bibel" – die Zwischenbilanz. Der Generalsekretär für das „Jahr mit der Bibel", *Siegfried Meurer,* gab der Katholischen Nachrichten-Agentur ein Interview, in der er die Resonanz auf das Bibeljahr als „unerwartet groß" bezeichnete. Theologische Fakultäten würden sich engagieren, Akademien, Volkshochschulen, Kommunen. Banken entdeckten, daß es gut sei, mit Bibelausstellungen aufzuwarten.

Riesige Besucherzahlen habe es bei überregionalen Aktionen wie Bibelbussen, Bibelschiffen, Bibelzügen und Ausstellungen gegeben. Das Personal der Geschäftsstelle in Stuttgart habe man aufstocken müssen. Funk und Fernsehen hätten sich – so Meurer – „erstaunlich eingebracht". Einen hohen Aufmerksamkeitsgrad habe die Tatsache erregt, daß Politiker sich im Fernsehen zum Bibellesen bekannt hätten. Und für das zweite Halbjahr des „Jahres mit der Bibel" sieht sein Geschäftsführer keineswegs eine Flaute: Viele stiegen – so seine Beobachtung – erst in der zweiten Jahreshälfte ein.
Der Geschäftsführer dieser ökumenischen Aktion, *Martin Dauth,* wartete an anderer Stelle mit Zahlen auf: 42 000 Leser hätten nach einer vierseitigen Anzeige das sogenannte „Bibelmagazin" und eine Kontaktadresse angefordert. Über 60 000 Menschen besuchten – so Dauth – eine „Erlebnisausstellung" mit einem Nomadenzelt, einer Gutenberg-Druckerpresse und einem „Bibelcomputer". Ökumenische Arbeitskreise seien in mehr als 110 Städten gegründet worden. In einer epd-Meldung wurde dies mit der Überschrift versehen „Die Bibel wird langsam wieder ‚in'", und der erste Satz dieser Meldung lautete: „Die Deutschen befassen sich wieder mehr mit der Bibel".

Es mag an der mediengerechten Aufarbeitung einer solchen Zwischenbilanz liegen, daß sich die Meldungen möglicherweise euphorischer anhören, als sie eigentlich gemeint sind. Für die Schlagzeile der Agentur kann man nicht denjenigen verantwortlich machen, über den berichtet wird. Und ein im Pressejargon „Waschzettel" genannter Text, der bei einer Pressekonferenz verlesen wird, muß nicht so differenziert ausfallen wie eine Seminararbeit. Und dennoch: Auch wenn die Veranstalter sicherlich alles andere als ein Interesse daran haben, ihr Projekt mit unrealistischen Erwartungen zu überfrachten und zu überfordern, ein Presseecho wie dieses löst unweigerlich Nachdenklichkeit aus.

Die Gründe dafür, warum heute die Bibel weniger Beachtung findet, als es vielleicht wünschenswert wäre, sind überaus vielfältig und vielschichtig. Folglich wird man aber auch äußerst vorsichtig mit Aussagen darüber sein müssen, ob *die* Deutschen sich wieder mit der Bibel befassen und für wie „in" sie sie halten. Was sagt die Bestellung einer Zeitschrift durch einige Zehntausende Bundesbürger darüber aus, wer dies war, mit welchen Motiven es geschah und ob diese Bestellung irgendwelche Folgewirkungen nach sich zieht? Der Erfolg von Bibelbussen, Bibelschiffen, Bibelzügen, Bibelausstellungen – und was einem sonst noch alles dazu einfallen mag – besagt in bezug auf das reale Verhältnis *der* Deutschen zur Bibel kaum etwas.

Auch zu christentümlichsten Zeiten – von konfessionellen Besonderheiten einmal abgesehen – wurde möglicherweise nicht unbedingt viel mehr in der Bibel gelesen als heute. Die „Biblia pauperum" gab es nicht zwischen zwei Buchdeckeln, sondern visualisiert in Stein und Glas. Biblische Vorstellungen, Erzählungen und Symbole gehörten zur allgemeinen westlich-abendländischen Kultur, was aber nicht daher rührte, daß jeder in der Bibel las. Es reichte aus, daß eine bestimmte Schicht aus Klerikern, Intellektuellen und Künstlern dies taten. Das in dieser Hinsicht verlorene Terrain gewissermaßen durch persönliche Bibellektüre ersetzen zu wollen, muß bereits im Ansatz scheitern. Das Verhältnis zur Heiligen Schrift war zudem zu Zeiten, in denen der historisch-kritische Blick auf sie noch verpönt oder zumindest gewagt war, per se ein anderes, als es heute ist. Diese Entwicklung ist nicht künstlich umkehrbar.

Schon der kulturelle Unterschied zwischen Bibel und der heutigen Zeit ist so groß geworden, daß ein verantwortlicher Umgang mit der Bibel allemal äußerst schwer und anspruchsvoll geworden ist. Wenn jemand nicht völlig enthusiastisch-naiv an die Bibel herangeht, kommt er nicht um die Feststellung herum, daß ein jetzt schon tiefer und breiter und immer tiefer und breiter werdender Graben klafft zwischen dem Entstehungshorizont der Bibel und der Jetztzeit. Ihn einfach leugnen zu wollen, hilft nicht. Es bedarf da mühsamer Übersetzungs- und Erläuterungsarbeit. Wenn schon diejenigen, die vor allem im gottesdienstlichen Rahmen mit der Bibel allsonntäglich konfrontiert werden, sich hier schwertun, um wieviel mehr gilt dies für solche, die seit langem der Sprache und Vorstellungswelt des Christentums entfremdet sind.

Wohlgemerkt: Die Organisatoren des „Jahres mit der Bibel" wissen um solche Schwierigkeiten. Im übrigen geht es nicht darum, PR-Methoden der genannten Art für grundsätzlich wirkungs- und deshalb sinnlos oder erst recht nicht für nicht erlaubt zu halten. Aktionen dieser Art mögen durchaus Sinn machen, um das Image der Bibel aufzupolieren, eine Stimmung zu verbreiten, die es für Zeitgenossen von heute durchaus sinnvoll erscheinen läßt, sich mit der Bibel auseinanderzusetzen. Aber gerade weil es sich dabei um ausgesprochen begrenzte Aufgabenstellungen handelt, wird man sich keine Illusionen darüber machen, was mit solchen Aktionen erreicht werden kann und was nicht. Vor allem kann es dabei nicht um die Hoffnung gehen, der Bibel eines Tages wieder den Status zu verschaffen, den man heute meint, daß sie ihn einmal hatte. Die Frage, ob man je wird sagen können, daß sie *die Deutschen* wieder für „in" halten, kann man unterdessen getrost auf sich beruhen lassen. Die Bibel alleine wird dies ebensowenig schaf-

fen wie die Werbung – wenn es nicht Menschen und Gemeinschaften gibt, die sich bemühen, mit dieser Bibel und aus ihr zu leben. *nt*

## *Einschärfen*

*Glaubenskongregation äußert sich zur Nicht-Diskriminierung von Homosexuellen*

Nicht jede Art von Diskriminierung von Homosexuellen ist ungerecht. Dies ist die zentrale Botschaft eines Schreibens der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Vereinigten Staaten, das Ende Juni zunächst den eigentlichen Adressaten über den Pro-Nuntius in den USA zuging, dann durch die Medien in Auszügen bekannt wurde und schließlich vom Vatikan in leicht veränderter – und damit z. T. sprachlich weniger diplomatisch formulierter – Fassung veröffentlicht wurde (vgl. Osservatore Romano, 24. 7. 92; Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 14. 8. 92). Der Text löste unterdessen in den USA lebhafte Kritik aus, und zwar nicht nur in kirchennahen Homosexuellen-Kreisen.

Das Schreiben enthält in der Sache nichts, was über das Schreiben der Glaubenskongregation von 1986 zur Frage der Homosexualität (vgl. HK, Dezember 1986, 558; Januar 1987, 26 ff.) hinausgeht. Ziel des Schreibens ist es, die herrschende katholische Auffassung in dieser Frage, wie sie in jenem Dokument zum Ausdruck gebracht wurde, aus gegebenem Anlaß in Erinnerung zu rufen. Der Anlaß sind Gesetzesvorhaben in den Vereinigten Staaten, durch die den Benachteiligungen und Diskriminierungen von Homosexuellen entgegengewirkt werden soll. In dieser Situation möchte die Glaubenskongregation „auf einige allgemeine Grundsätze und Unterscheidungen hinweisen, die von gewissenhaften Gesetzgebern, Wählern oder kirchlichen Autoritäten berücksichtigt werden sollten".

Das Schreiben nennt beispielhaft eine Reihe von konkreten Anwendungsgebieten, bei denen dies relevant werden kann: *Adoptionsrecht, Lehrerwahl, Wohnungsbauförderung, Mietrecht, Militärdienst.* Auch wo solche Bemühungen darauf ausgerichtet seien, die bürgerlichen Grundrechte der Homosexuellen wahren zu helfen, könnten letztere – so die Kongregation – einen „negativen Einfluß auf die Familie und die Gesellschaft haben".
Dementsprechend kommt man zu dem Ergebnis, daß es durchaus „Bereiche (gibt), in denen es keine ungerechte Diskriminierung ist, die sexuelle Veranlagung in Betracht zu ziehen, wie z. B. bei der Zuweisung von Kindern zur Adoption oder der Auswahl von Pflegeeltern, der Einstellung von Sportlehrern oder im Militärdienst". Das Recht auf Arbeit oder auf Wohnung seien im übrigen auch sonst „keine absoluten Rechte. Sie können aufgrund eines Verhaltens, das objektiv als ungeordnet zu bezeichnen ist, zu Recht eingeschränkt werden". Als Vergleich wird auf geistig und körperlich kranke Menschen sowie solche mit ansteckenden Krankheiten (!) verwiesen. In Rom befürchtet man, daß Bemühungen, Diskriminierung von Homosexualität für illegal zu erklären, „leicht, wenn nicht gar automatisch zum gesetzlichen Schutz oder zur Förderung der Homosexualität führen" könnten.
Mehrere US-Bischöfe hielten sich denn auch mit öffentlicher Kritik nicht zurück. Der Erzbischof von Los Angeles, *John Quinn* distanzierte sich bei einem Gottesdienst für AIDS-Patienten und bedauerte den „Schmerz, den so viele durch dieses neue Dokument empfunden" hätten. Er fühle sich durch dieses Schreiben nicht gebunden, sondern orientiere sich weiter an dem Dokument von 1986, das den Ortsbischöfen einen größeren Spielraum des eigenen Urteils eröffne. Der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, Erzbischof *Daniel Pilarczyk*, erklärte, daß sich die US-Bischöfe auch weiterhin gegen die Diskriminierung einsetzen würden. Er meinte allerdings, daß das Dokument zu Recht darauf hinweise, daß manche Gesetze mehr dazu neigten, homosexuelles Verhalten zu rechtfertigen als Bürgerrechte zu schützen.
Dieses jüngste Schreiben der Glaubenskongregation ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert – obwohl es lediglich die bekannte kirchenamtliche Haltung zur Homosexualität in Erinnerung ruft („Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein, sittlich betrachtet, schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grund muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden" [Nr. 3 des Schreibens von 1986]) und auf eine bestimmte politische Diskussionslage anzuwenden sucht.
Zum einen: Was bedeutet es, wenn Bischöfe einer der größten Ortskirchen mit diesem Schreiben auf etwas eingeschworen werden, was weder neu noch unerwartet, sondern allenthalben bekannt und vor allem moraltheologisch äußerst umstritten ist? Aller diplomatische Zierat kann nicht verdecken, daß dieses Schreiben unausgesprochen die Feststellung enthält, Bischöfe einer Ortskirche ließen es an der nötigen Entschiedenheit im Umgang mit der Sittenlehre der Kirche fehlen.
Zum anderen aber enthält dieses Schreiben nicht den leisesten Hinweis darauf, daß viele in Pastoral, Moraltheologie und bischöflichem Lehramt zur Ansicht gelangt sind, daß die traditionelle, mehr an Naturmetaphysik als an der Problematik konkreter Menschen orientierte Linie in Sachen Homosexualität dringend einer Revision bedarf. Selbst wenn es vielleicht noch verfrüht sein dürfte, hier bereits eine „sententia communis" ausmachen zu wollen, so ist doch unübersehbar, daß sich auf diesem Gebiet Veränderungen andeuten, mit deren Argumentation man sich wenigstens im Detail auseinandersetzen muß, wenn man sie ablehnt. Demgegenüber beläßt man es in diesem Schreiben lediglich dabei, Altbekanntes ein weiteres Mal einzuschärfen, und stellt damit alle diejenigen ins Abseits, die sich um eine andere Haltung bemühen. *nt*

# Lateinamerika: Das Arbeitsdokument für Santo Domingo

Mit Verspätung gegenüber dem ursprünglich vorgesehenen Zeitplan wurde Mitte Juli das umfangreiche „Arbeitsdokument" („documento de trabajo") für die vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe veröffentlicht, die Johannes Paul II. am 12. Oktober in Santo Domingo, der Hauptstadt der Dominikanischen Republik, feierlich eröffnen wird. Dieses Dokument ist Ergebnis eines mühsamen Ringens zwischen der CELAM-Führung, den lateinamerikanischen Episkopaten und den mit der Sache befaßten Kurienorganen. In dem vom CELAM-Präsidenten Kardinal *López Rodríguez* (Erzbischof von Santo Domingo) und dem CELAM-Generalsekretär Bischof *Raymundo Damasceno Assis* (Weihbischof in Brasilia) unterzeichneten Vorwort werden die Vorstufen des Arbeitsdokuments nochmals rekapituliert: Nach CELAM-internen Vorarbeiten wurden 1990 ein erstes Vorbereitungsdokument und 1991 dann das eigentliche *Konsultationsdokument* veröffentlicht. Beide Texte gingen den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zu.

Die Reaktionen der Episkopate auf das Konsultationsdokument (vgl. HK, Juni 1992, 278 ff.) fielen weithin kritisch aus. Es wurde bemängelt, daß der Text die Stellungnahmen der Bischöfe zum vorausgegangenen Vorbereitungsdokument nur unzureichend berücksichtige und in seinen Schwerpunktsetzungen die von den Generalversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) eingeschlagene bzw. bekräftigte Grundlinie einer mit den Armen solidarischen Kirche zu sehr an den Rand dränge. Aus den Stellungnahmen der Bischofskonferenzen zum Konsultationsdokument wurde die sogenannte „Secunda Relatio" erstellt, die offensichtlich bei der Erarbeitung des Arbeitsdokuments in wichtigen Punkten berücksichtigt wurde.

Das Vorwort nennt die „Treue gegenüber den Beiträgen der Bischofskonferenzen und anderer Personen und Institutionen in der Kirche" als eines der Kriterien, die für die Erstellung des Arbeitsdokuments maßgeblich gewesen seien. Als weitere Kriterien werden die Treue gegenüber dem Thema der Generalversammlung, „dem Zweiten Vatikanum und dem päpstlichen Lehramt, die Kontinuität im Denken der lateinamerikanischen Kirche seit Rio de Janeiro (der ersten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von 1955), Medellín und Puebla und die Bezugnahme auf die Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung des Subkontinents genannt.

## Option für die Armen bekräftigt

An seiner *Treue gegenüber dem päpstlichen Lehramt* läßt das Dokument keinen Zweifel: Immer wieder werden Predigten und Ansprachen Johannes Pauls II. zitiert, werden seine Sozialenzykliken herangezogen. Der Text läßt auch keine Gelegenheit aus, um die Bindung der lateinamerikanischen Kirche an das Papstamt im allgemeinen und dessen derzeitigen Inhaber im besonderen hervorzuheben (vgl. etwa Nr. 252: „In Lateinamerika verehrt und liebt man den Nachfolger Petri. Papst Johannes Paul II. ist mit großer Wertschätzung in allen unseren Ländern empfangen worden.").

Die Kontinuität zu den „Optionen" der beiden letzten Generalversammlungen von Medellín und Puebla wird nicht zuletzt im dritten Teil des Dokuments deutlich, der unter der Überschrift „Pastorale Vorschläge" steht. Als weiterhin gültig und unverzichtbar nennt der Text die „vorrangige Option für die Armen", die Optionen für die Jugend, die Familie, die Träger der pluralistischen Gesellschaft und „für den Menschen in der nationalen und internationalen Gesellschaft". Als *neue Optionen,* die sich aus der Entwicklung seit Puebla ergeben, führt das Dokument dann an: „Leben und Sendung der Laien", „Evangelisierung der modernen Kultur", eine neue „Kommunikation für eine neue Evangelisierung", „die indianischen und afroamerikanischen Kulturen".

Die „vorrangige Option für die Armen" behandelt und verteidigt das Dokument ausdrücklich sowohl im Teil über Person und Botschaft Jesu Christi (vgl. Nr. 363 f.) als auch im Kapitel über die „menschliche Förderung" (promoción humana) als unerläßlichen Bestandteil der neuen Evangelisierung (vgl. Nr. 481 ff.). In Nr. 485 heißt es: „Wir müssen mit aller Klarheit bekräftigen, daß unsere vorrangige Option für die Armen aus unserem Glauben an Gott als den Vater aller entspringt und daß sie eine Option zugunsten der Armen unserer Länder ist, um ihre gesellschaftliche Marginalisierung zu überwinden." Das Instrumentarium, mit dem gesellschaftlichen Unrechtszuständen begegnet werden soll, liefert für das Arbeitsdokument allerdings nicht die *Befreiungstheologie,* sondern die *kirchliche Soziallehre.* Die „Theologien der Befreiung" werden nur einmal knapp (Nr. 203 ff.) als wichtigste theologische Frucht von Medellín und unter Hinweis auf die lehramtlichen Klärungen ihnen gegenüber erwähnt.

Die kirchliche Soziallehre wird dagegen mit Nachdruck hervorgehoben; das Dokument beklagt, daß sie in Lateinamerika bislang viel zuwenig bekannt sei, und empfiehlt mehrfach ihre Verbreitung. Die Analyse der *wirtschaftlichen Situation* Lateinamerikas, die der Text vornimmt (Nr. 128 ff.), beklagt die achtziger Jahre als das „verlorene Jahrzehnt" für den Subkontinent und gipfelt in der allerdings eher unscharf formulierten Forderung nach einer „Wirtschaftsordnung der Solidarität". Im Kapitel über die *politische* Situation

(Nr. 137 ff.) macht das Dokument die Schwächen der demokratischen Ordnung namhaft, die in Lateinamerika in den letzten Jahren die des Militärregimes abgelöst hat: mangelnde Gewaltenteilung, Parteienegoismus, Korruption, fehlende Unabhängigkeit der staatlichen Institutionen gegenübr Interessengruppen. Die Kirche, so heißt es im Schlußteil (Nr. 611), müsse angesichts des beträchtlichen ethischen Defizits in allen Bereichen der lateinamerikanischen Gesellschaft ein „Evangelium verkünden, das die ethischen Werte wiedergewinnt".

## Bestandsaufnahme der kirchlichen Wirklichkeit

Das Arbeitsdokument steht wie die Generalversammlung von Santo Domingo, zu deren Vorbereitung es dienen soll, unter dem Thema „Neue Evangelisierung, menschliche Förderung, christliche Kultur". Sowenig das Dokument die drängenden Probleme und Herausforderungen der ökonomischen und politischen Wirklichkeit Lateinamerikas ausklammert oder unterbewertet, so sehr ist es ihm doch darum zu tun, gerade den Faktor *Kultur* zu akzentuieren, wobei ein sehr weiter Kulturbegriff Verwendung findet. Dabei gilt die Sorge vor allem der auch in Lateinamerika besonders in den großen Städten und für die gesellschaftlichen Eliten immer stärker prägenden „modernen Kultur", deren Licht- wie Schattenseiten der Text verschiedentlich in den Blick nimmt.
In diesem Zusammenhang tauchen die Stichworte auf, die man auch aus einschlägigen kirchlichen Zeitanalysen in Europa kennt: Pluralismus, Individualisierung, Materialismus, Konsumismus. Das Dokument betont ausdrücklich, die neue Evangelisierung der Kultur ziele nicht auf eine neue „Christenheit" in Anknüpfung an vergangene Modelle und strebe keine christliche Vorherrschaft an, sondern ihr gehe es um einen „von den christlichen Werten geprägten Geist, der sich in den verschiedenen Kulturen inkarniert und es möglich macht, daß jede ihre eigenen Ausdrucksformen findet" (Nr. 187). Viele Aussagen etwa über Jesus Christus als Mitte jeder Kultur, über Inkulturation oder christliche Kultur im Arbeitsdokument bleiben aber recht allgemein und wirken eher wolkig-appellativ.

Der Blick auf die *kirchliche Wirklichkeit* Lateinamerikas, wie ihn der Text im ersten Hauptteil unternimmt, liefert eine *ehrliche Bestandsaufnahme:* So heißt es, viele Pfarreien in Lateinamerika seien weit davon entfernt, „Zentren der Evangelisierung" zu sein. Die liturgische Erneuerung sei vielerorts auf einem oberflächlichen Niveau stehengeblieben (Nr. 243). Es reiche nicht aus, angesichts des wachsenden Säkularismus und der neuen religiösen Gruppen auf die *Volksreligiosität* zu setzen; vielmehr müsse diese selber evangelisiert werden. Der Text weist darauf hin, daß der *Priestermangel* in vielen Gegenden in dramatischer Weise chronisch zu werden drohe, wenn nicht sehr schnell Lösungen gefunden würden (Nr. 254). Ausdrücklich wird die Bedeutung der *Basisgemeinden* hervorgehoben (Nr. 224 ff.), verbunden mit dem Hinweis, sie müßten ihre „kirchliche Identität konsolidieren und die Orientierungen der Kirche besser aufnehmen, um wirksame Instrumente der Evangelisierung zu sein". Die Entstehung von *Laienämtern* (in der Gemeindeleitung, Verkündigung und Diakonie) wird als Frucht der „Lebendigkeit des Volkes Gottes" (Nr. 269) gewürdigt.

Zum Zentralbegriff der „neuen Evangelisierung" betont das Arbeitsdokument, es handle sich dabei nicht um etwas völlig Neues; die neue Evangelisierung könne in Lateinamerika von einer „in ihren Grundlagen evangelisierten Kultur" ausgehen. Sie sei nicht als Überlebensstrategie in einer dem Glauben gegenüber kritischen und abweisenden Welt zu verstehen, nicht als schnellebiger emotionaler Enthusiasmus, als Kreuzzug oder als Wunsch nach einer Rückkehr zu früheren „Situationen der Christenheit". In Nr. 447 werden Koordinaten der neuen Evangelisierung entworfen: Das Evangelium der Gerechtigkeit als Grundlage der Anerkennung der Menschenrechte, die Erfahrung Jesu Christi als Mitte und Gipfel der „Zivilisation der Liebe", die alten und neuen Kulturen Lateinamerikas als Räume, Gesprächspartner und Empfänger des Evangeliums, die Konsolidierung der „unbestreitbaren christlichen Berufung" Lateinamerikas.

Der *historische Rückblick* auf die fünfhundert Jahre der bisherigen Evangelisierung Lateinamerikas im Arbeitsdokument läßt Wünsche offen. Es fehlt vor allem eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den Schattenseiten der Kolonisierung des 16. Jahrhunderts; die Einpflanzung der Kirche in Lateinamerika wird einseitig institutionell behandelt. Mehr Aufmerksamkeit widmet der Text den Veränderungen durch Aufklärung, Absolutismus und Liberalismus im 18. und 19. Jahrhundert. Beachtung verdient allerdings die Insistenz des Dokuments auf der *kulturellen Pluralität Lateinamerikas,* wie sie im Lauf der letzten Jahrhunderte entstanden ist: „Lateinamerika ist weder indianisch noch europäisch, noch von den Mestizen geprägt; Lateinamerika ist eines und gleichzeitig vielgestaltig" (Nr. 59).

## Unter dem wachsamen Auge Roms

Nur sehr knapp geht das Arbeitsdokument auf die in zahlreichen Ländern und Regionen Lateinamerikas bedrängende Herausforderung durch das schnelle Wachstum von evangelikalen, fundamentalistischen und pfingstlerischen Bewegungen ein. Zwar ist von den „dramatischen Dimensionen" des Problems die Rede (Nr. 294) wie auch davon, daß Präsenz und Proselytismus dieser Gruppen die derzeitige Pastoral der katholischen Kirche grundlegend in Frage stellen (Nr. 596). Der Text verzichtet aber auf eine genauere Bestandsaufnahme und erwähnt nirgends die „klassischen" reformatorischen Kirchen in Lateinamerika. Das Thema *Ökumene* wird nur eben gestreift (Nr. 298 f.).

Das Dokument schließt mit dem Hinweis an die Teilnehmer der Generalversammlung von Santo Domingo, es handle sich bei dem Text nur um ein

*Hilfsmittel* als Anstoß zum Nachdenken über das Thema; die in Santo Domingo versammelten Bischöfe „werden das endgültige Wort sagen". Ob das Schlußdokument der Generalversammlung die Grundlinien und Akzentsetzungen des „documento de trabajo" aufnehmen und bestätigen wird, muß offenbleiben. Einiges wird von der programmatischen Eröffnungsansprache des Papstes abhängen.

Eines ist allerdings sicher: die vierte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats wird unter dem wachsamen Auge der römischen Zentrale stattfinden. Der Papst hatte (in einem Brief von Kardinal *Gantin*, dem Präsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, vom 29. Juni 1991 an den CELAM-Präsidenten) die Modalitäten für die Teilnahme an der Versammlung festgelegt und hat jetzt Anfang Juni ein *Präsidium für Santo Domingo* ernannt, das ebenfalls deutliche Rückschlüsse auf den römischen Kurs gegenüber dem lateinamerikanischen Episkopat zuläßt. Den Vorsitz in Santo Domingo führen Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* (er war zehn Jahre Nuntius in Chile), der CELAM-Präsident Kardinal Rodríguez und der Erzbischof des brasilianischen Belo Horizonte, *Serafim Fernandez de Araujo*. Araujo gilt als Exponent der „Woitylaner" im brasilianischen Episkopat.

Überrascht hat die Ernennung von gleich zwei Sekretären für die bevorstehende Generalversammlung. CELAM-Generalsekretär Assis (ihm wird das Hauptverdienst daran gutgeschrieben, daß die Beiträge der Bischofskonferenzen im Arbeitsdokument angemessen berücksichtigt wurden) wird mit dem chilenischen Bischof *Jorge Medina Estévez* ein zweiter Generalsekretär für Santo Domingo zur Seite gestellt. Medina genießt in Rom hohes Vertrauen und ist mit Kardinalstaatssekretär Sodano aus dessen Zeit in Chile befreundet. Er gehört der Internationalen Theologenkommission an und ist immer wieder als scharfer Kritiker marxismusverdächtiger Strömungen der Befreiungstheologie hervorgetreten. *U. R.*

# Ökumene: Die nächste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

Nach dreißigjähriger Pause findet im Sommer nächsten Jahres wieder eine *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* statt. Im nordspanischen Wallfahrtsort Santiago de Compostela werden vom 3. bis 14. August 1993 etwa 350 Delegierte und Berater aus allen Kirchen, die in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mitarbeiten, zusammenkommen, um über den Stand der Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche zu beraten. Die Weltkonferenz von Santiago de Compostela – die fünfte seit der von Lausanne im Jahr 1927 – wird unter dem Thema „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" stehen. Die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung wurde im Juli 1963 in *Montréal* abgehalten, zwei Jahre nach der wichtigen ÖRK-Vollversammlung von New Delhi, die den Beitritt der meisten Orthodoxen Kirchen zum Ökumenischen Rat und die Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK gebracht hatte. Die Konferenz von Montréal tagte kurz vor Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums, auf der die Beratungen über das Ökumenismusdekret begannen: Die katholische Kirche schickte fünf Beobachter nach Montréal. Seit 1968 gehört sie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Vollmitglied an und wird dementsprechend auch in Santiago de Compostela offiziell vertreten sein.

In den dreißig Jahren seit der Weltkonferenz von Montréal, die besonders durch ihre Aussagen zum Verhältnis von Schrift und Tradition Beachtung fand, hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit verschiedenen Aspekten der Frage nach der Einheit der Kirche befaßt. Als gewichtigstes Unternehmen erwiesen sich dabei die vor zehn Jahren bei der Vollversammlung der Kommission in Lima verabschiedeten *Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt* (vgl. HK, August 1982, 376 ff.), die den Kirchen mit der Bitte um Stellungnahme übermittelt wurden. Es gingen insgesamt 186 Stellungnahmen von Kirchen ein, darunter auch eine ausführliche Antwort der katholischen Kirche, die vom Einheitssekretariat und der Glaubenskongregation erstellt wurde (vgl. HK, Januar 1988, 27 ff.).

## Koinonia als Zentralbegriff

Die offizielle Auswertung der Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen (die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1990; Frankfurt/Paderborn 1990) schließt mit dem Hinweis auf Koinonia als Zentralbegriff einer ökumenischen Verständigung über die Kirche. „Dem Begriff Koinonia wird gegenwärtig von vielen Kirchen und auch in einer Reihe von bilateralen Gesprächen zwischen den Kirchen ernsthafte Aufmerksamkeit geschenkt. Es wird vorgeschlagen, diesen Gedanken bei den zukünftigen Bemühungen von Glauben und Kirchenverfassung um eine konvergierende Schau der Ekklesiologie ernsthaft weiterzuverfolgen" (S. 147). Das Thema für die Weltkonferenz von Santiago de Compostela trägt diesem Wunsch Rechnung. Auch der Entwurf eines *Arbeitspapiers* für die Konferenz, der seit kurzem vorliegt, kreist um das Verständnis der Kirche als Koinonia, als Gemeinschaft.

Die Ausführungen des Arbeitsdokuments zur Koinonia orientieren sich an der einschlägigen Formulierung, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für die letzte ÖRK-Vollversammlung in Canberra (vgl. HK, April 1991, 179 ff.) vorbereitet und dort gebilligt wurde: „Die Einheit der Kirche, zu der wir berufen sind, ist eine Koinonia, die gegeben ist

und zum Ausdruck kommt im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens, in einem gemeinsamen sakramentalen Leben, in das wir durch die eine Taufe eintreten und das in der einen eucharistischen Gemeinschaft miteinander gefeiert wird, in einem gemeinsamen Leben, in dem Glieder und Ämter gegenseitig anerkannt und versöhnt sind, und in einer gemeinsamen Sendung, in der allen Menschen das Evangelium von Gottes Gnade bezeugt und der ganzen Schöpfung gedient wird." Drei der vier Sektionen auf der Weltkonferenz von Santiago de Compostela werden den in dieser Formel genannten Dimensionen von Kirche als Gemeinschaft gewidmet sein: dem Bekenntnis des einen Glaubens, dem gemeinsamen Leben in Christus (vor allem im Blick auf Taufe, Eucharistie und Amt), der Berufung zu einem gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt.

## Theologische Konvergenzen und ihre Übersetzung

Diese Zielvorstellung einer *Gemeinschaft im Glauben, Leben und Dienst* der christlichen Kirchen trifft auf eine schwierige ökumenische Situation. Das Arbeitsdokument nennt die entscheidenden Punkte: Neben den unzweifelhaften Fortschritten im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen und der Ablösung von Entfremdung und Isolation durch gegenseitiges Verständnis und Zusammenarbeit ist ein „Nachlassen der ökumenischen Begeisterung und des Engagements für das Ziel der sichtbaren Einheit" zu beobachten. Seit Jahren, so das Papier, zeige sich ein zunehmendes Übergewicht enggefaßter partikularer Interessen von Kirchen oder Regionen gegenüber gemeinsamen ökumenischen Aufgaben: „Dies ist um so schwerwiegender, wenn sich damit neu aufbrechende nationalistische oder ethnozentrische Tendenzen verbinden, wie es in vielen Teilen der Welt offenbar der Fall ist."
Der Text nennt als Problem auch die Diskrepanzen zwischen den von Dialogkommissionen erreichten Ergebnissen und den Kirchen, „die oft zu zögern scheinen, solche Fortschritte in ihr Leben hineinzunehmen und theologische Konvergenzen in veränderte Beziehungen umzusetzen". Ökumenische Beziehungen und Dialoge seien auch von einer Krise der Autorität und der unterschiedlichen Autoritätsstrukturen betroffen. Daher müßten die Kirchen gemeinsam über die Quellen der Autorität, Entscheidungsstrukturen und Formen verbindlichen Lehrens nachdenken.
Der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geht es um den Gesamtkomplex der ökumenischen Ergebnisse, Hindernisse und Perspektiven. Deshalb bleiben *bilaterale* Fragen zwischen einzelnen Kirchen in dem Entwurf zum Arbeitsdokument unberücksichtigt. Der Text benennt nur allgemein die erreichten Konvergenzen zu Eucharistie und Amt und die noch offenen Fragen, etwa im Blick auf die Leitung der Eucharistiefeier, die Frauenordination und die bischöfliche Sukzession. Als noch nicht bewältigte Dissensbereiche werden auch *ethische Probleme* (Geburtenkontrolle, Schwangerschaftsabbruch, Homosexualität, Ehe und Scheidung) sowie das Verständnis von *Mission* und *Religionsdialog* angeführt: „Wenn der Versuch gemacht wird, im Dialog mit anderen religiösen Gemeinschaften über besseres gegenseitiges Verstehen und gemeinsames Handeln hinaus in eine tiefere geistliche Begegnung und einen geistlichen Austausch einzutreten, dann kommt es zu Konflikten innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft."
Das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nimmt die Forderungen der Vollversammlung von Canberra an die Kirchen auf, gegenseitig die Taufe anzuerkennen, „Formen eucharistischer Gastfreundschaft zu erwägen, wo immer dies möglich ist", auf eine gegenseitige Anerkennung der Ämter hinzuwirken und sich in Worten und Taten zu bemühen, „ein gemeinsames Zeugnis vom Evangelium in seiner Ganzheit abzulegen". Diese konkreten Schritte, so der Text, verlangten eine Übersetzung der theologischen Konvergenzen in Leben und Handeln der Kirchen. *Rezeption* wird dementsprechend bestimmt als ein „vom Geist geführter Prozeß, der alle Glieder der Kirche in Nachdenken und Unterscheiden einbezieht". Es gehe dabei nicht nur um eine Stellungnahme zu Dokumenten; Rezeption betreffe das gesamte Leben der Kirche.

## Ein Signal wäre an der Zeit

Der Weltkonferenz in Santiago de Compostela wird als Arbeitsdokument nicht der jetzt veröffentlichte Entwurf vorliegen, sondern eine *überarbeitete Fassung.* Sie soll im April 1993 von der Ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fertiggestellt werden. In einem Beitrag über die Vorbereitung für Santiago wies der Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *Günther Gassmann,* vor kurzem darauf hin, daß vor allem der vierte Teil des Entwurfs mit seinen Aussagen über Folgerungen, Herausforderungen und Schritte für den gemeinsamen ökumenischen Weg in die Zukunft noch dringend einer stärkeren Profilierung bedürfe (Ökumenische Rundschau, Heft 3/1992, S. 282).
In seinem Vorblick auf die Weltkonferenz vom August nächsten Jahres meinte Gassmann, es werde wichtig sein, „vor den Augen und Ohren der ökumenischen Öffentlichkeit Rechenschaft darüber abzulegen, wo wir gegen Ende dieses ‚ökumenischen Jahrhunderts' stehen, welche tiefgreifenden Veränderungen und Annäherungen in den Beziehungen der Kirchen tatsächlich erreicht worden sind" (S. 279). Die Konferenz müsse zu einer Gelegenheit werden, die Kirchen neu zu ihrer ökumenischen Verpflichtung aufzurufen. Dazu müsse ihnen auch eine begründete Ermutigung vermittelt werden, zusammen mit Orientierungen und Zielbeschreibungen für den weiteren gemeinsamen Weg und den nächsten Schritten hin zu diesem Ziel. Auch wenn die Möglichkeiten einer Konferenz allemal begrenzt sind: ein deutliches ökumenisches Signal in dem von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung angezielten Sinn wäre sehr wohl an der Zeit. *U. R.*

# Feministische Theologie: Ein umstrittenes Gutachten

Daß theologische Fakultäten im Fall von theologischen Auseinandersetzungen von Bischöfen, Synoden und kirchenleitenden Gremien um Gutachten und Stellungnahmen angegangen werden, gehört seit jeher zu ihren vornehmsten Aufgaben. Das war zu Zeiten der Hochscholastik nicht anders als heute. Insofern ist es zunächst einmal ein ganz normaler Vorgang, wenn sich fünf Professoren und eine Professorin der Evangelisch-Theologischen Fakultät Tübingen im Auftrag der württembergischen Landeskirche in einer – wie es offiziell heißt – „gutachterlichen Äußerung zu Fragen der Feministischen Theologie" äußerten.

## Was ist *die* Feministische Theologie?

Damit hört es aber auch schon mit der Normalität dieses Vorgangs auf. Denn die Bedingungen, unter denen diese Stellungnahme zustandekam, sowie das Resultat, das dabei herauskam, verdeutlichen im Grunde mehr die Schwierigkeiten, unter denen die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Feministische Theologie allenthalben leidet, als daß diese Schwierigkeiten abgebaut oder auch nur angegangen würden. Die Stellungnahme (bisher im Wortlaut veröffentlicht in: epd-Dokumentation, Nr. 52 a/90 vom 10. 12. 90) wie auch eine Reihe von in der Mehrzahl bereits veröffentlichten Kritiken und Analysen zu ihr liegen nun in einer Buchveröffentlichung vor *(Elisabeth Moltmann-Wendel* und *Günter Kegel* [Hg.]. Feministische Theologie im Kreuzverhör. Der Streit um das „Tübinger Gutachten", Gütersloh 1992).

Im November 1987 wurde in der Synode der Württembergischen Landeskirche der Antrag eingebracht, die Tübinger Evangelisch-Theologische Fakultät mit einem Gutachten zu beauftragen, „das die Grenzen der sogenannten Feministischen Theologie aufzeigt", eine Formulierung, die unschwer das erkenntnisleitende Interesse zu erkennen gibt. Ein Jahr später wurde der Prüfungsausschuß der Tübinger Fakultät um eine – diesmal etwas unparteiischer bezeichnete – „gutachterliche Äußerung zur Bewertung der Feministischen Theologie auf der Grundlage des reformatorischen Bekenntnisses" gebeten.

Das im Oktober 1990 fertiggestellte sogenannte „Tübinger Gutachten" besteht aus sechs, je eine theologische Disziplin betreffenden Stellungnahmen von sechs Tübinger Lehrstuhlinhabern (Altes Testament: *Hans-Jürgen Hermisson;* Neues Testament: *Peter Stuhlmacher;* Kirchengeschichte: *Ulrich Köpf;* Systematische Theologie: *Gunda Schneider-Flume;* Praktische Theologie: *Hans Martin Müller,* Religions- und Missionswissenschaften: *Peter Beyerhaus).*

Sieht man einmal vom Evangelikalen Beyerhaus ab, so sind alle Autoren um eine gewisse *Ausgewogenheit* insofern bemüht, als sie auch durchaus Verdienste der Feministischen Theologie benennen. Insgesamt erreichen dann aber die kritischen Bemerkungen z. T. erhebliche verbale Schärfen, so daß die legitimen Anliegen der Feministischen Theologie dann doch sehr relativiert erscheinen. Nicht untypisch für die gesamte Stellungnahme ist ein Satz aus der Einleitung hierzu: „Eine theologische Beurteilung der Feministischen Theologie ... muß ... einerseits *mit* der Feministischen Theologie dem ursprünglich Christlichen nicht entsprechende oder ihm widersprechende kirchliche Praxis aufdecken und zu verändern suchen, andererseits muß sie die in der Emanzipationsbewegung enthaltene widerchristliche Tendenz *gegen* die Feministische Theologie verifizieren und bekämpfen."

Der z. T. kämpferische, polemische Zungenschlag hat denn dem „Tübinger Gutachten" auch besondere Kritik und Zweifel an seiner Wissenschaftlichkeit eingebracht: Formulierungen etwa wie „so bemüht wie lächerlich" (Hermisson), „gefährlicher hermeneutischer Unverstand" (Stuhlmacher) wurde kritisiert. Köpf nennt eine feministische Deutung und Darstellung der Geschichte „unsinnig". Beyerhaus fährt gröbstes Geschütz auf: Das biblische Evangelium werde in eine „andersartige religiöse Heilslehre verwandelt". Eine von der Feministischen Theologie betriebene Korrektur des Menschenbildes zugunsten eines „ganzheitlichen" Menschenverständnisses drohe eine „Zerstörung der Personalität des Menschen einzuleiten".

## Wider die Sakralisation menschlicher Erfahrungen

Hauptproblem der Arbeitsweise im Grunde aller Stellungnahmen ist, daß so gut wie nie – bei Peter Beyerhaus noch am ehesten – Roß und Reiter beim Namen genannt werden, sondern durchweg von *der Feministischen Theologie* die Rede ist, wo aber doch jeder weiß – und zu Beginn weisen die Autoren selbst darauf hin –, daß es sich bei der Feministischen Theologie „um eine breite und vielschichtige Erscheinung (handelt), die zudem unabgeschlossen und der weiteren Entwicklung offen ist". Gerade weil aber das, was allgemein unter der Bezeichnung Feministische Theologie firmiert, so vielschichtig, vielfältig und disparat ist, wirken viele Feststellungen und Urteile willkürlich bzw. so, als müsse man sich jeweils an den extremsten Formen dieser theologischen Richtung orientieren, um den Anfängen zu wehren ...

Insofern haben es denn auch die Autoren und Autorinnen der meisten in der Buchveröffentlichung enthaltenen Kritiken an dieser Stellungnahmen leicht, wenn sie fragen: „Wo ist in feministischer Theologie alles das je behauptet worden, was hier unterstellt wird" *(Luise Schottroff)*? Und in einer Resolution des Theologinnen-

konvents der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und einer Frauentagung der Interessengemeinschaft der württembergischen Theologiestudierenden von Februar bzw. März 1991 heißt es: „Wir wehren uns gegen die pauschalisierende Rede von ‚der' Feministischen Theologie". *Hans Norbert Janowski:* „Die Frauenforschung wie der theologische Feminismus haben sich zu einem vielfältigen und zugleich *seriösen Feld theologischer Forschung* entwickelt, aus dem man nicht einfach die jeweils passenden extremen Positionen oder Bewegungen herauspicken kann, um mit der Kritik an einem Teil des Ganzen das Ganze zu treffen."

## Die Frauenordination wird bejaht

Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß eine Reihe von Stellungnahmen auch substanzielle Einwände enthalten. Etwa der von Schneider-Flume: Wenn Theologinnen männliche Gottessymbole durch weibliche ersetzen – ein Vorgehen, das auch unter Feministinnen umstritten sei –, „dann resexualisieren sie die Gottesvorstellung aus dem Verlangen nach einer weiblichen Identifikationsfigur". Sosehr sich auch die Erfahrung der Befreiung in Christus „im Kontext gesellschaftlicher Ertfahrungen" ereigne, weist Schneider-Flume außerdem Versuche einer *Identifikation* von gesellschaftlichem Befreiungserfahren als Gotteserfahrungen in der Feministischen Theologie zurück: „Eine solche Identifikation führt zu Sakralisation und Ideologisierung menschlicher Erfahrungen".

Hans Martin Müller gibt im Zusammenhang mit der – wie er es nennt – „willkürlichen" Veränderung biblischer Texte zu bedenken: „Wenn die Liturgie einen anderen Bibeltext benutzt als die Exegese und die darauf aufgebaute Predigt, verliert der christliche Gottesdienst seine auch von der Gemeinde kontrollierbare Basis".

Stuhlmacher weist in bezug auf eine „feministische Hermeneutik" darauf hin, daß der Kirche „mit einer von bestimmten politischen, ökonomischen oder auch sozialen Interessen diktierten Bibelauslegung ... nicht gedient (war und ist)". Was daher gegen die *existentialistische, politische, materialistische* und die *psychologische Schriftauslegung* einzuwenden sei, gelte auch für die feministische Bibelinterpretation. Wenn die Bibel pauschal zum Dokument der patriarchalischen Sieger bzw. der Unterdrückung der Frau erklärt und ihr gegenüber auf das Befreiungspotential gnostischer und apokrypher Texte verwiesen werde, werde „nicht nur die Kanongeschichte gröblich verfälscht, sondern der Kirche auch ihre kanonische Existenzgrundlage entzogen". Zugleich liest man auch bei Hermisson, daß die Tatsache, „daß Exegetinnen bei der Bibelauslegung Dinge entdecken, die viele Männer in der Exegese bisher übersehen haben, ... vorbehaltlos anzuerkennen (ist)".

Sieht man wiederum ab von dem Evangelikalen Beyerhaus, der auf diese Frage in seinem Beitrag nicht eingeht, ist die ausdrückliche Bejahung der Frauenordination besonders auffällig, ein Befund, der trotz aller Unterschiede im Amtsverständnis gerade auch den katholischen Leser nicht unberührt lassen wird. Hermisson meint, Frauen (und Männer) würden sich zu Recht „gegen ein fundamentalistisches Mißverständnis der Bibel" wenden, „als ob biblische Aussagen zur unterschiedlichen gesellschaftlichen Rolle und zum verschiedenen Rang der Geschlechter unreflektiert Normativität beanspruchen könnten". Neutestamentliche Schweigegebote hätten – so Stuhlmacher – schon „aus ihrer spezifischen antignostischen Frontstellung heraus nur begrenzte theologische Aussagekraft". Vor allem aber gäben sie „keine theologisch tragfähige Basis gegen die Frauenordination und ihren Ausschluß vom Priesteramt her". Vorstellungen von der „Unterordnung" der Frauen unter ihre Männer aus den neutestamentlichen Haustafeln versteht er als zeitbedingt und fordert eine Neubestimmung des Verhältnisses der Ehepartner im Sinne einer „soteriologischen Egalität" ein.

Müller kommt zu der lapidaren Feststellung: „Eine einleuchtende theologische Begründung, den Frauen zwar den privaten Verkündigungsdienst zu Hause, nicht aber das öffentliche Predigtamt anzuvertrauen, läßt sich schwerlich finden."

Die Beiträge sind zwar namentlich gezeichnet, in einer Einleitung weisen die Autoren jedoch darauf hin, daß man „trotz divergierender Meinungen im einzelnen ... die gutachterliche Äußerung im ganzen gemeinsam" verantworte. In der Einleitung heißt es, daß der Prüfungsausschuß eine Arbeitsgruppe mit der Erstellung dieser gutachterlichen Äußerung beauftragt habe. Vom Tübinger Systematiker *Jürgen Moltmann* wird jedoch eine distanzierende Erklärung abgedruckt, in der dieser eigens noch einmal betont – was in der Stellungnahme auch so gesagt wird –, daß der Prüfungsausschuß diese Stellungnahme lediglich „entgegengenommen und an die Landeskirche weitergeleitet", sie aber nicht diskutiert habe und sich erst recht nicht mit ihr identifiziere. Der Titel heißt dennoch: „Stellungnahme *des Prüfungsausschusses* der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen ..."

## Vermittler sind gesucht

Die Lektüre dieser Dokumentation hinterläßt stellenweise den Eindruck, daß im Zusammenhang mit der Feministischen Theologie Gegner und Befürworter offenbar immer noch viel zu wenig *miteinander* über die entsprechenden Inhalte im guten Sinne streiten. So problematisch sich manche Züge des Gutachtens ausnehmen, so wenig konstruktiv ist andererseits auch manche Kritik an der Kritik. Insofern steht dieses Gutachten für eine sich im Tonfall durchaus *verschärfende Etappe* im Streit um die Feministische Theologie – im übrigen nicht nur im Protestantismus. Gesucht sind derweil Vermittler, die die eine wie die andere Seite auf die Schwachstellen der eigenen Argumentation aufmerksam machen. In Ansätzen wird dies in dem Tübinger Gutachten durchaus versucht. Damit dies gelingen kann, wäre jedoch ein insgesamt unaufgeregterer, ein weniger polemischer und ausgrenzender Ton unverzichtbar. *K. N.*

# Neue Perspektiven für den Nahen Osten

## Israel nach den Parlamentswahlen

*Im jahrzehntealten Konflikt zwischen Israel, den Palästinensern und den arabischen Nachbarstaaten zeichnen sich nach dem Regierungswechsel in Israel neue Perspektiven für eine Lösung ab, auch wenn der entscheidende Durchbruch noch aussteht. Bewegung ist in den letzten Wochen auch in das schwierige Verhältnis zwischen Israel und dem Apostolischen Stuhl gekommen: Der jüdische Staat und der Apostolische Stuhl haben eine gemischte Gesprächskommission eingesetzt, die den steinigen Weg zur Aufnahme formeller diplomatischer Beziehungen ebnen soll.*

Ein Aufatmen ging durch die Welt, als die Ergebnisse der israelischen Parlamentswahlen vom 23. Juni bekannt wurden. Der Sieg des sozialdemokratischen Herausforderes von Likud-Ministerpräsident *Shamir* markiert das Ende einer politischen Ära. Mit dem Wahlsieg Rabins geht eine fünfzehn Jahre lange vom Likud beherrschte Phase in der Geschichte Israels zu Ende. Die neue Mehrheit in der Knesset mit der auffallend zügig gebildeten neuen Regierung unter Ministerpräsident *Rabin* eröffnete auf einen Schlag *neue Perspektiven.* Schon das Wahlergebnis allein brachte Bewegung in ein Land, das in den letzten Jahren auf der Stelle zu treten schien.

Rabin, war von 1974 bis 1977 bereits einmal Ministerpräsident seines Landes, als Nachfolger *Golda Meïrs.* 1977 übergab er im Zusammenhang mit vorzeitigen Parlamentswahlen das Zepter als Parteiführer seinem Erzrivalen *Shimon Perez* – und legte damit den Grundstein für sein heutiges Comeback.

## Ratifikation eines schon vollzogenen Stimmungsumschwungs

Aber wenn sich auch vieles zu ändern scheint – der alte wie der neue Ministerpräsident Israels heißt Jitzhak – ein Symbol dafür, daß auch mit dem 23. Juni nicht von heute auf morgen der große Friede ausbricht? Rabin, der siebzigjährige Exgeneral und Sieger des Sechstagekriegs von 1967, erster „Sabre" im Amt des israelischen Ministerpräsidenten, ist alles andere als ein „blauäugiger Friedensapostel" (Die Zeit, 26. 6. 92). Genau dies machte es den Israelis am 23. Juni auch relativ leicht, sich für den Führer der Arbeiterpartei zu entscheiden. Den Wahlkampf führte Rabin mit Parolen, die jede Befürchtung zerstreuen sollten, mit ihm handele Israel sich einen Regierungschef ein, der der arabischen Seite zu nachgiebig entgegentreten würde. Mit der Wahl Rabins zum Chef der Arbeitspartei als Nachfolger des in dieser Hinsicht als weniger verläßlich geltenden, vor allem aber weniger populären letzten Ministerpräsidenten der Arbeitspartei, Shimon Perez, am 19. Februar hatten sich die Wahlchancen der Arbeitspartei bereits schlagartig verbessert, wenn nicht sogar im Grunde der Anfang vom Ende der Regierung Shamir bereits eingeläutet wurde.

Nach dem endgültigen Wahlergebnis verfügt die parlamentarische Linke über insgesamt 61 Abgeordnete in der 120 Parlamentarier umfassenden Knesset. Allein die Arbeitspartei verbesserte sich von 38 auf 44 Sitze. Auf der anderen Seite des Parteienspektrums büßte die Rechte insgesamt vier Sitze ein (von 47 Abgeordneten in der bisherigen auf 43 Abgeordnete in der künftigen Knesset). Kennzeichnend für das Wahlergebnis ist die Tatsache, daß zugleich die extreme Rechte (Tsomet) und die extreme Linke (Meretz) Zuwächse zu verzeichnen hatten: Tsomet machte einen Sprung von zwei auf acht Sitze, das Meretz-Bündnis legte von zehn auf zwölf Sitze zu.

Leichte Einbußen mußten darüber hinaus die *religiösen Parteien* hinnehmen (von bisher 18 Abgeordneten blieben ihnen 16). Die Machteinbuße dieser Parteien wird jedoch in den kommenden Jahren größer sein, als es die relative Stabilität bei der Zahl der Sitze zum Ausdruck bringt. Sieht man von der Phase der Regierungen der Nationalen Einheit (1984–90) ab, verfügten die religiösen Parteien in den letzten Jahren über einen unverhältnismäßig großen politischen Einfluß. Dieser wird jedoch unter der jetzigen Koalitionsregierung Rabin geringer werden, selbst wenn die sephardisch-religiöse Schass-Partei – die für eine palästinensische Autonomie eintritt – an der Regierung beteiligt wurde und immerhin den Innenminister stellt.

Beobachter sehen in der Wahl vom 23. Juni geradezu ein Plebiszit, eine „laizistische Stimmabgabe" (vgl. Actualité Religieuse dans le Monde, 15. 7. 92), gegen eine auch in Israel nicht mehr ohne weiteres plausible *Vermischung von Religion und Politik.* So verschieden etwa die Positionen der beiden genannten extremistischen Parteien, Meretz und Tsomet, in der Frage nach dem weiteren Schicksal der besetzten Gebiete ausfällt, in der Entschlossenheit, den Einfluß der Religiösen zurückzudrängen ist man sich einig.

Als mitwahlentscheidend wurde indes die große Zahl von aus der ehemaligen Sowjetunion eingewanderten Juden angesehen, deren Stimmen allem Anschein nach kräftig zugunsten der Arbeitspartei zu Buche schlugen. Von den rund 400 000 Einwanderern besaßen diesmal erstmals 270 000 Wahlrecht, das waren immerhin etwa sieben Prozent der wahlberechtigten Bevölkerung (Time, 22. 6. 92). Meinungsbefragungen im Vorfeld der Parlamentswahlen hatten gezeigt, daß diese Neubürger mehrheitlich zugunsten der Arbeitspartei stimmen würden. Die soziale Lage dieser Einwanderer ist z. T. so schlecht, daß die Einwanderung aus der GUS fast zum Erliegen gekommen ist: Unter den Einwanderern herrscht eine dreimal so hohe Arbeitslosenquote wie unter den israelischen Bürgern insgesamt (35 Prozent zu 11,5 Prozent).

Obwohl eigentlich gegen alles eingestellt, was sie nur im entferntesten an die „sozialistischen" Verhältnisse in ihrer russischen oder ukrainischen Heimat erinnern könnte, denen sie gerade entronnen sind, votierten die Einwanderer aus der GUS dennoch mehrheitlich für Rabin, um zu verhindern, daß Israel sich den ihrer Ansicht nach obendrein politisch überaus strittigen Luxus staatlicher Subventionierung der Siedlungspolitik in der Westbank leistet und auf diese Weise für Sozialprogramme dringend benötigtes Geld verschleudert.Es war im übrigen nicht zum erstenmal, daß Einwanderungsgruppen wahlentscheidend ihre Stimmen in die Waagschalen warfen. So wurde der Aufstieg des Likud Ende der siebziger Jahre mit dem zunehmenden Gewicht der *orientalischen Juden* innerhalb der israelischen Gesellschaft erklärt. Bei den Wahlen von 1981 z. B. waren rund zwei Drittel der Likud-Anhänger orientalische Juden und rund 70 Prozent der Anhänger der Arbeitspartei Aschkenasim. Als ausschlaggebend für diese politische Einstellung galt zum einen die härtere Haltung des Likud gegenüber den Arabern sowie die Förderung einer jüdischen Besiedlung der von Israel seit 1967 besetzt gehaltenen Gebiete, zum anderen die positive Haltung gegenüber religiösen Traditionen. Likud und Arbeitspartei standen sich insofern bisher wie zwei „ethnisch relativ homogene Blöcke" gegenüber (vgl. *Shmuel N. Eisenstadt,* Die Transformation der israelischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1987, S. 737 f.).

Dementsprechend markierte der 23. Juni auch weniger ein bewußtes ideologisches Umschwenken der öffentlichen Meinung in Israel zugunsten der Arbeitspartei als vielmehr eine Verlagerung des politischen Gewichts sowie die längst überfällige politische Ratifikation eines bereits seit geraumer Zeit sich abzeichnenden *Stimmungsumschwungs*. Die Wahl vom 23. Juni war eher eine Wahl *gegen* als eine Wahl *für* etwas. Man wählte die Partei Rabins weniger, weil man sie und nur sie am Ruder sehen wollte, sondern weil sie die einzige ernstzunehmende Alternative im seit Jahren festgefahrenen und perspektivlos gewordenen Politpoker in und um Israel bedeutete.

Die israelischen Wähler votierten mit ihrem Stimmzettel vor allem gegen eine Haltung gegenüber den arabischen Nachbarn, die keine Aussicht auf Erfolg mehr versprach. Der Schriftsteller *Amos Oz,* bekannter Kritiker seines Landes und engagiert in der israelischen Friedensbewegung, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1992, sprach bereits im vergangenen Jahr in dem Zusammenhang von einer „Ernüchterung", die sich unter seinen Landsleuten verbreitet habe. Der „schlimmste Teil des israelisch-arabischen Konflikts" sei – so Oz – „vorüber". Das bedeute nicht, daß es kein Blutvergießen mehr geben werde. Aber das, was er die „Erkenntnisblockade beider Seiten" nennt, sei überwunden: „Zu viele Jahre, tatsächlich jahrzehntelang, waren die Araber der Ansicht, sie müßten sich lediglich die Augen fest genug reiben und Israel verschwände wie ein Alptraum, wie eine temporäre Ausstellung, die anderswo hinverfrachtet werden kann. Die Israelis glaubten ihrerseits viel zu lange, die gesamte Palästinenserfrage sei eigentlich nicht vorhanden, letztendlich nichts als eine teuflische Erfindung der gesamtarabischen Propaganda mit dem Ziel, Israels Integrität zu unterminieren und sein Ansehen im Ausland zu schädigen" (*Amos Oz,* Bericht zur Lage des Staates Israel, Frankfurt a. M. 1992, S. 56 f.).

Mit diesem allgemeinen Stimmungsumschwung gegen die Likud-Politik der letzten Jahre muß es zu tun haben, wenn der Machtwechsel von Shamir auf Rabin Ende Juni, Anfang Juli ausgesprochen geschäftsmäßig und geräuschlos vor sich ging. Der früheren Regierung Shamir weinte man keine Träne nach, und der neue alte Ministerpräsident Rabin schien vom Tag nach der Wahl an das Heft fester denn je in der Hand zu haben. Das ging soweit, daß Rabin sich bereits wenige Tage nach der Regierungsbildung der ersten Vertrauensabstimmung in der Knesset unterziehen mußte. Weder ließ Rabin dem Land Zeit, sich an die veränderten Verhältnisse zu gewöhnen, noch waren seine politischen Gegner bereit, ihm die für einen neuen Amtsinhaber übliche Schonfrist zu konzedieren.

## Rabin drückt aufs Tempo

Bereits am Tag nach der Parlamentswahl skizzierte Rabin die *Schwerpunkte und Ziele seiner künftigen Regierungsarbeit:* Den vor einem Jahr in Madrid begonnenen Friedensprozeß will er voranbringen, die nicht nur für die Annäherung an die arabischen Nachbarn, sondern auch für die Haushaltslage des Staates Israels verhängnisvolle Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten beenden und schließlich die bereits seit längerem äußerst abgekühlten Beziehungen zum Hauptverbündeten Israels, den *Vereinigten Staaten,* verbessern.
Die *Friedensgespräche* – sie sollen, wenn nicht noch etwas dazwischenkommt, am 24. August in Washington fortgesetzt werden – waren unter der alten Regierung weithin ins Stocken geraten, bis sie in den letzten Monaten wegen der bevorstehenden Wahlen und des sich abzeichnenden Machtwechsels in Israel unterbrochen wurden. Von Anfang an waren sie weniger ein Herzensanliegen der Regierung Shamir als eine Folge der Tatsache, daß die Amerikaner sich verpflichtet fühlten, dem militärischen Engagement am Golf in bezug auf die Palästinafrage ernste Friedensbemühungen folgen zu lassen.

Jitzhak Rabin ließ seinem Amtsantritt eine Reihe von Gesten gegenüber den arabischen Nachbarn Israels folgen, die die veränderte Lage in Israel andeuten sollten. Seine erste Auslandsreise unternahm Rabin bezeichnenderweise nach Ägypten, dem einzigen arabischen Staat, mit dem Israel bisher diplomatische Beziehungen unterhält. Seit sechs Jahren war Rabin damit der erste israelische Ministerpräsident, der Kairo einen Besuch abstattete. Eine Gegeneinladung nach Jerusalem nahm Präsident Mubarak an. Auch alle anderen Staatsoberhäupter von Israels Nachbarn lud Rabin ein. Zu den ersten konkreten Schritten gehörte die Ankündigung, das Gesetz, nach dem Kontakte zur palästinensischen Befreiungsorganisa-

tion PLO unter Strafe gestellt waren, solle abgeschwächt werden.
Zu den umstrittensten und sowohl für das Verhältnis zu den arabischen Staaten wie auch für die Kontakte zu den Vereinigten Staaten entscheidenden Frage gehört seit langem die *Siedlungspolitik,* die Shamir mit unerbittlicher Sturheit fortzusetzen gedachte. Zu den ersten Ankündigungen Rabins nach seinem Amtsantritt gehörte – neben der Gewährung einer begrenzten Selbstverwaltung der Palästinenser auf dem Gebiet der Westbank und des Gazastreifens innerhalb der kommenden neun Monate – ein Stopp von Siedlungsneubauten in den besetzten Gebieten. Der später erfolgte Hinweis Rabins, man müsse bei den Siedlungen zwischen Siedlungen von einem bloß *politischen* Wert und solchen mit *strategischer* Bedeutung unterscheiden, wurde von arabischer Seite jedoch gleich als „zu vage" eingestuft und ließ bereits Zweifel darüber aufkommen, ob Rabin überhaupt in der Lage sein würde, entsprechende Beschlüsse gegen den Widerstand der Siedler und ihrer Anhänger durchzusetzen.

Seine zweite Auslandsreise führte Rabin an den Ort, an dem er nach seinem ersten Rücktritt vom Amt des Ministerpräsidenten nicht nur politisch überwintern, sondern als Israels Botschafter auch Kontakte knüpfen konnte, die für ihn jetzt wichtiger denn je sind. Nachdem US-Außenminister *James Baker* bereits im Juli die Lage im Nahen Osten nach dem israelischen Regierungswechsel sondiert hatte, stand bei Rabins Besuch bei *George Bush* das Bemühen im Mittelpunkt, die Beziehungen zwischen den USA und Israel auf eine neue Basis zu stellen. Rabin konnte Pläne einer neuen Siedlungspolitik vorlegen und somit von Israel dringend benötigte, von den USA aber mit Verweis auf eben diese Siedlungspolitik seit langem auf Eis gelegte milliardenschwere Kredite locker machen. Kritiker des Wahlsiegers Rabin hatten bereits zu einem früheren Zeitpunkt darauf verwiesen, Jitzhak Shamir habe die Wahlen vom 23. Juni gar nicht gegen Rabin, sondern gegen den Mann im Weißen Haus verloren.

So merkwürdig es sich zunächst auch ausnimmt: Das Tempo, das der neue israelische Ministerpräsident an den Tag legt, bringt gegenwärtig kaum jemanden so in Verlegenheit wie die *Palästinenser.* Sollte Rabin nicht nur zu einer berechtigte palästinensische Interesse wahrenden neuen Siedlungspolitik entschlossen sein, sondern sie auch gegen mancherlei Widerstände durchsetzen können, dann sind sie ihrerseits am Zug, Kompromißbereitschaft zu zeigen. Ein israelischer Verhandlungsführer, der sich territorialen Zugeständnissen gegenüber nicht mehr grundsätzlich verweigert, zwingt die Gegenseite, sich über ihre eigenen Ziele klarzuwerden. Davon sind die palästinensische Seite und ihre arabischen Verbündeten weiter denn je entfernt. Viel wird nun außerdem davon abhängen, wie schnell es der neuen israelischen Regierung Rabin gelingt, den Ankündigungen Taten folgen zu lassen. Extremistische Kräfte werden jedenfalls nichts unversucht lassen, Emotionen gegen die Bemühungen Rabins zu schüren. Die Möglichkeit, daß Israelis gegen Israelis kämpfen, rückt näher. Für die Extremisten und Siedler wäre es bereits ein Erfolg, wenn es ihnen gelänge, Zeit zu gewinnen und das Tempo der Veränderungen zu vermindern. Der Regierung Rabin muß daran gelegen sein, ohne großen Zeitverzug *Fakten zu schaffen,* damit sich ihre innerisraelischen Gegner gar nicht erst formieren können und um dringend benötigtes Vertrauen bei ihren arabischen Verhandlungspartnern zu gewinnen.

## Entspannung im Verhältnis zum Apostolischen Stuhl

Wenn auch nicht in ursächlichem Zusammenhang mit dem Regierungswechsel, so zeichnen sich aber immerhin auch im Verhältnis zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Staat Israel neue Perspektiven ab. Nachdem vor allem von jüdischer Seite seit Jahren immer wieder die nicht bestehenden diplomatischen Beziehungen zwischen dem Staat Israel und Rom angemahnt wurden, stehen die Zeichen auf diesem Gebiet auf Entspannung. Am 29. Juli trat zum erstenmal eine *vatikanisch-israelische Gesprächskommission* im Vatikan zusammen, deren Aufgabe es sein soll, über alle im Zusammenhang mit einer „Normalisierung" – wie es in einem gemeinsamen Kommuniqué dazu heißt – der beiderseitigen Beziehungen anfallenden Fragen zu beraten. Die zweite Zusammenkunft der Kommission ist für Mitte November in Jerusalem vorgesehen. Der formellen Aufnahme von Gesprächen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel waren in den letzten Monaten informelle, vorbereitende Gespräche vorausgegangen.

Mit der Nachricht über die formelle Bildung dieser Gesprächskommission geht eine Zeit zu Ende, in der immer wieder gerade von einem Teil der jüdischen Weltöffentlichkeit versucht wurde, aus der Tatsache, daß der Vatikan bisher keine diplomatischen Beziehungen zu Israel unterhält, auf den Zustand der Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum zu schließen. Der Vatikan war entsprechenden Vorwürfen mit dem Hinweis entgegengetreten, man müsse zwischen den religiösen Beziehungen zum Judentum und den politischen Verbindungen zwischen dem Staat Israel und dem Apostolischen Stuhl unterscheiden. Im übrigen – so Vatikansprecher *Navarro-Valls* zuletzt noch vor anderthalb Jahren (vgl. HK, März 1991, 108) – bedeute die Tatsache der Nichtaufnahme diplomatischer Beziehungen nicht die Nichtanerkennung des Staates Israel. Außerdem verwies der Vatikan immer wieder auf die allgemeine Praxis, keine diplomatischen Beziehungen mit Ländern aufzunehmen, deren Grenzen nicht international anerkannt seien – aus demselben Grund unterhalte man auch keine diplomatischen Beziehungen zu *Jordanien.* Darüber hinaus galt jedoch auch immer als wichtiges Motiv für die Haltung des Apostolischen Stuhls die Rücksichtnahme auf die Position der christlichen Araber sowie deren z. T. prekäre Lage in manchen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens.

Wann es tatsächlich zur Aufnahme der diplomatischen Beziehungen kommen wird, ist noch völlig offen. Navarro-Valls war bemüht deutlich zu machen, daß die Einrichtung einer entsprechenden Kommission zur Vorbereitung der Aufnahme von diplomatischen Beziehungen ein durchaus übliches und auch in jüngster Zeit mehrfach angewandtes Verfahren sei, bilaterale Fragen zu einer Klärung zu bringen (z. B. Polen, Tschechoslowakei, Mexiko). Im Fall Israel stehen in dieser Hinsicht komplizierte bilaterale Fragen auf der Tagesordnung: Besteuerung und Exterritorialität kirchlicher Einrichtungen, Eigentumsfragen, Status kirchlicher Schulen u. v. a.

## Ein innerkatholisch nicht unumstrittener Schritt

Mit den offiziellen Gesprächen zur Vorbereitung der Aufnahme diplomatischer Beziehungen kommt Israel einen erheblichen Schritt in seinem Bemühen um vatikanische Anerkennung weiter; während der Apostolische Stuhl – das könnte den Zeitpunkt dieses Schrittes erklären – sozusagen durch die Hintertüre die erhoffte Möglichkeit erhält, sein Gewicht zu einem möglicherweise entscheidenden Zeitpunkt der israelisch-arabischen Friedensgespräche doch noch in die Waagschale werfen zu können. „Le Monde" (31. 7. 92) zitierte in dem Zusammenhang einen israelischen Vatikan-Fachmann mit der Bemerkung: „Der Vatikan wollte bei den Friedensverhandlungen nicht außen davor bleiben. Und was wichtiger ist: Der Apostolische Stuhl konnte es nicht hinnehmen, daß eines Tages der Status von Jerusalem ohne ihn verhandelt wird."

Dem widerspricht nicht, daß international strittige Fragen, wie die Rechte der Palästinenser sowie der Status von Jerusalem u. ä., zunächst keine Rolle bei diesen Gesprächen spielen sollen. Hier wird man wohl erst den weiteren Verlauf der in Madrid im Herbst 1991 aufgenommenen Gespräche zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn abwarten müssen. *Arabische Vorbehalte* versuchte der Vatikan unterdessen mit dem Hinweis zu entkräften, die arabischen Staaten hätten sich doch selbst mit Israel an einen Tisch gesetzt. Da sei es nicht einzusehen, warum man sich darüber empört zeigen könne, wenn die katholische Kirche dasselbe tue.

Aus der Haltung des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, *Michel Sabbah,* ist jedoch unschwer zu erkennen, daß in der Frage der Aufgabenzuweisung an diese Kommission auch innerkirchlich durchaus *kontrovers* gedacht wird. Sosehr Sabbah die Bildung dieser Kommission insgesamt befürwortete, gehörte er dennoch zugleich auch zu den Unterzeichnern eines Briefes an Johannes Paul II., der von der Jerusalemer Zeitung „al-Fajr" veröffentlicht wurde und in dem sich christliche und muslimische Würdenträger besorgt zeigten über die diplomatische Annäherung zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Staat Israel. Unterschrieben wurde der Brief neben dem Jerusalemer Patriarchen Sabbah vom Mufti von Jerusalem, *Saed al-Din al'Alam Ibrahim Shaaban,* dem melkitischen Patriarchalvikar in Jerusalem, *Lutfi Laham,* und dem anglikanischen Bischof *Samir Kafity.* In dem Brief hieß es u. a., das Palästinenserproblem dürfe keinesfalls vergessen werden: „Wir hoffen, daß die Gespräche zwischen Israel und dem Vatikan nicht zur Annahme einer Politik führen, die den zukünftigen Status der Heiligen Stadt schädigen." In der Gesprächskommission sind auf vatikanischer Seite keine Palästinenser vertreten.

Der Regierungswechsel in Israel habe – versicherte der Vatikansprecher – keine Rolle in bezug auf den nun vollzogenen Schritt gespielt. Immerhin dürfte er dem Apostolischen Stuhl diesen Schritt erleichtert – selbst wenn noch von der Regierung Shamir dazu die eigentlichen Weichenstellungen vorgenommen wurden –, vielleicht aber auch erst recht die Dringlichkeit deutlich gemacht haben: Je realer die Möglichkeit einer Einigung zwischen Israelis und Arabern, desto größer mußte das Interesse des Apostolischen Stuhls sein, die Gespräche möglichst umgehend zu Klärungen im eigenen Interesse, d. h. auch über unmittelbar bilaterale Fragen hinaus zu nutzen.

*Klaus Nientiedt*

# Die langen Schatten der Diktatur

## Katholische Kirche und Vergangenheitsbewältigung in der ČSFR

*Die katholische Kirche der in Auflösung befindlichen Tschechoslowakei steht vor mehreren schwierigen Herausforderungen: Sie muß sich an die neuen freiheitlichen Bedingungen für ihr Wirken gewöhnen und gleichzeitig mit ihrer Vergangenheit unter der kommunistischen Diktatur ins reine kommen. Seinerzeit übte der Staat eine rigorose Kontrolle über das kirchliche Leben aus; die aktiven Teile der Kirche waren in den Untergrund gedrängt. Heute bemüht sich die Kirche um eine ehrliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und ihren noch nicht bewältigten Erblasten.*

Mit Kardinal *František Tomášek,* der am 4. August im Alter von 93 Jahren starb, wurde in übertragenem Sinn eine ganze Epoche in der Geschichte der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei zu Grabe getragen.

Tomášek, bis zu seinem Rücktritt im Jahr 1991 Erzbischof von Prag und Primas von Böhmen, war eine Symbolgestalt heroischen kirchlichen Widerstandes gegen die kommunistische Herrschaft. Seine Standfestigkeit, seine mutigen Konfrontationen mit der Staatsmacht und seine offen bekundete Solidarität mit jenen Priestern und Laien, die sich mit vielfältigen Initiativen den Pressionen des Regimes auf die Kirche widersetzten, haben weit über den unmittelbaren kirchlichen Bereich hinaus vielen Menschen in der Tschechoslowakei Mut gegeben. Sein Name bleibt für immer mit dem Kampf für Menschenrechte und Freiheit während der Jahrzehnte der kommunistischen Unterdrückung verbunden. Tomášek, einem nachdrücklichen Befürworter eines gemeinsamen Staates der Tschechen und Slowaken, blieb es erspart, die offenbar nicht mehr abzuwendende Spaltung des Landes mitzuerleben.
Die großen Hoffnungen, die Tomášek und seine Landsleute nach dem Sturz des kommunistischen Regimes im November 1989 in die neue Freiheit und in den Aufbau eines demokratischen Staatswesens setzten, haben sich nur zum Teil erfüllt. In der Tschechoslowakei sind die kommunistischen Verhaltensweisen auf vielen Ebenen immer noch nicht überwunden, beklagte vor kurzem Tomášeks Nachfolger, Erzbischof *Miloslav Vlk,* in einem Vortrag vor kirchlichen Mitarbeitern im niederösterreichischen St. Pölten. Die Zersplitterung der politischen Kräfte sowie der Nationalitätenstreit würden von kommunistischen Gruppen wieder für sich genutzt. Man baue zwar heute eine Demokratie auf, doch viele Menschen hätten „nur die Maske gewechselt: Man trägt heute die reformfreudige, wie man früher die kommunistische getragen hat", konstatierte der tschechische Primas. Der Kommunismus, obwohl politisch zerschlagen, sei „noch immer in den Herzen der Menschen lebendig". Man könne die vergangenen 40 Jahre nicht einfach aus dem Denken und Leben verbannen, der heute noch in den Menschen lebendige Haß habe vieles zerstört. In dieser Situation müsse die Kirche für die Gestaltung der Zukunft eine unersetzliche Rolle übernehmen und die Menschen wieder zur „einigenden Kraft der Liebe" führen.

## Die immer noch zerbrechliche Freiheit

In einem Gespräch mit der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" warnte Vlk sogar vor der Gefahr eines neuen Totalitarismus in der ČSFR. „Es besteht die Gefahr, daß wir es bald mit einem uneingeschränkten Machtanspruch einiger Gruppen und mit einem neuen Terrorismus der beliebigen Unwahrheit und der gezielten Lüge zu tun bekommen", erklärte der tschechische Primas. Leider gehe es vielen Politikern in der Tschechoslowakei nicht mehr um die Veränderung der Gesellschaft und die Demokratie, sondern um die Macht; in der politischen Szene herrschten vor allem Zwistigkeit und Haß. Die Menschen hätten noch nicht gelernt, *mit der Freiheit umzugehen.* Die Freiheit erfordere „Zivilcourage und Disziplin", da sie sonst in Anarchie abgleite. „Eben dieses gefährliche Abgleiten in eine Art von Anarchie spüren wir heute oft", warnte der Erzbischof. Diesen Gefahren könne man entgegentreten, wenn man „humane und christliche" Beziehungen und Werte erneuere.
Das Erbe des Kommunismus komme – so der Prager Oberhirte – immer mehr zum Vorschein. Viele hätten geglaubt, mit dem Verschwinden der Diktatur werde „sofort eine Zeit der Harmonie beginnen". Auch die Kirche habe vergessen, „daß der Kommunismus tief im Kopf und in der Seele stecken blieb". Der primitive kommunistische Materialismus habe Wertbewußtsein und Sensibilität für das Transzendente „fast vollkommen zerstört". „Die Wahrheit wird nicht gesucht", stellte der Primas ernüchtert fest.

*Václav Malý,* Vertrauter Kardinal Tomášeks und einer der führenden Köpfe des tschechischen Klerus im Kampf gegen die kommunistische Diktatur, beklagte in einem Interview mit mehreren österreichischen Kirchenzeitungen die mangelnde Bereitschaft seiner Landsleute und der Menschen in anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks, *politische Verantwortung* zu übernehmen. Die Menschen seien in der Zeit des Kommunismus „vom Staat versorgt" worden und hätten sich darum nicht für öffentliche Angelegenheiten interessiert, bemerkte Malý. Diese Mentalität dauere bis heute an. Niemand wolle Verantwortung übernehmen. Einige politische Persönlichkeiten würden idealisiert und man erwarte alles von ihnen. Wenn diese Politiker nicht in der Lage seien, die hochgespannten Erwartungen zu erfüllen, sei die Bevölkerung enttäuscht und verfalle in „Hyperkritik". Ein weiteres Problem sei, daß die Menschen bis heute keine Mitverantwortung für die Vergangenheit empfänden.

„Demoralisierung und moralischen Verfall der Menschen" diagnostizierte auch der slowakische katholische Laienaktivist *Jan Pauliny* bei einer Veranstaltung der Katholischen Männerbewegung Österreichs. Dazu kämen der wirtschaftliche Verfall und die unermeßlichen ökologischen Schäden als Erbe des Totalitarismus. Im sozialen und wirtschaftlichen Bereich laufe vieles falsch. Während die Arbeitslosigkeit dramatisch zunehme und die steigenden Lebenshaltungskosten weite Teile der Bevölkerung in Armut stürzten, seien im Vorjahr innerhalb eines halben Jahres 100 000 neue „Millionäre" zu verzeichnen gewesen: es handle sich überwiegend um ehemalige Kommunisten.
Mit großer Besorgnis äußerten sich die *slowakischen Bischöfe* über die gegenwärtige *wirtschaftliche Lage des Landes.* Der Staat – unterstrichen sie unlängst in einem gemeinsamen Hirtenbrief – sei „vor allen anderen Aufgaben verpflichtet, sich um eine angemessene materielle Absicherung und soziale Sicherheit seiner Bürger, vor allem der Familien, zu kümmern". Der Staat dürfe auch nicht „seine Bürger mit Versprechungen einer Marktwirtschaftsordnung der Willkür wachsender Arbeitslosigkeit überlassen", die in der Slowakei bereits bedrohliche Formen annehme. Ebensowenig dürfe er die Bürger einer „rasanten, unkontrollierbaren Privatisierung aussetzen". Das abgelöste Regime habe eine ökonomische Misere und

drückende Schulden hinterlassen. Das Abtragen dieser Last solle jedoch alle im gleichen Maße treffen. „Wir stellen uns die berechtigte Frage, wie es möglich ist, daß einige Leute Millionen für Privatisierungen aufbringen können und das Parlament für andere soziale Rettungsnetze suchen muß", hieß es wörtlich in dem Hirtenbrief der slowakischen Bischöfe. Die Bischöfe betonten, daß sie nicht gegen die Privatisierung seien, „wenn sie für die Gesellschaft gut ist", sie müsse aber unerläßlicherweise sozial gerecht sein. „Das ist im Interesse aller und besonders im Interesse unserer so viele Jahre ersehnten und teuer erkauften, aber immer noch zerbrechlichen Freiheit."

## Für eine ehrliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit

Sehr ernst schätzen auch die *tschechischen* Bischöfe die Entwicklung ihres Landes ein. In einer im Juni – zwei Wochen nach den Parlamentswahlen – veröffentlichten Erklärung appellierten sie an die Bürger der ČSFR, unverantwortliche Taten zu verhindern. Die Christen in allen Landesteilen sollten „gegen Resignation, Verbitterung und Hoffnungslosigkeit ankämpfen" und versuchen, Engführungen von „Nationalgefühl und Parteitreue" im Blick auf wichtigere und grundsätzlichere Werte der Gesellschaft zu überwinden. Es gehe um die Grundwerte der Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit ergänzte dazu der Budweiser Diözesanbischof *Antonín Liška.* Im Interesse einer gemeinsamen Zukunft sei es notwendig, persönliche Interessen hintanzustellen, um die wichtigste Aufgabe, die geistige Erneuerung nach der 40jährigen Verwüstung, in Angriff nehmen zu können.

Für eine positive Entwicklung der Gesellschaft sind auch eine *ehrliche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit* und eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern unabdingbar. Das unterstrich der tschechische Theologe *Oto Mádr,* selbst mehrere Jahre in Gefangenschaft und eine der führenden Persönlichkeiten der ehemaligen Untergrundkirche, bei einem vom Fernsehen übertragenen großen Gedenkgottesdienst am 7. März für die Opfer der kommunistischen Diktatur in der Tschechoslowakei. Wie Mádr betonte, könne diese Aussöhnung nicht erfolgen, indem man – wie von manchen gefordert – einfach den Mantel des Schweigens über die Vergangenheit breitet. Versöhnung erfordere, daß die Schuldigen ihre Schuld eingestehen, bereuen und zu Wiedergutmachung bereit sind, soweit eine solche noch möglich ist. Es gehe nicht um Rache, sondern um Gerechtigkeit, die herzustellen das christliche und gesellschaftliche Gewissen verpflichtet sei. Schuld, die nicht versöhnt, und Unrecht, das nicht gutgemacht würde, erzeuge Enttäuschung, Mißtrauen, Resignation oder radikales Verhalten, was auf Dauer eine Gesellschaft zersetze.

Bei dem Gottesdienst – er wurde von Erzbischof Vlk und 40 Priestern, die in der kommunistischen Ära Verfolgung und Haft auf sich nehmen mußten, konzelebriert – mahnte der Theologe an die Pflicht, „das Werk, das die Opfer begonnen haben, zu Ende zu führen". Jene Tausende von Personen, die sich gegen die Diktatur gestellt und dies mit ihrem Leben bezahlt hätten, seien eine Mahnung an die Gegenwart, die Freiheit und die Demokratie in der ČSFR zu festigen. Mádr kritisierte in diesem Zusammenhang die Tendenzen der gegenwärtigen Politik, mit Emotionen, Schwarz-Weiß-Malerei und leeren Phrasen Eigeninteressen auf Kosten des Gemeinwohls durchzusetzen. Das Unverständnis und die gegenseitige überhebliche Einstellung zwischen Tschechen und Slowaken schädige ebenfalls die Zukunft der ČSFR-Gesellschaft.

Nach den Worten von Erzbischof Vlk gibt es „einige Werte zwischenmenschlicher Beziehungen, die in jeder Gesellschaft wach sind", gleichgültig ob sie im konkreten respektiert würden oder nicht. Zu diesen Grundsätzen, auf die jede Gesellschaft angewiesen sei, gehöre die *Vergebung,* unterstrich der tschechische Primas in einem Interview mit der Tageszeitung „Lidová demokracie" im Hinblick auf die öffentliche Diskussion um den Umgang mit persönlicher Schuld während des KP-Regimes. Lediglich einen Strich unter die Vergangenheit ziehen zu wollen, heiße, die Last ungelöst weiterzuschleppen. Vlk: „Diese Infektion des Bösen begleite die Gesellschaft, wenn sie kein Instrument hat wie der christliche Glaube – die Buße." Dieses Wort werde heute bedauerlicherweise oft vergessen oder sein Inhalt werde mißverstanden.

Entschieden wandte sich Vlk gegen eine generelle Veröffentlichung der Listen der ehemaligen Geheimdienst-Mitarbeiter. Aus der bloßen Unterschrift, mit der ein Mensch seine Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der Geheimpolizei erklärt hat, könnten weder Ausmaß und Inhalt der tatsächlich geleisteten „Dienste" noch die Größe des äußeren Drucks abgelesen werden, betonte der Primas in einem Gespräch mit der österreichischen katholischen Presseagentur „Kathpress". Ihm erscheine eine solche Vorgangsweise „ein wenig wie eine Hexenjagd: Wir verfolgen kleine Diebe, und die großen Fische, die maßgeblichen Akteure und Mitarbeiter bei den Schauprozessen und anderen Verbrechen bleiben allem Anschein nach unbehelligt." Zum Schutz der Gesellschaft sei es sicherlich notwendig, die Menschen in führenden Positionen auf ihre Vergangenheit hin zu überprüfen. Die Reinigung der Gesellschaft von der Schuld der Vergangenheit, an der jeder seinen Teil mittrage, könne aber kaum durch die Veröffentlichung von Listen geschehen. Dazu seien vielmehr das Eingeständnis der eigenen Schuld und gegenseitige Verzeihung vonnöten.
Sollte diese Prüfung des eigenen Gewissens nicht erfolgen, könnte sich das nach Ansicht Vlks schlimmer rächen als eine schlechte ökonomische Reform. Der Erzbischof erinnerte auch an die psychologischen Schuldmechanismen: Ein Mensch, der seine eigene Schuld nicht bekennt, suche sich einen „Sündenbock", auf den er seine Schuld abschieben kann: „Sollte nicht jeder von uns seinen eigenen Teil der Verantwortung an der Vergangenheit eingestehen? Warf nicht die Mehrheit von uns mindestens einmal gehorsam den Stimmzettel in die Wahlurne? Applau-

dierten wir nicht bei verschiedenen Gelegenheiten – wenn auch mit Unlust und nicht freiwillig – nur deshalb, weil uns jemand beobachtete?"

Auch er habe bei manchem „mitgemacht", bekannte der Erzbischof. „Ich habe noch verschiedene unappetitliche Feiern während meines Theologiestudiums in Erinnerung. Ich nahm – wenn auch unwillig – teil, weil ich es als ‚heilige Sache' betrachtete, Priester zu werden." Bis zu einem gewissen Grad habe jeder Kompromisse gemacht, weil er um Arbeit, Studienplatz, Existenz fürchtete. „Wer ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein", erinnerte der Primas an das Wort Jesu. Er persönlich habe keine Angt vor der Veröffentlichung der Geheimdienst-Listen. Er fürchte aber, daß damit Mißbrauch getrieben und eine „wirkliche innere Reform der gesamten Gesellschaft" dadurch beiseite geschoben werde.

## Das Problem der „Pacem in terris"-Priester

Die Kirche will durch das Eingeständnis eigener Schuld auch anderen Teilen der Bevölkerung ein Beispiel geben. Die katholischen Bischöfe Böhmens und Mährens entschuldigten sich in einem im April dieses Jahres veröffentlichten Pastoralschreiben an die Gläubigen öffentlich für das Verhalten jener Priester, die als Exponenten der regimetreuen Priestervereinigung „Pacem in terris" mit dem kommunistischen Regime kollaboriert oder sich auf andere Weise in den Dienst des Regimes gestellt hatten. Die Bischöfe sprechen von „schmerzlichen Irrtümern und Fehlern", deren Auswirkungen oft „Unschuldige" getroffen hätten. Angesichts von so viel „Unkraut", von Schwäche und Versagen müsse die Kirche als ganzes Buße tun.
Wie auch „in anderen Schichten der Gesellschaft" habe es Vertreter der Kirche gegeben, die sich in der Zeit des Kommunismus nicht als Helden erwiesen, sondern dem Druck und der Angst nachgegeben und sich als willfährig gegenüber dem Regime gezeigt hätten. Manche von ihnen hätten sogar mit der Geheimpolizei zusammengearbeitet. Neben diesen im Geheimen schuldig gewordenen Personen habe es jedoch auch Mitglieder des Klerus gegeben, die sich offen in der vom kommunistischen Staat lancierten Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" engagierten. Es handelte sich um eine „durch den damaligen Staat ins Leben gerufene Vereinigung zur Spaltung der Kirche, deren Mitglieder eine traurige Rolle spielten". Für viele einfache Menschen, die – sei es aktiv oder passiv – eine ablehnende Haltung gegenüber dem Regime eingenommen hätten, sei die Tätigkeit von „Pacem in terris" zum „Ärgernis" geworden: „Sie wurden irregeführt, da sie glaubten, es sei die Haltung der ganzen Kirche."

Die Bischöfe fühlen sich nicht berufen, die Rolle des Richters zu übernehmen, zumal sie um die Last des Druckes und um die Methoden der Geheimpolizei und der sogenannten „Kirchensekretäre" des Staates wüßten. Außerdem sei gegen die Kirche und ihre Vorsteher ein unverhältnismäßig größerer Druck ausgeübt worden als gegen die Mehrheit der Bevölkerung: „Das Regime fürchtete unsere Bindung an Rom und die Solidarität der Kirche im Ausland." Gott allein „prüft das Herz", unterstreichen die Bischöfe und verweisen auf das Jesus-Wort: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet." Doch Tatsache sei, daß sich in den Reihen dieser nach dem Umsturz aufgelösten Bewegung bis heute niemand fand, „der um Verzeihung gebeten hätte".
Da es sich um Angehörige der Kirche handle, fühle die Kirche auch eine Mitverantwortung für diese Schatten und Schwächen, für dieses Versagen und diese Sünden: „Deshalb möchten wir ganz klar unser Bedauern über diese Taten ausdrücken und bekennen, daß wir uns schuldig gemacht haben. Wir bitten die ganze Gesellschaft und alle, die dadurch vielleicht moralischen Schaden erlitten haben, um Vergebung", heißt es wörtlich. Die Bischöfe seien sich bewußt, daß damit nur „der erste Schritt getan" wurde: „Aber er mußte getan werden, um Raum für die innere Befreiung von dieser Last zu schaffen." Das Hirtenwort sollte auch ein Anstoß für die schuldig gewordenen sein, nicht länger irre zu gehen, sondern den Weg der Bekehrung anzutreten.

Abschließend bitten die Bischöfe alle, die über die Kirche in der Zeit des KP-Regimes urteilen, nicht zu übersehen, daß es neben diesen negativen Erscheinungen auch viele *heroische Glaubenszeugnisse* gegeben habe. Zahlreiche Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen seien trotz Verfolgung treu geblieben und hätten zum Teil sogar ihr Leben hingegeben: „Das Licht ihres Lebens" – schreiben die Bischöfe – „überragt bei weitem die Schatten der Schwäche". Ihr Zeugnis stelle einen „großen moralischen Beitrag" für den Aufbau der Gesellschaft dar.

## Eine Initiative des Prager Erzbischofs

Der Generalsekretär der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz, Weihbischof *František Radkovský*, erklärte im Gespräch mit Journalisten in Prag, die Katholiken des Landes und die Bischöfe hätten seit dem Umsturz darauf gewartet, daß die „Pacem in terris"-Priester ihre Schuld offen eingestehen und ihr Bedauern über ihr Verhalten bekunden. Keiner von ihnen habe sich aber bis dahin zu einem solchen Schritt entschlossen. Deshalb hätten sich die Bischöfe verpflichtet gefühlt, eine entsprechende Geste gegenüber der Gesellschaft zu setzen. Im übrigen habe die Kirchenleitung nach der Revolution die meisten „Pacem in terris"-Priester, die nur auf den unteren Ebenen der Vereinigung tätig waren, auf ihren kirchlichen Posten belassen. Jene aber, die in verantwortlichen Positionen tätig waren und sich in der Kollaboration hervorgetan hatten, habe man aus ihren Ämtern entfernt.

Über die öffentliche Erklärung der Bischöfe hinaus setzte der tschechische Primas noch einen weiteren Schritt. Erzbischof Vlk in der „Mladá Fronta": „Ich habe allen Prie-

stern, ohne Unterschied, ein persönliches Schreiben geschickt. Ich habe darin jene, die im Mechanismus der Geheimpolizei hängengeblieben sind, aufgefordert, zu einem persönlichen Gespräch zu kommen, um darzulegen, wie die Dinge waren." Eine ganze Reihe von Priestern der Erzdiözese habe auf diesen Appell reagiert: Teils seien sie persönlich der Einladung gefolgt, teils hätten sie sich schriftlich gemeldet.

„Ich weiß, daß nicht alle gekommen sind", unterstrich Vlk. Aber ihm scheine es wertvoller, daß Priester in Freiheit diesen Schritt getan hätten, als daß man ihre Namen auf irgendwelche Listen gesetzt hätte. Ein Teil der Priester sei bisher zu diesem Schritt nicht bereit gewesen: „Es ist eher eine Schwäche oder Unfähigkeit, diesen Schritt zu tun, und mangelnder Glaube an die reinigende Kraft der Buße." Vielleicht spielten auch psychologische Gründe wie fehlende Schuldeinsicht oder das Bestreben, das eigene Tun zu entschuldigen bzw. zu bagatellisieren, eine Rolle. Vlk bedauerte das, hob jedoch hervor, daß niemand von diesen Priestern mehr Schädliches tun könne.

Andere Priester seien jedoch zu ihm gekommen und hätten offen gesprochen, welches Drama sie erlebt haben, schrieb der Prager Oberhirte und fügte hinzu: „Sie waren dankbar, daß ihnen dieser Schritt ermöglicht, daß ihnen die helfende Hand gereicht wurde und daß eine neue brüderliche Beziehung entstanden ist. Viele stellten die Frage: ‚Was soll ich machen, um diese Sache in Ordnung zu bringen?'." Im Verlauf dieser Gespräche hätten beide Seiten gespürt, daß sich eine gewisse Unsicherheit und Spannung löste. Man habe erkannt, daß der Weg zur Bereinigung der Vergangenheit nur in Zusammenarbeit beider Seiten zu beschreiten sei. Vlk: „Wir begriffen, daß uns ein Geschenk zuteil wird: die Reue. Sie eröffnet auch dort einen Weg, wo kein anderer Ausweg möglich ist. Diese Erkenntnis kommt aus der tiefen Empfindung, daß jeder von uns gegenüber anderen Schuld trägt und Vergebung braucht. Nur jene, die sich pharisäisch rein fühlen, können als erste den Stein werfen." In diesem Sinn seien Reue und Enthüllung weit voneinander entfernt.

*Peter Musyl*

# „Eine peruanische Kirche ist nie entstanden"

## Ein Gespräch mit Bischof José Antonio Dammert über die Situation in seinem Land

*In 60 Prozent des peruanischen Staatsgebietes herrscht der Ausnahmezustand – Folge des nun zehn Jahre dauernden Krieges zwischen der Terrororganisation „Sendero Luminoso" und den staatlichen Sicherheitsorganen. Vom „Sandwich-Effekt" wird dabei gesprochen, um die Situation der zwischen die Fronten geratenen Bevölkerung zu beschreiben: Den vor dem Terror in den ländlichen Gebieten Fliehenden bleibt die Alternative der Verelendung in den Slums der Küstenstädte. Die wirtschaftliche Misere scheint ausweglos – nur der informelle Sektor und der Drogenhandel blühen. Die Hoffnungen auf einen Neuanfang, die sich mit der Wahl von Präsident Alberto Fujimori verbanden, wichen wenige Monate später der Ernüchterung des „Fuji-Schocks": Ein radikales wirtschaftliches Sanierungsprogramm zur Wiedererlangung internationaler Kreditwürdigkeit führte zur weiteren Verarmung großer Teile der Bevölkerung. Unter diesen Bedingungen kämpft die peruanische Kirche für die Menschenrechte und die Interessen einer verelendeten Bevölkerung. Anläßlich seines Deutschlandbesuches im Juni dieses Jahres führten wir mit dem Vorsitzenden der Peruanischen Bischofskonferenz, dem Bischof von Cajamarca, José Antonio Dammert Bellido, ein Gespräch zur Lage von Kirche und Gesellschaft in Peru. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.*

*HK:* Herr Bischof Dammert, Peru ist wie kein zweites Land in Südamerika von politischer Gewalt und immensen wirtschaftlichen Problemen geprägt. Angesichts dieser Situation der totalen politischen Instabilität kam der „Selbstputsch" von Präsident *Alberto Fujimori* Anfang April für viele Beobachter nicht einmal überraschend. Wo liegen die eigentlichen Wurzeln der politischen Malaise?

*Dammert:* Die momentane politische Situation in Peru läßt sich nicht aus den Ereignissen der letzten Jahre erklären. Sie liegt letztlich in den vergangenen Jahrhunderten begründet. Dabei ist das Hauptproblem Perus vor allem die große Distanz zwischen dem Staat und dem peruanischen Volk. Zudem ist das Volk von seiner Tradition her auf den „caudillo" fixiert, es sehnt sich nach einem Führer. Es ist auch immer von solchen Führern beherrscht worden: früher von den lokalen Fürsten, den „curacas", und den Inkas, dann in der Epoche des Kolonialismus von Vertretern der spanischen Krone. Der „caudillismo" setzte sich auch nach der Ablösung der Kolonialherrschaft durch die Republik fort.

*HK:* Und wo bildet sich diese historische Hypothek in der heutigen Situation des Landes ab?

*Dammert:* In der Urwaldregion wie auch in den Anden war der Staat überhaupt nie präsent. In der spanischen Epoche hatten diese Regionen die spanischen Hazienda-Besitzer besetzt und beherrscht, die ihre Feudalherrschaft bis in die Zeit der Republik aufrechterhalten konnten. Ohne die vorherige Erlaubnis der Hazienderos durften

weder Vertreter der Kirche noch irgendwelche staatlichen Autoritäten das Gebiet betreten. Seit Beginn der republikanischen Epoche gehörten die Haziendas dann meist Senatoren. Mit der Agrarreform im Jahre 1969 sind zwar sämtliche Hazienda-Besitzer verschwunden – der Staat ist in diesen Gebieten jedoch weiterhin nicht präsent. Wenn ich die entlegenen Gebiete meiner Diözese besuche, finde ich als einzige Repräsentanten des Staates eine Fahne und eine Grundschullehrerin.

## „Die staatlichen Institutionen sind sehr weit vom Volk entfernt"

*HK:* Wenn der Staat nicht präsent ist, wer besetzt dann dieses Vakuum?

*Dammert:* In diesen Leerraum ist zum einen die Terrororganisation „Sendero Luminoso" und sind zum anderen die „rondas campesinas" (Selbstverteidigungsgruppen der Bauern) gestoßen. Obwohl die „rondas campesinas" strenggenommen illegal sind, akzeptiert sie der Staat, um so auf der untersten Ebene, an der kommunalen Basis quasi gesetzlich handeln zu können. Es ist zu einer gängigen Praxis geworden, daß diese Gruppen gleichsam im Auftrag des Staates exekutive Aufgaben übernehmen. Sie setzen im übrigen in ihrer Organisationsform wie in ihrem Handeln die alten gemeinschaftlichen Traditionen der Andenregion fort.

*HK:* Ist die Demokratie in Ihrem Land dann mehr als ein formal-institutioneller, aber de facto wirkungsloser Rahmen?

*Dammert:* Die peruanische Demokratie ist nicht zu vergleichen mit den Demokratien in Europa, selbst wenn es dort auch gewisse Mängel gibt. Die staatlichen Institutionen Perus sind sehr weit vom Volk entfernt. Das Wahlsystem ist etwa so angelegt, daß beispielsweise ein Bauer aus Cajamarca einen Senator aus Puno (in der Hochebene des südlichen Perus) wählen muß, den er gar nicht kennt. Dieser Senator kann nie wirklich sein Vertreter sein. Das gleiche Problem gilt auch für die Wahlen zum Abgeordnetenhaus. Authentische Demokratie gibt es bei uns eigentlich nur in den genannten „rondas campesinas" oder in den Volksorganisationen der Städte. Diese demokratischen Strukturen müßten gefördert werden. Denn die Vertreter dieser Organisationen werden von der Bevölkerung direkt gewählt, kontrolliert und wenn nötig eben auch ersetzt. Die Senatoren und die Abgeordneten der Zweiten Kammer dagegen erhalten einen Blankoscheck für fünf Jahre.

*HK:* Liegt in dem Repräsentanzdefizit des bestehenden Regierungssystems auch der Grund für die momentane Staatskrise Perus?

*Dammert:* Fujimori ist als Nachfolger von *Alán García Perez* im Jahr 1990 zum Präsidenten gewählt worden, weil das Volk keinerlei Vertrauen mehr in die Politiker der etablierten Parteien hatte. Die einzige Partei, die überhaupt noch im Volk verankert ist, ist die APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), die bei der Wahl 20 Prozent erreichte. Die Wahl Fujimoris wie der Putsch am 5. April dieses Jahres, der vom Volk unterstützt wurde, haben das vollkommene Scheitern der peruanischen Demokratie deutlich gemacht.

*HK:* Auffällig waren die äußere Ruhe und Gelassenheit, mit der die Bevölkerung auf den „Selbstputsch" und das Außerkrafttreten der Verfassung reagierte. Hat Fujimori auch heute noch die Unterstützung des Volkes?

*Dammert:* Es besteht kein Zweifel daran, daß die Bevölkerung zu Fujimori hält, weil sie sich einen „caudillo", einen Führer, wünscht, der die Verantwortung übernimmt. Alle Bevölkerungsschichten, die Oligarchie wie das Management der Wirtschaft, aber auch das einfache Volk unterstützen Fujimori. Nur die Politiker und die Presse haben zuvor die formale Demokratie am Leben gehalten. Die Gunst, die Fujimori im Umfeld seiner Wahl genossen hat, ist allerdings durch sein radikales Wirtschaftsprogramm stark geschwächt.

*HK:* Basiert die Unterstützung der Bevölkerung für Fujimori, zumindest das Stillhalten, auf der Einsicht in die Notwendigkeit von umwälzenden Reformen?

*Dammert:* Niemand kann ernsthaft bezweifeln, daß in Peru dringend Veränderungen notwendig sind. Meines Erachtens wären diese Veränderungen jedoch auch innerhalb der bestehenden Verfassung möglich gewesen. Der Präsident des Senates suchte seit Beginn des Jahres eine Unterredung mit Fujimori zu erreichen, aber er hat sie nie gewährt bekommen. Der Staatspräsident ist durch und durch ein Pragmatiker, der ganz davon überzeugt ist, alles selbst regeln zu können und auch zu müssen. Den Putsch selbst hatte er schon länger vorbereitet.

*HK:* Dabei ist doch das Militär, auf das sich Fujimori bei seinem Vorgehen stützte, in den lateinamerikanischen Ländern meist ein ziemlicher Unsicherheitsfaktor. Man muß beispielsweise nur an den erst kurz zurückliegenden Putschversuch junger Offiziere in Venezuela denken. Wie war es in Peru?

*Dammert:* Bereits kurz nach seiner Wahl hatte Fujimori sein Büro ins Hauptquartier des Militärs verlegt. Seitdem stützt er sich fortdauernd auf das Militär und benutzt es auch. Seinen entscheidenden Rückhalt hat er in jedem Fall immer vom Militär erhalten. Allerdings besteht die Gefahr, daß, wenn sich die Situation in Peru weiterhin verschärft, das Militär auch Fujimori beiseite schafft. Gemäß der peruanischen Verfassung darf sich das Militär zwar nicht in die Politik einmischen, de facto aber ist es die mächtigste politische Partei.

*HK:* Diese instabile politische Situation wird sich aber auch nicht ändern können, solange die Chancen so gering sind, der wirtschaftlichen Misere zu entkommen ...

*Dammert:* Die wirtschaftliche Situation Perus ist seit Jahren verheerend. Von den 70er Jahren an erhielt Peru sehr

leicht Kredite aus den Vereinigten Staaten und aus Europa. Die Zinsen jedoch, die Peru dafür zurückzahlen mußte, waren in den Augen der Schuldner ausgesprochene Wucherzinsen. Obwohl Schulden abgezahlt wurden, hat sich die Schuldensumme vermehrt. Heute gewährt uns der Internationale Währungsfonds Kredite, um die Schulden zurückzahlen zu können. Damit steigt jedoch für uns die Schuldenlast mit den Rückzahlungen weiter.

*HK:* Wo liegen letztlich die Ursachen für diese beinahe aussichtslos scheinende wirtschaftliche Lage? Sind sie externer oder interner Art?

*Dammert:* Da die Bedingungen für die Wirtschaft Perus seit Beginn des Jahrhunderts immer von ausländischen Konzernen diktiert wurden, haben diese nie wirklich dem entsprochen, was für das Land notwendig ist. So hat man beispielsweise intensiv Baumwolle angepflanzt – und uns fehlten dadurch wichtige Nahrungsmittel, die wir in den Jahrhunderten zuvor angebaut hatten.

## „Vor allem für die Jugendlichen ist die Lage äußerst prekär"

*HK:* Was bedeutet eine solche fremdbestimmte Wirtschaftspolitik dann konkret für die Region, in der Sie Bischof sind?

*Dammert:* 1940 hat der Schweizer Lebensmittelkonzern Nestlé entschieden, im Tal von Cajamarca eine Milchproduktion aufzubauen. Damit wurden der traditionelle Weizen- und Getreideanbau und das traditionelle Handwerk verdrängt. Die Bauern und Arbeiter wanderten an die Küste aus. Nestlé hatte eine Garantie gegeben, die produzierte Milch aufzukaufen. Jedoch hatte man von seiten des Konzerns versäumt, im Vorfeld die örtlichen Gegebenheiten wirklich zu studieren. Die Kühe fühlten sich in den andinen Höhen nicht wohl und degenerierten. Das bedeutete, daß häufig neue Kühe und Stiere angeschafft werden mußten, um die Rasse zu verbessern. Das war für die Viehzüchter aber sehr teuer, weil es sich um importierte Tiere handelte. So standen die Viehzüchter vor dem Bankrott. Vor allem aber brauchten die Kühe auch unverhältnismäßig mehr Weideland als die heimischen Tiere, die Lamas und Alpakas. Folge eines solchen, von oben eingeführten Konzeptes eines ausländischen Konzerns war zunächst die Emigration, da nun sehr viel weniger Verdienstmöglichkeiten bestanden als früher. Zudem mußten, um die Bevölkerung ernähren zu können, Lebensmittel von der Küste und sogar aus dem Ausland eingeführt werden.

*HK:* Offenbar haben die Wirtschaftsmisere und die Versuche Perus, aus dieser herauszukommen, inzwischen zu einer in unseren Breiten unvorstellbaren Verschlechterung der sozialen Situation geführt . . .

*Dammert:* Das Wirtschaftsreformprogramm von Fujimori hat zu einer äußerst schwierigen Situation geführt, die durch sehr viele Arbeitslose und extrem geringe Löhne gekennzeichnet ist, vor allem aber dadurch, daß viele um das pure Überleben kämpfen müssen. Vor allem für die Jugendlichen ist die Lage äußerst prekär. Da die Jugendlichen keine Chance mehr sehen, einen Arbeitsplatz zu bekommen, werden sie immer mehr entweder zu „normalen" Delinquenten, zu Drogenhändlern oder zu Terroristen.

*HK:* Kann das peruanische Erziehungssystem dieser Entwicklung gegensteuern, oder ist es dazu – wie das vieler anderer Entwicklungsländer – zu marode?

*Dammert:* Die Grundproblematik des peruanischen Erziehungssystems besteht darin, daß man ein uniformes System von Frankreich übernommen hat, das nie den Verhältnissen unseres Landes angepaßt wurde. Dabei wurde vor allem nicht berücksichtigt, daß es sehr große geographische, wirtschaftliche und ethnische Unterschiede in Peru gibt. Dennoch wird den Kindern der Oberklasse aus Lima das Gleiche beigebracht wie den Bauernkindern, die auf 3000 Metern Höhe leben. Die Schule St. Ursula in der Hauptstadt mit Schülern aus der gehobenen Gesellschaftsschicht lehrt das gleiche wie die Schule eines kleinen Dorfes im Departement Cajamarca, das auch St. Ursula heißt – der Name ist aber auch die einzige Gemeinsamkeit. Zudem sind die Lehrer sehr schlecht ausgebildet und schlecht bezahlt. Ein Lehrer verdient in Peru zur Zeit 150 Dollar im Monat.

*HK:* Sie haben bereits die Terrororganisation „Sendero Luminoso" angesprochen, die stets durch neue grauenhafte Aktionen – jetzt nicht mehr nur im Landesinneren, sondern auch in der Hauptstadt – von sich reden macht. Aus welchen Kreisen rekrutieren sich ihre Mitglieder?

*Dammert:* Im allgemeinen rekrutieren sich die „Senderistas" aus Jugendlichen vom Land, die angefangen haben zu studieren, im Studium aber gescheitert sind; dazu kommen auch Jugendliche, die das elfte Schuljahr und damit die Sekundarschule abgeschlossen haben, dann jedoch für sich keine Zukunft mehr sahen. Diese Jugendlichen wollen nach der Schule nicht mehr aufs Land zurück, um zu arbeiten. In größerem Maße stoßen nun auch junge Leute zum „Sendero", die ein Studium an der Universität oder an einer pädagogischen Hochschule abgeschlossen haben, die aber trotz des Abschlusses keine Arbeit finden.

*HK:* Wenn auch Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit viele Jugendliche in die Arme von „ Sendero" treibt – es wird ihm auch vorgeworfen, brutale Zwangsrekrutierungen vorzunehmen . . .

*Dammert:* Sicherlich hat „Sendero" auch Jugendliche unter Gewalt zum Anschluß gezwungen. Dagegen bemüht sich die Kirche, Jugendliche wieder ins zivile Leben zurückzuführen. Für die Polizei bleiben die, die dazu gehört haben, jedoch weiterhin Terroristen. Es gibt in Peru leider noch keine Gesetze, die eine Reintegration, also ein Rückkehr ins zivile Leben begünstigen. Selbstverständlich läßt sich nur schwer feststellen, ob die Jugendlichen wirklich eine Rückkehr anstreben oder ob sie nicht

nur versuchen wollen zu infiltrieren. Wenn sie wirklich vom „Sendero" wegkommen wollen, müssen sie außer Landes gehen. Dieser Weg ist jedoch häufig auch versperrt, denn die Grenzen der klassischen Fluchtländer wie die Vereinigten Staaten, Spanien, Italien und Frankreich schließen sich.

*HK:* Sie haben damit schon das mehr als schwierige Verhältnis der Kirche zu „Sendero" angesprochen. Gibt es denn überhaupt irgendwelche Anknüpfungspunkte für ein Gespräch?

*Dammert:* „Sendero" hat nie die Bereitschaft erkennen lassen, mit der Kirche Gespräche zu führen. Im Gegensatz dazu hat die MRTA (Movimiento Revolucionario Tupac Amaru) schon gelegentlich Gesprächsbereitschaft signalisiert. MRTA ist zwar auch eine terroristische Vereinigung, aber sie ist „menschlicher". Vertreter sind beispielsweise zu mir als Bischof von Cajamarca gekommen, um einen Seelsorger für ihre Bewegung zu erbitten, quasi als ob es sich um einen gewöhnlichen Militärseelsorger handeln würde.

## „Grundsätzlich ist die Kirche zur Vermittlung zwischen den Konfliktparteien bereit"

*HK:* Unterscheiden sich die beiden Gruppen nicht vor allem in ihrem ideologischen Hintergrund?

*Dammert:* MRTA ist eine sozialistische Bewegung, die ebenso radikale Veränderungen will, jedoch ist sie dabei auch zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit anderen politischen Gruppen bereit. Allerdings ist die MRTA im Augenblick ernsthaft gespalten. Die eine Fraktion möchte, vergleichbar den Guerilleros in Kolumbien, direkt in die Politik einsteigen. Die andere dagegen will die Linie von „Sendero" aufgreifen. Erst vor kurzem wurde der Führer von MRTA verhaftet, weil er von einem Mitglied seiner eigenen Bewegung verraten wurde. Wir haben große Angst davor, daß sich der eine Flügel den „Senderistas" anschließt.

*HK:* Gerade im letzten Jahr hat „Sendero" einige Morde an Priestern und Ordensleuten verübt. Zielt er in gleichem Maße auf die Zerstörung der Kirche wie auf die des Staates?

*Dammert:* Unter den Senderisten gibt es dazu ein Sprichwort: „Die Kirche ist der Nachtisch vom Festessen." Für „Sendero" unterstützt die Kirche ausschließlich die bestehende Ordnung. Auf die Morde des vergangenen Jahres war allerdings die empörte Reaktion des Volkes so heftig, daß „Sendero" keine weiteren Anschläge mehr gewagt hat. „Sendero" hat auch Todesdrohungen gegen Bischof *Bambarén* von Chimbote und Weihbischof *Cipriani,* den Apostolischen Administrator von Ayacucho, ausgesprochen – bis jetzt ist aber nichts passiert.

*HK:* Wo kann die Kirche in dieser prekären politischen Situation, in der sich das Land befindet, Gesprächspartner oder Verbündete finden?

*Dammert:* „Sendero" fällt grundsätzlich als Gesprächspartner aus. Dessen Bekenntnis lautet eindeutig: Nach der totalen Zerstörung und nach dem Tod von Millionen wird ein neuer Staat aufgebaut. Er verfolgt eine maoistische Ideologie, vergleichbar mit der Pol Pots in Kambodscha. Grundsätzlich aber ist die Kirche mit jeder politischen Bewegung zum Gespräch und zur Vermittlung zwischen den einzelnen Konfliktparteien bereit.

*HK:* Und wie ist das Verhältnis zwischen der Kirche und Fujimori?

*Dammert:* Unglücklicherweise hat der Erzbischof von Lima vor der Wahl Fujimoris diese außerordentliche Bittprozession (am 31. Mai veranstaltete die Erzdiözese Lima eine Prozession zum „Herrn der Wunder", die sonst nur bei drohenden Katastrophen außerhalb des festen Datums stattfindet) veranstaltet. Sie wurde von Kritikern als Parteinahme für *Mario Vargas Llosa,* den zweiten Präsidentschaftskandidaten, interpretiert. Aus diesem Grund gibt es keinerlei Beziehungen zwischen Fujimori und dem Erzbischof der Hauptstadt. Ich selbst habe als Vorsitzender der Peruanischen Bischofskonferenz zwei gute Gespräche mit Fujimori geführt. Seit einem Jahr habe ich ihn allerdings auch nicht mehr gesehen. Aber ich habe ihn jetzt erneut um eine Unterredung gebeten.

*HK:* An den runden Tisch, an den Fujimori nach seinem „Selbstputsch" zusammen mit der Opposition auch die Kirche eingeladen hatte, wollte sie allerdings nicht kommen . . .

*Dammert:* Fujimori hatte zu einem politischen Dialog aufgerufen, der ausschließlich seine Position begünstigt hätte, der kein wirklicher Dialog werden sollte. Für ein solches Spiel kann sich die Kirche nicht hergeben.

*HK:* In welchen gesellschaftlichen Bereichen hat bisher die Kirche mit der Regierung zusammengearbeitet? Gab es Ziele, die gemeinsam verfolgt werden konnten?

*Dammert:* Nach dem „Fujischock" im zweiten Halbjahr 1990 hat die Kirche offiziell den Auftrag übernommen, die von der Regierung finanzierten sozialen Hilfsmaßnahmen für die von den Wirtschaftsreformen besonders betroffenen Armen, das Regierungsprogramm „compensación social", durchzuführen. Der Staat blieb bei dem Programm nur leider weit hinter dem zurück, was er versprochen hatte. Die Kirche hat jedoch mit ihren materiell und personell sehr begrenzten Mitteln das Mögliche zu leisten versucht. Das ging so weit, daß dieses Programm nur noch mit kirchlichen Mitteln ausgeführt wurde. Im übrigen machen alle ausländischen Regierungen bei Hilfeleistungen oder Hilfsprogrammen die Auflage gegenüber der peruanischen Regierung, daß diese über die Kirche abgewickelt werden.

*HK:* Die Menschenrechtsorganisation „amnesty international" ebenso wie „Justitia et Pax" haben gerade in den letzten Jahren auf die massiven Menschenrechtsverletzungen in Peru hingewiesen und beklagt, daß in Peru Terror mit Terror beantwortet werde. Die peruanische Kir-

che engagiert sich auch in den verschiedenen Menschenrechtsorganisationen des Landes. Ist das ein Hindernis im Gespräch mit der Regierung?

*Dammert:* Grundsätzlich arbeitet die Kirche mit allen Organisationen zusammen, die die Menschenrechte verteidigen. Die Regierung hegt aber ein prinzipielles Mißtrauen gegen alle Institutionen, die sich für die Achtung von Menschenrechten einsetzen. Die Argumentation der Regierung lautet immer: Die Menschenrechtsorganisationen mahnten nur die Verstöße des Militärs an, nicht aber die der „Senderistas". Aber es kann niemand bestreiten, daß wir deren Menschenrechtsverletzungen immer angezeigt haben, sowohl in unserem letzten Schreiben „Frieden auf Erden" wie auch in der letzten Verlautbarung „Zusammen schaffen wir ein neues Peru". Bei dieser Verlautbarung haben wir im übrigen absichtlich nicht den Begriff „reconstrucción del Perú" im Titel gebraucht, den die Regierung immer wieder verwendet, um nicht in eine falsche Nähe zu Fujimori zu geraten.

## „Die frühere Mittelklasse ist auf das Niveau der Armen gesunken"

*HK:* Direkte Konflikte zwischen der Kirche und der Regierung hat es aber in jüngster Zeit nicht gegeben . . .

*Dammert:* Es gibt keinen offenen Konflikt, aber es gibt Argwohn und Mißtrauen gegenüber der Kirche. Die jüngste Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat ging um den geplanten Wahltermin am 18. Oktober dieses Jahres. Am 18. und 19. Oktober findet aber die große Prozession zum „Herrn der Wunder" in Lima statt. Im Radio habe ich darum gebeten, daß der Wahltermin verschoben werde. Dieser Bitte wurde dann von der Regierung auch entsprochen. Die Presse sprach sofort von einem Konflikt zwischen Kirche und Regierung.

*HK:* Katholisch sind in Peru nicht nur die Armen, sondern auch die Reichen. Welche Erwartungen stellt denn die Oberschicht Perus an die Kirche?

*Dammert:* Sie hätte es gerne, wenn wir offen das neoliberale Programm gutheißen würden. Aber dieser Neoliberalismus hat dazu geführt, daß die Krise des Landes größer wurde und das Elend noch schlimmer. Früher gab es noch eine Mittelklasse, die sich einigermaßen behaupten konnte. Heute jedoch ist diese Mittelklasse auf das Niveau der Armen gesunken. Die vom Internationalen Währungsfonds und anderen internationalen Organisationen diktierten und vom peruanischen Wirtschaftsminister ausgeführten Maßnahmen der wirtschaftlichen Anpassung für Peru führen in jedem Fall immer zu einer Verschlechterung der Situation des Volkes. Die katholischen Neoliberalisten lehnen es strikt ab, die Leitlinien der Sozialenzyklika „Centesimus annus" anzuerkennen. Ihr pauschaler Vorwurf an uns Bischöfe und Priester lautet: Ihr seid Kommunisten.

*HK:* Dieser Vorwurf wurde ja auch hartnäckig gegenüber der Befreiungstheologie erhoben. Deren Begründer und „Vater" ist Peruaner, *Gustavo Gutiérrez.* Wie steht die peruanische Kirche heute zur Befreiungstheologie?

*Dammert:* Die Befreiungstheologie kritisiert den Neoliberalismus bzw. die Diktatur des Kapitalismus und des Neoliberalismus. Daher geriet sie unter den Verdacht des Kommunismus. Richtig ist, daß sich Befreiungstheologen einer marxistischen Gesellschaftsanalyse bedient haben, eines gesellschaftsanalytischen Instrumentariums, das von allen Soziologen zu dieser Zeit verwendet wurde – da waren die Theologen keine Ausnahme. Auch die peruanische Kirche hat in ihren Verlautbarungen einige Aussagen der Befreiungstheologie übernommen. Das heißt aber keinesfalls, daß sie die marxistische Doktrin unterstützt hätte.

*HK:* Gerade in der Haltung gegenüber der Befreiungstheologie bestand unter den peruanischen Bischöfen aber kein Konsens . . .

*Dammert:* Einige Bischöfe in Peru waren der Meinung, die Befreiungstheologie vertrete Irrtümer und Häresien. Sie haben die Befreiungstheologen auch in Rom denunziert. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal *Ratzinger,* hat dagegen nie von Häresien und Irrtümern gesprochen – er sprach davon, daß einige Stellen und Aussagen zu korrigieren seien. Gutiérrez z. B. hat solche Korrekturen schon in der zweiten Auflage seiner „Theologie der Befreiung" berücksichtigt. Kardinal Ratzinger war nach diesen Korrekturen zufrieden. Sicherlich halten einige der peruanischen Bischöfe den Häresievorwurf weiterhin aufrecht. Für mich sind die letzten Bücher von Gustavo Gutiérrez vor allem von einer sehr tiefen Spiritualität gekennzeichnet.

## „Katecheten sind die besten Verteidiger gegen den Einfluß der Sekten"

*HK:* Nach welchen Konzepten organisiert die peruanische Kirche ihre Pastoral, und welche Strukturen haben sich dabei im kirchlichen Alltag herausgebildet?

*Dammert:* So wie Peru selbst durch große Unterschiede gekennzeichnet ist, kann man auch nicht von einheitlichen Strukturen der Kirche sprechen. Unsere Kirche hat keine so soliden Strukturen wie die Kirche in Deutschland. Vor allem aber haben wir in unserer Kirche ein großes Problem, das nun seit 500 Jahren besteht: Es ist nie eine peruanische Kirche entstanden. Sicherlich verdanken wir den amerikanischen und europäischen pastoralen Mitarbeitern sehr viel. Aber jeder von ihnen kommt zu uns, geprägt durch die Erfahrungen und die Ausbildung in seinem Land. Es ist sehr schwer für uns, diese Heterogenität der Ausbildungen und spezifischen Prägungen zu kanalisieren. Nur ein Beispiel aus Lima: In der einen Pfarrei sind Hiltruper Missionare aus Münster und in der Nachbarpfarrei arbeiten Passionisten aus dem Bas-

kenland mit Ordensfrauen aus Amerika. Wie soll der Erzbischof von Lima sie alle zusammenbringen?

*HK:* Sie versuchen schon lange, mehr Einheimische als pastorale Mitarbeiter zu gewinnen. Mit welchen Ergebnissen?

*Dammert:* In den dreißig Jahren, in denen ich Bischof von Cajamarca bin, wurden viele gute Gruppen einheimischer Katecheten ausgebildet. Ich hatte von Paul VI. eine offizielle Genehmigung erhalten, daß diese Katecheten taufen dürfen, Trauassistenz leisten und auch kirchliche Bestattungen vornehmen können. Das galt selbstverständlich auch für Frauen. Dieses Privileg wurde dann auf die ganze peruanische Kirche ausgedehnt, und heute ist es sogar Bestandteil des neuen CIC. Es gibt im Bistum Cajamarca einige Pfarreien, die von Ordensleuten oder Laien geleitet werden. Vor allem waren und sind die Katecheten auch die besten und entschiedensten Verteidiger gegen den Einfluß der evangelikalen Sekten. Oft waren sie zugleich auch die Basis für die Selbstverteidigungsgruppen der Bauern, die „ rondas campesinas".

*HK:* Ist die basiskirchliche Orientierung für die Pastoral, wie sie in Ihrer Diözese praktiziert wird, ein konsensfähiges Konzept in der ganzen peruanischen Kirche?

*Dammert:* Viele Bischöfe organisieren die Pastoral in ihrer Diözese in traditionellen Formen. Den Armen und Notleidenden wird geholfen, und die Sakramente werden gespendet. Es wird versucht, die Gemeinden zu versorgen. Dabei wird aber keine Bewußtseinsbildung geleistet. Es wird darauf verzichtet, soziale Bildungsmaßnahmen durchzuführen, die die Gemeindemitglieder dazu befähigen, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Die Tradition unserer Kirche ist eben sehr spanisch, sehr klerikal.

## „Die erste Evangelisation war nur eine sehr eingeschränkte"

*HK:* Sie haben bereits das Problem der evangelikalen Sekten angesprochen. Wie groß ist ihr Einfluß wirklich, und wie sehr bedrohen sie die katholische Kirche in Peru?

*Dammert:* Das eigentliche Problem sind für mich nicht die Sekten, sondern unser eigener Mangel an pastoralen Mitarbeitern. Nehmen wir wieder das Beispiel der Diözese Cajamarca: Es gibt nur 40 Priester in einem Gebiet von 15 000 Quadratkilometern mit insgesamt 700 000 Gläubigen. Wir haben mit großen Kommunikationsproblemen zu kämpfen. Für den Weg von einer Pfarrei in die andere, der nur 120 Kilometer lang ist, braucht man oft acht Stunden.

*HK:* Und wie kommen die Sekten mit den widrigen Umständen zurecht? Haben sie mehr Personal?

*Dammert:* Die Sekten schicken Leute in die entlegensten Weiler, die schlecht ausgebildet sind, aber dafür sehr fixe Ideen im Kopf haben. Wir scheuen uns vor einer solchen Praxis, weil wir Angst davor haben, daß unsere Leute ohne eine richtige Ausbildung Fehler machen. Daher schicken wir sie erst gar nicht los. In einem kleinen Weiler, etwa zehn Kilometer von Cajamarca entfernt, gibt es drei verschiedene Einrichtungen von Sekten, jedoch keine Kapelle. Als ich meine Priester fragte, warum es dort keine Kapelle gebe, meinten sie, die campesinos würden doch zur Kirche in die Stadt gehen. Das Problem ist nur: Sie kommen ein- höchstens zweimal im Monat in die Stadt. Die Sekten dagegen sind in ihrem kleinen Ort dauernd präsent. Und die Leute akzeptieren sie und sind dankbar dafür, daß sie ihnen etwas vom Evangelium erzählen.

*HK:* Wie stehen die Sekten zur katholischen Kirche? Kann man sie in dieser Hinsicht über einen Kamm scheren?

*Dammert:* Da muß man unterscheiden: Die evangelikalen Sekten, die aus den reformatorischen Kirchen hervorgegangen sind, und ausgesprochen fundamentalistische Sekten. Letztere sind sehr stark gegen die Kirche eingenommen.

*HK:* Nach der Wahl Fujimoris hat gerade die katholische Kirche befürchtet, die evangelikalen Sekten, die die Wahl kräftig unterstützt hatten, würden zunehmend auch Einfluß auf die Politik des Landes gewinnen können. Wie groß ist deren Einfluß nun tatsächlich?

*Dammert:* Es wurden sowohl Senatoren wie auch Mitglieder des Abgeordnetenhauses gewählt, die verschiedenen Sekten angehören. Auch der zweite stellvertretende Präsident ist Vorsitzender einer Sektenvereinigung. Der Präsident schenkt den Sekten jedoch keinerlei Gehör.

*HK:* In den Kirchen Europas wird derzeit heftig um die Bewertung der 500jährigen Entdeckungs-, Eroberungs- und Evangelisierungsgeschichte Lateinamerikas diskutiert und gestritten. Mit welchen Gedanken und Gefühlen stehen Sie diesem Gedenkjahr gegenüber?

*Dammert:* Die Historiker werden wohl noch lange streiten, ob es nun eine „schwarze Legende" gibt oder ob vor 500 Jahren ein Goldenes Zeitalter angebrochen ist. In einer Versammlung von Bischöfen wird man dieses Problem der historischen Bewertung nicht lösen können. Viel wichtiger ist für mich die Frage, wie sich die Defizite dieser ersten Evangelisierung Lateinamerikas heute bewältigen lassen. Und dabei steht das Problem im Vordergrund, daß bei uns die einheimischen Bischöfe, Priester und Ordensleute fehlen. Kirchen, die später entstanden sind, so beispielsweise in den Vereinigten Staaten oder in Australien, haben inzwischen längst ihre eigenen Strukturen, die uns aber bis heute fehlen. Die Hälfte der peruanischen Bischöfe ist nicht in diesem Land geboren, ebenso zwei Drittel der Priester, die hier arbeiten. Das gleiche gilt selbstverständlich für die Ordensleute. Dies ist das eigentliche Problem der Kirche Perus, das aus dem langen Verbot der Weihe einheimischer Indios herrührt, aus deren sozialer und rassischer Geringschätzung. Diese erste Evangelisation war nur eine sehr eingeschränkte, weil man die Kultur der Anden und die Sprache der Indios nicht verstanden hatte.

# Vor allem die Industrieländer sind gefragt

## Perspektiven für eine Umwelt- und Entwicklungspolitik nach Rio

*Die UN-Umweltkonferenz in Rio war die größte Veranstaltung in der bisherigen Geschichte der Vereinten Nationen. Sie hat bei allem Kompromißcharakter ihrer Ergebnisse doch Wege gewiesen, wie eine umweltverträgliche Entwicklung bewerkstelligt werden kann. Der größte Handlungsbedarf besteht dabei für die Industrieländer.* Reinhard Hermle, *Leiter der Grundsatzabteilung von Misereor, stellt die Ergebnisse von Rio in den Kontext der globalen Umwelt- und Entwicklungsproblematik. Sein Fazit: Wir werden uns umstellen müssen.*

Eine kürzlich erschienene Karikatur zeigte ein Baby im Kinderwagen, das von seinen Eltern einen reichlich zerfledderten Ball in Gestalt der Erdkugel zurückerhält. Der Zustand des Balls veranlaßt das Kleine zu dem Kommentar, daß es nie mehr etwas verleihen wolle. In der Tat. Wie hinterlassen wir den Nachwachsenden die Welt, die wir von ihnen doch nur geliehen haben?

Allmählich dämmert es der Menschheit, daß sie auf dem besten Wege ist, ihre Lebensgrundlagen zu zerstören, den Planeten durch Übernutzung, Ausplünderung der Rohstoffe, Gifte und Abfall zu ruinieren. Erst waren es wenige, die auf die drohenden Gefahren hinwiesen. Meist ernteten sie zunächst Spott, Häme und Verachtung. Doch die Zahl derer, die die Botschaft hörten, wuchs. Bürgerinitiativen entstanden. 1980 etablierte sich beispielsweise das grüne Interesse als politische Partei und setzte das Thema Umwelt mit Nachdruck auf die parlamentarische Agenda. Heute gehört es zum Standardrepertoire jeder Parteiprogrammatik. Weitsichtige Wirtschaftsführer haben erkannt, daß die Sorge um die Umwelt mehr ist als ein Faktor, der sich werbewirksam einsetzen läßt.

### Nord und Süd sitzen im selben Boot

In dem Maße, in dem sich Umweltbewußtsein herausbildete, veränderte es sich auch. Standen zunächst eher örtliche Erfahrungen und die Formulierung entsprechender Politiken im Vordergrund, so weitete sich der Blick bald auf die globalen Dimensionen der Probleme. Weder machten Umweltverschmutzungen an Landesgrenzen halt, noch war ihnen mit nationalstaatlichen Mitteln allein erfolgreich zu begegnen. Die Schwere und Reichweite der Probleme verstärkte den Zwang zu gemeinschaftlichem Handeln. Auch zeigte sich, daß es nicht ausreicht, in der einen Ecke des Globus kräftig zu säubern, während anderswo weiterhin die Schlote den Himmel verdüstern. Es sickerte ins Bewußtsein, daß Nord und Süd einen Part übernehmen müssen, weil sie beide im selben Boot sitzen (hier stimmt das Bild). Der Druck auf die Umwelt im Norden erwächst vor allem aus industriellem Wachstum, Reichtum und Konsum, im Süden vorrangig aus Armut und wachsenden Bevölkerungszahlen. Daraus ergeben sich unterschiedliche Aufgaben und Verantwortungen. Es wurde klar, daß die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen nicht nur eine Frage des verbesserten Umweltschutzes, sondern vor allem der Revision von Wirtschafts- und Lebensweise in den reichen sowie der Beseitigung der Armut durch umweltverträgliche Entwicklung in den armen Ländern ist. Folgerichtig beriefen die Vereinten Nationen für die ersten beiden Juniwochen des Jahres 1992 eine Weltkonferenz über „Umwelt und Entwicklung" in Rio de Janeiro ein (UNCED) – 20 Jahre nach der Umweltkonferenz der Vereinten Nationen in Stockholm.

Armut sei der größte Feind der Umwelt, erklärte bei der Konferenz von 1972 *Indira Gandhi.* Wer arm ist, setzt fraglos andere Prioritäten. Wo die Kassen leer sind, werden beispielsweise Rauchentschwefelung oder Abwasserreinigung Luxus. Der Zwang zur Devisenerwirtschaftung treibt zum Raubbau an Rohstoffen und drängt Fragen nach den Kosten für Mensch und Natur in den Hintergrund. Menschen in extremer Not gefährden, verschlechtern oder zerstören durch Überbeanspruchung von Ackerböden und Weiden, durch übermäßigen Brennholzeinschlag oder auch durch Abwanderung in die Elendszonen der Dritte-Welt-Metropolen Grundlagen des Lebens – ihre eigenen wie auch die anderer Menschen. Oft verbinden wir damit Bilder von der Brandrodung tropischer Regenwälder durch landlose Siedler. Geringere Aufmerksamkeit findet die kommerzielle Abholzung, an der sich örtliche Machthaber und internationale Firmen goldene Nasen verdienen. Oft liegt es an der Schwäche der politischen Strukturen, daß Umweltinteressen und -auflagen nicht durchgesetzt werden können.

Armut schädigt vielfach die Natur. Naturzerstörung verstärkt wiederum Armut dadurch, daß die Verarmten Überlebensstrategien entwickeln, mit denen sie die Umwelt weiter schädigen. Die ohnehin schlechten Lebensbedingungen sinken weiter, die Produktivität der natürlichen Ressourcen, von denen die Armen leben, läßt nach, ebenso die Kraft, sich im Lebenskampf zu behaupten. Atmen in Bombay heute entspricht dem Inhalieren von zehn Zigaretten täglich. Für die Squatterfamilien auf dem schmalen Mittelstreifen einer Verkehrsachse liegt dieser Wert freilich wesentlich höher. Dazu kommen Lärm, Streß, Gefahr. Mehr und mehr Menschen versuchen, diesen Lebensbedingungen zu entkommen. Die Zahl der Umweltflüchtlinge wird weltweit auf zehn bis 15 Millionen geschätzt – mit steigender Tendenz.

Die Armen schlagen der Erde schwere Wunden. Die eigentliche Last, die der blaue Planet zu tragen hat, sind aber die Reichen. Sie tragen aufgrund ihrer anspruchsvollen, verschwenderischen Lebensweise eindeutig am stärksten zur globalen Ökologiekrise bei. Ein vor wenigen Wochen herausgekommener Bericht des amerikanischen Worldwatch-Instituts teilt die Weltbevölkerung in drei „ökologische Klassen" ein: 1,1 Milliarden Menschen leb-

ten von weniger als 700 Dollar jährlich und damit unter dem Existenzminimum. Ihr Beitrag zur Naturzerstörung geschehe meist aus Mangel an Alternativen oder aus Unkenntnis. 3,3 Milliarden Menschen mit einem Jahreseinkommen zwischen 700 und 7500 Dollar machten die „Mittelklasse" aus. Sie lebten in relativem Einklang mit ihrer Umwelt. Sie ernährten sich vor allem von pflanzlichen Produkten, bewegten sich mit öffentlichen Verkehrsmitteln oder Fahrrädern fort und lebten in einfachen Häusern. Die „Verbraucherklasse" stellten die 1,1 Milliarden Menschen in den Industrieländern Europas, den USA, Australien und Japan dar. Innerhalb weniger Jahrzehnte hätte sich das reichste Fünftel in eine Schicht von Autofahrern, Fernsehzuschauern, Junk-Food-Essern, Supermarkteinkäufern und Verbrauchern von Wegwerfartikeln entwickelt. Dieses nenne sich Fortschritt und Entwicklung. Die übrige Welt sehne sich nach diesem konsumorientierten Lebensstil.

Die industrialisierten Länder verbrauchen mit Abstand die meisten Ressourcen: z. B. 86 % des Aluminiums und der Chemikalien, 81 % des Papiers, 80 % des Eisens und Stahls sowie drei Viertel der Energie. 61 % des weltweiten Fleischkonsums entfallen auf die Bewohner der Industrieländer. Statistisch gesehen verbrauchte 1991 jeder Westdeutsche 2115 Liter Öl, 1070 Kubikmeter Gas und 1,7 Tonnen Kohle. Sein Energiekonsum lag damit beim 2,8fachen des durchschnittlichen Energieverbrauchs der Weltbevölkerung.
Energieerfordernisse und Lebensbedürfnisse eines deutschen Großstadtsingles übersteigen die einer kinderreichen Indiofamilie im peruanischen Altiplano um ein Vielfaches. Entsprechend mehr Dreck hinterläßt er auch der Umwelt. 20,1 Milliarden Tonnen $CO_2$ belasten jährlich die Atmosphäre. Drei Viertel der energiebedingten Emissionen stammen aus den Industrieländern. Deutschland ist mit etwa einem Fünftel beteiligt. Würden die 1,1 Milliarden Chinesen genausoviel $CO_2$ in die Luft blasen wie jeder einzelne Amerikaner, nämlich 20 Tonnen pro Jahr, wäre die Lebensgrundlage der Menschheit wohl vernichtet, ehe die übernächste Generation geboren ist. Die Kohlenstoffabgase Deutschlands allein aus dem Verkehr übersteigen die $CO_2$-Gesamtemissionen – also aus Verkehr und Energie – der Philippinen um das 5,5fache.

Bekanntlich gehört Kohlendioxyd (neben Methan aus Rindermägen und Reisfeldern, Lachgas aus Düngemitteln und FCKW) zu den gefährlichen Treibhausgasen, die mit ziemlicher Sicherheit zur Aufheizung des Weltklimas beitragen. Im Vergleich zur vorindustriellen Zeit ist der $CO_2$-Gehalt der Atmosphäre um etwa ein Viertel gestiegen auf heute 0,037 %. Die Temperatur hat sich seit 1861 weltweit um durchschnittlich 0,7° erhöht. Seit es Klimabeobachtung gibt, wurden sechs der sieben wärmsten Jahre seit 1980 registriert. FCKWs dünnen die schützende Ozonschicht in der Stratosphäre aus. Sie finden seit den dreißiger Jahren in Spraydosen und als Kühlmittel Verwendung. Von den 1986 weltweit verbrauchten 1,17 Millionen FCKW und Halonen entfielen zwei Drittel auf die USA, EG und Japan. Mit dem Übereinkommen von Wien 1985 wurde ein Prozeß der schrittweisen Verringerung von FCKW-Produktion und -Verbrauch eingeleitet. Dem haben auch deutsche Erzeuger entsprochen. Der Verbrauch ist inzwischen deutlicher gesunken als die Herstellung. Die Differenz haben deutsche Unternehmen durch gesteigerte Exporte von in Deutschland produziertem FCKW ausgeglichen (zwischen 1986 bis 1990 Steigerung von 47,3 % auf 65,8 %).

Schindluder wird mit dem kostbaren Rohstoff *Wasser* getrieben. Verschwendung erscheint fast noch als das kleinste Übel. Ein Deutscher verbraucht im Durchschnitt 145 Liter am Tag, ein Amerikaner sogar 630 Liter. In Libyen wie Texas plündern Bewässerungsanlagen fossiles Grundwasser. In Usbekistan werden ganze Flüsse auf die Baumwollfelder geleitet, so daß der Aralsee, der viertgrößte Binnensee der Erde, langsam austrocknet. Knappheit ist vermutlich nur noch eine Frage der Zeit. Wo nicht verschwendet wird, wird verschmutzt. Seen und Flüsse verwandeln sich in Kloaken. Bauern tränken ihre Felder mit Gülle und Pestiziden. Aus Mülldeponien sickert Gift ins Grundwasser. Millionen von Menschen, insbesondere in den armen Ländern, leiden und sterben an schlechtem Wasser.
Das Gesamtbild – wenn auch nur grob skizziert – bietet wenig Trost. Die Harmonie zwischen Mensch und Natur ist gründlich gestört. Trotz verschiedener Anstrengungen und einzelner Erfolge gleichen Böden, Meere und Luft eher Abfallagerstätten als gesunden Lebensräumen. Der Mensch verändert das Klima. Wälder, insbesondere der tropische Regenwald – die gewaltigste Genreserve –, schwinden in atemberaubendem Tempo dahin. 50, 100 oder mehr Arten sterben täglich aus. Unwiederbringlich! Eine vergleichsweise kleine Zahl von Menschen, die Verbraucherklasse, führt ein bequemes Leben auf Kosten der Millionenheere von Armen, der Natur und der künftigen Generationen. Noch sind die Folgen erst in Ansätzen zu spüren. Doch mehren sich die Zeichen krisenhafter Zuspitzung.

## Der Weg nach Rio war schwierig

Entscheidende Impulse und Orientierung hierfür zu finden, war das Hauptziel der UN-Konferenz „Umwelt und Entwicklung". In Rio sollte eine zukunftsweisende Verständigung über die Problemlage und konkrete Maßnahmen erreicht werden. Die Veranstaltung geriet zu einem gigantischen Ereignis, dem größten in der Geschichte der Vereinten Nationen. Hundertschaften von Diplomaten, Beamten und Experten hatten mehr als zwei Jahre lang das Treffen vorbereitet. In vier insgesamt vier Monate dauernden Vorbereitungskonferenzen wurde über Themen gestritten und um Texte gerungen. Gesonderte Verhandlungsserien arbeiteten an Abkommen über Klima- und Artenschutz.
Der Weg nach Rio gestaltete sich außerordentlich schwierig. Zahlreiche Konflikt- und Bruchlinien wurden sichtbar, nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern auch

innerhalb der Lager. Dem Norden ging es vorrangig um globale Umweltpropbleme. Der Süden erhoffte sich neue Anstrengungen und Mittel für den Kampf gegen soziale Verelendung, was Umverteilung und ein Recht aller Menschen auf gleiche Lebenschancen bedeuten würde. Die epochalen Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa beseitigten zwar die die internationale Politik lähmende Ost-West-Spannung. Zugleich sahen sich die reichen Länder aber auch mit neuen großen Erwartungen konfrontiert – und dies in Zeiten schleppender Konjunkturen.

Was ist geblieben von dem Großereignis am Fuße des Zuckerhuts, der Parade von weit über hundert Staats- und Regierungschefs, dem Marathon der Länderdelegationen und dem vielstimmigen Chor der Beobachter aus Medien, Nichtregierungsorganisationen, sozialen Bewegungen und Wirtschaft?
In Rio wurden zwei völkerrechtlich verbindliche Konventionen zur Zeichnung aufgelegt. Die *Klimarahmenkonvention* zielt auf den Schutz der Erdatmosphäre vor der schädlichen Wirkung anthropogener Gase. Am amerikanischen Widerstand scheiterte die ursprüngliche Absicht, im Sinne eines ersten Schritts die Treibhausgasemissionen in den Industrieländern bis spätestens zum Jahr 2000 auf dem Niveau von 1990 zu stabilisieren. Statt dessen heißt das Ziel nun „Stabilisierung von Treibhausgaskonzentrationen in der Atmosphäre auf einem Niveau, ... das in einem Zeitraum erreicht werden soll, der ausreicht, um es Ökosystemen zu ermöglichen, sich auf natürliche Weise an Klimaveränderungen anzupassen." Auf deutscher Seite besteht die Hoffnung, daß im Zuge des vereinbarten Folgeprozesses – zügige Erfüllung der nationalen Berichtspflichten, Durchführung zweier Überprüfungskonferenzen der Vertragsstaaten, zu deren erster die Bundesregierung bereits für das kommende Jahr eingeladen hat – schrittweise präzisere Normen erreicht werden können.
In Abweichung von der Konvention hat die EG in Rio ihr $CO_2$-Stabilisierungsziel bis zum Jahr 2000 bekräftigt. Bereits vorher hatte die Bundesregierung angekündigt, bis zum Jahr 2005 eine $CO_2$-Verminderung um 25–30 % (Basisjahr 1990) erreichen zu wollen. Viele Entwicklungsländer sahen in der Weigerung der Industrieländer, sich auf verbindliche Zeit- und Mengenangaben für die Verringerung von Treibhausgasemissionen einzulassen, den deutlichsten Beweis für die fehlende Bereitschaft zur ökologischen Reform des industriellen Wachstumsmodells. Die Konvention wurde in Rio von 153 Staaten und der EG unterzeichnet. Der Ratifizierungsprozeß wird erfahrungsgemäß mehrere Jahre dauern. Das Abkommen erlangt Rechtskraft, wenn es von 50 Staaten ratifiziert wurde.

Der *Konvention zum Schutz der Artenvielfalt* kommt grundsätzlich große umwelt- und entwicklungspolitische Bedeutung zu. Erstmals wurde der Versuch unternommen, den Schutz und die Nutzung der etwa 1,5 Millionen erfaßten Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen international zu regeln. Die Fülle der Arten soll möglichst in ihren natürlichen Lebensräumen erhalten bleiben. Ein weiteres wichtiges Anliegen ist es, den aus den biologischen Ressourcen gewonnenen wirtschaftlichen Nutzen gerecht zu verteilen. Darauf hat vor allem der Süden besonders Wert gelegt. Die Tropen sind die mit Abstand artenreichste Region, der Regenwald das bedeutendste Evolutionssystem der Erde. Artenvielfalt ist eine wirtschaftlich hochinteressante Ressource geworden. Auf bis zu 30 Milliarden DM wird beispielsweise der Jahresumsatz an Medikamenten tropischen Ursprungs geschätzt. Die Konvention sichert indigenen Völkern und örtlichen Gemeinschaften zumindest ansatzweise Rechte zu.
Die *Rio-Deklaration* vereinigt 27 grundlegende entwicklungs- und umweltpolitische Prinzipien zu einer feierlichen Erklärung, mit der sich die Hoffnung verbindet, daß sie bei der Gestaltung nationaler und internationaler Politiken normative Kraft gewinnt. Zu den herausragenden Elementen dieser Erklärung zählen die Feststellung des Rechts auf Entwicklung sowie die Anerkennung der Verantwortung der Industrieländer als hauptsächliche Verursacher der globalen Umweltschäden. Sie betont die Notwendigkeit der Armutsbekämpfung wie auch der Bevölkerungspolitik. Weiterhin verpflichtet sie die Staatengemeinschaft, wichtige umweltpolitische Grundsätze anzuwenden, wie z. B. das Verursacher- und Vorsorgeprinzip, die Integration des Umweltschutzes in alle Politikbereiche, die Anwendung der Umweltverträglichkeitsprüfung, den Einsatz ökonomischer Instrumente sowie die Internalisierung externer Kosten. Außerdem legt sie fest, daß Staaten die Identität, Kultur und Interessen der lokalen und eingeborenen Bevölkerung unterstützen und sie in effektiver Weise an Entscheidungsprozessen beteiligen sollen.
Der Text dieser Deklaration war nach hartem Verhandlungspoker am Ende der letzten Vorbereitungskonferenz Anfang April in New York festgezurrt und als so prekärer Kompromiß austariert worden, daß Ergänzungen oder Neuverhandlungen über weiterhin strittige Einzelfragen in Rio zum Scheitern des gesamten Vorhabens geführt hätten. In einer formellen Note gaben die USA ihre Vorbehalte gegen eine Reihe der Prinzipien der Rio-Deklaration zu Protokoll.

## Was bringt die „Agenda 21"?

Das nach Umfang und Themenfülle gewichtigste Ergebnis der UNCED stellt die *Agenda 21* dar. Auf 500 Seiten, untergliedert in vier Hauptkapitel mit 115 Einzelthemen, enthält sie die wahrscheinlich aktuellste und umfassendste Sammlung von Informationen, Konzepten, Aktionsprogrammen und Kostenberechnungen zu dem, was „sustainable development" – nachhaltige Entwicklung – genannt wird. Der entwicklungs- und umweltpolitische Königsweg in das 21. Jahrhundert? Nur summarisch kann hier auf die Inhalte dieses monumentalen Dokumentes eingegangen werden.
Teil 1 der Agenda 21 behandelt die sozialen und wirtschaftlichen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung.

Hierbei geht es um internationale Zusammenarbeit zur Beschleunigung nachhaltiger Entwicklung in der Dritten Welt, Armutsbekämpfung, Wandel der Konsummuster, demographische Trends, Gesundheit, menschliche Siedlungsweisen und die Rolle von Umwelt und Entwicklung in Entscheidungsprozessen. Mehr als jeder andere Teil der Agenda untersucht dieser Abschnitt die Zusammenhänge zwischen Umwelt und Entwicklung. Er hebt die Folgen menschlicher Aktivitäten auf die Umwelt wie auch die Auswirkungen sich verschlechternder Umweltbedingungen auf das Leben der Menschen heraus. Umstritten war die Gewichtung, die der Armut auf der einen und dem Überfluß auf der anderen Seite als Hauptverursacher von Umweltschäden gegeben werden sollte. Die Formel, auf die sich die Verhandlungspartner einigten, lautet: „ . . . Während Armut zu verschiedenen Formen von Umweltbelastungen führt, besteht die Hauptursache der beständigen Verschlechterung der globalen Umwelt in den nicht nachhaltigen Konsum- und Produktionsformen, vor allem in den Industriestaaten. Dies gibt Anlaß zu großer Sorge und verschärft Armut und Ungleichgewichte."

Der sehr umfangreiche zweite Teil behandelt Fragen der Erhaltung und des Managements von Entwicklungsressourcen. Im einzelnen geht es dabei um den Schutz der Atmosphäre, der Ozeane, Süßwasserreserven und biologischen Vielfalt, um Maßnahmen gegen Abholzung und Wüstenbildung, Förderung der angepaßten Landwirtschaft, das Management empfindlicher Ökosysteme, um Biotechnologie sowie den Umgang mit giftigen und gefährlichen Abfallstoffen. Hatten sich beispielsweise die Amerikaner im ersten Teil vehement gegen zu weitgehende Aussagen über die schädlichen Wirkungen der Überflußgesellschaften in den reichen Ländern des Nordens gewandt, so stießen hier alle Hinweise auf die Notwendigkeit des sparsamen und effizienten Umgangs mit Energie auf den massiven, aber letztlich erfolglosen Widerstand von erdölproduzierenden Ländern, weil sie Rückwirkungen auf den Absatz ihrer Naturschätze befürchteten. Die Forderung von Dritte-Welt-Ländern, ein Exportverbot für giftige und radioaktive Abfälle zu vereinbaren, scheiterte am Widerstand der Industrieländer, die nicht in privatwirtschaftliche Autonomie eingreifen wollten. Als nicht durchsetzbar erwies sich auch die Forderung nach einer Absage an die militärische und zivile Nutzung der Atomenergie.

Im dritten Teil wird die Rolle von gesellschaftlichen Gruppen in einem umweltverträglichen, nachhaltigen Entwicklungsprozeß herausgestellt. In keinem bisherigen UN-Dokument findet sich eine so umfassende und formalisierte Anerkennung der nichtstaatlichen Bereiche. Eingegangen wird auf Frauen, Kinder und Jugendliche, indigene Völker, Nichtregierungsorganisationen, Wirtschaft, Handel, Gewerkschaften und Wissenschaft. Der Text beschreibt Rechte und Pflichten, Schwachpunkte und Möglichkeiten der Zusammenarbeit der verschiedenen Gruppen mit staatlichen Stellen auf nationaler und internationaler Ebene.

In Teil 4, der dem Bereich der praktischen Umsetzung gewidmet ist, zählten die Themen Finanzen, Technologietransfer und Institutionen zu den Konfliktfeldern, bei denen bis zur letzten Minute eine Einigung fraglich war. Die schließlich getroffenen Vereinbarungen trugen wesentlich dazu bei, daß bei zahlreichen Konferenzdelegierten und Beobachtern, insbesondere aus dem Süden, am Ende die Enttäuschung über Rio überwog. Anerkannt war, daß zur Finanzierung der in Agenda 21 vorgesehenen Programme beträchtliche zusätzliche Mittel aus dem Norden erforderlich würden. Wenn auch die genannte Zahl von 125 Milliarden Dollar vielen arbiträr vorkam und in Konferenzkreisen des Nordens die Eigenanstrengungen des Südens als zu gering bemängelt wurden, stellen sich die effektiv gemachten Zusagen der Industriestaaten in der geschätzten Größenordnung von 2,5 bis sechs Milliarden Dollar doch als grob inadäquat dar. Darüber hinaus wurde lediglich die alte Formel aufgewärmt, 0,7 % des Bruttosozialprodukts für Entwicklungszusammenarbeit verfügbar zu machen. Dies solle so bald wie möglich geschehen. Versuche Frankreichs, diese Zusage (endlich) mit einem Zeitziel (Jahr 2000) zu verbinden, blieben erfolglos.

## Die Entwicklungsländer haben die schlechteren Karten gezogen

Als relativer Erfolg gilt die Empfehlung zur Überwachung und Steuerung des Prozesses nach UNCED eine hochrangige *UN-Kommission für nachhaltige Entwicklung* einzurichten. Sie soll dem Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (ECOSOC) unterstellt werden. Die Einrichtung dieser neuen Kommission obliegt der 47. UN-Vollversammlung, die im Herbst dieses Jahres tagt und der die Ergebnisse von Rio zur Bestätigung vorliegen. Viel wird davon abhängen, welches Mandat sie erhält und mit welchen Arbeitsmöglichkeiten sie ausgestattet wird. Der Vollversammlung liegt als ein weiteres Ergebnis von Rio auch der Vorschlag vor, ein zwischenstaatliches Verhandlungskomitee zur Erarbeitung einer Konvention über Wüstenbekämpfung einzusetzen.

Zu den Aktiva der Konferenz zählt, daß es gegen alle Erwartungen gelungen ist, eine Erklärung vom *Grundprinzipien zu Bewirtschaftung, Schutz und nachhaltiger Entwicklung aller Arten von Wäldern* zu verabschieden. Bei den Vorverhandlungen war deutlich geworden, daß das weitergesteckte Ziel einer Waldkonvention unerreichbar bleiben würde. Zu gegensätzlich waren die Interessen und Zielvorstellungen von Industrie- und Entwicklungsländern. Die Regierungen von Malaysia und Indien beispielsweise hielten es für unannehmbar, daß selektiv nur über tropische Wälder gesprochen werden sollte. Das Konzept des Nordens, diese gleichsam als globales Menschheitserbe unter internationale Kuratel zu stellen, wurde als Ökoimperialismus gebrandmarkt. Wer sich um anderer Leute Wald kümmere, solle erst einmal für die Gesundung der eigenen Wälder sorgen.

Der verabschiedete Text signalisiert eine Annäherung der

Positionen. Er anerkennt das Recht aller Staaten, souverän über die Nutzung ihrer eigenen Ressourcen verfügen zu können, und formuliert erstmals weltweit festgelegte Grundsätze zur Waldbewirtschaftung und Walderhaltung. Obwohl eine rechtsverbindliche Waldkonvention weiterhin für notwendig gehalten wird, fehlt in dem Papier eine eindeutige Willenserklärung, in diese Richtung weiterzuverhandeln.

War Rio nun ein Erfolg? Die Bewertungen reichen von großer Zustimmung bis zu scharfer Kritik: Sie hängen vom jeweiligen Standort ab. Wer an die Größe der Not und die Dringlichkeit der Probleme denkt, den wird der Zorn packen angesichts des Konferenzaufwandes, der schwachen Konventionen und der halbherzigen Schritte. Aus dem Blickwinkel der internationalen Konferenzdiplomatie gilt es bereits als Erfolg, daß das Treffen nicht in Streit und Chaos endete. Der Norden wird entspannt auf Rio zurückblicken, weil er das Gros seiner Interessen hat durchsetzen können. Der Süden wird sich zugute halten, daß er eine Waldkonvention verhindert hat, die als Oktroi der Industriestaaten empfunden wurde. UNCED hat wahrscheinlich das erreicht, was im Rahmen des bestehenden Steuerungssystems internationaler Politik erreichbar war. Bei der Vielzahl gegensätzlichster Interessen waren nur Kompromisse und Minimalkonsense zu erzielen. Insgesamt brachte Rio mehr, als die Pessimisten befürchteten, aber weniger als die Optimisten erhofften.

Eine gewaltige Informationswelle ging von UNCED aus. Die Berichterstattung hat die öffentliche Meinung sensibilisiert und mobilisiert wie selten zuvor. Aber schon ist wieder publizistische Normalität eingekehrt. Hinter die Einsicht, daß die natürlichen Lebensgrundlagen der heutigen und künftigen Generationen in dramatischer Weise bedroht sind und es vor allem der aufwendige Lebensstil der Menschen in den Industrieländern ist, der den Planeten in den Ruin treibt, kann niemand mehr zurück. Hierin liegt ein wichtiger Fortschritt. Ein *neuer Referenzrahmen* ist entstanden, der die weitere Diskussion und künftiges Handeln bestimmen wird.

## Eine Konferenz bringt noch nicht die Wende

Es entspricht weitverbreiteter Ansicht – Helmut Schmidt zählt zu den Promotoren –, daß das eigentliche Problem, nämlich der massive *Bevölkerungszuwachs* in der Dritten Welt, nicht ausreichend berücksichtigt worden sei und deshalb aus Rio nicht die Rettung komme. Dabei ist doch unbestritten, daß das kinderarme, reiche Menschheitsfünftel in den Industrieländern über die Verhältnisse gelebt und Treibhauseffekt wie Ozonloch beschert hat. Nicht die Zahl der Menschen ist ausschlaggebend, sondern die Art, wie sie mit der Erde umgehen. Damit ist nicht gesagt, daß die Bevölkerungsentwicklung nicht auch eine ernste Frage darstellt. An mehreren Stellen der Agenda 21 wird das Thema aufgegriffen.

Angesichts der sich immer klarer herausbildenden Krisenszenarien wäre die Vorstellung abenteuerlich, von einer Konferenz, und sei sie noch so gewaltig, die Wende zu erwarten. Werden denn wenigstens die in Rio gelegten Fundamente tragen? Anlaß zur Hoffnung besteht, weil die Existenz aller auf dem Spiel steht und die Völkergemeinschaft zum Erfolg in ihrer Umwelt- und Entwicklungspolitik gleichsam verurteilt ist. Skepsis meldet sich, wenn man bedenkt, daß die Industrieländer zwar grundsätzlich ihre ökologischen Schulden anerkannt haben, sich aber zugeknöpft zeigen, wenn es darum geht, sie zu begleichen. Allen ist klar, daß ohne moderne Technologien höhere Energieausbeute, wirksamere Materialnutzung und besserer Umweltschutz nicht erreichbar sind. Diese Technik ist teuer. Die Dritte Welt wird sie sich nur leisten können, wenn die reichen Staaten großzügige Finanzhilfe leisten.

Aber erneut haben die *Entwicklungsländer* die schlechteren Karten gezogen. Weder wurden nennenswerte neue Finanztransfers zugesagt, noch wurden weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen verändert, die es den Entwicklungsländern, zum Beispiel durch einen Abbau des Handelsprotektionismus der Industriestaaten oder durch Schuldenerleichterungen, erlaubt hätten, vermehrt Devisen für Entwicklungs- und Umweltaufgaben zu erhalten. In einem starken Statement hatte Bundesminister Töpfer den Entwicklungsländern ausdrücklich einen „Anspruch auf Entschädigungszahlung für das, was wir durch unseren Wirtschafts- und Entwicklungsprozeß an Problemen auch für sie gebracht haben" zugestanden. „Jede andere Beurteilung wäre falsch." Die tatsächliche Strategie der Industrieländer beschreiben Mitarbeiter des Kieler Instituts für Weltwirtschaft so: „Zum einen werden nur die Zusatzkosten (incremental costs) für solche Umweltschutzinvestitionen in Entwicklungsländern finanziert, die im Interesse der Industrieländer liegen. Zum anderen wurde eine weitere Schwächung der Verhandlungsmacht der Entwicklungsländer durch die Festlegung auf Projektfinanzierung erreicht, da die betroffenen Entwicklungsländer der mittelbewilligenden Agentur in bilateralen Verhandlungen isoliert gegenübertreten. Drittens bedeutet dieses System, daß kein erheblicher Einkommenstransfer von Nord nach Süd stattfinden wird. Gleichzeitig ist der Zugang zu den Märkten der Industrieländer weiterhin weitgehend streng reglementiert, so daß das Wachstumspotential in der Dritten Welt relativ beschränkt ist." Im Gegensatz zu der Rede von globaler Umwelt- und Entwicklungspartnerschaft stand Teilen mit der Dritten Welt nicht auf dem Programm.

Es macht Mühe zu erkennen, daß die Industrieländer wirklich bereit sind, die Weichen in Richtung auf nachhaltige Entwicklung zu stellen. Der Eindruck drängt sich auf, daß es letztlich um wenig mehr gehen soll als um eine „Begrünung" des Business as usual. Zahlreiche Programme wurden für die Dritte Welt vorgesehen. Die Frage des ökologischen Umbaus des Nordens kam hingegen eher allgemein und am Rande vor. Als bezeichnend muß die Haltung der Bush-Administration gelten, die mit bemerkenswerter Konsequenz bis zur Selbsterniedrigung viele

Bemühungen nicht mittrug und explizit verkündete, der amerikanische Way of Life stehe nicht zur Verhandlung. Offenkundig war die Verhandlungsstrategie der USA von kurzfristigen Interessen und der Rücksichtnahme auf den Präsidentschaftswahlkampf bestimmt.
Wenn die energie- und ressourcenintensive Wirtschafts- und Lebensweise des Nordens bereits das Maß der Belastbarkeit der Erde vollgemacht hat und die Verursacher so wenig Neigung zeigen zurückzustecken, wo bleibt dann Raum für die Industrialisierung. Konsum und kulturelle Entfaltung im Süden? Müssen Brasilianer, Tanzanianer oder Chinesen in Armut verharren, damit wir möglichst unbehelligt bleiben? Das wäre eine unmoralische und angesichts der anschwellenden Ströme von Armuts- und Umweltflüchtlingen eine politisch völlig unhaltbare Perspektive.

Doch welches sind die Folgerungen? Wirtschaftswachstum, die stetige Ausweitung der materiellen Erzeugung hat als globale Leitideologie nicht nur wenig von ihrer trügerischen Suggestionskraft verloren, sondern, wie es scheint, durch den Zusammenbruch der planwirtschaftlichen Systeme geradezu neue Faszination erhalten. *Nachhaltig* soll Wachstum gestaltet werden, also so, daß die Bedürfnisse der heutigen Generationen befriedigt werden, ohne daß die Möglichkeiten künftiger Generationen eingeschränkt werden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.
In Ostdeutschland praktizieren wir zur Zeit das genaue Gegenteil, nämlich *nachholende* Entwicklung. Was innenpolitisch verständlich ist, erweist sich global als Katastrophe. Der Verkehrsminister geht davon aus, daß sich bis zum Jahr 2005 der Güterverkehr auf den deutschen Straßen verdoppeln und der PKW-Verkehr um 30 % zunehmen wird. Die Devise „Immer neuer, immer mehr, immer schneller" gilt (noch) ungebrochen.

Doch es steht auch fest: Der lange Weg zu einem neuen Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur muß gegangen werden. Und es müssen ihn in erster Linie die *Industrieländer* gehen. Ob sie wollen oder nicht, ihnen fällt die Vorbildfunktion zu. Und sie müssen vier von fünf nötigen Schritten gehen. Nachhaltige Entwicklung erfordert offenkundig mehr als die Verhinderung von Umweltverschmutzung und Maßnahmen mit punktuellen Zielen. Es bedarf eines neuen Denkens und neuen Handelns. Eine Ethik ist gefordert, die nicht nur auf der Chancengleichheit zwischen Völkern und Nationen beruht, sondern auch auf der Solidarität der heutigen Generationen mit den künftigen. 100 Milliarden DM jährlich für das Ausbauprogramm Ost und 1 Milliarde DM jährlich mehr für die Dritte Welt im Etat des BMZ verstößt in jeder Hinsicht gegen beide Prinzipien. Die Einsicht schmerzt, aber wir müssen uns ihr stellen.
Natürlich gibt es Ansätze, die Mut machen. Dazu zählt das Engagement ungezählter Menschen für Umwelt- und Entwicklungsarbeit. Es ist gelungen, Wachstum bei gleichzeitigem Absinken des Primärenergieverbrauchs zu erzielen. Immer mehr Rohstoffe werden aus Abfällen wiedergewonnen. Die Wasserqualität vieler Flüsse hat sich verbessert. Die Diskussion über eine Neubewertung von Natur- und Ressourcenverbrauch gewinnt an Dynamik.
Hier liegt ein Kernproblem. In vielen Fällen werden nicht die vollen Kosten wirtschaftlicher Vorgänge berücksichtigt. Wenn beispielsweise bei der Herstellung eines Produkts Schadstoffe anfallen, die zu Allergien führen, Luft verschmutzen oder Pflanzen angreifen, so fallen diese Lasten bisher in der Regel der Allgemeinheit zu und schlagen sich nicht in den Produktionskosten nieder. Für den Hersteller handelt es sich um externe Kosten. Die Einbeziehung oder Internalisierung solcher externen Kosten in die Gesamtkosten eines Vorganges stellt wahrscheinlich eine der entscheidendsten Korrekturen des gegenwärtigen Marktverstehens dar.

## Wir brauchen ökologisch ehrliche Preise

Viele Preise erfreuen sich einer gleichsam stillschweigenden Subvention, da Güter oder Leistungen in Anspruch genommen werden, für die nichts berechnet wird. Beispielsweise dient die Erdatmosphäre als kostenlose Deponie für schädliche Gase. Aluminium wäre teurer, würde der Preis die tatsächlichen ökologischen und sozialen Kosten auch der Bauxitgewinnung in Brasilien widerspiegeln. Wir brauchen ökologisch ehrliche Preise. Damit wäre ein großer Schritt getan. Was abgebaut, produziert und konsumiert wird, ist vom Preis abhängig. Wird der Müll teurer, wird weniger anfallen. Erhöhen sich die Kosten von Schadstoffaustritten, wird die Phantasie angeregt, über Reduktionen nachzudenken. Die Schwierigkeiten, ökologisch ehrliche Preise zu berechnen, dürfen niemanden davon abhalten, das Konzept voranzubringen. Die möglichen Instrumente sind zahlreich und schließen Vorschriften, Anreize, Selbstregulierungen, handelbare Umweltzertifikate und Steuern (z. B. $CO_2$-Abgabe) ein.

Erforderlich wäre auch eine Änderung des Systems der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung, die bisher Ressourcenverbrauch, Naturschäden und Umwelterhaltung nicht berücksichtigt. Der auf ihr beruhende Indikator Bruttosozialprodukt taugt nicht zur Messung von nachhaltiger Entwicklung, da er wirtschaftliche Aktivitäten des Umweltschutzes ebenso als gesamtwirtschaftliche Wohlfahrtsleistung zählt wie die Beseitigung von Umweltschäden, die Herstellung eines Autos ebenso wie die Bewältigung eines Autounfalls.

Alternative Wachstumsmodelle sind gefragt, die allen Menschen eine befriedigende Lebensaussicht bieten. Es gibt sie noch nicht. Höchstens Umrisse werden erkennbar. Wir werden uns umstellen müssen. Die Frage ist, ob Hans Jonas mit seinem Diktum recht hat. „Die Einsichtsfähigkeit des Menschen nimmt zu. Die Fähigkeit, nach diesen Einsichten zu handeln, nimmt jedoch ab." Hoffen gegen alle Hoffnung? *Reinhard Hermle*

# Ein ganzes Bündel von Herausforderungen

## Wo steht die katholische Dogmatik heute?

*Unsere Serie zum gegenwärtigen Sach- und Problemstand der theologischen Disziplinen, die wir mit Überblicksbeiträgen zur neutestamentlichen und zu alttestamentlichen Exegese begonnen haben (vgl. HK, November 1991, 524 ff. und HK, Februar 1992, 81 ff.), setzen wir in diesem Heft mit einem Beitrag zur Dogmatik fort.* Kurt Koch, *Dogmatiker an der Theologischen Fakultät Luzern, legt in seinem Überblick den Schwerpunkt vor allem auf die neuen Herausforderungen, denen sich die katholische Dogmatik heute gegenübersieht: Es melden sich neue Subjekte der Theologie zu Wort und die systematische Reflexion über den christlichen Glauben muß im weltweiten Horizont der Religionen geschehen.*

Die Frage, wo die katholische Dogmatik heute „steht", dürfte dieser theologischen Kardinaldisziplin wohl kaum adäquat sein. Denn sie „steht" heute vor so vielen und zentralen Herausforderungen in Gesellschaft und Kirche, daß sie nicht „steht", sondern „geht". Dementsprechend läßt sich kaum ein Ertrag über den gegenwärtigen „Stand" der katholischen Dogmatik formulieren, sondern nur ein Überblick über ihren heutigen „Gang". Mit diesem „status viatoris" hängt es engstens zusammen, daß eine Rechenschaft über die heutige Dogmatik den Blick über den Zaun allein der katholischen Arbeit hinaus auch auf die ökumenische Zusammenarbeit richten muß. Denn ohne ökumenische Kooperation, und zwar im Sinne des Befruchtetwerdens wie der eigenen Befruchtung, ist die katholische Dogmatik heute gar nicht zu denken. Dies zeigt sich auch und gerade im Blick auf jene dominierenden Themenstellungen, mit denen sie sich gegenwärtig zu beschäftigen hat.

Richtet man das Augenmerk zunächst auf die Entwicklungen der katholischen Theologie in den vergangenen dreißig Jahren, gilt es, eine entscheidende Akzentverlagerung in den theologischen Themenstellungen zu konstatieren, die in einem unlösbaren Zusammenhang stehen mit der jeweiligen Situation der katholischen Kirche: Während die Jahre vor und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor allem durch intensive und vielfältige Bemühungen um die *Ekklesiologie* akzentuiert waren, dominierten in den darauf folgenden Jahren zunächst die *Christologie* und dann die *Gotteslehre* die dogmatische Traktandenliste, wobei beide Traktate später noch vertieft wurden auf ein neues Durchdenken der *Trinitätslehre* hin. Diese theologische Akzentverlagerung von der Kirchenfrage über die Christusfrage zur Gottesfrage hin läßt sich seismographisch besonders gut ablesen an der Entfaltung des theologischen Werkes *Hans Küngs* von „Die Kirche" (1967) über „Christsein" (1974) zu „Existiert Gott?" (1978). Dabei bleibt freilich anzumerken, daß Küng die notwendige Vertiefung der Gottesfrage durch die Trinitätstheologie weder angeregt noch je sich wirklich zu eigen gemacht hat. Die Trinitätslehre steht aber nach wie vor im Mittelpunkt der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit und wird auf evangelischer Seite vor allem von *Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann* und *Wolfhart Pannenberg* und auf katholischer Seite vor allem von *Wilhelm Breuning* und *Walter Kasper* konsequenzenreich entfaltet. Letzterer hat denn auch die Trinitätslehre als „Grammatik und Summe einer ... theologisch verstandenen Theologie" bezeichnet (*W. Kasper*, Art. Dogmatik, in: *P. Eicher* [Hrsg.], Neues Wörterbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1, München 1984, S. 193–203, zit. S. 196.).

## Erlösungsglauben und Freiheitserfahrung

Selbstredend hat eine perspektivenreiche Entwicklung der Trinitätslehre Auswirkungen auch auf die anderen dogmatischen Traktate. Dies gilt zunächst für die *Schöpfungslehre*, die über lange Zeit vernachlässigt worden ist, die in der Gegenwart aber vor allem von *Alexandre Ganoczy, Gisbert Greshake* und *Hans Kessler* sensibel und mit bestem Recht wahrgenommen wird. Soll nämlich – im Gegenzug zur tradionellerweise dualistischen Konzeption einer Gott-losen Welt wie eines Welt-losen Gottes wie zur modernen monistischen Schau einer pantheistischen Identität von Gott und Welt, wie sie durch die weite Verbreitung des esoterischen Gedankengutes wiederum äußerst aktuell geworden ist, – sowohl die Gegenwart Gottes in der Welt als auch die bei aller Weltgegenwart bleibende Welterhabenheit Gottes, und zwar zugleich, denkerisch verantwortet werden können, ist diese vordringliche Aufgabe nur bewältigbar mit dem trinitarischen Gottesgedanken: Er allein ist letztlich in der Lage, ohne Verwischung der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, diesen Gegensatz aufzuheben im Gedanken der christologisch vermittelten Versöhnung der Welt.

Von daher versteht es sich von selbst, daß auch und gerade Christologie und Soteriologie ihr entscheidendes Fundament in der Trinitätslehre haben und geradezu mit ihr stehen oder fallen. Dabei stechen in der *Soteriologie* der Gegenwart jene Neuansätze hervor, die versuchen, den traditionellen Text des christlichen Erlösungsglaubens im modernen Kontext der *Freiheitserfahrung* und Freiheitssehnsucht des neuzeitlichen Menschen relevant zu formulieren und zu profilieren. In dieser Stoßrichtung arbeitet – neben *Edward Schillebeeckx* und *Jürgen Werbick* – vor allem *Thomas Pröpper* an einer „Theologie der Erlösung, die entschlossen den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rückt und seine Klärung so weit voranzutreiben sucht, daß ein möglicher theologischer Neuansatz sichtbar und mit ihm der Sinn des Erlösungsglaubens vermittelt und zugänglich wird" (*Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988. Zweite, wesentlich erweiterte Ausgabe, S. 11.). Und in der gegenwärtigen Christologie dominiert eine

pneumatologisch bestimmte und neu konjugierte Interpretation der Christusexistenz. Auf der Basis der Bemühungen von *Heribert Mühlen,* der Forschungen von *Yves Congar* und initiiert von *Walter Kasper* wird heute in der Lehre vom Heiligen Geist jener Problemlösungsschlüssel gesehen, der am ehesten dazu geeignet ist, die dornenvolle Frage der Vermittlung zwischen der historischen Einmaligkeit Jesu Christi und ihrer universalen Bedeutung glaubwürdig zu beantworten. Zudem vermag allein eine Christologie in pneumatologischer Perspektive zu zeigen, wie jener Geist, der in Jesus Christus in seiner Fülle endgültig-gültig wirksam geworden ist, überall in der Geschichte der Menschheit und der ganzen Schöpfung, wenn auch in verschiedenen Graden, am Werk ist.
Indem vor allem *Jürgen Moltmann* den Heiligen Geist als „Geist des Lebens" namhaft macht, damit eine „ganzheitliche Pneumatologie" entwickelt und deshalb diese als „Krone der christlichen Theologie" bezeichnet (*J. Moltmann,* Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, S. 10), leitet er auch an zu einer elementaren Selbstrelativierung der Kirche. Denn im Unterschied zur kirchlichen Tradition, in der die Gefahr stets virulent war, das Bekenntnis zum Heiligen Geist im Schatten des Kirchenartikels zu behandeln und damit das universale wie unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes beinahe vollständig an die Kirche zurückzubinden oder gleichsam kirchenamtlich zu monopolisieren, nötigt eine universal-kosmische Pneumatologie dazu, den Kirchenartikel wiederum neu im Lichte des Geistartikels und als eine Ausfaltung desselben darzustellen.

## Das Sakramentale als christliche Grundidee

Diese Aufgabe dürfte von der gegenwärtigen Dogmatik noch keineswegs in einem befriedigenden Ausmaß bewältigt sein, wiewohl es gerade heute an neuer ekklesiologischer Literatur keineswegs mangelt. Diese kommt aber im Grunde genommen nicht über jene Fundamente hinaus, die *Hans Küng* mit „Die Kirche" (1967) und *Joseph Ratzinger* mit „Das neue Volk Gottes" (1969) bereits gelegt hatten; sie variiert vielmehr, wie auch die neueren Entwürfe der Ekklesiologie von *Heinrich Döring* (Grundriss der Ekklesiologie, 1986), *Siegfried Wiedenhofer* (Das katholische Kirchenverständnis, 1992) und *Medard Kehl* (Die Kirche, 1992) dokumentieren, die im vergangenen Konzil leitende Perspektive der christlichen Kirche als „communio". Dieser Umstand ist keineswegs einer langweiligen Phantasielosigkeit der katholischen Ekklesiologie zuzuschreiben, sondern vielmehr der leidigen Tatsache, daß die (über-)fälligen ekklesiologischen Postulate bei der Übersetzung von der dogmatischen Ebene in die Praxis des kirchlichen Lebens von maßgeblichen Repräsentanten des kirchlichen Lehramtes behindert oder gar konterkariert werden. Würde aber dieser ekklesiopraktische Schritt vollzogen, würde ein großer Teil der heutigen ekklesiologischen Arbeit Makulatur oder könnte bedenkenlos von der systematischen in die historische Abteilung transferiert werden können, wo sie zweifellos adäquater aufgehoben wäre.
Wie die Pneumatologie zu einer dogmatischen motivierten Selbstrelativierung der Kirche führt, so leitet die *Gnadenlehre,* um deren Revitalisierung sich vor allem *Gisbert Greshake* und *Alexandre Ganoczy* verdient gemacht haben, zu einer universalen Ausweitung der Möglichkeiten von Gnadenerfahrungen in der Kirche auf den Raum der ganzen Welt an. Mit Recht konzipiert deshalb Greshake die Gnadenlehre als „christliche Freiheitslehre" und versteht darunter „alles andere als ein isoliertes, nur religiös und innerkirchlich relevantes Aussagenfeld" (*G. Greshake,* Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1992. Neuausgabe, S. 6.).
Dies gilt freilich auch von der *Eschatologie,* die als Lehre von der Vollendung der gnädigen Selbstmitteilung Gottes zu verstehen ist, wie in den neueren Entwürfen von *Medard Kehl* (1986) und von *Dieter Hattrup* (1992) deutlich wird. Beide unterscheiden sich freilich dadurch voneinander, daß der erste mehr die an der biblischen Grundverheißung des Reiches Gottes orientierte universale Eschatologie entfaltet und diese als konsequente Begründung der christlichen Hoffnung versteht, während der zweite sich um die eschatologische Verknüpfung von Person und Geschichte bemüht und sich emphatisch dagegen wehrt, Eschatologie entweder in bloßer Geschichtstheologie oder in einer Unsterblichkeitslehre der Seele aufgehen zu lassen; doch gerade in dieser verschiedenen Stoßrichtung dürften sich beide Werke sehr gut ergänzen.
In der gegenwärtigen dogmatischen Arbeit kann demgegenüber von einer analogen wechselseitigen Ergänzung oder gar interdisziplinären Kooperation zwischen dogmatischer Schöpfungslehre und Sakramententheologie noch immer nicht in genügendem Maße die Rede sein. Wiewohl vor allem *Franz-Joseph Nocke, Arno Schilson, Theodor Schneider* und *Herbert Vorgrimler* wertvolle Beiträge zu einer Revitalisierung der christlichen Grundidee des Sakramentalen beigesteuert haben, sind trotzdem zwischen Dogmatik und Liturgiewissenschaft noch immer weitgehende Berührungsängste zu konstatieren: Nicht nur greift die Dogmatik viel zuwenig in den sakramententheologisch-liturgischen Bereich ein, sondern auch die Sakramententheologie und Liturgiewissenschaft pflegen die Sakramente zumeist entweder in einer christologischen Perspektive, nämlich als Sakramente der Christusbegegnung, oder in einer ekklesiologischen Orientierung, nämlich als Zeichen des kirchlichen Glaubens, nur wenig hingegen schöpfungstheologisch zu deuten: zum Schaden sowohl der Dogmatik als auch der Liturgiewissenschaft. Eine erfreuliche Ausnahme diesbezüglich ist der Paderborner Liturgiewissenschaftler *Michael Kunzler,* der sich um einen tragfähigen Brückenbau zwischen Dogmatik und Liturgik bemüht und diese Aufgabe, nicht zuletzt aufgrund seiner Kenntnis der orthodoxen Theologie, auch zu vollziehen vermag (vgl. sein in diesem Jahr noch erscheinendes Werk „Das Tor zum Osten").
Mehr als von den Themen der gegenwärtigen Dogmatik, die hier nur in aller Kürze angeschnitten werden konnten,

ist diese maßgeblich geprägt von den verschiedenen theologischen Subjekten, die heute an der dogmatischen Arbeit beteiligt sind. Ohne jeden Zweifel muß man sogar annehmen, daß der eigentliche Motor für gegenwärtige und zukünftige dogmatische Entwicklungen mehr noch als in den unterschiedlichen Themen im Auftreten von neuen und bisher weithin verdrängten Subjekten des dogmatischen Denkens ausfindig zu machen ist. Denn es ist von vornherein zu erwarten, daß sich das dogmatische Denken von Grund auf ändert, wenn der Arme und Unterdrückte – und nicht allein der Reiche –, wenn der kulturell Fremde – und nicht bloß der Einheimische –, und wenn die Frau – und nicht nur der Mann – in den Rang von theologischen Subjekten erhoben werden. Diese Vermutung läßt sich erhärten, sobald man auf die wichtigsten und zugleich revolutionärsten dogmatischen Neuansätze in der Gegenwart blickt, die sich allesamt als *Spielarten des befreiungstheologischen Denkens* herausstellen.

## Die Dogmatik und die neuen Subjekte der Theologie

Dies gilt in allererster Linie von der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung", die sich versteht und gestaltet als dogmatische Artikulation des christlich-theologischen Kampfes gegen die Ursünde des Imperialismus im Sinne der Unterdrückung der armen und verelendeten Massen in der Dritten Welt. Denn den eigentlichen Haftpunkt dieser Theologie bildet die gesellschaftliche und politische Situation Lateinamerikas, die mit dem Stichwort der völligen Abhängigkeit („Dependenz") charakterisiert wird. Von daher leuchtet auch ihre hartnäckige Grundfrage ein, die sich in der auf über 50 Bände geplanten und beim Patmos-Verlag im Erscheinen begriffenen „Bibliothek Theologie der Befreiung" wie ein Notenschlüssel durchhält und die nach *Leonardo Boff* schlicht, aber radikal heißt: „Wie können wir in einer Welt von Elendsgestalten Christen sein?", um darauf sofort die provokative Antwort zu geben: „Authentisch ist das nur möglich, wenn wir unseren Glauben in befreiender Form leben" (*L. Boff,* Die Theologie der Befreiung im Streit der theologischen Strömungen von heute, in: Solidarisch leben 2 [1987], Nr. 8, S. 56–64, zit. S. 64.).

Diese Option impliziert vor allem, daß die Armen, die sogenannten „kleinen Leute", als die vorrangigen Subjekte des kirchlichen Handelns wie der theologischen Reflexion erkannt und anerkannt werden. Mit diesem Kernanliegen der Subjektwerdung gerade der „Kleinen" steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie übrigens in einer Koalition mit der von *Johann B. Metz* und *Jürgen Moltmann* seinerzeit initiierten „Politischen Theologie", die sich als europäische Variante der lateinamerikanischen Befreiungstheologie versteht und vollzieht.

Auf die Überwindung der Sünde des *Rassismus* konzentriert die sogenannte „Interkulturelle Theologie" ihre Aufmerksamkeit. Dies trifft in besonderem Maße für die „schwarzen Theologien" Nordamerikas und Südafrikas zu, die aus dem christlichen Engagement für die Befreiung und Subjektwerdung der Schwarzen heraus entstanden sind. Im Gegenzug zu allen rassistischen Vorurteilen der Weißen stellen sie nicht nur die besondere Würde der schwarzen Menschen heraus, sondern sie sind auch angetrieben von der besorgten Frage, was die Befreiungskämpfe der Schwarzen in Südafrika und Nordamerika mit dem christlichen Evangelium zu tun haben. Von diesem doppelten Ausgangspunkt her versuchen sie, in der Geschichte des schwarzen Kampfes um Befreiung „das Wirken von Gottes Willen" zu entdecken *(James H. Cone)* und die besondere Konkretheit des „schwarzen" Verständnisses der Geschichte der Menschheit zu entfalten.

Als theologische Kampfansage gegen die Sünde des *Sexismus,* bzw. des Androzentrismus artikuliert sich die „feministische Theologie". Gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis will sie sogar noch radikaler ansetzen als die vorher genannten Befreiungstheologien. Nach *Rosemary R. Ruether* will diese Theologie an die eigentliche Wurzel aller Menschheitssünden greifen, insofern sie zum Ausdruck bringt, „was in der männlichen Verteidigung der Armen und Unterdrückten übersehen worden ist: daß Befreiung bei den Unterdrückten der Unterdrückten beginnen muß, nämlich bei den Frauen der Unterdrückten" (*R. R. Ruether,* Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, S. 51.). Konsequenterweise ist diese theologische Bewegung bestrebt, die bisherigen befreienden und prophetischen Visionen zu vertiefen und derart radikal umzuwandeln, bis sie einschließen, was bisher nicht eingeschlossen war: die Befreiung der Frauen vom Androzentrismus des Patriarchates in Kirche, Theologie und Gesellschaft. Mit dieser kämpferischen Stoßrichtung zieht die „feministische Theologie" heute immer weitere Kreise: Während sie sich bisher auf das patriarchale Gottesbild des Christentums konzentriert hatte, greift sie neuerdings auf die Christologie über und stellt – beispielsweise in dem von *Doris Strahm* und *Regula Strobel* herausgegebenen Buch „Vom Verlangen nach Heilwerden" (1991) – die traditionelle Soteriologie radikal in Frage, indem sie die auf den ersten Blick lapidare, tiefer gesehen aber radikale Frage nach der Heilungsmöglichkeit der Frau durch einen männlichen Erlöser aufwirft. Indem sie um die soteriologische Bedeutung der Männlichkeit Jesu Christi kreist, diese freilich in extremer, beinahe – wenn auch spiegelverkehrt – „römischer" Manier überpointiert, intendiert sie eine nicht-sexistische Re-Vision der Christologie und Soteriologie.

Nimmt man diese neuen theologischen Strömungen wahr und ernst, wird erstens vollends deutlich, daß der kräftigste Antrieb zu weiteren Entwicklungen in der gegenwärtigen wie zukünftigen Dogmatik im Auftreten von neuen Subjekten des theologischen Denkens liegt. Denn der europäische und erst recht der deutschsprachige Dogmatiker, der in der Regel weder ökonomisch arm noch kulturell entfremdet leben muß und der zumeist männlichen Geschlechtes ist, hat zu lernen, seine eigene Dogmatik auf ökonomistischen, rassistischen und sexistischen Ideologieverdacht hin zu durchschauen.

Diese Selbstrelativierung bringt es auch mit sich, daß gegenwärtige katholische Dogmatik von neuen *hermeneutischen* Grundfragestellungen umgetrieben ist und sein muß. Deren elementarste Provokation an die katholische Dogmatik, die den revolutionären Wandel von der ehemals allein europäischen und deshalb monokulturellen West-Kirche zur heutigen universal und deshalb kulturell polyzentrisch gewordenen Welt-Kirche sensibel wahrnimmt und denkerisch verarbeitet, liegt in jenem grundlegenden Problem beschlossen, das gegenwärtig unter den Stichworten der „Inkulturation" und der „Indigenisation" verhandelt wird. Es ist das nervöse Zentrum in den Umbrüchen des dogmatischen Denkens der Gegenwart und wurde von *Luis Gutheinz* treffend so artikuliert: „Die Frohbotschaft kann nicht existieren ohne eine konkrete Inkarnation, sei sie nun jüdisch, hellenistisch, römisch, alemannisch, europäisch oder indisch. Die Frohbotschaft, das Christentum in seinem Kern ist nicht identisch mit diesen Kulturformen, kann aber nur in diesen Kulturen leben. Diese Dialektik ist wesentlich zum Verständnis der Glaubensverkündigung" (*L. Gutheinz,* China in Wandel. Das chinesische Denken im Umbruch seit dem 19. Jahrhundert, München 1985, S. 110.). Konkret ist damit eine dreifache Erkenntnis impliziert:

## Im Horizont der Religionen

Der christliche Glaube vermag erstens gar nicht zu leben ohne konkrete Inkulturationen. Daß es somit den christlichen Glauben in Reinform gar nicht geben kann, trifft auch und gerade auf die europäische Gestalt des Christentums zu. Dieses und die in seinem Lebensraum betriebene Dogmatik können und dürfen die an sich simple historische Erinnerung nie aus ihrem Gedächtnis verdrängen, daß das Evangelium von außen zu ihnen gekommen ist und daß sie deshalb das Evangelium nur in einer übersetzten, genauerhin übergesetzten Form haben, insofern seine Wurzeln in Galiläa und Jerusalem und noch weiter zurück in Ur in Chaldäa, dem heutigen Irak und damit im Quellgebiet aller drei abrahamitischen Religionen liegen.

Nimmt man diese fremde Herkunft wahr und ernst, bleibt nur die eine Konsequenz, daß die europäische und erst recht deutschsprachige Dogmatik keineswegs autark ist, auch wenn sie sich oft noch immer so versteht und geriert, sondern daß sie in einem größeren Zusammenhang lebt, der z. B. von der im Patmos-Verlag erscheinenden Reihe „Theologie interkulturell" angemahnt wird und in den sie sich einordnen muß, wenn sie wirklich katholisch sein oder bleiben, beziehungsweise werden will. Dies gilt zumal, wenn man sich auf die zweite unaufschiebbare Erkenntnis einläßt, daß das christliche Evangelium in seinem ersten und letzten Kern mit keiner der verschiedenen Kulturformen identisch sein kann, wiewohl es nur in diesen Kulturen zu (über-)leben vermag. Doch genau diese unvermeidbare Dialektik erweist sich als fundamental für das Verständnis und den Vollzug der katholischen Dogmatik in der polyzentrisch gewordenen Weltkirche.

Nimmt man diese elementare Dialektik zwischen der notwendigen Inkulturation des christlichen Glaubens einerseits und seinem bei aller Inkulturation trotzdem bleibenden transkulturellen Überschuß andererseits ernst, kann sich die katholische Dogmatik nur als eine ganz und gar ökumenische Disziplin verstehen.

Wiewohl dem sowohl historisch ursprünglichen als auch systematisch grundsätzlichen Wortsinn nach Ökumene die ganze bewohnte Erde bedeutet, wird doch auch in der heutigen dogmatischen Arbeit mit diesem Wort zumeist nur an die Erde gedacht, insofern und insoweit diese von Christen bewohnt wird. Dieses eingeschränkte Verständnis von Ökumene dokumentiert sich am deutlichsten in der klassisch-traditionellen Konzeption der Ökumenischen Bewegung, dergemäß sich die Ökumene präsentiert in der Gestalt der *Ökumene der christlichen Konfessionen* und dabei verstanden und vollzogen wird als Versuch der Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionskirchen im gemeinsamen Glauben und in der Suche nach einer tragfähigen Form der kirchlichen Einheit. Wiewohl auf dieser Ebene der Ökumene in der katholischen Dogmatik viel erreicht ist und zahlreiche und weitgreifende Konsense und Konvergenzen erzielt wurden, arbeiten etwa der Altmeister der katholischen ökumenischen Theologie, *Heinrich Fries,* und seine Schüler *Johannes Brosseder* und *Peter Neuner* engagiert weiter und drängen mit Recht auf das, wenn auch verspätete, Ernstnehmen des dogamtisch Erreichten durch die Kirchen.

Im Mittelpunkt der dogmatischen Arbeit der Gegenwart steht aber eine andere Gestalt der Ökumene, nämlich die *Ökumene der Religionen.* Zu dieser drängt und nötigt die heute unaufschiebbar gewordene Erfahrung der einen Welt in einem ganz besonderen Maße deshalb, weil sich das Besondere des christlichen Glaubens im Sinne seiner allgemeinen Wahrheit in dieser historisch neuen Situation von der Dogmatik nur noch dann glaubwürdig verantworten läßt, wenn sie sich dem Dialog mit den anderen Weltreligionen aussetzt, und zwar nicht nur als lehrende, sondern auch und prioritär als hörende und lernende Theologie. Dabei macht es – neben anderen Theologen wie *Heinz Robert Schlette, Hans Waldenfels* und *Raimundo Panikkar* – das besondere Verdienst von *Hans Küng* aus, die christliche Theologie im Horizont der Weltreligionen zu profilieren, und zwar durch das Ausgreifen seiner bisherigen ökumenischen Theologie „ad intra", nämlich nach innen konzentriert auf die christlichen Kirchen, jetzt „ad extra", nämlich gleichsam nach außen auf die Weltreligionen hin.

Da es gemäß seiner Überzeugung weder einen Weltfrieden ohne Frieden unter den Religionen noch einen Religionsfrieden ohne Dialog unter den Religionen geben kann und geben wird, konzentriert er gegenwärtig seine theologische Arbeit auf eine dialogbereite, verständnisvolle und wechselseitig herausfordernde Begegnung der christlichen Dogmatik mit den großen Weltreligionen: „‚Ökumene' darf deshalb heute weniger denn je eng, verengt, ekklesiozentrisch verstanden werden: Ökumene darf sich

nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken, sie muß die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen, wenn Ökumene – nach dem ursprünglichen Wortsinn verstanden – den gesamten ‚bewohnten Erdkreis' meint" (*H. Küng / J. van Ess / H. von Stietencron / H. Bechert,* Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, S. 16.). Wenn die Menschheit folglich gegenwärtig vor dem langsamen, aber unaufhaltbaren Erwachen eines globalen ökumenischen Bewußtseins steht, das sich zudem als eine der wichtigsten Erscheinungen des 20. Jahrhunderts herausstellt, kann die katholische Dogmatik dieser Entwicklung allein mit einem ernsthaften ökumenischen Dialog mit den Weltreligionen entsprechen.

## Gegen die Entfremdung von Dogmatik und Ethik

Mit diesem interreligiösen Dialog steht die katholische Dogmatik allerdings vor dem großen Problem, die Authentizität des christlichen Glaubens angesichts der Erfahrung des religiösen Pluralismus zu bewähren und die elementare Spannung zwischen christlicher Identität und religionstheologischer Dialogizität nicht aufzulösen, sondern in leidenschaftlicher Geduld wie geduldiger Leidenschaft durchzutragen. Am konsequenzenreichsten, freilich auch am radikalsten wird diese Aufgabe gegenwärtig in Angriff genommen von der pluralistischen Religionstheologie *Paul F. Knitters.* Er versucht, der weitverbreiteten, wenn auch nicht immer in genügendem Maße reflektierten Erfahrung des religiösen Pluralismus dadurch eine dogmatische Grundlage zu bieten, daß er von einem *pluralistischen Wahrheitsbegriff* ausgeht, demgemäß alle Wahrheit geschichtsbezogen und deshalb relativ ist, und daß er diesem pluralistischen Wahrheitsbegriff eine pluralistische Gottesvorstellung korrelieren läßt, aus der er eine Pluralität der menschlichen Wege zu Gott ableitet.

Deshalb versteht er die Religionen als kontextspezifische Wege zu ein und demselben Transzendenzgrund, und zwar in der Überzeugung, daß, insofern es keine absolute Offenbarung geben kann, jede Religion begrenzt ist und nur eine unter vielen Möglichkeiten der Gottesbegegnung darstellt. „Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums": mit diesem Untertitel seines Buches „Ein Gott – viele Religionen" (1988) ist denn auch die Stoßrichtung dieses theologischen Ansatzes treffend markiert. Er nimmt zwar die Erfahrung des religiösen Pluralismus radikal ernst, vermag jedoch die Authentizität der christlichen Gottesoffenbarung kaum noch in genügendem Maße zu profilieren.

Jenseits der Skylla eines starren „christlichen" Absolutheitsanspruches und einer aus ihm notwendigerweise folgenden Dialogverweigerung gegenüber den anderen Religionen einerseits und der Charybdis einer in den religiösen Pluralismus verliebten Versuchung zur Preisgabe des unterscheidend und entscheidend Christlichen steht die katholische Dogmatik heute somit vor der Herausforderung, die undelegierbare Identität des christlichen Glaubens mit einer offenen Dialogbereitschaft so zu verbinden, daß die christliche Identität nicht vor der Dialogrelevanz oder umgekehrt kapitulieren muß. Konkret ist damit impliziert, den traditionellen Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens, mit *Dietrich Wiederkehr* gesprochen, nicht im Sinne einer „absorbierenden Absolutheit", sondern im Sinne einer „integrierenden Universalität" zu verstehen und zu bewähren: „Die Universalität des Christusglaubens ist nicht so sehr ein Ausgangspunkt, der als Vorgabe schon gesichert ist, sondern ein Endpunkt, auf den das Christentum erst zugeht . . . Die Universalität des Christusglaubens steht noch aus und ist erst in einer gegenseitigen Durchdringung zu verifizieren und nicht schon als erreicht vorauszusetzen" (*D. Wiederkehr,* Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen, in: *A. Paus* [Hrsg.], Jesus Christus und die Religionen, Graz–Kevelaer 1980, S. 161–190, zit. S. 190.).

Von der Ökumene der Religionen ist es nur noch ein kleiner Schritt zur *Ökumene der Weltanschauungen,* beziehungsweise Ethiken. Denn wie es keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden geben kann, so auch kein Überleben der Menschheit ohne ein gemeinsames Weltethos, wie dies wiederum *Hans Küng* in der Überzeugung postuliert, „daß die eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance zum Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken existieren. Diese eine Welt braucht das eine Grundethos" (*H. Küng,* Projekt Weltethos, München 1990, S. 14.).

Da es die ethische Frage im elementarsten Sinne mit dem Menschen und seinem guten Handeln zu tun hat, und da der Mensch und die Möglichkeiten wie Grenzen seines Handelns im Mittelpunkt der Humanwissenschaften stehen, kann es sich die Dogmatik immer weniger leisten, die kritische Beschäftigung mit den Humanwissenschaften einfach an die Praktische Theologie zu delegieren und sich von dieser Aufgabe zu dispensieren. Sie ist angesichts des dominierenden Stellenwertes der Humanwissenschaften nicht nur im Universitätsbetrieb, sondern auch im allgemeinen Bewußtsein der Menschen, die von ihnen aufgrund ihrer schnellen Popularisierung stark geprägt sind, vielmehr selbst in die Pflicht genommen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Wie diese Aufgabe in *Wolfhart Pannenbergs* „Anthropologie in theologischer Perspektive" (1983) in exemplarischer Weise vorexerziert worden ist, kann es sich dabei nicht bloß um Anleihen bei ihnen oder gar um eine Anpassung an sie handeln; es muß vielmehr um eine theologische Interpretation und Integration der in den Humanwissenschaften aufgedeckten Phänomenen des Menschseins im Sinne der Explikation jener religiös-theologischen Implikationen gehen, die in den Humanwissenschaften ausdrücklich oder verdeckt präsent sind.

In diesem weitesten säkular-ökumenischen Horizont versteht es sich von selbst, daß sich der verpflichtende Charakter des christlichen Glaubens für das Denken und

Handeln der Menschen in der einen Welt nur dadurch glaubwürdig vertreten läßt, daß dieser sich der Konkurrenz mit anders orientierten und begründeten Anthropologien und Ethiken stellt. Von daher ist die katholische Dogmatik zugleich berufen und verpflichtet, jene weitgehende arbeitsteilige Entfremdung von Dogmatik und Ethik, wie sie teilweise in der katholischen Tradition geschichtswirksam geworden ist, zu überwinden.
Im Unterschied zur reformatorischen Theologie, die die Arbeitsteilung von Dogmatik und Ethik prinzipiell nicht kennt, sondern beide zugleich als „Systematische Theologie" wahrnimmt, steht der katholischen Theologie eine *fruchtbare Synthese von Dogmatik und Moraltheologie* weithin noch bevor. Sie erweist sich aber als vordringlich, nicht zuletzt angesichts der radikalen Ethiksuspension im Denken von *Eugen Drewermann,* dessen Frontalangriff auf die *katholische Dogmatik* – nach seinen undifferenzierten und pauschalen Diskreditierungen der Exegese und der Moraltheologie – sicher bald zu erwarten ist und von der Dogmatik – hoffentlich – als Herausforderung in selbst- wie fremdkritischer Auseinandersetzung angenommen werden wird. *Kurt Koch*

# Eine Kirche im Zwielicht

## Die serbische Orthodoxie und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien

*Seit über einem Jahr führt das von den ehemaligen Kommunisten beherrschte Serbien Krieg in Kroatien und jetzt besonders in Bosnien-Herzegowina. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche, deren politisches Gewicht in den letzten Jahren gewachsen ist, ist durch ihre Äußerungen und Verhaltensweisen gegenüber diesem Krieg ins Zwielicht geraten: Offenbar verhindert ihre Tradition als Hüterin des Serbentums eine klare Distanzierung vom serbischen Vorgehen.* Jozsef Bata *vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien stellt im folgenden Beitrag die wichtigsten Daten zu Geschichte und Struktur der Serbisch-Orthodoxen Kirche wie zu ihrer Haltung in der gegenwärtigen Situation zusammen.*

Die Mehrheit der etwa 13 Millionen Serben, seien sie im Mutterland Serbien beheimatet, in der Nachbarrepublik Montenegro – ohne die Montenegriner dazuzuzählen – oder in den anderen ehemaligen jugoslawischen Republiken, vor allem in Bosnien-Herzegowina, Kroatien oder Slowenien, bekennt sich traditionsgemäß zur serbisch-orthodoxen Form des christlichen Glaubens. Wie groß diese Mehrheit ist, läßt sich aufgrund fehlender Statistiken allerdings nicht genau beziffern. Die kommunistisch-sozialistische Ära nach dem Zweiten Weltkrieg mit ihrer atheistischen Ideologie soll, im Vergleich zu den anderen Völkern in Ex-Jugoslawien, beim serbischen Bevölkerungsnateil die besten „Erfolge" erzielt haben. Dem antireligiösen Druck des jugoslawischen Systems schien die Serbisch-Orthodoxe Kirche (SOK) in den letzten vierzig Jahren am wenigsten Widerstand geleistet zu haben. Demzufolge war es nicht verwunderlich, daß bei den orthodoxen Serben in vielen Ortschaften nicht einmal an den größeren kirchlichen Festen – wie Ostern, Weihnachten oder am Tag des hl. Sava – die Kirchen voll waren.
Das mag vielleicht auch mit dem zusammenhängen, was Ende März dieses Jahres der ehemalige Oberhirte des Episkopates Banat, Bischof *Atanasije Zoran Jevtić* in einem Interview mit dem serbischen Fernsehen in Novi Sad (Vojvodina) zum ersten Mal in der Öffentlichkeit aussprach. Er wies darauf hin, daß es Unterlagen gebe, wonach die serbischen Partisanen und Kommunisten während ihrer Herrschaft nach 1946 mehr serbische Priester getötet hätten, als unter der kroatischen Ustaschi im Zweiten Weltkrieg umgekommen seien. In der Hauptstadt Belgrad existieren nach Angaben Atanasijes mehrere Massengräber.
In den letzten drei Jahren, die durch die politische Entwicklung viel Verwirrung in das tägliche Leben auch in Serbien brachten, abgesehen von der Verwicklung sowohl der serbischen Regierung als auch der freiwilligen oder zwangsrekrutierten Soldaten aus Serbien in die verheerenden Kriege in Kroatien und in Bosnien-Herzegowina, war ein größeres Interesse vor allem an einer national geprägten Religiosität zu registrieren.

### Hüterin der nationalen Identität

Um zu demonstrieren, daß die orthodoxe Kirche in das öffentliche Leben Serbiens zurückgekehrt ist, bot sich 1989 die Feier zum 600. Jahrestag der verlorenen Schlacht gegen die Osmanen auf dem Amselfeld (Kosovo polje) an. Ursprünglich sollten die Feierlichkeiten beim Kloster Gračanice stattfinden; die serbische Regierung ließ jedoch gegen den ursprünglichen Willen der serbisch-orthodoxen Kirchenführung auf dem Schlachtfeld selbst, in Gazimestan, Tausende von Menschen versammeln. Dort wurde das Gebiet, das übrigens heute fast zu 90 Prozent von Albanern bewohnt wird, von der serbisch-orthodoxen Kirchenführung als „heilig" und „serbisch" erklärt, ebenso auch andere Gebiete, in denen ein Serbe lebt oder begraben liegt. Mit diesem „Bekenntnis" verschaffte sich die Serbisch-Orthodoxe Kirche sowohl von den damals noch regierenden Kommunisten, den heutigen Sozialisten, wie auch von den sich etablierenden oppositionellen Parteien die Legitimität, sich auch politisch der serbisch-nationalen Sache anzunehmen.
Die Gründung der Serbisch-Orthodoxen Kirche geht auf das 7. Jahrhundert zurück, obwohl von der „Taufe" bzw.

von einer Bekehrung der Serben erst im 9. Jahrhundert die Rede ist. Damals wurde die slawische Sprache im Gottesdienst eingeführt. In den Dokumenten vom Ende des 9. Jahrhunderts werden bereits neben den Bistümern Belgrad und Braničevo Niš, Prizren und Lipljan, aber auch Ras als Bischofssitze erwähnt. Nach dem Schisma im Jahre 1054 stellten diese serbisch-orthodoxen Bistümer eine gewisse Trennlinie zwischen Byzanz und Rom dar. Nach langem Streit erhielt die Serbisch-Orthodoxe Kirche mit einem Entscheid in Nikaia im Jahre 1219 ihren *autokephalen*, also unabhängigen Charakter von Konstantinopel. Zum ersten Bischof wurde Sava Nemanja, der Bruder des ersten Königs Štefan Nemanja, geweiht, der seit geraumer Zeit in der Serbisch-Orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt wird.

Die enge Verbindung zwischen dem serbischen Staat und der Serbisch-Orthodoxen Kirche haben auch die Nachfolger von König Štefan beibehalten. Durch den Bau von zahlreichen Klöstern und durch Vergabe von Boden an die Bischöfe und Klerus haben sich dann die jeweiligen serbischen Herrscher auch das Recht genommen, großen Einfluß bei der Wahl der Bischöfe auszuüben. Obwohl in der Anfangszeit staatlicherseits gute Beziehungen zu den katholischen Bistümern bestanden, kam es infolge eines intensiven Drucks vom Heiligen Berg Athos im 13. Jahrhundert in Serbien zu einer „Latinophobie".

## Die serbische Orthodoxie in Zahlen

In der Entwicklung der Serbisch-Orthodoxen Kirche bedeutete die Erhebung des autokephalen Erzbistums in den Rang eines Patriarchats durch den damaligen Kaiser (Car) Dušan im Jahre 1346 eine neue Ära. Das Patriarchat zerbrach dann jedoch in den Türkenkriegen. Das neuerrichtete Patriarchat bestand zwischen 1556 und 1766. In der Türkenzeit betrachtete sich die Serbisch-Orthodoxe Kirche als Hüterin der nationalen Identität.

Nach der staatlichen Wiedergeburt Serbiens entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Plan, in Belgrad einen Kirchenbau zum Andenken an die Toten auf dem Amselfeld und zu Ehren des hl. Sava zu errichten. Mit den Arbeiten begann man nach dem Ersten Weltkrieg; für eine Zwangspause bei den Ausführungsarbeiten sorgte aber dann das jugoslawische kommunistische Regime. Nach vielem Hin und Her bekam die Serbisch-Orthodoxe Kirche schließlich 1984 die staatliche Erlaubnis zur Fertigstellung der Gedenkkirche. Die Weihe der Fundamente in Belgrad am 12. Mai 1985 fiel in das Jahr des 750. Todestages des hl. Sava. Der größte orthodoxe Kirchenbau auf dem Balkan, der Ähnlichkeiten mit der Hagia Sophia in Konstantinopel aufweist, soll 1994 übergeben werden und „die Rückkehr der serbischen Nation zu ihren orthodoxen Wurzeln manifestieren", wie unlängst ein Kenner der Serbisch-Orthodoxen Kirche dieses Vorhaben charakterisierte.

Die Bischofskonferenz der Serbisch-Orthodoxen Kirche hat Ende Mai 1992 eine Reihe von Neu- und Umbesetzungen im Episkopat vorgenommen. Der bisherige Bischof von Dalmatien, *Nikolaj Gojko Mrdja*, wurde zum Metropoliten von Sarajevo ernannt. Das Bistum Dalmatien wird seitdem vom damaligen serbisch-orthodoxen Bischof von Australien *Longin Momir Krčo* geleitet. Die Diözese Herzegowina mit Bischofssitz in Mostar, die längere Zeit vakant war, hat den früheren Bischof des Banat, Atanasije Zoran Jevtič, erhalten. Die Banater Diözese übernahm der Bischof von West-Amerika *Chrisostom Stolič*. Zum Bischof von Vranje (Südserbien) wurde der Abt des bosnischen Klosters Papraca, *Pahomije Gacič*, ernannt, der neue Oberhirte der serbisch-orthodoxen Diözese in Australien wurde der aus der Diözese Vranje stammende Mönch *Lukas Kovačević*. Eine neue Diözese Budimije-Mileseva mit Sitz in Prijepolje wurde in Westserbien gegründet. Ihre Leitung wurde dem bisherigen Bischof von Kanada, *Georgije Djordje Djokić*, übertragen. Seitdem zählt die Serbisch-Orthodoxe Kirche fünf Metropolien, davon zwei in den USA, und 29 Diözesen.

Laut dem „Kalender des serbisch-orthodoxen Patriarchats" von 1991 wird der *Priesternachwuchs* in vier Ausbildungsstätten vorbereitet. Es handelt sich um die Priesterseminare „Bogoslovija Svetog Save" in Belgrad mit 143 Studierenden, „Bogoslovija Svetog Kirila i Metodija" in Prizren mit 85 Studierenden, „Bogoslovija Svetog Arsenija" in Sremski Karlovci mit 125 Studierenden und „Bogoslovija Sveta Tri Jerarha" im Kloster Krka mit 123 Studierenden.

Vor dem Ausbruch der Kriegshandlungen zählte man auf dem Territorium Jugoslawiens 3368 serbisch-orthodoxe Kirchen und Kapellen, 2404 Pfarreien, 1598 Priester – darunter 200 Mönche – sowie 153 Männer- und Frauenklöster. Serbisch-orthodoxe Kirchenkreise geben an, daß in vier Diözesen, wo Serben mit Kroaten gemischt lebten, im Verlauf des Krieges 200 orthodoxe Kirchen zerstört worden seien, darunter die Kathedralen von Pakrac und Karlovac. Es seien die serbisch-orthodoxe Kirche von Mostar und 19 andere in der Herzegovina angezündet worden. Beschädigt sein sollen außerdem fünf mittelalterliche Klöster mit wertvollen Fresken.

Bis vor kurzem erschienen 15 Kirchenzeitungen der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Inzwischen sind einige davon eingestellt worden. Die auflagenstärksten Publikationen sind „Glasnik", „Pravoslavlje", „Misionar", „Bogoslovlje", „Svetosavsko Zvonce", „Teoloski Pogledi" und „Pravoslavna Misao".

Mitten in den allgemeinen politischen und nationalen Turbulenzen wurde in diesem Winter ein altes innerkirchliches Problem gelöst. Zwei langjährig getrennte Bruderkirchen – die Serbisch-Orthodoxe Kirche und die orthodoxen Gemeinden der Serben Nordamerikas – haben sich versöhnt. Dieser Akt wurde am 15. Februar 1992 in Belgrad mit einer feierlichen Liturgie besiegelt. Die kanonische Beziehung zu dem serbischen Patriarchat war 1963 abgebrochen worden. Der Primas der „Freien Serbischen Kirche", Irinej von Novogračanica, und Patriarch Pavle hatten im April 1991 die Rückkehr der abgespaltenen Gemeinden von Nordamerika vereinbart. Die

Bischofssynode der Serbisch-Orthodoxen Kirche vom 16./17. Januar 1992 ratifizierte die Anträge und beendete damit das 28jährige Schisma.

## Problematische Verlautbarungen zum Krieg

„Wenn es der Wille Gottes ist, einen Krieg zu führen, dann soll jeder Serbe ritterlich und heroisch kämpfen, treu dem geschichtlichen Geist des serbischen Volkes." Dieser Satz war aus dem Mund des seit dem 1. Dezember 1990 amtierenden 77jährigen serbischen Patriarchen *Pavle Gojko Stojčević,* des 55. Nachfolgers des hl. Sava, im August 1991 zu hören. Etwa 30 000 Serben versammelten sich damals im Dorf Prebilovci und gedachten zusammen mit der Führung der Serbisch-Orthodoxen Kirche der mehreren Tausend serbischer Opfer, die im Zweiten Weltkrieg von faschistischen kroatischen Verbänden ermordet wurden. Daß die genannte Aussage der höchsten Autorität der Serbisch-Orthodoxen Kirche bei vielen Zuhörern als direkter Aufruf zu einem Feldzug gegen den Feind – in diesem Falle unmißverständlich gegen die Kroaten – verstanden wurde, darauf hat sogar die regimetreue sozialistische Belgrader Tageszeitung „Politika" hingewiesen.

Bei der Einweihung der dortigen Gedenkkirche rief der Patriarch den Anwesenden ins Bewußtsein, diese Kirche werde als Mahnmal errichtet und solle jeden daran erinnern, sich unter keinen Umständen als Unmensch zu verhalten. Die Idee der Vernichtung eines Volkes sei unsinnig und unmenschlich. Offenbar war sich der Patriarch aber nicht bewußt, daß er mit seiner Rede, wenn man sie als Ganzes nimmt, kaum zur Versöhnung beigetragen, sondern eher den Tötungswillen mancher seiner Zuhörer angeregt hatte.

Die Tatsache, daß Würdenträger der Orthodoxen Kirche seit dem Ausbruch der kriegerischen Handlungen in Kroatien beliebte Interviewpartner der serbischen Medien geworden sind, ist vermutlich nicht nur mit der Erweiterung der Glaubensfreiheit nach dem stufenweisen Ausklingen der kommunistischen Ära in Serbien zu erklären, sondern eher mit der gewachsenen gesellschaftlichen Rolle der Serbisch-Orthodoxen Kirche.

Diese Kirche war von Anfang an eine *Nationalkirche* und dementsprechend auch loyal zur jeweiligen Staatsführung. Würde eine Nationalkirche die kriegerischen Unternehmungen ihrer nationalen Regierung nicht unterstützen, so würde sie sich der Gefahr aussetzen, als feindlich etikettiert zu werden, sagte vor kurzem *Radovan Samardžić,* Sekretär der jugoslawischen staatlichen Kommission für Kirchenfragen, gegenüber der Belgrader Tageszeitung „Borba" (30. 12. 91). Auf diesem Hintergrund hat die Serbisch-Orthodoxe Kirche den serbisch-kroatischen Konflikt als moralisch vertretbar definiert. Es ist sofern nicht verwunderlich, daß die herrschenden Sozialisten in Serbien die Orthodoxe Kirche als einen wichtigen Faktor in ihrem offiziell immer noch nicht erklärten Eroberungskrieg ansehen. Mehrmals hat Bischof Jevtić der serbischen Führung vorgeworfen, die Kirche für ihre politischen Zwecke zu mißbrauchen.

Der berüchtigte Freischärlerführer *Žiljko Ražnjatović* („Arkan") behauptete (Borba, 7./8. 12. 91), da er für das Serbentum und für die Orthodoxie kämpfe, betrachte er Patriarch Pavle als Oberkommandierenden der freiwilligen Serbischen Garde. Diese Sichtweise schien Nährstoff durch das Rundschreiben des Patriarchen anläßlich des Festes des hl. Sava von Ende Januar 1992 zu bekommen, in dem dieser Kriterien für die serbische Armee aufstellte. Um moralisch legitimiert zu sein, so Patriarch Pavle, solle sie national sein. Die Armee müsse aus Angehörigen des eigenen Volkes und nicht aus Sklaven oder Söldnern bestehen. Sie dürfe aber nur das Ziel verfolgen, den nationalen Staat zu verteidigen, und keinesfalls ein anderes Volk angreifen oder dessen Staat zerstören. Die Armee dürfe im Streit mit den Nachbarvölkern solange nicht eingesetzt werden, bis alle anderen Möglichkeiten einer friedlichen Lösung erschöpft seien. Der Nationalstaat, das Vaterland, müsse aber zum Heiligtum des Volkes werden. Falls seine Interessen es verlangten, solle man für das Vaterland sterben, so Patriarch Pavle an „alle Söhne und Töchter unserer Heiligen Kirche". Es mag sein, daß eine solche Äußerung unterschiedlich gedeutet und eingeordnet werden kann; daß sie aber auch eine kriegstreibende Wirkung hatte, liegt auf der Hand.

Als Grund und Rechtfertigung für den Krieg gegen die Kroaten hörte man bei manchen Vertretern der Serbisch-Orthodoxen Kirche ein einziges Argument: ein Völkermord an Serben stehe bevor, die jetzige kroatische Regierung werde die Greueltaten aus dem Zweiten Weltkrieg wiederholen, denn sie sei faschistisch gesinnt und wolle die orthodoxen Serben ausrotten. Zweifellos: Je öfter man solche Aussagen in der Öffentlichkeit wiederholt, desto eher werden die „Betroffenen" sie dann auch glauben.

Begründet wird diese Auffassung mit dem Hinweis, bisher habe sich weder die Regierung noch die katholische Kirche Kroatiens für die Mordtaten vor 50 Jahren entschuldigt und das unabhängige Kroatien betrachte die Serben nur als eine nationale Minderheit und nicht als staatstragendes Volk. Ihre Rechte würden demzufolge eingeschränkt, und ihre Identität sei äußerst gefährdet. In diesem Sinne äußerte sich z. B. Metropolit *Jovan Pavlovic* von Zagreb-Ljubljana gegenüber dem serbischen Wochenblatt „Stav" (27. 9. 91): „Für viele unschuldigen serbischen Opfer im Zweiten Weltkrieg haben wir bis zum heutigen Tag keine höhere Genugtuung erhalten."

Die Bischofssynode der Serbisch-Orthodoxen Kirche richtete am 19. Januar 1992 nach seiner außerordentlichen Tagung in Belgrad eine Botschaft an das serbische Volk und an die internationale Öffentlichkeit. In ihr wurde an das „tragische Schicksal des serbischen Volkes und an die Opfer" erinnert, die es gebracht habe, um aus den beiden Weltkriegen „als Sieger und Verbündeter der demokratischen Staaten" hervorzugehen. Das serbische Volk sei „schon ein halbes Jahrhundert politisch zerstückelt, und durch unnatürliche Grenzen geteilt". Die Serben seien die größten Opfer des kommunistischen Regimes und seines

Modells der Lösung der nationalen Frage gewesen. Politische Äußerungen seitens der offiziellen Kirchenführung werden in Serbien langsam zur Normalität. In der Tito-Ära, aber auch noch danach wäre es unvorstellbar gewesen, daß sich die SOK in der Öffentlichkeit zu Wort gemeldet und Einfluß auf die Tagespolitik beansprucht hätte. So zitierte beispielsweise Patriarch Pavle Anfang Juli 1991 kurz vor dem Ausbruch des Krieges in Kroatien die Vertreter aller serbischen Parteien zur „Konsultation" zu sich. Das Echo war nicht gering. Auf diese Weise präsentiert sich die Serbisch-Orthodoxe Kirche im Interesse aller Serben als ein „Versöhnungsfaktor" zwischen den politischen Parteien in Serbien, die nicht gerade friedlich zueinander standen. Nach dem Bericht der Belgrader Zeitung „Politika" teilte „der geistliche Vater des serbischen Volkes seine Besorgnis über die Lage des serbischen Volkes in ganz Jugoslawien, aber besonders in Kroatien und in Kosovo und Metohija" den eingeladenen Politikern mit.

Es gab im letzten Jahr mehrere offizielle Treffen des Patriarchen sowohl mit dem katholischen kroatischen Erzbischof von Zagreb, Kardinal *Franjo Kuharić,* als auch mit dem Belgrader katholischen Erzbischof *Franc Perko.* Nach diesen Treffen gab es Verlautbarungen, in denen zwar die militanten Serben oder das serbische Regime nie als Aggressor bezeichnet, aber das sinnlose Töten an sich auch von Patriarch Pavle verurteilt und die zahlreichen Toten und die Opfer auf beiden Seiten bedauert wurden.

Um ihrer gesellschaftlichen Rolle Gewicht zu verleihen, hat die Führung der Serbisch-Orthodoxen Kirche verlautbart: Nur diejenigen Politiker in Serbien könnten für Serbien sprechen, „die den Segen und die Zustimmung der Heiligen Mutter Kirche" hätten. In diesem Zusammenhang wurde sowohl im Januar als auch im März dieses Jahres der Rücktritt des Republikspräsidenten *Slobodan Milošević* verlangt. Es gibt seit einiger Zeit Kontroversen in den serbischen Medien darüber, ob dies das Verlangen der Kirchenführung nach demokratischem Wandel in Serbien bedeutet oder Ausdruck der Enttäuschung über Milošević ist, dem es bisher nicht gelungen ist, „den großserbischen Plan" zu verwirklichen.

Auf ihrer Ordentlichen Sitzung vom 14. bis 27. Mai dieses Jahres in Belgrad verabschiedete die serbisch-orthodoxe Heilige Synode ein *Memorandum.* Darin erhob sie schwere Anschuldigungen gegen das jetzige Regime in Serbien und Montenegro, das als „privilegierte Klasse der Atheisten" bezeichnet wurde. Die sozialistischen Behörden hätten zwar versprochen, „historisches Unrecht und Angriffe auf Kirche und menschliches Gewissen wiedergutzumachen, doch in der Praxis erfüllen sie nicht ein einziges wesentliches Versprechen". Die Machthaber in Serbien und Montenegro seien immer noch nicht bereit, nationale Versöhnung aufrichtig zuzulassen, die Folgen des Bürger- und Bruderkrieges zu lindern und Vorbedingungen für eine geistige Erneuerung und Heilung zu schaffen. Unterstrichen wurde all das mit den Worten: „Aus diesem Grunde hat die Serbische Kirche offene Vorbehalte gegenüber solchen Regierungen und distanziert sich von diesen und von ihren Bannerträgern". Die serbisch-orthodoxen Bischöfe bedauerten die Toten, die Zerstörungen beim eigenen Volk, verurteilten aber zugleich die Zerstörung vieler kroatischer katholischer Kirchen und muslimischer Moscheen sowie „jedes Töten und jedes Verbrechen, wer und aus welcher Armee oder bewaffneten Einheiten auch immer der Täter ist, Serbe, Kroate oder Muslim".

## Kommt es zu einer inneren Erneuerung?

Unter dem Eindruck des immer heftiger werdenden Krieges zeigten sich auch innerhalb der serbischen Kirche deutliche Spannungen und Meinungsverschiedenheiten. Schärfstens haben Ende Januar dieses Jahres in einer gemeinsamen Erklärung alle 133 serbisch-orthodoxen Priester der Diözese Banat die Zwangsmobilisierung der Priester für den Krieg in Kroatien und Bosnien-Herzegowina verurteilt. Sie wollten nur mit dem Kreuz „bewaffnet" sein und „keine Mörder" werden, betonten sie. In einem weiteren offenen Brief an die Serbisch-orthodoxe Bischofskonferenz in Belgrad protestierten die Priester gegen die Anwesenheit von Patriarch Pavle bei der Proklamierung des „Dritten Jugoslawien" Ende April. Diese Proklamierung sei nach ihrer Ansicht eine „Farce" gewesen. Die „teuflische Ideologie des Sozialismus" habe die Agonie der Serben verlängert. Die Kirche müsse reagieren und ihr Schweigen aufgeben, sie dürfe keine Angst vor „Gottlosen", wie sie formulierten, haben und müsse volle Freiheit und Gerechtigkeit für das Land verlangen. Dafür sei eine „Regierung der nationalen Rettung" notwendig, hoben die Priester hervor.

Bischof *Irinej Mirko Bulović* von Bačka mit Sitz in Novi Sad sagte Ende März gegenüber der Belgrader Illustrierten „NIN", die Serbisch-Orthodoxe Kirche sei gegenüber jeder Macht loyal, die von ihr nicht fordere, dem Evangelium und ihrer Mission zu entsagen. Wenn demnächst eine der oppositionellen Parteien die Regierung bilden würde, so würde die SOK ihr gegenüber die gleiche Haltung wie gegenüber der jetzigen einnehmen. *Radovan Bigović,* Dozent an der orthodoxen Theologischen Fakultät in Belgrad, beschrieb Anfang dieses Jahres die innerkirchlichen Strömungen gegenüber dem serbischen Wochenblatt „Stav" mit folgenden Worten: „Die Serbische Kirche ist kein monolithisches Ganzes und funktioniert nicht wie die Organisation einer politischen Partei. Im Schoß der Serbischen Kirche hört man sehr verschiedene Ansichten zu den gleichen Problemen. Es gibt Personen, die mit der regierenden (sozialistischen) Partei und ihren Führern sympathisieren, aber ebenso kenne ich andere, die den oppositionellen Parteien und ihren Programmen nahestehen."

Eines sollte man nicht vergessen: Die Serbisch-Orthodoxe Kirche, ihre Würdenträger wie auch ihre Gläubigen machen eine Phase durch, in der sie in einer neuen, einigermaßen postkommunistischen Ära ihre Identität neu

bestimmen müssen. Mit neuen gesellschaftlichen Verhältnissen ist nicht einfach umzugehen, vor allem aber der andauernde Krieg fordert sie heraus. Ob es in der SOK demnächst zu der von vielen gewünschten inneren Erneuerung kommt, wird sich noch zeigen. Wenn sich andererseits herausstellt, daß gerade auch die Führung der Serbisch-Orthodoxen Kirche Schuld an der Eskalation der Gewalt trifft, wird sie bei den künftigen Generationen – auch bei den serbischen – eine schwere Last des Mißtrauens mit sich herumschleppen. *Jozsef Bata*

# Ein hohes Maß an Flexibilität

## Das islamische Recht und die moderne Welt

*Auf der Grundlage des Korans und der ihn ergänzenden Prophetentradition hat der Islam ein umfassendes Rechtssystem ausgebildet. Diese Rechtstradition ist heute mit den modernen wirtschaftlichen, technischen und medizinischen Entwicklungen konfrontiert. Der Münsteraner Islamwissenschaftler* Peter Heine *zeigt im folgenden Beitrag an signifikanten Beispielen, wie muslimische Gelehrte heute auf die neuen Herausforderungen reagieren. Das Fazit: Der Islam ist kein geschlossenes religiöses System; seine Rechtstradition ist flexibel genug, um für den Alltag der Muslime in der modernen Welt lebbare Richtlinien zu geben.*

Vor einigen Wochen erklärte König Fahd von Saudi-Arabien, der Hüter der beiden heiligen Stätten, wie sein offizieller Titel lautet: „Der Islam ist unser soziales, politisches und wirtschaftliches System und das islamische Gesetz ist die allumfassende Konstitution, in der soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit und alles andere enthalten sind." Diese Vorstellung, daß der Islam für alle Lebensbereiche und alle Situationen des menschlichen Lebens eine Antwort bietet, die mit dem Willen Gottes übereinstimmt, ist so alt wie der Glaube der Muslime selbst.

Solange Gott seine Gemeinde durch die Offenbarung an den Propheten Muhammad noch direkt leitete, stand diese Doktrin für die gläubigen Muslime außer Frage. Die verschiedenen Texte des Korans antworteten häufig auf aktuelle Konflikte und Unsicherheiten unter den ersten Muslimen. Zentrales Anliegen der Gläubigen war dabei, daß jede Handlung des Muslim, auch die unbedeutendste, auf ihre Bewertung vor Gott überprüft werden muß. Denn nach islamischer Vorstellung werden alle Taten des Menschen von Gott festgehalten und am Ende der Zeit einer Bewertung unterzogen. Ob ein Mensch ins Paradies kommt oder der Verdammnis anheimfällt, ist vom Ergebnis dieser Bewertung abhängig. Nach dem Tode Muhammads im Jahre 632 und dem damit verbundenen Abschluß der Offenbarung Gottes an die Menschheit entstanden immer wieder *Unsicherheiten über das rechte Verhalten des Gläubigen.* Die zivilisatorische, die kulturelle Situation der muslimischen Gemeinde veränderte sich ständig. Zugleich aber wurden nun auch seit alters bestehende Sachverhalte diskutiert, weil deren Fragwürdigkeit erst nach dem Tode des Propheten erkannt worden waren.

Da Muhammad als sündenfreier Mensch galt, wurde sein in umfangreichen Textsammlungen dokumentiertes Verhalten neben dem Koran zu einer weiteren Richtschnur für die Muslime. Mit dem Abschluß und der Kanonisierung dieser Prophetentradition kam die kulturelle Entwicklung der islamischen Gesellschaften aber immer noch nicht zum Stillstand, so daß die Entwicklung *sekundärer Rechtsquellen* notwendig wurde. Diese sind der Analogieschluß und der Konsens. Im ersten Fall werden Bestimmungen des Korans auf analoge Gegebenheiten angewendet. Dem Konsens liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Mehrheit der Muslime in einer wichtigen Angelegenheit nicht gegen den Willen Gottes verstoßen wird. Die sekundären Rechtsquellen dürfen Koran und Prophetentradition nicht widersprechen.

### Rechtsgutachten zu den unterschiedlichsten Fragen

In einem komplexen, viele Jahrhunderte dauernden Entwicklungsprozeß ist auf der Basis der geschilderten Rechtsquellen ein *scholastisches Rechtssystem* entstanden. Es ist in der Lage, nach weitgehend akzeptierten Methoden die unterschiedlichsten Fragen des religiösen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen und ganz praktischen Lebens der Muslime durch ausgebildete Rechtsgutachter (Mufti) zu beantworten. Wichtige Prinzipien bei der Erstellung von Rechtsgutachten (Fatwa) sind dabei Vernunft, Allgemeinwohl und Notwendigkeit. Dabei wird das Moment der *Vernunft* bei den Entscheidungen eines Mufti von Muslimen gerne betont. Dadurch machen sie deutlich, daß der Islam eine „vernünftige" Religion sein will. Das Prinzip des Allgemeinwohls wird häufig in den Fällen angewendet, in denen aus den islamischen Rechtstraditionen keine Vorgaben gegeben werden. Das Argument der Notwendigkeit schließlich erhält eine entsprechende Gewichtung, wenn das Beharren auf eindeutigen Vorschriften des islamischen Rechts zu einer tödlichen Gefahr für einen einzelnen Muslim oder die gesamte Gemeinde der Gläubigen führen könnte. So sind z. B. in einer Hungersnot die vom Koran erlassenen Ernährungsvorschriften aufgehoben.

Als Beispiel für die inhaltliche Breite der Gutachten mag hier ein Thema stehen, das sowohl in Marokko als auch in Saudi-Arabien offenbar viele Muslims beschäftigt hat: Der kulturelle Wandel in diesen Ländern hat auch vor den

Fragen von Essen und Trinken nicht haltgemacht. Fertig- und Halbfertigprodukte haben auch in den Küchen des Mittelstandes dieser Länder Einzug gehalten. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich seit den 60er Jahren Tiefkühlhähnchen, die nach Saudi-Arabien zunächst aus dem Libanon importiert wurden. Die islamischen Speisegesetze schreiben vor, daß Muslime nur das Fleisch von rituell geschlachteten Tieren verzehren dürfen. Bei dieser Schlachtung muß das Tier geschächtet und dabei die Formel „Im Namen Gottes" verwendet werden. Nachdem der Libanon durch den Bürgerkrieg als Lieferant für Tiefkühlhähnchen ausgefallen war, wurden entsprechende Produkte aus Europa und Australien importiert.

## Das islamische Recht und die moderne Medizin

Es entstand nun die Frage, ob dieses Fleisch von rituell geschlachteten Tieren stamme oder nicht. Entsprechende Rechtsgutachten wurden eingeholt, denen man innere Logik und ein gewisses Maß an Eleganz nicht absprechen kann. Die Antwort eines Gutachtens aus Saudi-Arabien, das 1990 veröffentlicht wurde, lautete etwa wie folgt: Wenn die Tiefkühlhähnchen aus einem Land des Ostblocks oder Rotchina importiert worden sind, dürfen sie nicht gegessen werden. Man kann in diesem Fall sicher davon ausgehen, daß in einem Land, in dem eine atheistische Ideologie vorherrscht, kaum Gott bei der Schlachtung der Tiere angerufen wird. Stammen die Hähnchen dagegen aus einem „christlichen" Land, ist die Anrufung Gottes nicht ausgeschlossen. Bei orientalische Christen war diese Praxis jedenfalls üblich, schon um das Fleisch an muslimische Kunden verkaufen zu können.

Das Gutachten macht auch darauf aufmerksam, daß es eine Tradition des Propheten gebe, nach der ein Muslim die Speise, die ihm ein Jude oder Christ anbiete, verzehren dürfe. So kommt das Gutachten zu dem Schluß, daß aus „christlichen" Ländern importierte Hähnchen auch unter islamischen Gesichtspunkten gegessen werden dürfen. Die Argumentation in Marokko, wo die Importe aus Spanien stammten, lautete ähnlich. Man mag diese Thematik für marginal halten. Wenn man jedoch bedenkt, wie wichtig in vielen Religionen Nahrungsmitteltabus sind, kann man ermessen, welche Bedeutung die Beantwortung einer entsprechenden Frage hat.

Mit der sich ständig beschleunigenden Entwicklung in den verschiedensten Bereichen der Technik, Naturwissenschaften oder der Medizin seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts infolge der engeren Kontakte des Orients mit einem zivilisatorisch mehr und mehr überlegenen Westen hat sich die Nachfrage nach Rechtsgutachten logischerweise erhöht. Dabei ist es bemerkenswert, daß angesichts einer notwendigen Neuorientierung in einem islamischen Land eine neue Technologie als mit dem Islam vereinbar angesehen wurde, in einem anderen dagegen nicht. So kam es in den 20er Jahren in Saudi-Arabien noch zu Auseinandersetzungen um die Frage, ob der Gebrauch von Lastkraftwagen oder Maschinengewehren mit dem Islam vereinbar sei oder nicht. Diese Frage war in anderen islamischen Ländern schon längst positiv entschieden worden.

Solange die Kommunikationsmöglichkeiten noch wenig entwickelt waren, war dieser Zustand sich widersprechender Rechtsgutachten nicht weiter bedenklich, da das islamische Recht die Möglichkeit regionaler Sonderformen und lokaler Unterschiede einkalkulierte. Mit der Verfügbarkeit moderner Kommunikationsmittel erhielten die unterschiedlichen Bewertungen jedoch einen neuen Stellenwert. Es bestand die Gefahr, daß durch unterschiedliche Fatwas zur gleichen Sachlage das gesamte System der Rechtsgutachten an Autorität verlieren würde. Die *Islamische Weltliga* (vgl. dazu HK, April 1992, 180–183) hat daher eine Akademie des islamischen Rechts eingerichtet, die in wichtigen Fragen die Entscheidungen der Mufti koordinieren und richtungweisende Rechtsgutachten erstellen soll. Das Gremium besteht aus mehr als 100 Rechtsgelehrten und Fachleuten aus den verschiedensten wissenschaftlichen Bereichen, die aus fast fünfzig verschiedenen islamischen Staaten kommen. Bei den Entscheidungen muß das Prinzip des Konsenses Anwendung finden. Diese Praxis kann Entscheidungen unter Umständen erschweren. Das Gremium trifft sich ein bis zwei Mal im Jahr an unterschiedlichen Orten. In diesem Jahr fand das 7. Treffen der Akademie vom 9. bis 14. Mai aus Anlaß des islamischen Opferfestes und der Pilgerfahrt in Djidda/Saudi-Arabien statt.

## Kein monolithisches religiöses System

Die Akademie hat allerdings keine Möglichkeiten, ihre Entscheidungen für alle Muslime als verbindlich zu erklären. Eine Autorität vergleichbar dem katholischen Lehramt ist mit der Gründung dieser Einrichtung nicht entstanden, obwohl entsprechende Intentionen sicherlich eine Rolle spielten. In jüngster Zeit hat sich das Gremium immer wieder mit Fragen aus dem *ökonomischen* Bereich auseinandergesetzt. Themen wie die Zulassung von Ratenkäufen, Aktienbesitz usw. mußten unter dem Gesichtspunkt des Zinsverbots im Koran beleuchtet werden. Die Mitglieder der Akademie hatten sich vor allem aber mit Fragen aus dem *medizinischen* Bereich zu befassen. Grundsätzlich mußte geklärt werden, ob Autopsien, anatomische Praktika in der Medizinerausbildung, Blutspenden, Organtransplantationen oder künstliche Befruchtung mit dem Islam vereinbar sind. Mit teilweise außerordentlich geschickten Argumentationen wurden zu diesem Themenkomplex Entscheidungen getroffen, die sich in der Regel für das medizinisch Machbare aussprachen. Dabei wurde stets von dem Prinzip der Unversehrtheit (arabisch: Hurma) des menschlichen Körpers ausgegangen. Diese darf nur tangiert werden, wenn ein höheres Rechtsgut, z. B. das Leben, zu berücksichtigen ist (vgl. dazu neuerdings *Birgit Krawietz:* Die Hurma. Schariatsrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts, Berlin 1991).

Immer wieder ist bei diesen Entscheidungen allerdings auch ein beträchtliches Maß an scholastischer Haarspalterei zu beobachten. Beispielsweise wurde die Frage gestellt, ob ein Muslim einem Christen eine Niere spenden dürfe. Die grundsätzliche Zustimmung der Rechtsgelehrten zu Organverpflanzungen bestand schon längere Zeit. Auch bei der Frage nach der Zulässigkeit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit von Organspender und -empfänger gaben die Gelehrten ein positives Urteil ab. Sie stellten jedoch die Bedingung, daß für eine islamische Bestattung des gespendeten Organs nach dem Tod des Empfängers gesorgt werden müsse.
Bei der jüngsten Tagung der Akademie für islamisches Recht zeigte sich jedoch, daß manche Entscheidungsprozesse auch dieses Gremium vor kaum lösbare Aufgaben stellen. So verhielt es bei dieser Gelegenheit im Zusammenhang mit der Frage der *Euthanasie.* Darunter wurde von den Gelehrten der Abbruch lebensverlängernder medizinischer Aktivitäten im Zusammenhang mit der immer weiter fortschreitenden Entwicklung der Gerätemedizin verstanden. Ein Vorbereitungsgremium war zu der Meinung gekommen, daß unter bestimmten Bedingungen eine Beendigung der apparativen, lebensverlängernden Behandlung erlaubt sei. Zu diesen Bedingungen gehört, daß für eine Gesundung des Patienten keine Hoffnung mehr besteht: „Wenn medizinisch bewiesen ist, daß es keine Hoffnung für eine (erfolgreiche) Behandlung gibt, sollten Ärzte und Verwandte sich nicht scheuen, die Behandlung einzustellen." Die Pflege des Kranken müsse jedoch fortgeführt werden. Falls der Patient dazu in der Lage ist, sollte er selbst die Zustimmung zum Abbruch der Behandlung geben, ansonsten die Verwandten.
Zugleich unterstrichen die Gutachter, wie wichtig die Bedeutung medizinischer Behandlung sei. Sie werde zu einer islamischen Pflicht, wenn die Gefahr bestehe, daß eine Krankheit den Körper eines Menschen oder eines seiner Glieder zerstöre. Gegen die Meinung, Euthanasie sei mit dem Islam vereinbar, wurden in der Schlußsitzung der Akademie, in der die zahlreichen Vorschläge verabschiedet werden sollten, von einem Teil der Mitglieder lebhafte Einwände erhoben. Sie waren der Meinung, daß lebensverlängernde Maßnahmen unter keinen Umständen abgebrochen werden dürften. Angesichts der Tatsache, daß eine Einigung in dieser Frage nicht zu erzielen war, verschob man die Entscheidung.
Die Gelehrten forderten statt dessen die Muslime auf, auch Sterbenskranken medizinische Hilfe zukommen zu lassen und die „Flamme der Hoffnung nicht zu löschen". Ärzte und Verwandte sollten sich bemühen, die Moral der Kranken zu heben und für medizinische Behandlung Sorge tragen, gleichgültig, wie die Prognosen aussähen.
Angesichts dieser Einblicke in die Praxis der Akademie für islamisches Recht ist das Fazit erlaubt, daß von einem monolithischen religiösen System im Islam trotz aller Bemühungen der Islamischen Weltliga nicht die Rede sein kann. Zugleich zeigt sich hier aber auch das Geschick, mit dem sich das islamische Recht auf immer neue Gegebenheiten im täglichen Leben der Muslime einstellen kann und damit den Gläubigen eine Leitschnur für den Alltag an die Hand gibt. *Peter Heine*

# Kurzinformationen

**Zwischen 1978 und 1990 nahm die Zahl der Katholiken in der Welt von 749 Millionen auf 928 Millionen zu**

Das geht aus den Daten hervor, die das Zentralbüro für kirchliche Statistik im Vatikan vor kurzem veröffentlichte (vgl. Osservatore Romano, 15. 7. 92). Knapp 50 Prozent aller Katholiken lebten 1990 in Amerika, 28,6 Prozent allein in Südamerika. Auf *Europa* entfielen 1990 30,7 Prozent der Katholiken; 1978 betrug dieser Anteil noch 35,6 Prozent. Die Zahl der *Welt- und Ordenspriester* in der Weltkirche hat im Berichtszeitraum von 418 522 auf 403 173 abgenommen – in Europa allein eine Abnahme um 20 Prozent. Besonders stark war die Abnahme der Priesterzahl in Frankreich (von 40 300 im Jahr 1978 auf 32 267 im Jahr 1990). Starke Zuwächse bei den Priesterzahlen gab es in Afrika (+ 21 Prozent) und Asien (+ 29 Prozent). Die Gesamtzahl der *Priesterweihen* in der Weltkirche ist ständig gestiegen: Wurden 1978 insgesamt 5765 Priester geweiht, waren es 1990 8216. Dem standen 1990 7548 Todesfälle von Priestern und 954 Amtsniederlegungen gegenüber. Die Zahl der Priesteramtskandidaten stieg von 62 679 im Jahr 1978 auf 96 155 im Jahr 1990. Hier gab es im Berichtszeitraum einen besonders markanten Anstieg in Afrika (von 5636 Seminaristen auf 14 363), ebenso in Asien (von 11 337 auf 21 288) und in Südamerika (von 8520 auf 16 201). In Europa betrug die Zahl der Priesteramtskandidaten 1978 22 902 und 1990 28 661. Ein deutlicher Rückgang war im Berichtszeitraum in Nordamerika zu verzeichnen: von 9636 Priesteramtskandidaten 1978 auf 6268 im Jahr 1990. Einen Rückgang gab es im Berichtszeitraum gesamtkirchlich bei der Zahl der *Ordensfrauen* (von 984 782 auf 882 111). Dieser Rückgang konzentrierte sich auf Europa (von 544 029 auf 448 348 Ordensschwestern) und Nordamerika (von 173 599 auf 136 222). Die Gesamtzahl der Novizen betrug 1990 10 075 (1978 waren es 8306), die der Novizinnen 19 084 (1978: 11 758). Stark gestiegen ist im Berichtszeitraum die Zahl der *Ständigen Diakone* (von 5562 auf 17 525). Nach wie vor stellen Nordamerika (mit 10 410) und Europa (mit 4505) den Löwenanteil bei den Ständi-

gen Diakonen. In Afrika gab es 1990 insgesamt 256 903 *Katecheten,* in Asien 83 638.

### EKD-Kammer nahm zur Frage von Frauenordination und Bischofsamt Stellung

Die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Theologie hat am 20. 7. 92 eine ausführliche Stellungnahme zur Frage von Frauenordination und Bischofsamt abgegeben (Wortlaut in der Reihe: EKD-Texte Nr. 44). Anlaß ist die Wahl einer Frau zur Bischöfin der Nordelbischen Kirche und damit zur ersten lutherischen Bischöfin (vgl. HK, Mai 1992, 201 f.). Der Kammer für Theologie geht es darum, die Rechtmäßigkeit der Wahl zu erklären, Gegenargumente zurechtzurücken, die als „unsachlich und unsachgemäß" empfunden wurden. Es wird darauf verwiesen, daß es in der evangelischen Kirche einen Unterschied zwischen Mann und Frau in geistlicher Hinsicht nicht geben könne. Bereits bei der Einführung der Frauenordination hätten sich die Gliedkirchen der EKD darauf stützen können, daß der Ausschluß der Frau vom kirchlichen Amt nicht den Grundordnungen für dieses Amt zuzurechnen, sondern „als sittliche und soziale Regel von geschichtlich begrenzter Bedeutung anzusehen" sei. Die Position, nach der man zwar die Ordination befürwortet, aber die Wahl einer Bischöfin ablehnt, wird mit der Bemerkung zurückgewiesen, unterschiedliche Aufgaben begründeten „keinen wesentlichen Unterschied zwischen kirchlichen Ämtern". Die Wahl von Frauen in das Bischofsamt sei eine folgerichtige Konsequenz der in den 50er und zu Beginn der 60er Jahren begonnenen und inzwischen in allen 24 Gliedkirchen der EKD vollzogenen Einführung der Frauenordination. Theologische oder kirchenrechtliche Gründe, ordinierten Frauen den Weg in kirchliche Leitungsämter zu verstellen, gäbe es nicht. Die Besorgnis, die Wahl einer Frau in das Bischofsamt belaste den ökumenischen Dialog, teile man nicht.

### Positionspapier der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur Frage der kirchlichen Konsensbildung

Auf dem Hintergrund zum Teil heftiger innerkirchlicher Auseinandersetzungen (etwa um die ethische Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs) legte der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern unlängst ein Positionspapier zur kirchlichen Konsensbildung vor. Das Papier erinnert an die reformatorische Bindung an Schrift und Bekenntnis als Grundlage des kirchlichen Lebens und stellt versöhnte Verschiedenheit als Leitbild von Kirche heraus: Die Pluralität verschiedener Überzeugungen und Formen christlichen Lebens sei kein Zugeständnis an den Zeitgeist, sondern gehöre von Anfang an zur Kirche. Der Landeskirchenrat bittet in dem Papier, bei aller nötigen Auseinandersetzung die gemeinsame Basis des Glaubens im Auge zu behalten, keine vorschnellen Urteile zu fällen und diffamierende Äußerungen zu vermeiden. Der Streit um die Wahrheit dürfe nicht dazu führen, „anderen, die zu gegenteiligen Aussagen kommen, ihre Bindung an Schrift und Bekenntnis abzusprechen". Die bayerische Kirchenleitung verwahrt sich dagegen, „daß wichtige theologische Begriffe einseitig besetzt werden, daß also Bezeichnungen wie z. B. ‚Frömmigkeit', ‚Erneuerung', ‚wahre Christen', ‚Wiedergeborene', ‚Lebensübergabe', ‚Evangelisation', ‚Gemeindeaufbau' exklusiv für die eigene Überzeugung, Praxis und Gestalt des Christseins in Anspruch genommen werden". Vor allem die Verwendung des Begriffs „Bekennende Kirche" als Bezeichnung für eine bestimmte Gruppe innerhalb der Landeskirche könne nicht hingenommen werden. Wer dieses Attribut für sich gegen eine vermeintliche Mehrheit in der Kirche in Anspruch nehme, streite nicht mehr um einzelne Aussagen, sondern bestreite die Kirchengemeinschaft. Bei wichtigen Lehrfragen sei es eine gute Tradition in allen evangelischen Kirchen, möglichst nicht durch Meinungskampf und Mehrheitsentscheidung zu einem Ergebnis zu kommen, sondern den *großen Konsens* zu sichern.

### „Evangelium und Inkulturation" war das Thema der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen

Vom 27. Juli bis 8. August fanden in Salzburg die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen statt, die sich mit der Inkulturationsproblematik vor der Hintergrund des 500. Jahrestages der Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas befaßten. Ihr Leitwort lautete „1492–1992 – Evangelium und Inkulturation". Bereits im Vorfeld hatten die diesjährigen Hochschulwochen die Aufmerksamkeit einer größeren Öffentlichkeit gefunden, weil der Salzburger Bischof *Georg Eder* verhinderte, daß der austro-brasilianische Bischof *Erwin Kräutler* den traditionellen Festvortrag hielt. Kräutler gilt als engagierter Kämpfer für die Rechte der indianischen Bevölkerung Lateinamerikas. Anstelle des daraufhin zu einer Alternativveranstaltung – bei der auch *Eugen Drewermann* sprach – eingeladenen, aber dann wegen akuter Krankheit doch nicht nach Salzburg gekommenen Kräutler sprach der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger* zum Thema „Der christliche Glaube vor der Herausforderugng der Kulturen". Ratzinger widersprach der Auffassung, die Geschichte der Mission sei in Wahrheit die „Geschichte einer Entfremdung und Vergewaltigung" gewesen: „Die einzelnen Kulturen leben nicht nur ihre eigene Erfahrung von Gott, Welt und Mensch, sondern sie treffen auf ihrem Weg notwendig mit den anderen Kultursubjekten zusammen und müssen sich deren anders gearteten Erfahrungen stellen". Dies führe in vielen Fällen zu einer „Vertiefung und Reinigung der eigenen Erkenntnisse und Wertungen". Auch eine „tiefgehende Umwandlung der bisherigen Kulturgestalt" müsse dabei „keineswegs Vergewaltigung oder Entfremdung" bedeuten. In einer verlesenen Botschaft verwahrte Kräutler sich gegen die Meinung, die Geschichte der Unterwerfung Lateinamerikas müsse erst noch geschrieben werden. Diese Geschichte sei längst „mit dem Schweiß und

dem Blut von Millionen Menschen" geschrieben worden. 1492 habe keine „Entdeckung" stattgefunden, sondern „Invasion und Eroberung". Die Kirche sei „leider mitschuldig geworden am größten Genozid der Weltgeschichte". Der Linzer Dogmatiker *Józef Niewiadomski* wies darauf hin, daß auch die Kultur der heutigen Generation „auf Gräbern errichtet werde: „Indem wir unsere Väter nur moralisch des Mordes an anderen Kulturen anklagen, verharmlosen wir sowohl die Geschichte als auch die Gegenwart". Ein Hauptfehler, der immer wieder gemacht werde, sei der, daß mit dem heutigen Wissensstand über Ereignisse der Vergangenheit geurteilt werde und man so tue, als sei „willentlich" Unrecht getan worden.

**Der Tübinger Theologe Peter Hünermann schlug eine unabhängige Instanz zur Klärung von Streitfällen zwischen Bischöfen und Theologen vor.**

Die Schaffung von unabhängigen Instanzen für Lehrzuchtverfahren regte der Tübinger Theologe Peter Hünermann in einem Beitrag für die „Theologische Quartalschrift" (Heft 2/1992, S. 131 ff.) an. Auf Grund der Erfahrungen mit der Auseinandersetzung zwischen dem Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* und dem Theologen *Eugen Drewermann* kommt Hünermann zu dem Schluß, der betreffende Theologe und der Bischof dürften bei Lehrzuchtverfahren nicht direkt einander entgegentreten. Es bedürfe einer „dritten Instanz, die in ihrem Urteil vom Bischof unabhängig ist". Diese „richtende Instanz" müsse so zusammengesetzt sein, daß in ihr nicht nur die *legitimen Interessen der Kirche,* sondern auch die *theologische Fachkompetenz* wie die *öffentlichen Interessen* repräsentiert seien. Zur Entscheidung stehe bei einem solchen Verfahren jeweils, ob die Position des Theologen bzw. die Ansicht des Bischofs über den betreffenden Sachverhalt und die Position des Theologen mit der „regula fidei" übereinstimmten. Der Ortsbischof verzichtete auf diese Weise auf die Wahrnehmung einer ihm an sich zustehenden Kompetenz, um sie dauerhaft durch eine andere Instanz wahrnehmen zu lassen. Der *Amtsfülle und Amtspflicht der Bischöfe* widerspreche eine solche Forderung nicht. Auch bei grundsätzlicher Anerkennung der Gewaltenfülle im bischöflichen Amt kenne das Kirchenrecht in anderen Bereichen die *funktionale Gewaltenteilung.* Konkret könnte dieses Modell nach Ansicht des Tübinger Dogmatikers so aussehen, daß die Deutsche Bischofskonferenz einen zweistufigen Instanzenzug für Lehrzuchtverfahren einrichte. In der ersten Instanz bräuchte es zwei Gremien mit regionaler Zuständigkeit in Nord- und Mitteldeutschland einerseits, in Süddeutschland andererseits. An der Spitze jedes Gremiums stehe ein theologisch „sehr gut gebildeter Bischof". Hinzu kämen sechs jeweils auf fünf bis sechs Jahre gewählte Theologieprofessoren und zwei Laien. Dem klagenden Bischof wie auch dem angeklagten Theologen stünde der Weg in die zweite Instanz offen. Auch bei Nihil-obstat-Verweigerungen könne auf diese Weise die Triftigkeit der Gründe festgestellt werden.

# Bücher

JOSEF WOHLMUTH, **Jesu Weg – unser Weg.** Kleine mystagogische Christologie. Echter: Würzburg 1992. 240 S. Br. DM. 34,–

Wer heute von Mystagogie spricht, darf auf gespannte Aufmerksamkeit rechnen. Das gilt auch für das vorliegende Buch. Auf hohem Niveau, zugleich jedoch in konkreter liturgietheologischer Bemühung eröffnet es Zugänge zur christologischen Bedeutung herausragender christlicher Feste. Dabei dürfte die vorausgeschickte kritische Diagnose (leider) zutreffen: Die immer breiter ausgreifende Entfremdung von der Liturgie droht „der ästhetischen Repräsentation des auferstandenen Christus den Boden zu entziehen. Dies trifft allmählich den Nerv dessen, was kirchliche Präsenz als Sakrament des Heiles in der heutigen Gesellschaft bedeutet" (S. 42). Die Sinnerschließung liturgischen Handelns und christlicher Fest-Feiern tut deshalb not. Dabei zeigt sich im Gespräch mit neuzeitlicher Ästhetik (Th. W. Adorno) und jüdischem Erbe (F. Rosenzweig), daß und wie die Liturgie sich als eine von eigenen Gesetzen und Sinnelementen bestimmte „Ästhetik des christlichen Glaubens" (S. 31) darstellt. Gerade so bleibt sie niemals folgenloser Selbstgenuß, sondern zielt ab auf eine grundlegende Verwandlung des Lebens. Besondere Bedeutung gewinnt auch die eigene Qualität der liturgischen Zeit als Vergegenwärtigung des Heils in seiner bleibenden Zukünftigkeit. Zu betonen ist ferner die größere Fülle und Dichte der liturgischen Feier des Christusmysteriums gegenüber einer oft abstrakt wirkenden Christologie. In der festlichen Begehung des Paschamysteriums, im Pfingstfest und bei der Gedächtnisfeier der Geburt Christi geht es nämlich um Christo*soterik,* um konkrete Heilsvermittlung. Die Liturgie der großen christlichen Feste weist ein in die Rolle Christi und läßt so seinen Weg zum Lebensweg eines jeden Christen werden. Eine solche liturgieorientierte Christologie widersteht jeder rationalistischen Engführung und setzt gerade für die Gegenwart auf „eine erkenntnisgenetische Priorität der ästhetischen Wahrnehmung" (S. 53). Bestechend und anregend bleiben neben der zutreffenden Problemanalyse die anspruchsvollen und weiterführenden Erwägungen zur Liturgie als Kunstwerk, als ästhetisch zu begreifendes, zu vollziehendes und auf diese Weise wirksames „Mysterium". Weniger gelungen erscheinen dem-

gegenüber jene Partien, die in bewußter Anknüpfung an die patristische Mystagogik das Christusmysterium in seiner liturgie-ästhetischen Gestalt am Beispiel christlicher Feste und ihrer Liturgie erschließen. Hier hätte man sich manches ansprechender (dabei durchaus weniger anspruchsvoll) und konkreter gewünscht. Doch das macht ungewollt die Schwierigkeit und Dringlichkeit der zuvor brillant beschriebenen Aufgabe überdeutlich. Mystagogische Kompetenz zu gewinnen bleibt eine der herausragenden theologischen Aufgaben der Gegenwart. *A. S.*

PETER LÖSCHE / FRANZ WALTER, **Die SPD: Klassenpartei – Volkspartei – Quotenpartei.** Zur Entwicklung der Sozialdemokratie von Weimar bis zur deutschen Vereinigung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1992, 434 S., 59,– DM.

Zwei Politologen aus Göttingen setzen sich das Ziel, eine zusammenfassende, abgerundete Darstellung der SPD der Weimarer Zeit zu schreiben. Sie machen sich an die Arbeit, stöbern in den Archiven versuchen den Blick aus der Gegenwartssituation der Partei zurück in die Geschichte und aus der Geschichte wieder nach vorne in die Gegenwart zu richten. Ermuntert durch den Verlag und neugierig gemacht durch die Befunde über die Nachkriegszeit wird daraus ein Gesamtüberblick über den Werdegang der Partei von den Revolutionstagen von 1918 mit sporadischen Rückgriffen auf die Kaiserzeit (Erfurter Programm) bis in die unmittelbare Gegenwart. Es ist bei einer Traditionspartei wie der SPD, in der die verschiedensten Entwicklungslinien moderner Sozial- und Demokratiegeschichte zusammenlaufen oder sich spiegeln, nicht einfach, Geschichte und Gegenwart so ineinander zu verweben, daß die Gegenwart nicht einseitig von der Geschichte und die Geschichte nicht minder einseitig von der Gegenwart her gewichtet wird. Im Großen und Ganzen ist es den Autoren gelungen, das Gleichgewicht zu halten. Eine abgerundete Gesamtgeschichte der SPD ist allerdings nicht daraus geworden. Nicht weil die Autoren sich vornehmlich auf die Darstellung des Innenlebens der Partei konzentrieren und sich an den Wechselwirkungen zwischen den Sozialdemokraten und den anderen politischen Kräften so gut wie uninteressiert zeigen, sondern weil der geschichtliche Wandel der Partei von der Klassenpartei über das sozialdemokratische Traditionsmilieu zur weltanschaulich geläuterten demokratischen Massenpartei wenig auf den Hintergrund des Wandels der Gesellschaft als ganzer bezogen, vielmehr als in sich geschlossener binnenparteilicher Geschehenskreislauf dargestellt wird. Auch fehlt es der dankenswerterweise auf künstliche Abstraktion verzichtenden, aber sprachlich etwas flapsig-nachlässig geschriebenen Arbeit an analytischer Distanz. Die Lust am Erzählen von Details führt zur Übergewichtung einzelner Vorgänge und Strategien, so auch im Verhältnis Katholizismus und SPD, wie überhaupt die Rückbezüge aufs Konfessionelle (die SPD eine protestantische Partei) zu hoch bewertet werden. Plausibel ist die Grundanalyse des Weges von der Klassenpartei zur späten Volkspartei, die ihre „lose verkoppelte Anarchie" vornehmlich durch „Quotierung" ihrer diversen Interessengruppen meint zusammenhalten zu können. Die Meinung der Autoren, die SPD bekomme den Spagat zwischen den vielen divergierenden Bevölkerungsgruppen trotzdem leichter hin als die CDU, ist eine interessante These. Sie ließe sich mit gleich großer oder gleich geringer Überzeugungskraft auch umgekehrt formulieren: Die Union habe noch einen Rest verbindlichen Menschenverständnisses und der sei gerade in der aufgesplitterten Pluralität der Spätmoderne unerläßlich, um als Volkspartei mehrheitsfähig zu bleiben. D. S.

**Das Buch Gottes.** Elf Zugänge zur Bibel. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992. 186 S. 14,80 DM.

Die Studie aus der Arnoldshainer Konferenz (einem seit 1967 bestehenden Zusammenschluß von 16 Kirchenleitungen aus vor allem unierten EKD-Gliedkirchen) zu neueren Methoden der Bibelauslegung und -verwendung ist eine nützliche Orientierungshilfe. Es ist kein Zufall, daß an erster Stelle die tiefenpsychologische Bibelauslegung am Beispiel *Eugen Drewermanns* behandelt wird. Derzeit entzündet sich die (evangelische wie katholische) Diskussion über Sinn und Grenzen neuer, die historisch-kritische Methode ergänzender bzw. sie überwindender Zugänge zu biblischen Texten ja vor allem an seinem Ansatz. Die Studie behandelt außerdem das „Bibliodrama" (biblisches Rollenspiel), die Bibelauslegung im protestantischen Fundamentalismus, die sozialgeschichtliche und materialistische, feministische und narrative Bibelauslegung, die Bibelauslegung im jüdisch-christlichen Dialog, den Bibelgebrauch in ökumenischen Dokumenten, die Bibelauslegung durch Musik und durch die bildende Kunst. Schließlich wird auch die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung kurz dargestellt: Die verschiedenen neueren Wege müßten, so heißt es, auch im Licht der durch sie gewonnenen Erkenntnisse beurteilt werden. Das Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz ist darum bemüht, die in sich sehr unterschiedlichen neuen Zugänge zur Bibel in ihren Intentionen sachlich darzustellen und befragt sie jeweils umsichtig auf ihre Stärken und Schwächen bzw. Defizite. Als Kriterium dienen dabei einerseits die Grundeinsichten der Reformation über die Heilige Schrift als Gottes Wort (die sich von der heutigen katholischen Position nicht wesentlich unterscheiden), andererseits die Kompatibilität mit der kontrollierten historischen Rückfrage. Die einzelnen Kapitel sind durchweg um eine faire Würdigung der untersuchten Zugänge bemüht, halten aber auch mit kritischen Einwänden etwa im Blick auf die tiefenpsychologische, die feministische oder materialistische Schriftauslegung nicht hinter dem Berg. Die Darstellung ist allgemeinverständlich und kommt ohne theologischen Fachjargon aus. Gerade im „Jahr mit der Bibel" kann diese Studie deshalb gute Dienste leisten. U. R.

# Notizen

Die vatikanische Ordenskongregation hat per Dekret vom 13. Juni der Errichtung einer weiteren Ordensoberinnenkonferenz nach Can. 708 f. in den Vereinigten Staaten zugestimmt (Dokumentation in: Origins, 23. 7. 92, 157 ff.). Der neue Zusammenschluß heißt „Council of Major Superiors of Women Religious". Gründungsmitglieder sind etwa 84 Gemeinschaften mit zusammen rund 10 000 Schwestern von insgesamt 99 000 Ordensschwestern in den USA. Betrieben wurde diese Gründung von solchen Gemeinschaften, die die Politik der bestehenden „Leadership Conference of Women Religious" (LCWR) ablehnten und ihr aus diesem Grund z. T. gar nicht angehörten. In einer Stellungnahme zu diesem Schritt meinte der Präsident der US-Ordensoberen-Konferenz, *Paul Hennessy,* die Anerkennung einer „kleinen Gruppe, die sich selbst für die authentischeren Ordensleute hält und sich betont loyal gegenüber dem Apostolischen Stuhl gebe, sei „beleidigend".

Auf z. T. erhebliche Kritik, vor allem, aber nicht nur in Frankreich, ist die Annullierung der seit 1980 nach staatlichem Recht geschiedenen Ehe zwischen der monegassischen *Prinzessin Caroline* und dem französischen Immobilien-Makler *Philippe Junot* durch die vatikanische Rota gestoßen. Die Begründung lautet auf nachgewiesenem mangelnden Ehewillen. Der französische Bischof *Jacques Gaillot* kritisierte die Entscheidung: Sie erwecke den Eindruck, als messe die Kirche mit zweierlei Maß: „Anstatt ihre Großzügigkeit gegenüber einer Prinzessin zu zeigen, täte die Kirche besser daran, die wiederverheirateten Geschiedenen zu verstehen und aufzunehmen und sie zur Kommunion zuzulassen. Das wäre Gerechtigkeit und Evangelium". Zahlreiche Kirchenrechtler sowie der Erzbischof von Monaco, *Joseph Marie Sardou,* verteidigten sowohl die Entscheidung als auch das Annullierungsverfahren als solches und wandten sich gegen die Mutmaßung der Privilegierung.

In einer kürzlich veröffentlichten Erklärung appellierten die *ungarischen* Bischöfe an den Gesetzgeber, in der Frage der *Abtreibung* eine gesetzliche Regelung zu schaffen, die „uneingeschränkt den vollen Schutz des Lebens der Leibesfrucht" gewährleiste. Da es sich bei der Leibesfrucht vom ersten Anfang an um selbständiges menschliches Leben handle, sei es eine moralische Verpflichtung der Gesellschaft, diesem Leben Schutz zu gewähren. Diese Verpflichtung gelte unabhängig von der jeweiligen Weltanschauung. In Ungarn wird derzeit ein neues Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch ausgearbeitet, das noch in diesem Jahr vom Parlament behandelt werden soll.

Als einen Beitrag zur Festigung der Beziehungen zwischen der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche und als „Rückkehr zur Normalität" wertete der polnische Primas Kardinal *Józef Glemp* seine sechstägige Reise nach Moskau und Kasachstan. Bei einem Treffen mit dem Patriarchen der russisch-orthodoxen Kirche, *Aleksij II.,* lud Glemp diesen zu einem Gegenbesuch in Polen ein. Nachdrücklich setzte sich Glemp auch in einem Gespräch mit Mitgliedern der Moskauer-Diskussionsgruppe „Spiritueller Dialog" für eine Intensivierung der Kontakte zwischen der katholischen Kirche Polens und der orthodoxen Kirche Rußlands ein.

Der vom Vatikan angekündigten Afrikanischen Bischofssynode begegne man in Afrika mit zunehmender Skepsis, meinte der schwarzafrikanische Theologe *Marcel Tshiamalenga Ntumba* aus Zaire in einem Kathpress-Interview. Man habe ein *afrikanisches Konzil* haben wollen. Doch jetzt scheine es so, als bekomme man eine *römische Synode:* „Das ist aber etwas ganz anderes". Bei einem echten afrikanischen Konzil hätten die Afrikaner selbst das Programm zu entwerfen gehabt und auch selbst über den Tagungsort entscheiden können. Nun werde es eine „Afrikanische Synode" geben, die zwar „etwas mit Afrika zu tun hat, aber die in Rom konzipiert wird, mit Leuten, die Rom dazu bestimmt hat".

Nach langen Jahren der Sedisvakanz wurde Weihbischof *Yves-Georges-René Ramousse* zum Apostolischen Administrator des Vikariates Phnom-Penh ernannt. Ramousse war bis zur kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1976 apostolischer Vikar der kambodschanischen Hauptstadt gewesen. Die beiden anderen kirchlichen Verwaltungsbezirke Kambodschas, die Apostolische Präfektur Battambang und die Apostolische Präfektur von Kompong-Cham sind ebenfalls seit Jahren unbesetzt.

Die Ernennung des griechischen Erzbischofs *Anastasios Yannoulatos* zum Oberhaupt der albanisch-orthodoxen Kirche wurde von der Regierung in Tirana annulliert, nachdem es bei der feierlichen Amtseinführung zu heftigen nationalgeprägten Protestkundgebungen gegen den nicht-albanischen Bischof gekommen war. Die Maßnahme der albanischen Regierung stützt sich dabei auf einen Artikel des Statuts der albanisch-orthodoxen Kirche von 1929, wonach die Bischöfe „von albanischem Blut" sein, die albanische Sprache beherrschen und die albanische Staatsbürgerschaft besitzen müssen. Erzbischof Anastasios war Anfang 1991 vom ökumenischen Patriarchen zum Exarchen von Albanien ernannt und mit dem Wiederaufbau der zerstörten albanischen Kirche beauftragt worden.

Die Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, *Cornelia Schmalz-Jacobsen,* sprach sich in einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst für eine Entrümpelung des deutschen *Staatsbürgerschaftsrechts* aus. Es sei eine Mischform zwischen bisher geltenden „ius sanguinis", wonach die deutsche Staatsbürgerschaft vererbt wird, und dem „ius soli" anzustreben, bei dem sich die Staatsangehörigkeit nach dem Geburtsort richtet. Ein in Deutschland geborenes ausländisches Kind, dessen Eltern ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland hätten, solle automatisch für die deutsche Staatsbürgerschaft optieren können und einen Anspruch auf sie haben. Man müsse von der Ermessenseinbürgerung weg zu festumrissenen Ansprüchen kommen.

Für die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe hat sich die anglikanische Kirche des südlichen Afrikas bei ihrer Synode im vergangenen Monat mit großer Mehrheit ausgesprochen. Bei der Synode 1989 waren die Befürworter des in der anglikanischen Gemeinschaft heftig umstrittenen Frauenpriestertums noch in der Minderzahl gewesen. Erzbischof Desmond Tutu, der Primas der anglikanischen Kirche Südafrikas, die die Länder Südafrika, Namibia, Lesotho und Swaziland umfaßt, hatte bei der Eröffnung der Synode eindringlich darauf verwiesen, daß wer gegen die Ungerechtigkeit der Rassendiskriminierung kämpfe, nicht zugleich die andere große Ungerechtigkeit akzeptieren könne, die Menschen ihres Geschlechts wegen benachteilige.

Die Regierung Mosambiks und die Renamo-Rebellen einigten sich in Rom mit Wirkung vom 1. Oktober auf einen Waffenstillstand. Ein entsprechendes Abkommen wurde von Präsident *Joaquim Chissano* und Rebellenführer *Afonso Dhlakama* unterzeichnet. Offizieller Vermittler war der Erzbischof von Beira, *Jaime Pedro Goncalves.* Einen wichtigen Anteil an der Vermittlung hatte auch die in Rom gegründete, aber inzwischen in verschiedenen Ländern mit Niederlassungen vertretene Gemeinschaft San Egidio. Die Unterzeichnung wurde in Gegenwart der Außenminister Italiens und Botswanas sowie des Präsidenten von Zimbabwe, *Robert Mugabe* vorgenommen. Mit dieser Einigung geht ein 16 Jahre andauernder Bürgerkrieg zu Ende.

Beilagenhinweis:

*Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ**

Heft 10 · 46. Jahrgang · Oktober 1992

*Wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat.*

*Johannes XXIII.*

# 30 Jahre nach Konzilsbeginn

Ein erheblicher Teil der heute lebenden Katholiken kennt das Zweite Vatikanische Konzil, das am 11. Oktober 1962 feierlich eröffnet wurde, nur noch aus dem Geschichtsbuch. Für sie ist das Konzil ein Ereignis der jüngeren kirchlichen Vergangenheit, das sie nicht mehr unmittelbar berührt. Die Emphase, mit der vielleicht manche ihrer Pfarrer oder Religionslehrer an das Konzil und seine entscheidenden Weichenstellungen erinnern oder den Geist des Konzils beschwören, ist ihnen kaum noch nachvollziehbar. Mit den Konzilstexten selber können sie wenig anfangen; manches darin wird ihnen als bare Selbstverständlichkeit erscheinen, anderes in Sprache und Gedankenführung als einigermaßen betulich oder antiquiert.
Dennoch sollte man das dreißigjährige Jubiläum des Konzilsbeginns nicht einfach sang- und klanglos vorübergehen lassen oder als bloße Pflichtübung feiern. Schließlich ist das Zweite Vatikanum in der katholischen Kirche von heute praktisch *allgegenwärtig:* Wo Gottesdienst gefeiert wird, geschieht das in der nach den Leitlinien des Zweiten Vatikanums erneuerten Form. Die vielfältigen Formen der Zusammenarbeit und des Gesprächs der katholischen Kirche mit anderen christlichen Kirchen gehen auf die Initialzündung des Konzils zurück. Das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 fußt weitgehend auf Aussagen des Zweiten Vatikanums und faßt die nachkonziliare Gesetzgebung zusammen. Die derzeitigen lehramtlichen Verlautbarungen enthalten jeweils eine Fülle von Konzilszitaten und berufen sich immer wieder auf das Zweite Vatikanum.

## Die Kirche hat an allen Spannungen der Gegenwart teil

So präsent das Konzil dreißig Jahre nach seiner Eröffnung in Strukturen, Gesetzen, Verlautbarungen und Handlungsweisen der Kirche ist, so wenig besteht ein Konsens darüber, welche *Konsequenzen* aus dem Zweiten Vatikanum und den ersten Jahrzehnten seiner kirchlichen Umsetzung für den weiteren Weg der katholischen Kirche zu ziehen sind, was Treue zum Konzil heute bedeutet. Im Umfeld der Sondersynode von Ende 1985 aus Anlaß des zwanzigjährigen Jubiläums des Konzilsabschlusses wurde der Streit um das Konzil und seine Fortschreibung zum Teil heftig geführt; er mündete in ein die Grundentscheidungen des Zweiten Vatikanums bekräftigendes und ansonsten sehr ausgewogen gehaltenes Schlußdokument der Synode. Das diesjährige Konzilsjubiläum wird nicht durch ein ähnlich herausragendes Ereignis markiert. Das sollte der offenen und ehrlichen Diskussion über Stand und Perspektiven der Konzilsverwirklichung keinen Abbruch tun.

Durch „Gaudium et spes", die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ist die Rede von den „Zeichen der Zeit", zu deren Erforschung und Deutung das Konzil die Kirche aufforderte, fast sprichwörtlich geworden. Die heutigen „Zeichen der Zeit" sind aber nicht mehr in jeder Hinsicht die gleichen wie die der Konzils- und unmittelbaren Nachkonzilsjahre, sowohl was die geistig-gesellschaftliche wie was die religiös-kirchliche Situation anbelangt.

Die Gegenwart ist geprägt von einer sich immer weiter öffnenden Schere zwischen den wohlhabenden Industrieländern und zahlreichen Ländern der Dritten Welt, wobei deren Entwicklung durch interne wie externe Faktoren erschwert wird, ebenso von den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Folgeerscheinungen der Auflösung des kommunistischen Systems in großen Teilen seines bisherigen Herrschaftsgebiets. Sie steht im Zeichen einer immer schnelleren und folgenreicheren Ausbreitung der wissenschaftlich-technischen Moderne in alle Winkel des Erdballs wie von kulturell-religiösen Gegenbewegungen zum Prozeß der fortschreitenden Modernisierung. Während im früher kommunistischen Machtbereich mit dem Zwangssystem auch der verordnete Atheismus der Religions- und Glaubensfreiheit Platz gemacht hat, setzt

sich in den meisten Ländern der westlichen Welt der kulturelle und gesellschaftliche Bedeutungsschwund von Christentum und Kirche fort, während andernorts das Gewicht von Religion, nicht zuletzt des Islam, als politischer Faktor zunimmt.

Die katholische Weltkirche hat an allen Spannungen, die sich aus dieser komplizierten Gemengelage unserer Gegenwart ergeben, auf die eine oder andere Weise teil. Zahlenmäßig verlagert sich ihr Schwergewicht immer stärker in die *Dritte Welt,* gleichzeitig steht sie dort unter dem Druck von Sekten, synkretistischen Kulten und religiösen Bewegungen der verschiedensten Art. Das gilt für Afrika ebenso wie für Lateinamerika oder Teile Asiens. Sie ist gleichzeitig eine Kirche der Armen in den Entwicklungsländern wie der Reichen in den Industrieländern. Sie versucht, die neuen Möglichkeiten wahrzunehmen, die sich in den bisher kommunistisch beherrschten Ländern jetzt ergeben, und sieht sich gleichzeitig einer wachsenden Kluft zwischen ihrer Verkündigung und der Lebenswelt moderner, westlicher Gesellschaften gegenüber. Sie ist vielerorts eine wichtige politische Größe und stößt aber auch immer deutlicher an die Grenzen ihrer Einfluß- und Gestaltungsmöglichkeiten. Ihre *einheitliche Struktur als Weltkirche* kommt einerseits dem Trend der zunehmenden Verwandlung der Welt in ein „globales Dorf" durchaus entgegen, erweist sich aber gleichzeitig als Hemmschuh bei der Wahrnehmung der konkreten Herausforderungen in einzelnen Regionen und Kulturräumen.

Damit ist das erste der drei Grundprobleme im Blick, mit denen sich die katholische Kirche heute in Weiterführung von Ansätzen des Zweiten Vatikanums und in Reaktion auf die seither nochmals veränderte bzw. verschärfte Situation auseinandersetzen muß. Gemeint sind die Spannungen und Probleme bei der Umsetzung der Leitidee des Konzils von der Kirche als „Communio", sowohl im Verhältnis zwischen Ortskirchen und Universalkirche wie im Miteinander der verschiedenen Ämter, Dienste und Charismen in der Kirche. Hier bestehen derzeit massive Blockaden, die im Interesse der Kirche und ihrer Botschaft aufgebrochen werden müßten.

Das in der katholischen Soziallehre mit Recht hochgehaltene Prinzip der *Subsidiarität* müßte in der Leitung der Kirche weit stärker zu seinem Recht kommen, durch eine angemessenere Balance von päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität und den Verzicht auf unnötig zentralisierende gesamtkirchliche Regelungen zugunsten der Eigenverantwortung der Ortskirchen auf der Ebene der Diözesen wie der Bischofskonferenzen und ihrer kontinentalen Zusammenschlüsse. Die bestehenden synodalen Formen von Mitwirkung und Mitverantwortung aller Teile des Gottesvolkes sollten weiter ausgebaut und durch neue ergänzt werden. Die verbreiteten Engführungen im Verständnis des geweihten Amtes bzw. seine überzogene theologische und spirituelle Überhöhung wären durch eine deutlichere Einbindung des besonderen Amtes in die Vielzahl der Geistesgaben, durch eine neue Verhältnisbestimmung von amtlicher und charismatischer Struktur der Kirche zu überwinden.

Der geläufige Einwand, strukturelle Reformen der genannten Art gingen an den wirklichen Problemen der Kirche und der Menschen vorbei, blieben im Organisatorischen stecken, anstatt die geistliche Substanz zu stärken, hat zwar als Korrektiv gegen überzogene Reform- und Demokratisierungseifer einen gewissen Sinn. Er greift aber viel zu kurz, weil er zum einen die vorhandenen rechtlich-institutionellen Defizite gegenüber dem Leitbild „Communio" unterbelichtet und zum anderen übersieht, daß es den Befürwortern entsprechender Strukturveränderungen in der Regel nicht um Organisationshuberei geht, sondern daß sie von der Sorge um die Glaubwürdigkeit und Lebendigkeit der katholischen Kirche als Zeichen des Heils in der Welt von heute umgetrieben werden.

## Die Gefahr einer enggeführten katholischen Identität

Das zweite Grundproblem der katholischen Kirche heute war beim Zweiten Vatikanum noch nicht so deutlich sichtbar wie jetzt dreißig Jahre nach seinem Beginn. Daß sich das Konzil auf die Frage nach der Kirche konzentrierte, war unvermeidlich und heilsam, es macht neben seiner Größe aber auch seine Grenze aus. Inzwischen brennt vor allem die Frage nach der Zukunft des Glaubens, seiner Weitergabe und seiner lebensprägenden Kraft auf den Nägeln, angesichts einer Situation, die die Sondersynode von 1985 mit der unscharfen Rede vom „Säkularismus" einerseits und „Zeichen für eine Rückbesinnung auf das Heilige" andererseits auf den Begriff zu bringen suchte.

Dieser Herausforderung möchte die katholische Kirche heute vor allem durch verstärkte Bemühungen um die „Evangelisierung" bzw. „Neuevangelisierung" begegnen. Das Stichwort taucht im Thema der bevorstehenden vierten Generalversammlung der lateinamerikanische Bischöfe in Santo Domingo auf; es spielte eine wichtige Rolle bei den Beratungen der europäischen Bischöfe auf ihrer Synode Ende des letzten Jahres in Rom. Daß der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen nicht die Evangelisierung im Sinn der Verkündigung des Glaubens gegenüber den Nichtchristen verdrängen dürfe, war das Grundanliegen der Missionsenzyklika Johannes Pauls II. vom Januar 1991.

Die Europasynode hat in ihrer Schlußerklärung zu Recht formuliert, für eine wahre Evangelisierung genüge nicht die Verbreitung von Werten des Evangeliums wie Gerechtigkeit und Frieden, sondern es müsse die Person Jesu Christi verkündet werden. Die Kirche darf weder in der Begegnung mit anderen Religionen noch beim Werben um den völlig säkularisierten oder irgendwie religiös interessierten und ansprechbaren Zeitgenossen mit der Mitte, dem Kern ihrer Botschaft und den damit notwendigerweise gegebenen Herausforderungen für die Menschen nicht hinter dem Berg halten. Ganz im Gegenteil: Sie muß auch und gerade heute, sei es unter den nachchristlichen Verhältnissen unserer Breiten, in postkom-

munistischen Gesellschaften oder angesichts massiver politischer und wirtschaftlicher Unrechtssituationen in der Dritten Welt das Geheimnis Gottes und seiner Menschwerdung in Jesus Christus verkünden, „gelegen oder ungelegen", und diese Botschaft in ihrem Handeln zu bezeugen versuchen. An einem Christentum zu herabgesetzten Preisen oder einer Kirche, die nicht mehr weiß, wozu sie eigentlich da ist, kann niemandem gelegen sein.

Nur ist damit zum Thema Evangelisierung und Glaubensweitergabe noch nicht alles gesagt. Evangelisierung darf ja beispielsweise nicht bedeuten, daß vorschnell und rigoros Grenzlinien gezogen werden zwischen denjenigen, die schon immer oder als neu Bekehrte dazugehören, und den „andern". Es kommt vielmehr darauf an, auch dort *Spuren des Christlichen* wahrzunehmen und zu würdigen, wo sie auf den ersten Blick nicht zu vermuten waren, Menschen behutsam auf ihrem Weg zu begleiten, auch wenn dieser nicht zum ausdrücklichen Glaubensbekenntnis und in den Raum der Kirche führt. Es ist notwendig, daß sich die Christen, ihre Amtsträger und Theologen den verschiedenen Lebenshaltungen und religiösen Überzeugungen in der Welt von heute stellen, ohne sofort auf alles einen Reim zu wissen.

Damit sind wir schon beim dritten Grundproblem, dem sich die katholische Kirche dreißig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanums gegenübersieht. Es geht um eine Bestimmung dessen, was heute *katholische Identität* meint und was nicht. Diese Frage stellt sich beim gegenwärtigen Stand des ökumenischen Gesprächs, aber auch im Blick auf die kirchliche Lehrverkündigung überhaupt, sie kommt bei den Bemühungen um die Inkulturation des katholischen Christentums in außereuropäischen Kulturen ebenso ins Spiel wie bei der Suche nach Wegen, auf denen der Glaube im säkularisierten Umfeld lebendig erhalten werden kann. Zahlreiche kirchliche Auseinandersetzungen derzeit rühren daher, daß die jeweiligen Kontrahenten unterschiedliche Konzepte von katholischer Identität vertreten.

Daß sich Amtsträger wie „normale" Christen um diese Identität heute Sorgen machen und den von ihnen diagnostizierten Verfall katholischer Identität stoppen wollen, ist zunächst durchaus verständlich. Die katholische Kirche hat sich – teilweise gewollt, teilweise ungewollt – in den letzten Jahrzehnten in ihrem Erscheinungsbild, in Frömmigkeitsformen, Pastoral, Theologie und Weltverhältnis beträchtlich verändert, auch wenn der Grad dieser Veränderungen nach Ländern bzw. Regionen variiert. Jeder, der noch vor dem Zweiten Vatikanum katholisch sozialisiert wurde, kann diesen Gestaltwandel in der eigenen Biographie nachbuchstabieren. Die im 19. Jahrhundert entstandenen oder stabilisierten katholischen Milieus haben sich vielerorts aufgelöst, so daß die Katholiken allen gesellschaftlich-kulturellen Strömungen ausgesetzt sind und durch sie mitgeprägt werden. Der Zeitgeist mit seinem Hang zum religiösen Synkretismus und seiner Abneigung gegenüber Wahrheitsansprüchen ist auch nicht dazu geeignet, weltanschauliche Identität überhaupt und katholische im besonderen zu festigen.

Als Reaktion auf die damit verbundenen Unsicherheiten werden heute in der katholischen Kirche vielfach allerdings Identitätskonzeptionen vertreten und durchzusetzen versucht, die zu kurz greifen. Damit sind nicht Randgruppen gemeint, denen auch Johannes Paul II. und die meisten Bischöfe heute zu „liberal" und zu sehr von der „Protestantisierung" angekränkelt sind, sondern Amtsträger, Theologen und Laien, die das Konzil und seine Grundentscheidungen durchaus bejahen, deren Umsetzung und Weiterentwicklung aber enge Grenzen setzen, sei es im ökumenischen Dialog oder in der Auslegung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre.

## Die Unglückspropheten Lügen strafen

Aber läßt sich katholische Identität dadurch sichern und vor problematischen Verfälschungen und Verkürzungen bewahren, daß man – wie jetzt etwa auf weiten Strecken im „Weltkatechismus" – kirchliche Lehraussagen einfach wiederholt, daß man in der Sittenlehre an naturmetaphysischen Vorstellungen festhält, die weder von der biblischen Botschaft einfachhin gedeckt noch dem sittlichen Bewußtsein heutiger Katholiken zu vermitteln sind? Verlangt katholische Identität wirklich von anderen Kirchen als Bedingung zur vollen kirchlichen Gemeinschaft die Annahme katholischer Lehrformulierungen bis hinein in ihre Begrifflichkeit? Sollte dagegen nicht die – sicher erklärungsbedürftige und nicht beliebig dehnbare – Formulierung des Konzils von der „Hierarchie der Wahrheiten" ernster genommen werden, als es derzeit oft geschieht?

Johannes XXIII. hat in einer oft zitierten Formulierung seiner Ansprache zur Konzilseröffnung am 11. Oktober 1962 den „Unglückspropheten" eine Absage erteilt, die sich benähmen, „als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt . . . und als sei in den Zeiten früherer Konzilien, was die christliche Lehre, die Sitten und die Freiheit der Kirche betrifft, alles sauber und recht zugegangen". Einen ähnlichen Zuruf könnte die katholische Kirche, dreißig Jahre nach jener Ansprache, durchaus gebrauchen, Unglückspropheten gibt es schließlich auch heute genug: die einen malen den drohenden Kollaps der Kirche auf Grund ihrer doktrinären und pastoralen Unbeweglichkeit, ihrer mangelnden Nähe zu den Menschen an die Wand, ihre Entwicklung zu einer zwar zahlenmäßig großen, aber fundamentalistisch verhärteten Sekte; die anderen sehen weite Teile der Kirche, zumindest in Europa und Nordamerika, auf dem Weg in die Auflösung durch Anpassung an die gesellschaftlichen Standards und die religiösen Bedürfnisse und sehen die Rettung in einer strikten Scheidung der Geister.

Es ist an den katholischen Christen, Amtsträgern wie „Laien" in allen Ortskirchen, beide Befürchtungen Lügen zu strafen, indem sie sich im Geist des Zweiten Vatikanums und seinen Grundoptionen verpflichtet unter den veränderten Verhältnissen am Ende des zweiten Jahrtausends der Aufgabe stellen, Einheit in Vielfalt zu leben und den Glauben ohne Abstriche, aber auch ohne falsche Sicherheiten zu bezeugen.

*Ulrich Ruh*

# *Neue Normalität*

## *Gewalt, Ausländerfeindlichkeit und Rechtsruck*

In den Wochen nach den Ausschreitungen in Rostock-Lichtenhagen, wo gestandene Bürger Beifall klatschten, als junge Gewalttäter Unterkünfte von Asylbewerbern angriffen und demolierten, schien die Serie von Gewaltnächten kein Ende mehr zu nehmen. Fast täglich gab es Meldungen über Gewaltakte gegen Ausländer, überwiegend aus den neuen Bundesländern, aber auch aus dem Westen und Norden der Bundesrepublik. Dabei war nicht immer klar, wurde von den Vorgängen im Osten nur mehr Aufhebens gemacht als von Gewaltakten gegen Ausländer im Westen, weil es sich um Vorgänge in den neuen Bundesländern handelte und weil sich mit entsprechendem Polizeiaufgebot als notwendiger Folge dort die größeren Kontingente professioneller Randalierer und ortsansässiger jugendlicher Gewalttäter zusammenrotteten und so der Westen besser davonkam, oder war die Aufmerksamkeit der Medien von vornherein stärker auf die Vorgänge in den neuen Bundesländern konzentriert?

Tatsache ist jedenfalls, daß Gewaltakte und Zeichen der Intoleranz bundesweit sich ausbreiten, daß weder Hoyerswerda im vorigen noch Rostock oder Quedlinburg in diesem Herbst Einzelfälle waren. Tatsache ist auch, daß die *braune Einfärbung der Gewalttäter* deutlicher wird, daß die Hemmschwelle vor dem Gebrauch und der Propagierung nationalsozialistischer Parolen und Symbole durch Jugendliche im kollektiven Schutz randalierender Gruppen rascher, in größerer Breite und unbedenklicher überschritten wird als noch vor kurzem und daß die Mischung aus nackter Gewalt und brauner Ideologie in Text, Bild und Tat brutaler wird.
Und Tatsache ist schließlich auch eine zunehmende Radikalisierung des Meinungsbildes im rechten Teil des politischen Spektrums. Wenn gut die Hälfte der Bürger, wie eine Infas-Umfrage Anfang September ermittelte, mit der Republikaner-Parole „Deutschland den Deutschen" sympathisiert, dann ist das ein „nationales" Stimmungsbild, mit dem sich Politik und Medien werden gründlich auseinandersetzen müssen. Und wenn 26 Prozent der Bevölkerung das „Ausländer raus" für richtig finden und sich sogar führende Industrielle Sorgen zu machen beginnen über ausländerfeindliche Tendenzen, dann hat sich in der politischen Grundstimmung der Bevölkerung auf gefährliche Weise einiges verschoben.

Ist der starke Zug nach rechts hauptsächlich aus der gegenwärtigen Unzufriedenheit und Unsicherheit zu erklären? Als Protest, der sich an der Ausländerfrage festmacht, als Protest auch gegen die lange Entscheidungsunfähigkeit politischer Parteien, damit von Regierung und Gesetzgebung in der Asylbewerberfrage? Oder hat die offen zutage tretende Ausländerfeindlichkeit doch tiefere Wurzeln in *Überfremdungsängsten*, die jetzt besonders scharf hervortreten, da die wirtschaftliche Lage sich zu verschlechtern beginnt, die Konkurrenz um Wohnungen und Arbeitsplätze schärfer wird, der Eindruck entsteht, der eigene Wohlstand könnte in Gefahr geraten und zu viele zehrten an ihm?

Sind solche Obsessionen sogar schon so weit gediehen, daß sie einer vernünftigen Argumentation nicht mehr zugänglich sind? Nicht mehr zugänglich auch, weil in der Öffentlichkeit durch Politik und Medien bisher kaum versucht worden ist, Aufklärung zu schaffen, die Zusammenhänge zwischen einer offenen Gesellschaft und dem eigenen Wohlstand und dem Beitrag der ausländischen Bevölkerung dazu einsichtig zu machen?
Oder sitzen die Probleme möglicherweise tiefer? War z. B. der Prozeß der deutschen Einigung doch stärker, als die meisten anzunehmen bereit waren, von nationalen Gefühlen begleitet, die jetzt, da der innere Problemdruck steigt und der europäische Weg nach Maastricht unsicherer, für viele fragwürdiger geworden ist, explodieren?

In einem „Spiegel"-Interview hat der Chef der Hamburger Verfassungsschutzbehörde, *Ernst Uhrlau*, gar davon gesprochen, es bahne sich jetzt von rechts in anderer Fassung etwas Ähnliches an, wie das, was einst die 68er-Bewegung von links war. Solche Vergleiche sind wohlfeil, man wird mit ihnen *vorsichtig umgehen müssen*. Tatsache aber ist, daß sich ein beträchtliches Gewaltpotential am rechten Rande aufbaut und in der Bevölkerung zwar keine breite Sympathie-Bewegung mit Gewalttätern zu erkennen ist, aber die Sympathien für deren nationalistische oder gar braune Parolen weiter in die Bevölkerung hineinreichen als seinerzeit die Sympathien für die radikalen neomarxistischen Gruppierungen von links. Könnte es sein, daß jetzt in Deutschland, wie in ähnlicher Weise in anderen Ländern mit starken nationalistischen Bewegungen auch, eine Normalität wiederkehrt, die man längst überwunden glaubte?
In der politischen Auseinandersetzung wird man es sich in der nächsten Zeit jedenfalls nicht zu leicht machen dürfen, will man nicht falsche Plausibilitäten vorspiegeln. Eine Änderung des Art. 16 GG z. B. wird gewiß mit guten Gründen verlangt, weil ein Recht, das überwiegend solchen dient, für die es nicht geschaffen ist, in sich fragwürdig wird. Aber das Argument, jetzt müsse man die Rechtsgarantien ändern, da-mit das mit der Fremdenfeindlichkeit aufhöre, ist zu durchsichtig, um nicht erkennen zu lassen, welche Absichten damit tatsächlich verfolgt werden.
Man wird jedoch trotz des erkennbaren Rechtsdrucks auch vorsichtig sein müssen mit der Kennzeichnung der neuen Stimmung durch die Verwendung politischer Klischees. Hilfreicher ist vermutlich ein nüchterner Blick auf den Seelenzustand der jugendlichen Gewalttäter und ihr soziales Umfeld.
Gewalt hat für sie ihre eigene Faszination. Übergriffe auf Ausländer können Ventil oder Vorwand sein. Deswegen sollte man nicht allein von Ausländerfeindlichkeit reden, sondern sich mit der *Zunahme von Brutalität und Gewaltbereitschaft unter jungen Leuten* auseinandersetzen. Und auch soweit Gewaltneigung und Gewalttaten ideologisch begründet werden, wird zu fra-

gen sein, ob die Ideologie am Anfang steht oder ob diese über junge Leute nur Macht gewinnt, weil diese, haltlos geworden, dort einen Halt suchen, wo er sich ihnen in der schlichtesten Form anbietet; und das sind nun einmal Ideologien autoritär-chauvinistischen Zuschnitts.
Und dieses Halt-Suchen sagt nicht nur etwas über die geistige Verfassung gewalttätiger Jugendlicher aus, im Osten nach 40 Jahren unterdrückter Freiheit, im Westen nach 40 Jahren zunehmend beliebiger Freiheit, sondern mindestens ebensoviel über den Zustand, in dem sich hier wie dort die Gesellschaft, genauer die Generation der Eltern und ihrer Miterzieher, befindet, die die Jugendlichen in ein freies Leben entlassen, aber ihnen Halt nicht zu geben wissen. *se*

## *Gewagtes Spiel*

### *Frankreichs Europareferendum und das plebiszitäre Element*

Wer ist nicht alles beim überaus knappen Ausgang des französischen Referendums über Annahme oder Ablehnung der Verträge von Maastricht mit einem blauen Auge davongekommen: natürlich Frankreichs Staatspräsident *François Mitterrand,* der seine politische Zukunft damit in tragisch-unüberbietbarer Parallele zu seinem Vorbild *Charles de Gaulle* an ein Referendum von zweifelhaftem politischem Wert hing. *Jacques Delors,* ansonsten erfolgreicher EG-Kommissionspräsident, der sich bisher wenigstens einige Chancen ausrechnete, eines Tages seinen Parteifreund Mitterrand im Elysée zu beerben. Aber auch die Oppositionsführer *Giscard d'Estaing* und *Chirac* können aufatmen: ein klares Nein zu Maastricht hätte ihre Stellung in ihren Parteien erheblich erschwert. Nur knapp an einer politischen Katastrophe vorbeigeschlittert ist aber vor allem Europa selbst: Nicht auszudenken, welche Folgen ein negatives Ergebnis in der ohnehin währungsgeschwächten EG hätte haben können.

Unabhängig aber von den möglichen personellen Folgen dieser europapolitischen „Angstpartie" (*Rudolf Augstein*) der letzten Monate sowie der Auswirkungen auf die weitere politische und wirtschaftliche Entwicklung Europas kann man nach diesen Ereignissen nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Das französische Maastricht-Referendum war in verschiedener Hinsicht ein *politisches Lehrstück* sondergleichen: Beängstigend, wieviel politisches Kapital sich offensichtlich immer noch und erst recht nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten wieder aus Befürchtungen gegenüber einem tatsächlich oder vermeintlich politisch, weil wirtschaftlich übergewichtigen Deutschland schlagen läßt. Nicht minder beängstigend, wieviel *nationales Getöse* ganz allgemein auch mitten in Europa anno 1992 zu mobilisieren ist, wenn es darauf ankommt.

Im Mittelpunkt aller Nach-Maastricht-Überlegungen müßte jedoch der künftige Umgang mit der politischen Mitwirkung des Volkes in parlamentarischen Demokratien stehen. Was sich in dieser Hinsicht über Monate in Frankreich abspielte, war in jeder Hinsicht so, wie es nicht sein sollte. In einer Frage, in der dies weder rechtlich noch auch politisch erforderlich gewesen wäre, setzte Präsident Mitterrand am 3. Juni überraschend das Referendum an – eine Reaktion auf die Ablehnung der Verträge durch die dänischen Wähler. Bis dahin hatte Mitterrand lediglich mit dem Referendum für den Fall gedroht, daß man ihm in den zuständigen parlamentarischen Gremien die Zustimmung zu Maastricht verweigern würde. Der Präsident hätte sich in dem Fall direkt an sein Volk gewandt in der Hoffnung, an der „classe politique" vorbei Politik machen zu können.

Nach der kalten Dusche aus Dänemark sollten die französischen Wähler dem Projekt Europa gewissermaßen die Ehre zurückgeben, die ihm die dänischen Wähler verweigert hatten. Die selbstbewußte Überzeugung, daß dazu niemand geeigneter sei als Frankreich, wich im Laufe der Zeit der zu befürchtenden Wirkung der Tatsache, daß gerade Frankreich als der Totengräber des Maastrichter Reformpakets dastehen könnte. Angesichts der angenommenen Europa-Freundlichkeit der Franzosen schien das Referendum ein zunächst *relativ sicheres Unternehmen* zu werden. Frankreichs Politiker verschätzten sich damit jedoch genauso, wie man vor dem dänischen Votum bereits in Europa allgemein die Stimmung falsch eingeschätzt hatte. Nicht zuletzt versprach sich Mitterrand von einem satten Referendumsergebnis Rückenstärkung angesichts seiner einem endlosen Ende entgegentreibenden Präsidentschaft. Was jedoch zunächst vor allem einen Keil in die spätestens für Frühjahr 1993 Regierungsverantwortung anstrebenden Oppositionsparteien treiben sollte – was ja auch weitgehend gelang –, entzweite das gesamte Land mit sich selbst und mit seiner Rolle innerhalb eines sich auch politisch vereinigenden Europas.
Im Ergebnis führte dies zum absurdesten Polit-Theater, das man sich denken kann. Der Wähler, von dem man angenommen hatte, daß er nicht auf dem Rücken Europas innenpolitische Abrechnungen verhandeln werde, tat genau dies. Das Hauptbestreben von Präsident und Regierungsmehrheit bestand darin, die Wähler davon abzuhalten, Europa zu schlagen und Mitterrand zu meinen, während die Befürworter des „Nein" genau dies den Wählern nahelegten. Die einen warnten vor dem „Ja" mit der Möglichkeit, Präsident und Regierung könnten dies als Legitimationsersatz für ihre Politik betrachten, und die anderen versuchten das Volk davon zu überzeugen, daß Präsident und Regierung das Referendum ausschließlich als eine Stimmabgabe für oder gegen Europa und nicht für oder gegen Präsident und Regierung ansähen – obwohl sie natürlich genau wußten, daß ein deutliches Ja zweifellos als eine Rückenstärkung für die regierenden Sozialisten bewertet worden wäre.
So rief Mitterrand die Wähler zum 20. September an die Urnen und ließ ihnen einbläuen, wie verhängnisvoll ein „Nein" für Frankreich wie auch Europa wäre. Hätte er auch nur geahnt, wie schwer es sein würde, seine Landsleute von der Bedeutung und Richtigkeit der Maastrichter Beschlüsse zu

überzeugen und wie sehr die politischen Umstände dieses Referendums dazu angetan sein würden, allerlei andere Abrechnungen mit dem Votum für oder gegen Maastricht zu verbinden, er hätte wohl nie zur Abstimmung aufgerufen. Der Mitwirkung des Stimmbürgers an politischen Entscheidungen wurde damit ein Bärendienst erwiesen. Wer das Volk nur an die Urne bittet, wenn es voraussichtlich nicht viel kostet und sofern es der eigenen politischen Opportunität entspricht, nimmt eben dieses Volk nicht sonderlich ernst, sondern spielt mit ihm. Ein Staat, dessen Volk neben der Wahl der Vertreter in Legislative und Exekutive auch noch direkt an einzelnen Entscheidungen beteiligt werden soll – wenn er dies denn tatsächlich will – braucht eine Verfassung, die dem *plebiszitären Element* seinen klar umrissenen, von Opportunitätserwägungen möglichst freien Platz zuweist. *nt*

## *Entgegenkommen*

### *Vatikanische Richtlinien für die Kirche in Rußland*

Mit der Erstellung von Richtlinien für das Vorgehen der katholischen Kirche in Rußland und den anderen GUS-Staaten, die am Prinzip einer möglichst weitgehenden *Rücksichtnahme auf die orthodoxen Kirchen* dieses Raumes orientiert sind, hat der Vatikan jetzt einen weiteren wichtigen Schritt zur Entkrampfung der seit geraumer Zeit gespannten katholisch-orthodoxen Beziehungen unternommen. Die Richtlinien wurden von der Kommission „Pro Russia" vorgelegt, die dem Staatssekretariat zugeordnet ist und von Erzbischof *Jean-Louis Tauran,* dem Sekretär für die Beziehungen zu den Staaten, geleitet wird. Diese Kommission, von Pius XI. 1930 gegründet, um sich der kirchlichen Probleme im kommunistisch gewordenen Rußland anzunehmen, befindet sich derzeit in einer Phase der Neustrukturierung.

Im Begleitschreiben zu den Richtlinien mit dem offiziellen Titel „Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und das ökumenische Engagement der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Staaten der GUS" verwies Erzbischof Tauran auf das Treffen zwischen Vatikanvertretern und Repräsentanten des Moskauer Patriarchats, das dieses Frühjahr in Genf stattfand. Damals hatte man sich über einige Grundlinien für ein verbessertes Verhältnis verständigt, die jetzt von katholischer Seite durch das Dokument der Kommission „Pro Russia" konkretisiert werden.

Das Dokument betont, die Einrichtung bzw. Wiedereinrichtung der katholischen Hierarchie in der ehemaligen Sowjetunion ziele auf die *Bedürfnisse der dortigen katholischen Gemeinden* und verstehe sich in keinster Weise als Konkurrenz zur russisch-orthodoxen Kirche oder anderen in der Region vertretenen Kirchen. Weiter heißt es, die „apostolische Aktivität" in der GUS und im übrigen Osteuropa verlange von den Katholiken Treue zu ihrer Sendung und gleichzeitig Rücksichtnahme auf ihre „orthodoxen Brüder", um so die erwünschte Einheit der Kirchen vorzubereiten. Von der katholischen Kirche des lateinischen Ritus fordert das Dokument Hochachtung der östlichen Tradition, die diese Gebiete tiefgreifend geprägt habe; wo es irgendwie möglich sei, sollten die Vertreter der katholischen Kirche mit der Orthodoxie zusammenarbeiten.

Unter den *praktischen Normen,* die der zweite Teil des Dokuments auflistet, findet sich der Hinweis auf die Notwendigkeit einer gründlichen ökumenischen Bildung aller Träger der katholischen Pastoral; in jeder nur möglichen Weise soll die katholische Seite um ein gutes Einvernehmen mit der jeweiligen orthodoxen Kirchenführung bemüht sein. *Geistliche Bewegungen* – sie haben die ehemalige Sowjetunion längst als dankbares Betätigungs- und Missionsfeld entdeckt – sollen unter der Aufsicht der jeweiligen katholischen Ordinarien vorgehen und eng mit ihnen zusammenarbeiten. Über alle „wichtigen pastoralen Initiativen", besonders die Schaffung neuer Pfarreien, soll die katholische Seite die orthodoxen Bischöfe informieren. Auch bei der Missionierung von Nichtglaubenden legt das Dokument die Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Orthodoxen nahe.

Ob und in welchem Umfang die Prinzipien und Direktiven des Dokuments umgesetzt werden, muß sich erst zeigen. Zumindest dem Buchstaben nach sind aber mit diesen Richtlinien orthodoxen Vorwürfen über katholischen Proselytismus und unzulässige Konkurrenz die Grundlagen weithin entzogen. Es wäre viel gewonnen, wenn die orthodoxe Seite die ausgestreckte Hand ergreifen und sich ihrerseits um eine Entkrampfung des Verhältnisses zur katholischen Kirche bemühen würde. Daß manche Äußerungen und Vorgehensweisen einzelner katholischer Gruppen und auch Amtsträger in den Staaten der GUS nicht sehr geschickt und wenig sensibel gegenüber der Orthodoxie waren, ist nicht zu bestreiten. Die entsprechenden Gefahren wurden und werden im orthodoxen Lager aber oft massiv übertrieben dargestellt. Im übrigen liegen die größten Probleme für die Russische Orthodoxe Kirche derzeit nicht in der vermeintlichen katholischen Expansion, sondern in ihrer inneren Zerrissenheit vor allem im Zusammenhang mit der schwierigen Vergangenheitsbewältigung. *ru*

## *Dilemma*

### *„Eckwerte" zu einem Transplantationsgesetz*

Seit Jahren schon suchen Patientenverbände, ärztliche Standesorganisationen und Politiker aller Couleur – teils auf Expertenebene, teils auch vor einer breiten Öffentlichkeit –, eine zunehmend problematischer werdende Lücke im deutschen Gesetzeskanon zu schließen: Ein bundesweit gültiges *Transplantationsgesetz* soll geschaffen werden, ein für die mate-

riale Ausgestaltung auf Länderebene verbindlich vereinheitlichendes Rahmengesetz.
Der jüngste Vorschlag, „Eckwerte" für eine inhaltliche Gestaltung eines solchen Transplantationsgesetzes, stammt aus der Feder der gesundheits- und rechtspolitischen Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion. Entscheidend an diesem Entwurf ist dabei die Begründung für die dort favorisierte sogenannte „Zustimmungslösung".

In der Suche nach einem für alle Seiten akzeptablen Kompromiß bewegt sich die Debatte um eine Regelung der Organtransplantation in Deutschland *zwischen zwei Polen*. Den einen bildet dabei eben jene auch in dem genannten Vorschlag befürwortete Zustimmungslösung. Das heißt: Hat der Tote nicht bereits zu Lebzeiten für eine Organentnahme seine ausdrückliche Zustimmung gegeben, muß diese, nachdem der Hirntod festgestellt ist, noch vor der Operation bei den Angehörigen des Verstorbenen eingeholt werden.
Den Gegenpol stellt die sogenannte „Widerspruchslösung" dar, wie sie beispielsweise in Österreich praktiziert wird (in einer besonders strikten Variante), vor allem aber in den *neuen Bundesländern* rein formal Gültigkeit besitzt, wobei sich die Ärzte auch im Gebiet der ehemaligen DDR an den Regeln ihrer Standesorganisationen und der Transplantationszentren orientieren. In der strikten Anwendung der Widerspruchsregelung müssen die Ärzte vor der Organentnahme nicht rückfragen, es sei denn, der Hirntote hat eine solche zu Lebzeiten ausdrücklich verweigert oder seine Angehörigen widersetzen sich.

Der Entwurf aus der CDU/CSU-Fraktion begründet seinen Vorschlag mit der prinzipiellen Unverletzbarkeit der menschlichen Würde, des Rechts auf freie Entfaltung und der körperlichen Integrität der Person. Dementsprechend wird die Absage an die Widerspruchslösung begründet. Die Fiktion des Schweigens als Zustimmung ohne weitere Kautelen sei nicht mit der Menschenwürde vereinbar. Dies gelte auch in Abwägung zu den Rechten der Patienten, die auf Dauer auf ein Spendeorgan angewiesen seien. Angesichts der Gleichwertigkeit der Rechtsgüter könne es keinen Anspruch auf ein inneres Organ eines anderen Menschen geben.

Dabei wird auch bei diesem Vorschlag das *grundsätzliche Dilemma* deutlich, in dem sich die ganze Diskussion um das dringend benötigte Transplantationsgesetz bewegt. Zum einen muß eine solche Regelung dazu führen, die Zahl der verfügbaren Spendeorgane wirksam und auf Dauer zu *erhöhen*. Denn hier sprechen die Zahlen eine deutliche Sprache: Im letzten Jahr konnten etwa 2300 Nieren transplantiert werden, über 500 Herzen und 400 Lebern. Und dennoch warten Nierenkranke derzeit im Durchschnitt drei Jahre auf eine Spenderniere – auf der Warteliste stehen ungefähr 8000 Patienten, die der Tortur einer zwei- bis dreimal wöchentlich notwendigen Blutwäsche an der künstlichen Niere zu entkommen suchen. Dabei wecken große Erfolge der Transplantationsmedizin – bei Nierentransplantationen liegt die Erfolgsquote in den ersten Jahren über 80 Prozent – neue berechtigte Hoffnungen, vergrößern aber auch den dringenden Bedarf an transplantationsfähigen Organen und damit die Zahl der Wartenden.

Dennoch können diese Zahlen und das wörtlich zu verstehende vitale Interesse der unter dem Druck unbestimmten Wartens Leidenden nicht eine Regelung legitimieren, die ausschließlich an einer *effizienten Organbeschaffung* orientiert ist oder auch nur den Verdacht erweckt, in diese Richtung zu tendieren. Die berechtigten Argumente, die gegen eine solche Regelung ins Feld geführt werden, reichen von der Warnung vor einer Reduzierung des menschlichen, wenn auch toten Körpers auf eine rein physikalische oder biologische Einheit und vor einer Instrumentalisierung des menschlichen Organismus bis hin zu dem eher pragmatischeren Element eines grundsätzlichen drohenden Vertrauensverlusts der Patienten zu ihrem Arzt. Jede der angestrebten Lösungen wird dabei grundsätzlich auf die ihr zugrundeliegende Einstellung zur Körperlichkeit wie zum Personsein des Menschen überhaupt transparent bleiben.
Eine vor zwei Jahren veröffentlichte *gemeinsame Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD* suchte die Spannung, ja dieses Dilemma positiv zu fassen: Auch wenn niemand einen Anspruch auf Körperteile eines lebenden oder toten Mitmenschen erheben könne, dürften Kranke doch die zu ihrer Behandlung freiwillig gespendeten Organe als „Geschenk" annehmen. Das Recht auf die Integrität des Leichnams und die Achtung der Gefühle der Angehörigen, die unbedingt gewahrt bleiben müssten, könnten doch hinter die Solidarität mit schwerkranken oder vom Tod bedrohten Menschen zurücktreten (vgl. HK, November 1990, 509f).

In jedem Fall wird von einer zukünftigen Regelung ein *Höchstmaß an ethischer Sensibilität* für die verschiedenen, in sich legitimen Interessen verlangt. Bei der ohnehin enormen psychischen Belastung durch Abhängigkeits- und Schuldgefühle, denen Organempfänger gerade auch bei der Lebenspende naher Verwandter ausgesetzt sind, muß *größtmögliche Rechtssicherheit* geschaffen werden. Unverzichtbar ist diese aber erst recht für die Ärzte, die augenblicklich allein die Verantwortung für ihre Entscheidungen im Bereich der Organtransplantation zu tragen haben. Eine besonders heikle Aufgabe wird bei der Suche nach einer vertretbaren Regelung sein, angesichts des deutlichen Mangels eine gerechte Verteilung der knappen Ressourcen und die Wahrung der grundsätzlichen Gleichbehandlung durch die Erstellung exakt definierter Empfangskriterien zu gewährleisten.

Sollte ein künftiges Gesetz die in dem Eckwertpapier aus der CDU/CSU ausgearbeiteten Vorschläge realisieren, wird jeder, der einen neuen Paß oder Personalausweis beantragt, aufgefordert werden, sich zu einer möglichen Organspende verbindlich zu erklären. Ablehnung oder Zustimmung werden dann zentral erfaßt und dokumentiert. Eine solche Regelung könnte eine

schwer verständliche Diskrepanz beseitigen helfen: Mehrfach haben Umfragen unter der deutschen Bevölkerung eine hohe Bereitschaft zur Organspende gezeigt. Doch diese Bereitschaft wird nur in wenigen Fällen realisiert; das zeigt die geringe Zahl gültiger Spenderausweise deutlich. Doch gerade hier liegt das Grundproblem: Es muß jedem einzelnen bewußt werden, daß eine akzeptable Regelung der Organtransplantation – die konkretes Leiden unter Wahrung der prinzipiellen Würde und Unverfügbarkeit der Person beseitigen kann – voraussetzt, daß eine breite Mehrheit ihre je persönliche Verantwortung darin erkennt. *se*

## *Regelungsbedarf*

### *Die „Aktion Standesamt" homosexueller Paare und die Ehe*

Als sich im August homosexuelle Paare mit dem Begehren auf deutschen Standesämtern meldeten, ein Aufgebot bestellen zu wollen, erreichten sie zwar nicht das, was sie wollten, nämlich die rechtliche Gleichstellung von homosexuellen und heterosexuellen Paaren als Eheleute. Wie immer entsprechende Regelungen aussehen, die inzwischen in Ländern wie *Dänemark* gelten – daß Standesämter, Gerichte oder gar der Gesetzgeber in Deutschland gleich im ersten Anlauf im Sinne dieses Begehrens umdenken würden, war nicht zu erwarten. Auch mittelfristig ist nicht erkennbar, daß sich gewichtige Strömungen in der bundesdeutschen Öffentlichkeit für dieses Anliegen stark machen. Selbst für die FDP-Justizministerin hörte hier die Liberalität auf. Nicht nur für Juristen ist und bleibt eine Ehe eine Verbindung von verschiedengeschlechtlichen Partnern mit der zwar nicht notwendigen, aber statistisch immer noch überwiegenden Perspektive, daß Kinder aus dieser Verbindung hervorgehen, in ihr leben oder angenommen werden.

Dennoch war diese Homosexuellen-Aktion nicht einfachhin erfolglos. Im Gegenteil. Sie stieß insgesamt auf ein in dieser Weise durchaus nicht selbstverständliches positives Echo. Das hatte weniger damit zu tun, daß nun alle der Meinung sind, es sei längst überfällig, daß Homosexuellen-Paare den Status als Eheleute erhalten, sondern weil unterhalb der Schwelle der Eheschließung ein rechtlicher *Regelungsbedarf* besteht, dem sich der Gesetzgeber auf Dauer immer weniger wird entziehen können – im übrigen nicht nur bei den auf Dauer angelegten nichtehelichen Beziehungen von Homosexuellen.

In einer Zeit, in der sich Heterosexuelle seltener und später als frühere Generationen entschließen, eine Ehe einzugehen, mutet es seltsam an, wenn Schwule und Lesben nun ausgerechnet in die Ehe drängen – eine Zielrichtung, die im übrigen, entgegen dem ersten Eindruck in der Öffentlichkeit, auch unter Homosexuellen selbst *durchaus nicht unumstritten* ist. Insofern dürfte manches dafür sprechen, daß es ihnen weniger um die Ehe als solche geht als vielmehr um die Überwindung einer in ihren Augen unzureichenden rechtlichen Anerkennung von Homosexuellen-Verbindungen, eines Zustandes, den sie für diskriminierend erachten.

Als Argument für die Homosexuellen-Ehe wird in dem Zusammenhang immer wieder gerne angeführt, die Tatsache, daß Kinder aus Ehen hervorgehen, könne angesichts der großen Zahl an kinderlosen bzw. ohne Kinder lebenden, aber als Eheleute nichtsdestoweniger rechtlich begünstigten Paaren – immerhin 6,5 Millionen in den alten Bundesländern – nicht ausschlaggebend sein. Richtig ist, daß sich der Zusammenhang von Ehe und Familie massiv gelockert hat. Andererseits ist jedoch auch nicht zu übersehen, daß die Ehe in Verbindung mit der bevorstehenden oder bereits erfolgten Geburt eines Kindes auch eine Aufwertung erfahren hat. Kinder sind nicht selten der Anlaß, auch formell eine Ehe einzugehen, nachdem man bereits jahrelang eheähnlich zusammengelebt hat. Die Eheschließung wird insofern in sehr vielen Fällen weniger kategorisch abgelehnt als vielmehr nur verschoben. Was den zeitlichen Zusammenfall von Eheschließung und Kindernachwuchs angeht, hat sich möglicherweise gegenüber Zeiten ohne die heutigen Mittel der Empfängnisregelung in gewissem Sinne gar nicht so viel verändert, wie man oft annimmt.

Im Kern geht es beim Anliegen der Homosexuellen also weniger darum, einer Personengruppe, der dieser Status bis heute versagt geblieben ist, die rechtliche Möglichkeit zur Ehe zu eröffnen, als vielmehr darum, zu realisieren, daß es bei heterosexuellen wie auch homosexuellen Paaren Verbindungen gibt, die der Gesetzgeber nicht einfach als rechtlich nicht existent betrachten kann. Ob Heterosexuelle oder homosexuelle Paare, die nichtehelich zusammenleben – die *rechtlichen Probleme* sind die gleichen: Aus einem rechtlich auch noch sowenig fixierten Zusammenleben von Personen erwachsen nicht nur bei der oft angeführten Auskunft eines Arztes oder eines Krankenhauses im Krankheitsfall, sondern auf den unterschiedlichsten Gebieten des täglichen Lebens Verbindlichkeiten, Pflichten und Rechte. Dies zu leugnen, daran kann im Grunde niemandem gelegen sein.

Das Streben homosexueller Paare nach dem Ehestatus reiht sich insofern ein in eine *allgemeine Pluralisierung der Lebensformen,* mit der das Recht nur mühsam Schritt hält. Es wird darum gehen – und Entwürfe und Ansätze dazu gibt es ja bereits – einen Satz an Regeln und Mindeststandards aufzustellen, denen sich auch jede nichteheliche Beziehung unterwerfen muß. Rein theoretisch könnte es sich dabei um Regeln und Standards handeln, die auch dann zur Anwendung kommen, wenn keine ausdrückliche Registrierung vorliegt, bis hin zu solchen, die als eheähnliche formelle Registrierung bzw. als entsprechender Vertrag rechtlich ausgestaltet sind. Zu streiten wäre insofern nicht über die Alternative ja oder nein zur Homosexuellen-Ehe, sondern über die zwischen Vorstellungen, die eher den Unterschied zur Ehe betonen möchten, und solchen, denen diese Regelung nicht eheähnlich genug ausfallen kann. *nt*

# Neue Bundesländer: Wie geht es mit dem Religionsunterricht voran?

Die Lage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in den fünf neuen Bundesländern ist zu Beginn des Schuljahrs 1992/93 weiterhin prekär. Ein Mitarbeiter eines ostdeutschen kirchlichen Jurisdiktionsbezirkes sprach auf Anfrage in diesem Zusammenhang von einem „Zwischenzustand", in dem man sich mit dem Religionsunterricht befinde – und der theologische Vergleich mit dem eschatologischen Zwischenstadium, dem Fegefeuer, schien ihm eine in verschiedener Hinsicht durchaus nicht unpassende Metapher zu sein. Die zumeist vorläufigen rechtlichen Grundlagen für den Religionsunterricht sind gelegt (vgl. HK, September 1991, 401 ff.) – das heißt aber beileibe nicht, daß bereits „normale Zustände" erreicht wären.

## Auf niedrigem Niveau große regionale Unterschiede

Im wesentlichen ist man dabei, die Voraussetzungen zu schaffen, damit die gesetzlichen Möglichkeiten überhaupt genutzt werden können. Das beinhaltet in erster Linie die Suche nach und die Ausbildung von geeigneten *Lehrern,* aber auch die Erstellung von Rahmenrichtlinien und Lehrplänen u. a. m. Kirchliche Mitarbeiter wurden oder werden auf die schulischen Aufgaben vorbereitet. Lehrer erwerben zumeist in Form von berufsbegleitenden Ausbildungsgängen die Fakultas für Religion. Ein Teil derjenigen, die sich in Ausbildung befinden, erteilt bereits – mit einer befristeten und provisorischen Lehrerlaubnis ausgestattet – Religionsunterricht. Die *Auswahl der künftigen Religionslehrer* ist mitentscheidend für die Glaubwürdigkeit des künftigen Religionsunterrichts; Lehrern mir nachweisbarem kirchlichem Engagement bereits zu DDR-Zeiten wird der Vorzug gegeben. Die Ausbildung geschieht auf katholischer Seite u. a. in Zusammenarbeit mit bestehenden Einrichtungen wie z. B. dem Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt – im Fall Thüringens –, der Kirchlichen Arbeitsstelle für Fernstudien bei der Domschule Würzburg (Sachsen) und der Theologisch-Pädagogischen Akademie Berlin (Mecklenburg-Vorpommern) u.a. Genaue Angaben über die Zahl der Lehrer und Schüler sind vielfach gar nicht oder nur z. T. zu erhalten. Vielerorts wird der Unterricht in den Gemeinden als Religionsunterrichtersatz anerkannt.

Wie es sowohl die staatlich-föderalen als auch die kirchlich-diözesanen Strukturen nahelegen, wird durchaus nicht überall nach den gleichen Modellen verfahren bzw. werden dieselben Akzente gesetzt. Die neuen Bundesländer mit der „längsten" praktischen Erfahrung mit dem Religionsunterricht sind Sachsen und Thüringen. In beiden Ländern wird Religionsunterricht bereits seit Beginn des Schuljahres 1991/92 erteilt, allerdings mit erheblichen regionalen Unterschieden. In Sachsen ist ein Schwerpunkt auf katholischer Seite die sorbische Lausitz. Vor einem Jahr war in diesem Bundesland mit dem Religionsunterricht ab Klasse fünf begonnen worden. Inzwischen gibt es ihn – sofern Lehrer vorhanden – in allen Klassen, ausgenommen die Klassen 11 und 12 und die Sonder- und Berufsschulen.

In Thüringen unterscheidet man im wesentlichen das katholische Eichsfeld mit seiner weithin ungebrochenen volkskirchlichen Situation und einem dementsprechend hohen Versorgungsgrad beim Religionsunterricht – alle Schüler nehmen hier daran teil – sowie die Diasporagebiete, in denen Religionsunterricht immer noch nur vereinzelt erteilt wird. 160 katholische Lehrer befinden sich seit 1990 in einer berufsbegleitenden und sechs Semester umfassenden Ausbildung.

Im Gegensatz zu Sachsen und Thüringen läßt man sich in Sachsen-Anhalt und Mecklenburg-Vorpommern noch etwas Zeit. In *Mecklenburg-Vorpommern,* dessen Gebiet sich das Bischöfliche Amt Schwerin und das Bistum Berlin teilen, findet erst mit Beginn des neuen Schuljahrs offiziell Religionsunterricht statt – allerdings erst nur in den vierten und fünften Klassen – und auch da nur, sofern die äußeren Voraussetzungen dafür gegeben sind. Wegen der extremen Diasporaverhältnisse im nordöstlichsten Bundesland bestehen erhebliche Schwierigkeiten bei der Errichtung sinnvoller Gruppen für den Religionsunterricht. Es besteht kirchlicherseits daher die Tendenz, den Religionsunterricht in den Gemeinden, z. T. auch in deren Räumlichkeiten, zu belassen, um so zu erträglicheren Arbeitsbedingungen zu kommen. Ob und in welcher Form sich das Kultusministerium des Landes Mecklenburg-Vorpommern auf eine solche Lösung als dauerhafte Regelung einlassen wird, ist noch nicht absehbar.

## Droht eine zivilreligiöse Überdehnung?

In einem Pfingsthirtenwort wies der Schweriner Diözesanadministrator, Weihbischof *Norbert Werbs,* darauf hin, daß wegen der geringen Zahl der katholischen Kinder „ein Unterricht in den Schulklassen in der Regel nicht sinnvoll ist. Daher bieten wir der Schulbehörde unsere kirchlichen Räume für den Religionsunterricht an. Wahrscheinlich kann dieser Unterricht dann nur am Nachmittag sein, so wie bisher". Was die Möglichkeit eines *ökumenischen Religionsunterrichts* angeht, mahnte Weihbischof Werbs im gleichen Zusammenhang zwar zur Zurückhaltung; zum gegenwärtigen Zeitpunkt seien allenfalls „gemeinsame Projekte" denkbar. Für einen späteren Zeitpunkt schloß er aber eine Entwicklung in diese Richtung keineswegs aus, wenn er vorsichtig formulierte: „Ein allgemeiner ökumenischer Religionsunterricht ist aber z. T. noch nicht vertretbar".

In *Sachsen-Anhalt* soll – auch wenn de facto bereits mit Beginn des Schuljahres 1991/92 an einzelnen Schulen Reli-

gionsunterricht angeboten wurde – erst mit Beginn des Schuljahres 1993/94 offiziell begonnen werden. Vor einem Jahr begann hier ein zweijähriger Fakultaskurs mit insgesamt 100 Teilnehmern. Auch im Bischöflichen Amt Magdeburg besteht die Tendenz, den Religionsunterricht schon aus praktischen und quantitativen Gründen in den Gemeinden zu belassen. Der Apostolische Administrator in Magdeburg, Bischof *Leopold Nowak*, bezeichnete in einem Hirtenbrief den Gemeindebezug in der Diasporasituation für Kinder als „unverzichtbar": „Deshalb möchte ich, daß diese Form der Glaubensunterweisung unbedingt beibehalten wird. Wir verhandeln mit den entsprechenden Ministerien, daß auf der Grundlage von Art 7,3 GG die gemeinsame Glaubensunterweisung als schulischer Religionsunterricht anerkannt wird" (Wortlaut vgl. KNA, 8. 7. 92)

Im *Ostteil Berlins* sind die Verhältnisse insofern etwas anders gelagert, als hier lediglich die bisher im Westteil der Stadt geltende Gesetzeslage zu übernehmen war. Die Kirchen sind hier allein verantwortlich für den Religionsunterricht, für den der Staat lediglich die Räume zur Verfügung stellt. Bisher gibt es im Ostteil der Stadt Pressemeldungen zufolge kaum mehr als 20 Schulen (von knapp 500), an denen bisher Religionsunterricht stattfindet.

Ein Sonderfall in jeder Hinsicht stellt indessen das Bundesland *Brandenburg* dar. Die auf Grund der Gesetzeslage notwendig gewordenen Verhandlungen zwischen der brandenburgischen Landesregierung bzw. der Ministerin für Bildung, Jugend und Sport, *Marianne Birthler*, und den Kirchen über eine mögliche Mitwirkung der Kirchen am umstrittenen Modellversuch „Lebenskunde – Ethik – Religion" haben für beide großen Kirchen zu keinen befriedigenden Lösungen geführt. An 44 Schulen des Landes soll dieses neue Fach mit Beginn dieses Schuljahres im Rahmen eines auf drei Jahre befristeten Versuchs in der Sekundarstufe I, also den Klassen 7 bis 10, mit zwei Unterrichtsstunden pro Woche erteilt werden. Für die Klassen 1 bis 6 sowie die Oberstufe der betreffenden Schulen sowie alle anderen Schulen des Landes besteht gegenwärtig keine Regelung.

Die Landesregierung in Potsdam rechtfertigte ihren Sonderweg mit Verweis auf die sogenannte „Bremer Klausel" aus Artikel 141 Grundgesetz. Diesem Artikel zufolge sind diejenigen Bundesländer von der Anwendung von Artikel 7, 3, also von der Einrichtung des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen, ausgenommen, in denen am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand. Bildungsministerin Birthler, eine ehemalige Katechetin der evangelischen Kirche, verfolgt das Ziel, ein *integratives Angebot für alle* machen zu können. Sie will die Schüler für den Religionsunterricht nicht nach konfessionellen Kriterien auseinanderreißen müssen, zumal die konfessionell gebundenen Schüler eine Minderheit darstellen. Im Verlauf der Verhandlungen mit den Kirchen änderte sie ihr ursprüngliches Modell dahingehend ab, daß nunmehr phasenweise unterschieden wird zwischen einem *integrativen* und einem nach Konfessionen *differenzierten*, in alleiniger Verantwortung der Kirchen nach dem Berliner Modell veranstalteten Angebot.

Die Kirche sehen demgegenüber den Erziehungsauftrag der Schule verkürzt, das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nicht gewahrt und das Elternrecht nicht hinreichend berücksichtigt, wenn kein Religionsunterricht im Sinne eines ordentlichen Lehrfachs eingeführt wird, wie ihn das Grundgesetz vorsieht. Außerdem hat man rechtliche Bedenken gegenüber einem Pflichtfach für alle. Die unverzichtbare Verantwortung der Kirchen sieht man zugunsten einer zivilreligiösen Überdehnung der staatlichen Zuständigkeit vernachlässigt.
Die evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg ließ sich – „unter Wahrung der unterschiedlichen Rechtsauffassungen", wie es dazu hieß – zwar auf eine vorläufige, einjährige Beteiligung an dem Versuch ein, tat dies jedoch auch nur mit erheblichen Reserven. Nach Angaben des zuständigen kirchlichen Dezernenten, *Dieter Reiher*, beginnt man im Laufe der ersten Hälfte des laufenden Schuljahres an 27 Schulen in Brandenburg mit dem Religionsunterricht. Außerdem beteiligt man sich an zunächst elf der 44 am Modellversuch beteiligten Schulen. Für beide Bereiche stünden insgesamt 54 unterdessen von der Kirche fortgebildete Katecheten, Pastorinnen und Pastoren zur Verfügung (vgl. epd. 5. 8. 92).

## Auch evangelischen Religionsunterricht gibt es nicht flächendeckend

Mit dem Bistum Berlin kam es indes zu keiner Einigung. Der Bischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky* hielt der brandenburgischen Bildungsministerin vor, sie sei bei den Verhandlungen dem „alten DDR-Konzept gefolgt, daß die Kirche den Zwecken des Staates zu dienen" habe. Die Kirche lasse sich jedoch nicht vor den Karren des Staates spannen. Frau Birthler sei zwar – im Vergleich zur Einigung mit der Evangelischen Kirche – bereit gewesen, einen „gleichartigen", aber nicht einen „gleichwertigen" Vertrag zu schließen. Hinter eine frühere Vereinbarung zwischen Brandenburgs Ministerpräsident Stolpe und Kardinal Sterzinsky sei Frau Birthler zurückgefallen. Die katholische Seite beklagt vor allem, daß man sich staatlicherseits geweigert habe, die sich aus der Qualität des Religionsunterrichts als ordentlichen Lehrfachs ergebenden Verpflichtungen zu erfüllen.
Eine ausführliche Entgegnung von Frau Birthler auf die Vorwürfe von kirchlicher Seite steht noch aus. Kardinal Sterzinsky forderte unterdessen die katholischen Eltern auf, ihre Kinder von der Teilnahme am Fach „Lebensgestaltung, Ethik, Religion" abzumelden. Für die betroffenen Schüler will die Diözese verstärkt Katechese in den Pfarrgemeinden anbieten.
Zu den Schulen mit dem z. Z. vollständigsten Angebot an Religionsunterricht auf dem Gebiet der ehemaligen DDR gehören die kircheneigenen Schulen. Im Dresdener St.-Benno-Gymnasium wird z. B. katholischer

und evangelischer Religionsunterricht angeboten, ein Ersatzfach Ethik gibt es nicht. Wer eine kirchliche Schule wählt, so wird in Dresden argumentiert, von dem könne man erwarten, daß er sich über den religiös-weltanschaulichen Hintergrund der Schule im klaren sei. An der einzigen kirchlichen Schule in Brandenburg, dem Bernhardinum in Fürstenwalde – über die Schulform besteht zwischen dem Bistum Berlin und dem Land Brandenburg bisher noch keine Einigkeit –, wird für die Nichtgetauften unter den Schülern ein „Grundkurs Religion" angeboten (vgl. Tag des Herrn, 6. 9. 92). Die Schüler dieser Schule sind in etwa *zu je einem Drittel* katholisch, evangelisch und nichtgetauft.

Die Lage beim *evangelischen* Religionsunterricht ist nur bedingt verschieden von der beim katholischen. Obwohl man es insgesamt mit anderen Größenordnungen zu tun hat als im katholischen Raum, ist man von einer flächendeckenden Versorgung gleichfalls noch weit entfernt. Kern des Problems sind auch hier die *fehlenden Lehrkräfte.* Nach Schätzungen der Beauftragten für den Religionsunterricht im Erfurter Kirchenkreis, *Dorothea Peukert,* nehmen z. B. in diesem Raum im neuen Schuljahr etwa 20 Prozent der Kinder in ihrer jeweiligen Klassenstufe am Religionsunterricht teil. Die Zahlen schwankten jedoch je nach Wohngebieten und Schultypen erheblich (vgl. Tag des Herrn, 7. 9. 92). Der Anteil an Nichtgetauften unter den Schülern ist allem Anschein nach beim evangelischen Religionsunterricht deutlich höher als beim katholischen.

Was das Angebot eines *Ersatzfaches* für diejenigen angeht, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, verfährt man bislang uneinheitlich: In Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen ist Ethik als Ersatzfach vorgesehen, in Mecklenburg-Vorpommern gibt es Überlegungen zur Schaffung eines Ersatzfaches mit dem Titel „Philosophie mit Kindern" in Anlehnung an ein entsprechendes Fach in Schleswig-Holstein. In Brandenburg erübrigt sich bisher die Frage nach einem Ersatzfach auf Grund des andersgearteten Zuschnitts des Faches „Lebenskunde – Ethik – Religion". Wegen der besonderen rechtlichen Situation kennt man in Berlin dieses Fach gleichfalls nicht. Erteilt wird der Ethikunterricht bisher nur sehr vereinzelt. Die Auswahl, aber erst recht die Ausbildung der Lehrer gestaltet sich im Falle des Faches Ethik besonders schwierig, weil hier die Gefahr noch größer ist, daß aus der DDR-Vergangenheit belastete Lehrkräfte in dieses Fach drängen.

## Der Wunsch nach eigenen Lösungen

Alles in allem ist man in den neuen Bundesländern – was den Religionsunterricht angeht – von Euphorie ebensoweit entfernt wie von Enttäuschung über das bisher Erreichte. In den Kirchen gibt man sich durchaus zufrieden, selbst wenn sich vieles als schwieriger herausgestellt hat, als zunächst angenommen. Auch die Sympathie für alternative Modelle des Religionsunterrichts – einschließlich des Brandenburger – ist verbreiteter, als dies – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der kontroversen Verhandlungen zwischen den Kirchen und dem Land Brandenburg – den Anschein hat. Jedenfalls gibt man sich für spätere Weiterentwicklungen offen – zunächst scheint vielen katholischen Vertretern jedoch der eingeschlagene Weg im Sinne des *konfessionellen* Modells schon zur eigenen Selbstfindung als durchaus sinnvoll. Vor allem aber klagt man bei aller verfassungsrechtlichen Brisanz, die dies mit sich bringt, immer wieder das Recht und die Pflicht ein, auf Grund der örtlichen Gegebenheiten *eigene Lösungen* zu suchen. *K. N.*

# Kirchen in Europa: Ein Treffen mit unsicheren Perspektiven

Mit der zehnten Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), die vom 1. bis 11. September in Prag tagte, ging eine Reihe von Treffen zu Ende, auf denen sich die Kirchen in den vergangenen Monaten bemüht haben, ihre Rolle im veränderten Europa zu bestimmen. Den Anfang machte die Sonderversammlung für Europa der Bischofssynode vom Ende letzten Jahres (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.); es folgten das Treffen der orthodoxen Kirchenoberhäupter am Sitz des Ökumenischen Patriarchen Anfang März (vgl. HK, Mai 1992, 206 ff.) und die „Europäische Evangelische Versammlung" von Budapest Ende März dieses Jahres (vgl. HK, Mai 1992, 226 ff.).

Die KEK-Vollversammlung war im Unterschied zu den anderen Konferenzen kein kurzfristig einberufenes Adhoc-Treffen, sondern eine turnusmäßige Veranstaltung des seit 1959 bestehenden Zusammenschlusses von 120 reformatorischen, orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen Europas. Die neunte Vollversammlung hatte 1986 im schottischen Stirling stattgefunden (vgl. HK, Oktober 1986, 459 ff.). Damals fiel von seiten der KEK der Startschuß für die dann in der Pfingstwoche 1989 gemeinsam mit dem „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) veranstaltete „Europäische Ökumenische Versammlung" von Basel (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.). Das Treffen von Basel durch das die KEK im übrigen (wie auch der CCEE) in das Blickfeld einer größeren kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit geriet, war zwar schon teilweise von der Demokratisierungsbewegung im kommunistischen Europa geprägt. Der entscheidende Durchbruch zur Ablösung des alten Regimes erfolgte allerdings erst Monate danach.

## Absagen an Nationalismus und Krieg

Ein journalistischer Beobachter aus Frankreich charakterisierte die Prager Vollversammlung der KEK als eine

„der Feuerwehrleute angesichts der politischen und ökumenischen Brandherde" und nicht der Visionäre *(Michel Kubler,* in: La Croix, 11. 9. 92). Zwar stand auch dieses Treffen unter einem theologischen Thema („Gott eint in Christus eine Schöpfung"), zu dem Referate gehalten wurden (von Bischof *Jeremiasz* von der orthodoxen Kirche in Polen und der anglikanischen Ökumenikerin *Mary Tanner*) und das in Arbeitsgruppen behandelt wurde. In den Mittelpunkt der Vollversammlung, an der etwa 340 Delegierte aus den KEK-Mitgliedskirchen teilnahmen, schoben sich aber die aktuellen Konfliktlagen im nachkommunistischen Europa, besonders der Krieg im *ehemaligen Jugoslawien.*

Schon bei der Eröffnung der Vollversammlung wurden die Themen angerissen, die dann auch weitgehend die Diskussion bestimmten. KEK-Generalsekretär *Jean Fischer* (reformierter Westschweizer) warnte vor Nationalismus, Fanatismus und Rassismus. Der Feind verstecke sich nicht mehr hinter einer Mauer, sondern sei mitten in den Gesellschaften Europas anzutreffen. Der Präsident der KEK, Patriarch *Alexij II.* von Moskau und ganz Rußland, nannte als besondere Herausforderungen für die Kirchen ethnische Konflikte mit religiöser Dimension sowie die Themen Flüchtlinge und Asylsuchende, Arbeitslosigkeit und soziale Unsicherheit. Die Regierungen in früher kommunistischen Ländern, so der russisch-orthodoxe Patriarch, hätten die Illusion genährt, daß die wirtschaftlichen und politischen und sozialen Probleme des Übergangs zur Demokratie leicht zu lösen seien. Dadurch sei eine gewaltige Explosion ausgelöst worden, die in Nationalismus und Krieg ihren Ausdruck finde.

Die *Schlußbotschaft* der Vollversammlung appelliert an die Christen Europas, dem Haß gegen Ausländer, den Anfängen des Rassismus und besonders dem Wiederaufleben des Antisemitismus zu wehren. Sie sollten nicht zulassen, daß irgendeine Menschengruppe zum Sündenbock für irgendwelche sozialen oder politischen Schwierigkeiten gemacht werde, und sich auf die Seite der Flüchtlinge, Entrechteten und Unterdrückten stellen. In einer ebenfalls zum Abschluß des Treffens verabschiedeten *Erklärung* wird an die Staaten Europas appelliert, die Menschenrechte aller ihrer Bürger ungeachtet ihrer kulturellen, ethnischen und religiösen Herkunft zu achten: „Wir können niemals akzeptieren, daß sich ein Nationalismus auf religiöser Grundlage in der Vorherrschaft und der Gewalt gegenüber anderen ethnischen Gruppen ausdrückt. Wir werden nie akzeptieren, daß sich eine Regierung einer Kirche oder Religion zu politischen oder nationalistischen Zwecken bedient."

## Demnächst ein neuer Präsident

Bei der Anwendung dieser allgemeinen Aussagen auf den speziellen Fall des Krieges im ehemaligen Jugoslawien fand die Vollversammlung nicht den Mut zu einer klaren Stellungnahme an die Adresse Serbiens als des Hauptschuldigen wie zur äußerst problematischen Rolle der *serbisch-orthodoxen Kirche* im gegenwärtigen Konflikt (vgl. HK, September 1992, 430 ff.). Zwar hat die KEK, zusammen mit dem CCEE in den vergangenen Monaten versucht, Vermittlerdienste zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Konfliktgebiet zu leisten: So kam Anfang dieses Jahres ein katholisch-orthodoxes Treffen in Sankt Gallen zustande (vgl. HK, März 1992, 144). Es gab in letzter Zeit aber auch Äußerungen von KEK-Vertretern, die einseitig für die Belange der serbisch-orthodoxen Mitgliedskirche Partei ergriffen. Auf der Prager Vollversammlung trugen die serbisch-orthodoxen Vertreter ihren inzwischen geläufigen Standpunkt vor, wonach die Serben im derzeitigen Konflikt die eigentlichen Opfer seien und in Bosnien-Herzegowina einen Verteidigungskrieg führten.

Die Vollversammlung verabschiedete eine Erklärung zum ehemaligen Jugoslawien, die von der Berichterstatterin der FAZ in ihrem Resümee als „leisetreterisch und für die KEK blamabel" beurteilt wurde (FAZ, 12. 9. 92), ebenso einen *Brief an die Kirchen* im ehemaligen Jugoslawien. In der Schlußbotschaft heißt es, die besondere Lage in diesem Gebiet erfordere von den Kirchen, ihr Möglichstes zu tun, um sich den bösen Mächten von Chauvinismus, Fremdenhaß und Völkermord zu widersetzen und dafür gegenseitige Achtung und Zusammenarbeit zu fördern. Das gelte auch für das übrige Europa von Irland im Westen bis zum Kaukasus im Osten.

Unter der Überschrift „Gemeinsames Zeugnis" geht die Botschaft auf das Thema ein, das den orthodoxen Kirchen derzeit besonders wichtig ist und auch in den Diskussionsbeitrag ihrer Delegierten auf der Vollversammlung immer wieder zur Sprache kam, den katholischen und protestantischen „Proselytismus" in ihren Stammländern. Früher habe der Druck von außen die Kirchen im Ostblock zusammengehalten, so die Botschaft, jetzt könne sich auf dem Gebiet von Mission und Evangelisierung auch *Konkurrenz zwischen den Kirchen* entwickeln. Der Text spricht in diesem Zusammenhang die Verpflichtung aus, Mission und Evangelisierung nicht aneinander vorbei und schon gar nicht gegeneinander zu treiben.

Von den 35 Mitgliedern des neuen KEK-Zentralausschusses, der in Prag gewählt wurde, stellen die orthodoxen Mitgliedskirchen zwölf. Die Bundesrepublik ist durch vier Mitglieder in dem neuen Gremium vertreten, darunter der Präses der westfälischen Kirche, *Hans-Martin Linnemann,* und der Bischof der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, *Christoph Demke.* Bei einer ersten Sitzung im März nächsten Jahres muß der Zentralausschuß einen neuen Präsidenten für die Konferenz Europäischer Kirchen wählen: Patriarch Alexij kündigte in Prag seinen Rücktritt als Präsident an, mit der verständlichen Begründung, er sei durch seine Aufgaben in der eigenen Kirche zu sehr in Anspruch genommen. Die Rücktrittsankündigung kam für die Vollversammlung überraschend.

Die katholische Kirche war in Prag durch eine zehnköpfige Beobachterdelegation vertreten, an ihrer Spitze Kardinal *Carlo Maria Martini,* Mailänder Erzbischof und Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Kardinal Martini bekräftigte vor der KEK-Vollversammlung die

Verpflichtung der katholischen Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit allen Kirchen in Europa. Die Schlußbotschaft von Prag spricht sich für eine entschlossene Fortsetzung der bestehenden Kontakte und der Zusammenarbeit zwischen den KEK-Mitgliedskirchen und dem CCEE aus. Nach den Vorstellungen der KEK soll die vielbeachtete Versammlung von Basel eine Fortsetzung erhalten; vorgesehen für ein solches Treffen ist von seiten der KEK das Jahr 1997; für 1998 ist dann die nächste Vollversammlung der KEK geplant. Daß ein „neues Basel" wünschenswert sei, äußerte in Prag auch der CCEE-Präsident.

Von Beobachtern der Prager Vollversammlung wurde dem Treffen durchweg kein gutes Zeugnis ausgestellt. Die KEK war ein Kind des Kalten Krieges vor allem darum bemüht, unter den schwierigen Bedingungen der europäischen Ost-West-Spaltung Kontakte zwischen den Kirchen aufrechtzuerhalten. Auf das neue Europa muß sich dieser Zusammenschluß der nichtkatholischen Kirchen offenbar erst einstellen, wobei die Perspektiven dafür nach Prag nicht besonders verheißungsvoll erscheinen. *U. R.*

# Religion in Deutschland: Umfrage zum Ost-West-Unterschied

Ein differenziertes Urteil über die Situation der Kirchen in der ehemaligen DDR fällt auch zwei Jahre nach Herstellung der deutschen Einheit immer noch schwer. Über verläßliche Statistiken verfügt derzeit weder EKD noch die Deutsche Bischofskonferenz. Auf Datenmaterial aus DDR-Zeiten kann dabei kaum oder gar nicht zurückgegriffen werden, da dort keine freie Demoskopie möglich war. Die von den Kirchen in eigener Regie geführten und auf freiwilliger Meldung der Gläubigen basierenden Register konnten die tatsächlichen Verhältnisse nie exakt erfassen.

Eigens wies die Deutsche Bischofskonferenz bei der Veröffentlichung der ersten gesamtdeutschen Statistik, der Jahreserhebung 1990, darauf hin, daß weder die Zahlen über die Kirchenmitgliedschaft – die Konfessionszugehörigkeit wurde unter dem SED-Regime staatlicherseits seit längerem nicht mehr erfragt – noch die der Kirchenaustritte aussagekräftig seien. Über eine rein quantitative Erhebung hinaus zu einer realistischen Einschätzung vorhandener christlicher Prägungen und Überzeugungen in den neuen Bundesländern zu gelangen, ist dabei angesichts des spärlichen demoskopischen Befunds noch schwieriger.

Vor diesem Hintergrund kann ein empirischer Ost-West-Vergleich zu Kirchlichkeit und Religiosität in Deutschland im Rahmen einer allgemeinen Bevölkerungsumfrage zur Klärung einer insgesamt noch unübersichtlichen Situation beitragen. Im Rahmen der ALLBUS-Reihe (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) – einer allgemeinen Bevölkerungsumfrage, die seit zehn Jahren im Rhythmus von zwei Jahren mit verschiedenen Themenschwerpunkten durchgeführt wird – unternahmen das Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) in Mannheim und das Zentralarchiv (ZA) für empirische Sozialforschung der Universität Köln eine Sondererhebung. Ziel dieser „Basisumfrage 1991" war, angesichts des infolge der Wiedervereinigung zu erwartenden massiven sozialen Wandels über soziale Struktur und Einstellungen in den alten und neuen Bundesländern kurz nach der Einigung sozialwissenschaftliche Daten zu erhalten. Ein möglichst umfassendes Bild, so die Zielbestimmung durch die Autoren der Studiendokumentation, der unterschiedlichen aktuellen Realitäten in beiden deutschen Staaten sollte gewonnen werden, bevor sich neue Strukturen in größerem Umfang bildeten und verfestigten. Für diese Trenderhebung wurden als Untersuchungsschwerpunkte gewählt: „Einstellungen zu Politik und Wirtschaft, Einstellungen zum Vereinigungsprozeß, Arbeit und Beruf, Einstellungen zur sozialen Ungleichheit, Einstellungen zu Ehe und Familie."

Ein großer Teil der Fragen zu dem Bereich „Einstellungen zu religiösen Verhaltensweisen" wurde aus dem „International Social Survey Programme" (ISSP) in das Programm der Basisumfrage aufgenommen. Der ISSP ist ein internationaler sozialwissenschaftlicher Forschungsverbund, der eine interkulturelle Vergleichbarkeit zum Ziel hat (seit 1985 werden jährlich ISSP-Befragungen durchgeführt) und dessen Umfrageprogramm in wenigstens dreizehn Ländern sicher realisiert wird.

Von Mai bis Juli des vergangenen Jahres wurden für die „Basisumfrage 1991" nach dem Zufallsprinzip in den alten und neuen Bundesländern aus allen Personen, die in Privathaushalten wohnen und über 18 Jahre alt sind, Interviewpartner ausgewählt und befragt. Die zirka 3000 auswertbaren Interviews waren ungefähr zu gleichen Teilen auf West- und Ostdeutschland verteilt.

## Unterschiede in der Kirchenbindung

Dabei bestätigte sich im Vergleich der zu erwartende, sehr viel geringere Anteil der *Kirchenmitglieder* im Osten für das Erhebungsjahr: Der Anteil der Konfessionslosen unter den Befragten betrug in den neuen Bundesländern 64,6 Prozent, in der alten Bundesrepublik gaben nur 10,7 Prozent an, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören. Den 5,6 Prozent Katholiken im Osten stehen 41,9 im Westen gegenüber, als Protestanten bezeichneten sich im Osten 27 Prozent der erhobenen Personen gegenüber 44 Prozent im Westen. Bei allen weiteren Fragen zu Differenz bzw. Übereinstimmung in bei-

den Teilen Deutschlands bezüglich der religiösen Orientierung wurde bei der Befragung *nicht mehr nach Konfessionen unterschieden.* Wie schon die erhebliche Differenz bei der Kirchenmitgliedschaft erwarten ließ, sind auch die Zahlen beim Kirchenbesuch in den neuen Ländern niedriger. In den neuen Bundesländern gehen demnach 2,6 Prozent einmal in der Woche zum Gottesdienst, im Westen 11,5 Prozent. Der Kommentar zu diesem Ergebnis gibt jedoch zu bedenken: Da grundsätzlich der Kirchenbesuch bei den Protestanten niedriger sei als bei Katholiken, könne bei dem viel höheren Protestantenanteil in der ehemaligen DDR angenommen werden, daß im Osten die Katholiken etwas häufiger und die Protestanten ähnlich oft zur Kirche gehen wie die Vergleichsgruppe im Westen.
Von den Interviewten mit Kindern bejahten im Osten 36,2 Prozent die Frage: „Sind ihre Kinder getauft bzw. sollen sie noch getauft werden?", 58,9 Prozent antworteten hier mit „Nein". Im Westen standen 91,7 Prozent Ja-Antworten den 6,9 Prozent gegenüber, die verneinten. „Erhebliche Unterschiede zeigten sich auch in persönlichen Einstellungen". Befragt nach dem Stellenwert, den die verschiedenen Bereiche wie Familie, Beruf oder Freizeit in ihrem Leben haben, gaben im Osten 50,8 Prozent an, Religion und Kirche seien für sie unwichtig. Im Westen blieb die Kirche für 17,9 Prozent der Befragten *ohne jede Bedeutung,* „sehr wichtig" waren Religion und Kirche dort für 13,1 Prozent.

## Wie steht es mit Glaubensinhalten?

Bei der Frage, welche Rolle die Kirchen in Zukunft in den neuen Bundesländern spielen könnten, wurde zu Beginn des Vereinigungsprozesses fast durchgängig auf deren oppositionelle Funktion und den damit verbundenen hohen Vertrauensvorschuß verwiesen, über den die Kirchen, insbesondere die evangelische, gerade während der friedlichen Revolution verfügten. Die Ergebnisse der Umfrage anderthalb Jahre später zeigen ein etwas nüchternes Bild: Auf die Frage, wieviel Vertrauen sie in die Kirche und religiöse Organisationen hätten, antworteten in der ehemaligen DDR 31,2 Prozent der Befragten, sie hätten überhaupt kein Vertrauen, 19,6 Prozent nur „sehr wenig". Im Westen waren die Kirchen für nur 14,6 Prozent überhaupt nicht vertrauenswürdig und 21,2 Prozent gaben nur sehr wenig Vertrauen zu Protokoll.

Zu viel Macht sahen im Westen 33,9 Prozent und im Osten 25,7 Prozent der interviewten Personen in den Händen von Kirchen und religiösen Organisationen. Ungefähr das richtige Maß an Macht bescheinigten ihnen im Westen 47,2, im Osten 58,2 Prozent. Befragt danach, ob es Aufgaben der Kirchen sei, Stellung zu politischen Fragen zu nehmen, bejahten in den neuen Bundesländern 30,9 Prozent die Aussage: „Es sollte schon Aufgabe der Kirche sein." Im Westen fand dieser Satz bei nur 16,3 Prozent Zustimmung. Für „es sollte auf keinen Fall Aufgabe der Kirchen sein", entschieden sich im Westen 35,4, im Osten 23,5 Prozent. Nahezu gleich war mit 63,8 Prozent im Westen und 65,6 unter den befragten Ost-Deutschen die Zustimmung zu einem kirchlichen Aufgabenprofil im Sinne von „Gemeinschaft und Geselligkeit anbieten".

Gegenstand der Erhebung waren auch einzelne *Glaubensinhalte.* Dabei stimmten im Osten 48,8 Prozent der ausgewählten Personen der Aussage „Ich glaube nicht an Gott" zu, im Westen dagegen nur 10,2 Prozent. Die in ihrer Formulierung einigermaßen problematische Aussage „Ich glaube nicht an einen leibhaftigen Gott, aber ich glaube, daß es irgendeine höhere Macht gibt" bejahten in den neuen Bundesländern 10,2, in den alten 22,1 Prozent. Nur ein minimaler Unterschied zeigte sich bei der Frage nach einer persönlichen Entwicklung im Gottesglauben: Früher an Gott geglaubt zu haben, jetzt aber nicht mehr, gaben im Osten 24,9 Prozent, im Westen 23,3 Prozent zu Protokoll. Umgekehrt gaben im Osten 5,0 Prozent und im Westen 9,1 Prozent an, „erst jetzt" an Gott zu glauben.
Ein weiterer inhaltlicher Fragenkomplex galt dem Glauben an ein Leben nach dem Tod, an einen Teufel, an den Himmel und die Hölle. Grundsätzlich erhielten auch diese „Glaubensaussagen" im Gebiet der ehemaligen DDR weniger Zustimmung. Am auffälligsten waren dabei die Differenzen bezüglich eines *Lebens nach dem Tod.* „Ganz sicher" in ihrem Glauben daran waren im Westen 24,4 Prozent der Befragten, im Osten nur 6,1 Prozent. Für „wahrscheinlich" hielten 29,4 Prozent der Bewohner der alten Bundesländer das postmortale Leben, während im Osten nur 8,1 Prozent die Meinung teilten. Sicher, daß es keinen Teufel gibt, waren sich 84,3 Prozent der Ost- und 57,4 Prozent der West-Deutschen; ganz ähnliche Zahlen ergaben sich jeweils auch auf die Frage nach der Hölle.

Dagegen war der *Glaube an Wunder* in West wie Ost sehr viel größer. Für „wahrscheinlich" hielten im Westen 36,2 Prozent der Befragten Wunder, im Osten 28,2 Prozent. „Ganz sicher" waren sich gar im Westen 22,7 Prozent, in den neuen Bundesländern 11,8 Prozent der Befragten. Mit „sicher nicht" antworteten im Osten auf die Frage nach Wundergläubigkeit 43,5 Prozent.

## An Paranormales glaubt man in Ost und West

Gefragt wurde auch nach dem *Verhältnis zur Bibel.* Davon überzeugt, daß die Bibel sie gar nicht betreffe, waren im Osten 29,2 Prozent der Befragten, im Westen nur 8,5 Prozent. Der Aussage, die Bibel sei durch das Wort Gottes inspiriert, solle aber nicht in allem wörtlich genommen werden, stimmten 45,1 der befragten West-Deutschen, aber nur 20 Prozent in den neuen Bundesländern zu.

Allgemein nach dem Zweck des Lebens befragt, verweigerten im Westen 45,6 Prozent und in Ost-Deutschland 51,3 Prozent der Aussage ihre Zustimmung, das Leben diene keinem Zweck. Ihr Leben von Gott bestimmt sahen in den alten Bundesländern 30,3 Prozent, im Osten 10,4. Dagegen unterstrichen im Westen 32,1 Prozent besonders („stimme ich stark zu"), daß dem Leben selbst ein Sinn verlie-

hen werden müsse; 56,7 Prozent gaben dieser Aussage ebenfalls uneingeschränkte Zustimmung („stimme ich zu"). In der ehemaligen DDR waren dies, jeweils in der gleichen Reihenfolge, 46,6 und 48,5 Prozent.

Insgesamt deutlich geringere Unterschiede zwischen den beiden Teilen Deutschlands ergaben die Ergebnisse eines weiteren Fragenkomplexes, bei dem es um den Glauben an die Effizienz von Glücksbringern, die prophetische Kraft von Wahrsagern, die übernatürlichen Kräfte von Wunderheilern und die den Lebenslauf eines Menschen determinierenden Einflüsse von Sternkreiszeichen ging. Es stimme wahrscheinlich, daß Glücksbringer manchmal tatsächlich Glück brächten, fanden im Osten 28,1 und im Westen 25,5 Prozent der Interviewten. Daß dies wahrscheinlich nicht stimme, darin waren sich 42,9 Prozent der befragten West-Deutschen mit 40,7 der Ost-Deutschen fast einig. Gegenüber der Fähigkeit von Wahrsagern, die Zukunft wirklich voraussehen zu können, waren mit 51,3 Prozent gegenüber 42,2 Prozent die Befragten im Osten skeptischer als im Westen („stimmt sicher nicht"). 25 Prozent im Westen hielten dies dagegen für wahrscheinlich, ebenso wie 18,9 Prozent in den neuen Bundesländern. Nahe beieinander lag auch mit 29,6 Prozent (West) und 30,6 Prozent (Ost) der Anteil derer, die mit Wahrscheinlichkeit Wunderheilern übernatürliche Kräfte attestierten. Alternativen zu traditioneller Religiosität scheinen demnach auch in der ehemaligen DDR nicht ohne eine gewisse Attraktivität zu sein.

Auf grundsätzliche Bedenken gegenüber solchen Umfragen im allgemeinen und gegenüber einem „Abfragen" von speziellen Glaubensinhalten im besonderen (was bedeutet denn eigentlich der Glaube an die Hölle?) ist bereits zur Genüge hingewiesen worden. Dennoch ist ein solcher Ost-West-Vergleich nicht uninteressant, in seiner Funktion der Desillusionierung sogar hilfreich. Den prägenden Einfluß des realexistierenden Sozialismus auf das konkrete religiöse Leben aus solchen Zahlen direkt herauslesen zu wollen, wäre dagegen nicht unproblematisch. Hier scheinen schon die Ergebnisse der Befragung über paranormale Phänomene ein kleines Warnzeichen zu sein. Denn der Glaube an paranormale Phänomene scheint, schenkt man der Umfrage Glauben, gegen Aufklärung und säkulare Wissenschaft, aber auch gegenüber sozialistischer Ideologie resistent zu sein *A. F.*

# Wer macht das Rennen?

## Der Präsidentschaftswahlkampf in den Vereinigten Staaten

*Das politische Leben in den USA steht seit Monaten im Zeichen der bevorstehenden Präsidentenwahl vom 3. November, bei der sich der amtierende Präsident* George Bush *als Kandidat der Republikaner und Gouverneur* Bill Clinton *als demokratischer Herausforderer gegenüberstehen. Der Wahlkampf fällt in eine Zeit der tiefgreifenden wirtschaftlichen und politischen Krise der westlichen Führungsmacht. Wie vor allem die massiven Rassenunruhen dieses Sommers (vgl. HK, Juni 1992, 259 ff.) zeigten, sind die USA derzeit ein sozial zerrissenes Land. An Programmen und Versprechungen fehlt es in dem mit riesigem Aufwand geführten Wahlkampf nicht. Sie einzulösen, wird schwerfallen, gleich wer am 3. November den Sieg davonträgt.*

Wäre der amerikanische Präsident vor einem Jahr gewählt worden, dann wäre George Bush von einer gewaltigen Woge der Zustimmung in seinem Amt bestätigt worden. Das Ende des Landkrieges am Golf, der insgesamt nur hundert Stunden gedauert hatte, ließ Bush im Frühjahr 1991 als Triumphator erscheinen. Kurz nach dem Waffenstillstand stimmten 91 Prozent der Amerikaner Bushs Amtsführung zu. Ein solcher Wert war noch nie von einem Präsidenten erreicht worden. Bush hatte damit Ronald Reagan weit hinter sich gelassen. Im Senat wurde damals der Antrag eingebracht, General Schwarzkopf und Generalstabschef Powell zu Fünf-Sterne-Generälen zu machen. Ein Jahr danach: von Schwarzkopf spricht kaum noch jemand, und Colin Powell ist im Pentagon unsichtbar geworden.

Waren vor dem Golfkrieg zwei Drittel aller Amerikaner hinsichtlich ihrer persönlichen Zukunft noch *pessimistisch* gewesen, so waren nach dem Golfkrieg zwei Drittel *positiv* gestimmt. Krieg als Aufputschdroge? Die erstaunlichste Veränderung war jedoch dann eingetreten, als im Frühjahr 1992 wieder zwei Drittel der Amerikaner pessimistisch in die Zukunft blickten. Das war lange vor dem Zeitpunkt, zu dem *Bill Clinton* sich als demokratischer Herausforderer für Bush herausgestellt hatte. Schon ehe sich das Feld der fünf demokratischen Präsidentschaftsbewerber gelichtet hatte, blickte man im Weißen Haus sorgenvoll auf den 3. November 1992.

### Die wirtschaftliche Lage als Dominante im Wahlkampf

Der Abschwung in der Zustimmung für Bush war die Folge der schwachen Wirtschaftsdaten. Das Budgetdefizit und die Arbeitslosigkeit stiegen an, und die Medien analysierten Bushs wirtschaftspolitische Konzeptionslosigkeit mit schonungsloser Härte. Das Argument, Bush reise zuviel in der Weltgeschichte herum, setzte sich im Bewußtsein der Amerikaner fest. Dabei hatte die Kompetenz Bushs immer auf dem Feld der *Außen- und der Abrü-*

*stungspolitik* gelegen. Solange es den Ost-West-Konflikt gab und die sowjetische Überrüstung auf die USA gerichtet war, konnte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auch immer auf diese Politikfelder abgelenkt werden. Dann aber erschienen Gorbatschow und nach ihm Jelzin als Bittsteller im Weißen Haus, und auf einmal sahen alle, daß sie inmitten hilfloser Bettler in verfallenden Großstädten lebten und um ihre Jobs zu bangen hatten. Bush, der sich einmal als „Bildungspräsident" (education president) und „Umweltpräsident" angepriesen hatte, hatte weder für die Schüler noch für die Umwelt, weder für die Menschen in den schwarzen Ghettos noch für das Heer der Drogenabhängigen ein wirkungsvolles Konzept.

Warum wollte der Präsident im November 1991 unbedingt zur NATO-Tagung nach Rom? Amerikanische Politik wird oft auf T-Shirts ausgetragen. Auf einem war zu lesen: „Der Präsident ist diese Woche in Rome, Italy, aber ich wette, daß er noch nie das Dutzend Roms besuchte, die es in USA gibt". Andere teilten auf ihren T-Shirts fast unübersetzbar mit: „George Bush – The Anywhere But America Tour" (etwa: die „Überallhin-außer-nach-Amerika-Tour"). Und Freunde der Statistik – im Land derer, die ihre Minicomputer in der Subway bearbeiten, nicht verwunderlich – teilten auf ihrem T-Shirt die zwölf Roms der USA mit den jeweiligen lokalen Arbeitslosenraten mit. Es deutete sich also zur Jahreswende bereits an, daß die wirtschaftliche Lage zum Hauptthema des Präsidentschaftswahlkampfes werden würde. Am 17. Dezember 1991 wurde in einer der Meinungsumfragen (polls), die das Selbsterkennen der amerikanischen Tele-Demokratie beständig begleiten und zugleich formen, schon sichtbar, daß Bushs Wahlkampf defensiv werden würde. Seiner allgemeinen Amtsführung stimmten nur noch 47 Prozent der Befragten zu. Das war das schlechteste Ergebnis, das Bush seit dem Beginn seiner Präsidentschaft im Januar 1989 gehabt hatte. In zwei Monaten hatte er zwölf Punkte verloren und seit dem Ende des Golfkrieges waren es 43 Punkte. Beinahe die Hälfte seiner Unterstützer hatte ihn seit März 1991 verlassen.

In derselben Umfrage waren 58 Prozent mit der wirtschaftspolitischen Kongreßarbeit der Demokraten unzufrieden, aber gegen Bushs Wirtschaftspolitik sprachen sich sogar 70 Prozent der Befragten aus. Im direkten Vergleich zwischen Bush und einem noch unbekannten demokratischen Präsidentschaftskandidaten hätten nach dieser Umfrage 36 Prozent für Bush gestimmt, aber 46 Prozent hätten sich im Dezember 1991 für den noch zu findenden Demokraten ausgesprochen. Diese frühe Grundstimmung der Wählerschaft gilt es im Auge zu behalten, wenn in der Hitze des Wahlkampfes unendlich viele und im ganzen Land verbreitete Versuche unternommen werden, die Wählermeinung durch das Lancieren von Skandalgeschichten zu manipulieren. Für die ausgewählten Präsidentschaftskandidaten gibt es täglich gemessene Ausschläge der Wählermeinung, die dann wieder die Entscheidungen der Wahlkampforganisationen beeinflussen. Ein Rückgang der Zustimmung in den Polls wird durch sofortige Gegenangriffe auf anderen Feldern der Politik zu kompensieren versucht, wobei der Amtsinhaber selbstverständlich erhebliche Vorteile hat. Zufällige Tagesschwankungen und tiefreichende Veränderungen der demographischen Grundströmung lassen sich bis zum Wahltag nie klar voneinander unterscheiden. Auch die Hochstimmung nach *Parteikonventen*, auf denen die Präsidentschaftsbewerber nominiert werden, führt regelmäßig zu veränderten Polls, wie die Conventions der Demokraten in New York (13. bis 16. Juli 1992) und der Republikaner in Houston (17. bis 20. August 1992) gerade erst gezeigt haben. Hinweise auf das spätere Wahlergebnis dürfen aus diesem demographischen Hin und Her jedoch noch nicht entnommen werden, und das macht die Beobachtung der amerikanischen Präsidentenwahl – so un-europäisch und unerfreulich sie auch sein mag – immer wieder zu einem politischen Thriller.

Ganz unabhängig von den absurden Erscheinungsformen des Präsidentschaftswahlkampfes ist die Wahl des Präsidenten vor allem in vergleichender und verfassungsrechtlicher Perspektive ein Unikum. Im Vordergrund des Geschehens steht immer die Show, die der Europäer schwer begreift, selten schätzt und nur in Ausnahmefällen genießt. Die von den Medien vermarkteten inhaltslosen Gesten der Bewerber verdrängen den politischen Gestaltungsbedarf eines großen Staates, der sich wegen seiner inneren Defizite aus der Rolle einer Supermacht bereits verabschiedet hat, auch wenn die Reden von Reagan und Bush auf der republikanischen Convention in Houston der Nation noch einmal das Gegenteil suggerieren wollten. Die vielen Unzulänglichkeiten des Präsidentschaftswahlkampfes entstammen dem Amerika des 18. Jahrhunderts und sind eher für eine postkoloniale Siedlerkultur als für eine moderne Demokratie mit 250 Millionen Einwohnern geeignet. Auch 1992 ist wieder die Situation erreicht, in der die Welt je nach innerer Disposition gebannt, sprachlos und abgestoßen auf die Vereinigten Staaten schaut, in denen für ein ganzes Jahr die notwendige Politik durch fernsehgerechte Provinzpossen ersetzt wird.

## Die Unschärfe der Voraussagen

Die geringe Wahlbeteiligung wird schon seit langem von *schwindenden Parteiloyalitäten der Wähler* flankiert. Wer zur Wahl geht, hat ein recht genaues Wissen – die Affären inbegriffen – über die Amtsbewerber, sofern es von den Medien vermittelt wird. Um den emotionalen Bezug der Wähler zu einem Präsidentschaftskandidaten herzustellen, werden in diesem Jahr über 200 Millionen Dollar ausgegeben, von denen 92 Millionen aus der Bundeskasse kommen. Die Kandidaten sind pausenlos unterwegs. Dabei versuchen sie, für den Wahltag neue Koalitionen gesellschaftlicher Gruppen herzustellen, welche die ansonsten nur lockeren Bande zwischen den auf der Ebene der Einzelstaaten gegliederten Parteiorganisationen fester knüpfen sollen. Zehntausende von Mitarbeitern schalten sich in den Wahlkampf ein: politische Berater, Strategen, Meinungsforscher, Spendensammler, Redenschreiber,

Agitatoren und Werbespezialisten, Pressereferenten, Organisatoren der Kampagnen, Mitarbeiter vor Ort, Armeen freiwilliger Helfer. Der gleichsam militärische Schlachtplan, der nun in seine Endphase eintritt, ist seit langem vorbereitet worden. Ganz am Anfang stand lediglich der politische Ehrgeiz eines Politikers mit ein paar Freunden, die sich auf den unendlich schweren Weg ins Weiße Haus machten. Das gilt vor allem für die Demokraten, die nach zwölf Jahren der Präsidentschaft von Reagan und Bush endlich wieder einen Sieg brauchen, wenn sie ihre Hoffnung auf das Weiße Haus für dieses Jahrhundert nicht ganz aufgeben wollen.

Aus der engen Gruppe derer, die mit einem Präsidentschaftsbewerber den langen Marsch zum Weißen Haus aufnimmt, werden nach einem Wahlsieg die wichtigsten Kandidaten für das erste Kabinett, die leitenden Mitarbeiter im Weißen Haus, die Botschafter und die Chefs der Bundesbehörden genommen. *James Baker* ist der Inbegriff eines solchen Mannes der allerersten Stunde, ohne den George Bush nie Präsident geworden wäre und ohne den er – gegen den Eindruck des Augenblicks – nicht Präsident bleiben würde. Die engsten Berater der Präsidentschaftskandidaten kommen aus Academia, aus den großen Stiftungen und aus den Beratungsfirmen, wo sie auch wieder untertauchen, wenn ein Präsident die Macht verliert und mit seiner Administration abtritt.
Im Vordergrund aller Wahlkampftätigkeit stehen die Experten für *Direktwerbung.* Einer von ihnen, *David Chagall,* schrieb einmal, daß es beim Wahlkampf nicht darum gehe, die Probleme des Landes zu lösen, sondern vielmehr darum, die Einstellungen der Wähler zu beeinflussen. Im Grunde hat Chagall recht, da die Problemlösung die Sache der Politiker ist. Es ist aber gerade das Defizit der amerikanischen Demokratie, daß für diese manipulative Beeinflussung der Wähler jedes Mittel willkommen ist. Wir könnten noch herber formulieren: Mehr ist auch nicht mehr möglich, weil fast alle politischen Probleme der Vereinigten Staaten unlösbar zu sein scheinen. Weil das so ist, geht es konsequenterweise bei den Bewerbern immer nur noch um die „Charakterfrage" und nicht mehr um ihre sachliche und politische Kompetenz.

Die Folge ist, daß ein Bewerber nach dem Modell „Happy family" vor die Nation treten muß. Die Ehefrauen und unmündigen Kinder setzen sich für Ehemann und Vater ein. Im Fall von *Barbara Bush* ist es sogar dahin gekommen, daß die Ehefrau der einzige Rettungsanker des strauchelnden Präsidenten ist: Barbara Bush ist bei den Amerikanern viel beliebter als ihr Mann. Zugleich wird die „Happy family" von der nie endenden Neugier begleitet, wer wessen Freundin zur linken Hand ist oder vor langen Jahren einmal gewesen sein könnte. Das ist das *voyeuristische* Element der Wahlkämpfe, welches wiederum die unmittelbare Folge der puritanisch-bigotten Einstellung weiter Bevölkerungskreise und ihrer religiösen Organisationen ist. Unter dem Aspekt einer liberalen Demokratie ist diese Wahlkampfvariante völlig unangemessen.
Für 1992 wird es also so bleiben, daß die Werbetechniken den Wahlkampf beherrschen. Wichtig ist, wie einer sich kleidet und in welcher Tonlage er präsidentenhaft spricht. In der gegenwärtigen Kampagne bewegt die Nation auch, welche First Lady das bessere Plätzchenrezept der Presse verraten hat. Die Sache geht auf die angesehene Rechtsanwältin *Hillary Clinton* zurück, die in einem Interview gesagt hatte, daß sie nicht zu den Frauen gehöre, die nur im Haus seien und ihren Ehemann ganzjährig mit *cookies* versorgten. Der Aufschrei der Frauenverbände war so laut und drohte für Bill Clinton wahlschädigend zu werden, daß seiner Frau nichts anderes übrigblieb als mitzuteilen, daß sie bei besonderen Anlässen doch Schokoladeplätzchen herstelle. In den Wochen des Wahlkampfs läßt eine Frauenzeitschrift die Rezepte von Hillary Clinton und Barbara Bush bei ihren Leserinnen nachbacken und beurteilen. Das Ergebnis der Plätzchen-Abstimmung wird am Abend des 3. November im Fernsehen veröffentlicht werden. Seit ein paar Wochen können die Engländerinnen mitbacken, denn eine britische Zeitung veröffentlichte beide Rezepte untereinander (The Independent on Sunday, 19. 7. 92, 18), was ein weiterer Beweis für die *„special relationship"* zwischen der Insel und Amerika ist. Grundsätzlich gilt jedoch, daß die politischen Inhalte der Wahlprogramme und die Begabungen eines Kandidaten im Getümmel der Werbeschlachten erst viel später wichtig werden.

## Ein eigentümliches Wahlsystem

Das ist halt Amerika!, wäre eine Antwort darauf. Ein politisches Stoßgebet könnte lauten: Hoffentlich lernt dieses große Land schnell dazu, damit diese Sinnentleerung von Politik am Ende nicht auch noch nach Europa überspringe. Am Ende gibt es auch noch die schwache Hoffnung, daß die amerikanischen Wähler dieses Gespinst aus pikanten Nebensächlichkeiten zerreißen möchten.

Die Beobachtung des Präsidentschaftswahlkampfes kann auf das Rechnen nicht verzichten. Bei der Wahl am 3. November wird in den fünfzig Einzelstaaten das *Wahlmännergremium* (electoral college) gewählt, das zu einem etwas späteren Zeitpunkt den Präsidenten bestimmen wird. In dieses Wahlmännergremium entsendet jeder Staat so viele Mitglieder, wie er Vertreter in den Kongreß entsendet. Der Gesamtzahl nach sind das 435 Elektoren, die der Zahl der Abgeordneten im Repräsentantenhaus entsprechen. Weitere 100 Elektoren entsprechen der gleichen Zahl von Senatoren (jeder Staat hat in Washington zwei Senatoren). Drei Elektoren werden im *District of Columbia* gewählt, die den drei Vertretern Washingtons im Repräsentantenhaus entsprechen. Das ergibt addiert die Zahl von 538 Mitgliedern des *electoral college.* Zum Präsidenten wird derjenige, der am 3. November mindestens 270 Elektoren für sich gewinnt.

Da sich die Zahl der nach Washington gehenden Repräsentanten eines Bundesstaates jeweils nach der Bevölkerungszahl bemißt, gilt das für die Zahl seiner Vertreter im *electoral college* entsprechend. In Kalifornien wird die

höchste Zahl von Wahlmännern – nämlich 54 – gewählt, weil Kalifornien 2 Senatoren und 52 Repräsentanten hat. Die kleinen Bundesstaaten wählen nur drei Wahlmänner, weil sie jeweils nur einen Repräsentanten und zwei Senatoren im Kongreß haben (Alaska, Montana, Wyoming, Süd- und Nord-Dakota, Delaware, Vermont und der District of Columbia). Zu den an Wahlmännern reichen Staaten gehören New York (33), Texas (32), Pennsylvania (23), Illinois (22) und Ohio (21). Die ungleiche Verteilung der Wahlmänner in den fünfzig Staaten, unterschiedliche parteipolitische Affinitäten und von Region zu Region täglich wechselnde Gewinnaussichten der Kandidaten machen es erforderlich, die begrenzten Geldmittel besonnen und elastisch einzusetzen.

Wo die Polls einen regionalen Einbruch melden, werden sehr schnell weitere Mittel eingesetzt. Scheint der Rückstand auf den Gegner uneinholbar zu sein, dann empfiehlt es sich, die Werbung in einem Staat ganz einzustellen und die freiwerdenden Mittel an anderen umkämpften Brennpunkten einzusetzen. So wurde beispielsweise Ende Juli gemeldet, daß Clinton nach der demokratischen *convention* in Kalifornien 34 Prozentpunkte vor Bush lag und dessen Berater bereits erwogen, Kalifornien ganz abzuschreiben (The Guardian, 31. 7. 92, 10). Da Kalifornien jedoch mit 54 Wahlmännern ein Zehntel des *electoral college* stellt, hätte dieser Verzicht Bushs einen erheblichen Vorteil für Clinton bedeutet, den die Mannschaft Bushs vor der *convention* in Houston noch nicht zulassen wollte.

## Von den Primaries zum heißen Wahlkampf

Bei den ersten Vorwahlen (primaries) dieses Jahres traten die Demokraten in New Hampshire am 18. Februar mit fünf Kandidaten an: mit einem ehemaligen Gouverneur, zwei Senatoren, einem ehemaligen Senator und mit Bill Clinton, dem Gouverneur von Arkansas. Clinton ist mit erst 45 Jahren doch der dienstälteste und erfahrenste aller amerikanischen Gouverneure. In Arkansas hat er sich mit sozialpolitisch ausgerichteten Bildungsprogrammen, mit einer soliden Wirtschafts- und Sozialpolitik sowie mit klugen Maßnahmen zur Rassenintegration einen Namen gemacht. Zu beachten ist allerdings, daß eine in einem südlichen Präriestaat gelingende Politik nicht ohne weiteres zum Heilmittel für die sozialen und wirtschaftlichen Verwerfungen der riesigen USA gemacht werden kann. Clinton stammt aus einfachen Verhältnissen. In Yale studierte er Jura und war ein Rhodes Scholar in Oxford. Als die *primaries* begannen, war Clinton am besten vorbereitet und setzte sich – stets gegen ihm angelastete Affären und Versäumnisse ankämpfend – von Vorwahl zu Vorwahl immer sicherer durch.

In der Auseinandersetzung mit Bush, die während der *primaries* immer nur indirekt stattfinden kann, war Clinton bei einer Umfrage vom 12. April 1992 (CNN und Time) mit 33 zu 44 Punkten klar im Rückstand. Von den Befragten meinten 53 Prozent, daß Clinton nicht ehrlich und verantwortungsvoll genug sei. Das war die Folge der „Charakterfrage", die in den Medien – angeheizt von den Republikanern – immer neu aufgeworfen wurde. Doch Mitte August, einen Monat nach der Convention der Demokraten in New York, lag Bush mit 34 gegen 60 Prozentpunkten hinter Clinton zurück. Die republikanischen Berater erwogen schon, in Kalifornien keine Gelder mehr für Werbung auszugeben. Außenminister Baker schied aus dem Department of State aus und trat am 23. August das Amt des direkt dem Präsidenten zugeordneten Stabschefs des Weißen Hauses an. Negative Auswirkungen auf die israelisch-palästinensischen Friedensverhandlungen wurden in Kauf genommen, weil Bush anders keine Rettung vor einer drohenden Niederlage mehr sah. Auf einmal waren die Schiiten im Irak eine schützenswerte Menschengruppe, nachdem man sie, wie eine Teheraner Zeitung feststellte, über ein Jahr lang von Saddam Husseins Truppen massakrieren ließ. Nicht geschützt werden mußten Kroaten und Bosnier vor dem Völkermord, weil sich Amerika nicht um diese Region kümmerte. In einem Wahljahr für das Weiße Haus wird so besonders deutlich, daß amerikanische Außenpolitik zu einem Mittel des Machterhalts degeneriert ist.

Mitte Mai meldete sich *Ross Perot*, ein texanischer Milliardär, als unabhängiger Präsidentschaftskandidat zu Wort. Es bildeten sich Unterstützungskomitees, die Perot in allen Bundesstaaten auf die Wahlzettel setzen lassen wollten. Seinen Wahlkampf wollte der neureiche Texaner aus eigener Tasche bezahlen, was überall großen Eindruck machte. Nach wenigen Wochen lag Perot bei den Umfragen mit Bush und Clinton gleichauf. Die Voraussagen liefen schon darauf hinaus, daß die Novemberwahl keinen Sieger haben würde.

Der rasante Anstieg der Beliebtheit Perots zeigte, daß ein großer Teil der Amerikaner mit den etablierten Parteien unzufrieden ist. Die Ideenstagnation im politischen Leben verstärkt den Wunsch nach wirkungsvollen neuen Konzepten. Darum hofften auf einmal viele auf den unerwarteten Heilsbringer, der dem verfilzten System der politischen Klasse fern stand. Perot wandte sich vor allem gegen Bush. Er zog so die Aufmerksamkeit der Republikaner auf sich und gab Clinton die Chance, die demokratische Präsidentschaftskandidatur ohne das Trommelfeuer der ehrabschneiderischen republikanischen Polemiken zu gewinnen. Bald war erkennbar, daß Perot außer einer hausbacken-konservativen und simplistischen Weltsicht keine politischen Qualitäten mitbrachte. Je mehr die Medien sich dem noch unbekannten Texaner zuwandten und dabei herauszufinden begannen, wie unorthodox Perot zu seinem Reichtum gekommen war, sank dessen Popularität wieder. Auf dem Höhepunkt der demokratischen Convention in New York (13. bis 16. Juli 1992) gab Perot seine hochfliegenden Pläne auf. Das eine Bevölkerungsdrittel, das ihm zugeneigt hatte, war des Hoffnungsträgers wieder beraubt. Wem werden sich die Unzufriedenen und

die Protestwähler zuwenden – einem der beiden Parteikandidaten oder der Wahlenthaltung? Das ist eine der brisanten Fragen, die noch nicht zu beantworten ist.

Clinton berief *Al Gore,* den jungen Senator von Tennessee, zu seinem Vizepräsidentenkandidaten, der im direkten Vergleich mit Vizepräsident *Dan Quayle* im Juli mit 63 zu 21 weit vorn lag (Guardian, 13. 7. 92, 1). Die New Yorker Kandidatenaufstellung wirkte für die Demokraten berauschend und darum impulsgebend. Ganz bewußt wurde an die Jahre 1932, als Franklin D. Roosevelt, und 1960, als John F. Kennedy zu später siegreichen Kandidaten aufgestellt wurden, angeknüpft. War Clinton mit einem knappen Vorsprung vor Perot und Bush in die Convention gegangen (29 : 28 : 27; vgl. Guardian, 13. 7. 92, 24), so hatte er vor der Convention der Republikaner nach einer Umfrage von Washington Post/ABC einen Vorsprung von 60 zu 34 (FAZ, 14. 8. 92, 1).
In seiner Annahmerede vor der Convention wies Clinton pauschal und eher buchhalterisch auf die nationalen Problemfelder hin: Bildung, Krankenversicherung, Arbeitsplätze, Drogenproblem und Kriminalität, Rassenarmut, Erneuerung der zerfallenden Großstädte und Umwelt. Diese Themen waren bereits während des Vorwahlkampfes in den Programmschriften „A Plan for America's Future" und „Putting People First. A National Economic Strategy for America" von Clinton entwickelt worden. Sie stellten im Kern aber lediglich das fleißig kompilierte Beraterwissen – unverbindlich, allgemein und lesbar geschrieben – dar, das jeder Gruppe Versprechen machte, ohne sie schon einlösen zu müssen. Natürlich brauchen große Wahlkämpfe nur Formeln, die noch nicht verifiziert werden müssen.

Es ist ganz selbstverständlich, daß die Republikaner auf ihrem Wahlkongreß in Houston, Texas, vom 17. bis 20. August 1992 ähnliche Slogans und Versprechungen benutzten – am 19. August hieß das Tagesthema „Der amerikanische Geist und die Familie" –, um sie durch die Medien ins Land transportieren zu lassen. Dieses Mal waren sie aber gewürzt mit heftiger Polemik gegen Clinton, dem man seine Unerfahrenheit – und erneut unterschwellig die „Charakterfrage" – vorhielt. Der Präsidentschaftswahlkampf blieb weiterhin Show und irreführende Massensuggestion. Die ernsthafte Annäherung an die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme des Landes war nicht beabsichtigt.
Es war schon ein besonderes Phänomen, als der 81jährige Ronald Reagan, dem in seinen acht Jahren im Weißen Haus die soziale und wirtschaftliche Situation der USA völlig entglitten war, in Houston den Delegierten zurief, daß Bush ein idealer Präsident sein werde, und die Menge daraufhin ekstatisch skandierte: „Four more years, four more years". In Houston war es die Strategie der Republikaner, den Präsidenten ein paar Fehler eingestehen und große Taten für die zweite Amtszeit ankündigen zu lassen. Was hat Bush eigentlich in seiner ersten Amtszeit im Weißen Haus getrieben? Die Hauptschuld für die wirtschaftliche Misere wurde auf den demokratisch beherrschten Kongreß geschoben, der den wirtschaftlichen Aufschwung trotz der guten Vorschläge der Regierung behinderte. Der Rest war Jubel und Werbeveranstaltung. Es läßt sich derzeit nicht absehen, wer in einem Monat den Weg ins Weiße Haus schaffen wird. Kehrt George Bush, der 41. Präsident, wegen des nach 1988 zum zweiten Mal wirkenden James-Baker-Effekts ins *Oval Office* zurück? Oder wird Bill Clinton, der sich als zweiter John F. Kennedy stilisiert, der 42. Präsident werden, nachdem *Jimmy Carter* vor zwölf Jahren die Präsidentschaft verlor. Die im Oktober landesweit übertragenen Fernsehdebatten stehen noch aus.

Die Convention von Houston brachte Präsident Bush in der Wählergunst nicht vor seinen Herausforderer Clinton. Eine Umfrage von New York Times/CBS sah Clinton am 25. August weiterhin mit 51 : 36 vorn. Die zögernde Hilfe für das vom Hurrikan „Andrew" verwüstete Florida wurde von Betroffenen und politischem Gegner auf die Formel gebracht, daß die Administration Bush *innen- und außenpolitisch unzuverlässig* sei. Auch Anfang September lag Clinton immer noch mit 8 Punkten vor Bush. War das bereits ein stabiler Trend, der sich bis zum Wahltag durchhalten wird?

Bush und Clinton können täglich gravierende Fehler machen, die kein Werbespezialist mehr vertuschen kann. Die außenpolitischen Entwicklungen im Irak, in Israel und Jugoslawien wirken direkt auf den Verlauf des Wahlkampfes ein und können zu Meinungsänderungen in letzter Sekunde (last minute swings) führen. Es kann sogar der Fall eintreten, daß die fast unlösbaren Probleme des Landes den Wählern – wie viele werden am 3. November an die Wahlmaschinen gehen? – nicht aus dem Blick geraten, sosehr die Werbeorganisation der Republikaner das auch verhindern möchte.

## Die amerikanische Grundbefindlichkeit vor und nach dem Wahltheater

Der aktuelle Kampf um das Weiße Haus macht nicht vergessen, daß die Vereinigten Staaten weltweit kein Zukunftsmodell mehr darstellen. Nagende Selbstzweifel befallen die nachdenklichen Amerikaner, weil das Angebot freier Wahlen von weniger als der Hälfte der Wahlberechtigten genutzt wird und dabei die schwarze und hispanische Minderheit auch noch deutlich unterrepräsentiert bleiben. Die Akteure der freien Medien zeigen zu oft den Hang, ihre wichtigste Aufgabe in der Enthüllung von Seitensprüngen des Präsidenten und seines Herausforderers zu sehen.

In Japan und Westdeutschland, die nach 1945 mit missionarischem Eifer „demokratisiert" wurden, haben sich in vierzig Jahren Entwicklungen vollzogen, welche die wirtschaftliche Schwäche und die demokratischen Mängel des „Demokratiespenders" von ehedem deutlich zutage treten

lassen. Eine *wirtschaftliche Demokratie* (economic democracy) gibt es in den Vereinigten Staaten nur in Ansätzen, was immer mehr Menschen in die manifeste Armut verweist. Die seit ihren geschichtlichen Anfängen utopisch gestimmte Nation kann sich selbst nicht helfen. Andererseits entartet die *politische Demokratie* (political democracy) zu dem, was der Wahlkampf in vielen Facetten gerade bietet. Die Führungsstärke, die die USA in und nach dem 2. Weltkrieg zeigten, versiegt immer mehr. Seit den Morden an den Kennedys und an Martin Luther King, seit dem Vietnamkrieg mit dem anschließenden Watergate Nixons sowie seit dem Ende des Ost-West-Konflikts ist die Abwendung von der außenpolitischen Verantwortung deutlicher geworden, ohne daß die soziale und wirtschaftliche Not im Inneren positiv beeinflußt worden wäre.

Die im Wahlkampf ständig wiederholten Formeln von der innen- und außenpolitischen Verantwortung des zu wählenden Präsidenten sind während des Wahlkampfs nur Spielgeld des Verbalismus. Sie werden auf Massenveranstaltungen wie den Conventions und während der Fernsehdebatten vorgetragen, um auf die Polls einzuwirken und die Wähler zu einer für den Sprechenden genehmen Stimmabgabe zu veranlassen. In diesen Zusammenhang paßt gut, daß am Tag vor der Convention der Republikaner in Houston die *New York Times* von Plänen berichtete, irakische Ministerien in Bagdad zu bombardieren, um Bushs Wahlchancen zu verbessern. Die umgehenden Dementis besagen nicht, daß es diese Pläne nicht gegeben habe. Das Nichteintreten des angekündigten Ereignisses besagt lediglich, daß die amerikanische Presse auch jenseits der Affären-Berichterstattung noch wichtige Funktionen hat.

Wer immer am 3. November gewählt wird und ins Weiße Haus einziehen wird – der neue Präsident steht erneut vor den ungelösten Problemen eines sozial zerrissenen Landes. Die Bürger werden sich – sofern sie die Wahl überhaupt beachten – ab dem 4. November wehmütig daran erinnern, was ihnen alles in den vergangenen Monaten auf Wahlveranstaltungen und in Anzeigen, auf den Bildschirmen und an den Haustüren versprochen worden ist.

*Hermann Vogt*

# „Der Religionsunterricht muß sich den gesellschaftlichen Gegebenheiten stellen"

## Ein Gespräch mit dem evangelischen Theologen Rainer Lachmann

*Ob in den alten (vgl. ds. Heft, S. 485) oder den neuen (vgl. ds. Heft, S. 449) Bundesländern – der Religionsunterricht als Pflichtfach an öffentlichen Schulen ist erneut Gegenstand von z. T. heftig geführten Debatten. Nicht nur dort, wo er neu eingeführt werden soll, sondern auch dort, wo er seit langem zum schulischen Pflichtprogramm gehört, ist er unter gewandelten äußeren kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen in seiner herkömmlichen Form nicht ohne weiteres plausibel. Zur Lage des Religionsunterrichts und zu einigen heute diskutierten alternativen Vorstellungen befragten wir den Bamberger evangelischen Theologen und Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und -didaktik,* Rainer Lachmann. *Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.*

*HK:* Herr Professor Lachmann, der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, wie wir ihn in der „alten" Bundesrepublik kennen, stammt aus Zeiten, die wir heute als volkskirchlich charakterisieren. Diese Verhältnisse bröckeln ab, wenn auch vielleicht nach Regionen unterschiedlich schnell. Wird der Religionsunterricht in der bisherigen Form zum Anachronismus?

*Lachmann:* So weit muß man nicht gehen. Ich würde die Frage etwas anders formulieren: Ist der christliche Religionsunterricht in Deutschland heute noch für die Allgemeinheit plausibel zu machen? Das ist die zentrale Frage, mit der wir Religionspädagogen es zur Zeit zu tun haben. Hauptanlaß dafür, daß sich diese Frage gerade jetzt stellt, ist die allgemeine gesellschaftliche Lage. Wir Religionspädagogen müssen diese Lage zur Kenntnis nehmen, sie analysieren und für unser Arbeitsfeld die nötigen Konsequenzen ziehen.

## „Der Religionsunterricht muß auf das didaktische Bedingungsfeld Schule Rücksicht nehmen"

*HK:* Immerhin ist aber Religion doch das einzige Schulfach mit Verfassungsrang. Sie können doch eigentlich getrost auf die Gesetzeslage verweisen, zumal eine Zweidrittelmehrheit für eine Abschaffung des Religionsunterrichts nicht in Sicht ist . . .

*Lachmann:* Sich auf den Schutz der Verfassung zu verlassen, reicht in dieser Situation nicht aus. Wenn wir uns ausschließlich auf Artikel 7 Absatz 2 und 3 berufen würden, wäre dies eine rein rechtspositivistische Begründung. Das ist zwar bequem, aber keine hinreichende Begründung für einen plausiblen christlichen Religionsunterricht. Wir müssen in der Lage sein, den Religionsunterricht in der gesellschaftlichen Situation unserer öffentlichen Schule als ordentliches Lehrfach zu begründen.

*HK:* Man spricht zwar immer von *dem* Religionsunterricht. Ist es nicht aber eine Schwierigkeit, daß darunter de facto durchaus Verschiedenes verstanden wird?

*Lachmann:* Es gibt in der Tat nicht *den* Religionsunterricht, sondern verschiedene Konzepte des Religionsunterrichts. Ein Religionsunterricht an der öffentlichen Schule darf diese als sein besonderes didaktisches Bedingungsfeld nicht aus dem Blick verlieren. Von der Verfassung ist er als ordentliches Lehrfach definiert. Gleichzeitig ist dieses ordentliche Lehrfach allerdings auch mit einer gewissen „Unordentlichkeit" behaftet: Religionsunterricht wird verfassungsrechtlich als „res mixta" ausgewiesen, d. h., er soll von Schule und Kirchen gemeinsam verantwortet werden. Er soll „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften", mit anderen Worten: als konfessioneller Religionsunterricht, erteilt werden. Um Artikel 4 Grundgesetz zu wahren, ist damit notwendigerweise die Austritts- und Abmeldemöglichkeit verbunden.

*HK:* Typisch volkskirchlich am derzeitigen Religionsunterricht ist, daß man sich zwar abmelden kann, aber nicht anmelden muß. Wäre es nicht ein verständlicher Tribut an die sich verändernden Verhältnisse, wenn man aus dem *Abmeldefach* Religion ein *Anmeldefach* machen würde?

*Lachmann:* Ich würde nicht gleich ins andere Extrem umschlagen, also das Abmeldefach zu einem Anmeldefach machen. Ich sehe langfristig eine Möglichkeit darin, den christlichen Religionsunterricht als Wahlpflichtfach aufzufassen. Der christliche Religionsunterricht hat in allen Ländern der Bundesrepublik seit den 70er Jahren als Ersatzfach den Ethikunterricht an die Seite gestellt bekommen. Dieses Fach Ethik hat – neben einer Reihe von problematischen Seiten – den großen Vorteil, den Religionsunterricht entlastet zu haben. Es gibt noch immer das Mißverständnis, der christliche Religionsunterricht sei ein Zwangsunterricht für alle. Das ist er nicht. Wer am christlichen Religionsunterricht nicht teilnehmen will, nimmt dafür am Ethikunterricht teil. Und was vielfach übersehen wird: Es könnte auch ein Religionsunterricht von anderen Konfessionen bzw. Religionsgemeinschaften eingerichtet werden, z. T. ist das ja auch schon der Fall: von der griechisch-orthodoxen Kirche oder als muslimischer Religionsunterricht, wie es ihn in Nordrhein-Westfalen und Bayern z. T. bereits gibt. Wenn man sich dieses vergegenwärtigt, verliert der christliche Religionsunterricht seine herausgehobene Stellung und – ich sage es jetzt einmal etwas vereinfacht – ist bereits de facto so etwas wie ein Wahlpflichtfach im ethisch-religiösen Bildungsbereich.

*HK:* Aber genau dagegen wehren sich doch die Kirchen vehement und betrachten dies als eine Aushöhlung des Artikels 7 Grundgesetz . . .

*Lachmann:* Die Position der Kirchen, vor allem der katholischen, ist in diesem Punkt eher restriktiv. Meiner Meinung nach kann der einschlägige Grundgesetzartikel viel phantasievoller und weiter ausgelegt werden. Darunter würde auch gehören, was ich gerade angedeutet habe: Man würde einen christlichen Religionsunterricht als einen für alle offenen Unterricht konzipieren. Die Kirchen müßten die freie Wahlmöglichkeit für alle Schüler eröffnen. Bei der ganz engen Auslegung ist es so, daß für den konfessionellen Religionsunterricht komplette konfessionelle Geschlossenheit verlangt wird. Das meint: Neben den konfessionell orientierten Inhalten muß der Lehrer derselben Konfession angehören wie die Schüler. Das ist leider noch bis heute die Position der katholischen Kirche. Ein Wahlpflichtfach, wie ich es vorschlage, ist danach nicht möglich.

*HK:* Ist die offizielle evangelische Position davon so verschieden?

*Lachmann:* Die evangelische Kirche fordert nicht diese „Dreieinigkeit" von Schüler, Lehrer und Inhalten, sondern sagt: Konfessionalität ist auch dann gewährleistet, wenn nur Lehrer und Sache konfessionell ausgerichtet sind. Das Prinzip konfessioneller Geschlossenheit ist damit ein Stück weit aufgebrochen. Es ist im übrigen auch insofern in der Realität bereits aufgegeben, als die Kirchen inzwischen die Möglichkeit eröffnen, daß auch Ungetaufte am Religionsunterricht teilnehmen.

*HK:* Der Religionsunterricht als Wahlpflichtfach wäre nach heutigem Verständnis auch deshalb ausgeschlossen, weil damit Ethik ein wirkliches *Alternativ-* und kein *Ersatz*fach wäre. Beim bestehenden Fach Ethik legen die Kirchen auf den Charakter als Ersatzfach doch großen Wert . . .

*Lachmann:* Ob das eine gute Lösung ist, weiß ich nicht. Da scheint mir eine Lösung wie zum Teil in den neuen Bundesländern – nämlich Religion als Alternativfach anzubieten – die bessere. Geht man bei der Interpretation von Art. 7, wie die Kirchen es tun, vorrangig vom Teilhaberecht der Religionsgemeinschaften am schulischen Religionsunterricht aus, kommt man zu der bisher vorherrschenden Position. Räumt man aber bei der Auslegung dem Individualrecht des Schülers mehr Gewicht ein, dann wäre durchaus die Lösung möglich, die ich favorisiere: Ethik und Religion als Alternativfächer. Für einen plausiblen christlichen Religionsunterricht hielte ich es für viel besser, wenn daneben Ethikunterricht als Wahlalternative vorhanden wäre und möglicherweise noch ein muslimischer Religionsunterricht, in den aber dann – sofern er dies will – auch ein evangelischer oder katholischer Schüler hineingehen könnte.

*HK:* Aber wenn die Plausibilität des Religionsunterrichts erhöht werden soll, ist es doch mit der Eröffnung von mehr individuellen Wahlmöglichkeiten nicht allein getan . . .

*Lachmann:* Zumindest ist dies ein Element, durch das der Religionsunterricht für antikirchliche Zeitgenossen einen gewissen Zugewinn an Plausibilität bekommen kann. Niemand braucht die Befürchtung zu hegen, in und mit diesem Schulfach indoktriniert zu werden. Aber das ist nur der erste Punkt. Man muß sich klarmachen, daß es sich

um einen Religionsunterricht an der öffentlichen Schule in unserer säkular-pluralistischen postmodernen Gesellschaft handelt. Das heißt für den Religionsunterricht, der von den Kirchen mitverantwortet wird, daß er auf dieses didaktische Bedingungsfeld Schule Rücksicht nehmen muß, auf die Schüler, die in dieser Schule sind, meistens eben kirchlich distanzierte, christlich ignorante Schüler, Schüler, die in ihrer Mehrheit nicht im Einverständnis mit dem christlichen Glauben stehen. Diese Voraussetzungen muß christlicher Religionsunterricht an einer öffentlichen Schule beachten. Darunter verbirgt sich u. a. eine entscheidende Frage an das Selbstverständnis der Kirchen, das zu einem wesentlichen Element für einen plausiblen Religionsunterricht werden kann. Es geht meiner Ansicht nach nämlich nicht an, daß die Kirchen an der Schule einen Religionsunterricht anbieten, der einseitig kirchlich dominiert ist. Ein solcher Unterricht mit vorrangig institutionellen, missionarischen oder auch kerygmatischen Intentionen ist kein Modell, das an unserer öffentlichen Schule begründet Platz hat.

## „Hinführung zu einem lebensfördernden Verständnis des Christentums"

*HK:* Muß nicht ein unter kirchlicher Mitverantwortung veranstalteter Religionsunterricht an der öffentlichen Schule in einer religiös pluralen Gesellschaft immer im Verdacht stehen, er privilegiere die christlichen Kirchen?

*Lachmann:* Schon von ihrem eigenen Selbstverständnis her sollte die Kirche in diesem Punkt auf jede Privilegierung verzichten. Der Religionsunterricht ist kein Privileg für die Kirche, sondern ist unter positiver Wahrnehmung von Art. 4 Abs. 1 Grundgesetz Mitverantwortung und Mithilfe der Kirche am Bildungsauftrag der Schule im rechtlich garantierten Rahmen, den der Staat mit Art. 7 Abs. 2 u. 3 geschaffen hat. Auf Intentionen, die massiv an Kirchenmitgliedschaft orientiert sind, muß danach die Kirche allerdings verzichten. Sie muß vielmehr mithelfen an der Erziehung qua Menschwerdung oder Humanisierung – wie immer man dies nennen will – der Schüler in der Schule, selbstlos und uneigennützig. Wie gesagt ist der Religionsunterricht an der Schule dann nicht mehr primär kerygmatisch oder missionarisch begründet, sondern vielmehr entschieden diakonisch: diakonisch im besten Sinne einer „Kirche für andere".

*HK:* Aber müßte nicht eigentlich noch weitergefragt werden: Erachten unsere Zeitgenossen Religion und Ethik im Normalfall tatsächlich als eine wichtige, unverzichtbare Bildungsdimension in der Schule?

*Lachmann:* Das scheint mir mehrheitlich relativ unstrittig zu sein.

*HK:* . . . in den alten Bundesländern . . .

*Lachmann:* Auch in den neuen Bundesländern ist immer wieder gesagt worden: Wir wollen über Religion und Ethik mindestens informiert werden. Problematischer ist da schon die Frage nach dem Christentum. Religion und Ethik – ja, aber wie steht es mit der christlichen Religion? Der Religionsunterricht, wie wir ihn erteilen, ist ein Religionsunterricht, in dem es ganz zentral um das Christentum geht, nach seiner Überlieferung, seiner Wirkungsgeschichte, seinen Glaubens- und ethischen Vorstellungen und seinen vielfältigen Ausprägungen und Meinungen in Vergangenheit und Gegenwart. Daraus erwachsen dann bestimmte Aufgabenfelder für den Religionsunterricht. Das sind Aufgabenfelder, die immer im Horizont des christlichen Glaubens und der christlichen Religion stehen, aber die so offen sein müssen, daß sie eben die Probleme unserer säkularen Gesellschaft wie auch die Lebensfragen der Schüler aufnehmen.

*HK:* Im katholischen Raum wird gerne die Formulierung von der „Weitergabe des Glaubens" verwendet. Ist das nicht eine Formulierung, unter der auch ein nicht unmittelbar katechetisch verstandener Religionsunterricht durchaus seinen Platz haben kann?

*Lachmann:* Ich halte es für problematisch, diesen übergreifenden Auftrag so direkt für den Religionsunterricht zu übernehmen. Nicht umsonst verband sich mit der Formulierung „Weitergabe des Glaubens" recht schnell die Rede von der „Tradierungskrise des Glaubens". Diese Aufgabe ist m. E. für den schulischen Religionsunterricht eine Überforderung. Das kann schulischer Religionsunterricht mit seinen zwei Wochenstunden im gesellschaftlichen Spannungsfeld zwischen Säkularität und Religiosität, Pluralität und Konfessionalität nicht leisten. Sicher könnte er mehr erreichen, wenn es zu so etwas wie einer konzertierten Aktion mit anderen kirchlichen Handlungsfeldern, mit religiöser Erziehung in der Familie, kirchlicher Kinderarbeit, Konfirmandenunterricht o. ä. m. kommen würde. In bezug aber auf das, was allein der schulische leisten kann, muß man auf jeden Fall realistisch-nüchtern sein.

*HK:* Könnte es aber nicht auch eine Überforderung sein, wenn man heute vom Religionsunterricht verlangt, er solle den Schülern den lockerer gewordenen Kontakt zur christlich geprägten Kultur ermöglichen?

*Lachmann:* Da wäre ich weniger skeptisch. Die christliche Überlieferung ist ein ganz entscheidendes Bildungsgut, ohne das das Werden und Gewordensein unserer Welt nicht wirklich zu verstehen ist. Jeder, der gebildet sein will, sollte sich mit dem Christentum und seiner Überlieferung auseinandergesetzt haben. Diese geistes- und kulturgeschichtliche Begründung des Religionsunterrichts – Verstehen und Erschließen der biblischen Tradition und ihrer Wirkungsgeschichte – gilt für jeden. Jeder sollte sich mit dem Christentum und der christlichen Überlieferung auseinandergesetzt haben, sonst kann er unsere heutige Welt nicht angemessen verstehen.

*HK:* Für einen geistes- und kulturgeschichtlich ausgerichteten Religionsunterricht bräuchte es aber nicht unbedingt die Mitverantwortung der Kirchen . . .

*Lachmann:* Das ist richtig. Es handelt sich hier zunächst um eine relativ allgemeingültige Begründung dafür, daß es der Religionsunterricht hierzulande primär mit dem Christentum zu tun hat. Den Schülern die christliche Tradition bekanntzumachen, Vorverständnisse zu klären, Vorurteile abzuklären, Mißverständnisse auszuräumen, Kenntnisse zu vermitteln – darum geht es u. a. unserem Religionsunterricht. Aber damit begnügt er sich noch nicht. Der Religionslehrer möchte mehr. Er möchte im Grunde, daß die Schüler die biblische Tradition nach deren eigenem Anspruch verstehen, was letztendlich bei den Schülern selbst zu einem neuen Selbstverständnis führen könnte. Und damit wäre der Bereich der reinen Information und Orientierung verlassen.

*HK:* Wie stark sind auf evangelischer Seite eigentlich die Kreise, die, gerade weil der Religionsunterricht sich nicht als missionarisch, sondern als diakonisch versteht, am liebsten auf diese Art Religionsunterricht verzichten und die Schule verlassen würden?

*Lachmann:* Das läßt sich schwer sagen. Auf jeden Fall ist eine solch schulflüchtige Haltung eine Reaktion auf die Frage: Wie sollen und können wir auf die gesellschaftliche Situation reagieren? Und da gibt es – vereinfacht gesagt – drei Möglichkeiten: Die eine – eben angesprochene – sagt: Ich gehe aus der Schule heraus. Das, was ich wirklich will, kann ich dort nicht verwirklichen. Ich kann – und das ist ja auch in der Tat richtig – einem missionierenden, verkündigenden Unterricht, der die Schüler zu gläubigen Mitgliedern der Kirche machen will, an der Schule nicht leisten. Weil ich das nicht kann, nehme ich ihn aus der Schule heraus und nehme ihn ganz in die Obhut der Gemeinde. Die andere Haltung ist: Jetzt gerade. An der Schule – ich überzeichne etwas – soll gleichsam so etwas wie eine missionarische „Trutzburg" aufgebaut werden, eine Stelle, die jetzt gerade angesichts dieser säkularen Welt die christliche Botschaft kompromißlos verkündigt. Beide verleugnen auf ihre Weise die gegenwärtige gesellschaftliche Realität. Ich meine dagegen, wir müßten uns religionsunterrichtlich mit den Gegebenheiten unserer Gesellschaft arrangieren und darauf reagieren. Hinführung zu einem lebensförderlichen Verständnis des Christentums als dem weitestgefaßten Zielhorizont eines gelungenen Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule, das scheint mir eine realistischere Perspektive zu sein. Aber auch hier gilt es bescheiden zu sein: Schülern, die keine christliche Sozialisation erfahren haben, diese durch den Religionsunterricht vermitteln zu wollen, ist eine Illusion. Das kann der Religionsunterricht nicht leisten. Aber vielleicht kann es der Lehrer schaffen, daß seine Schüler am Ende der Schulzeit sagen: Am Christentum ist doch etwas dran, was uns leben hilft . . .

*HK:* Eines der alternativen Modelle für den Religionsunterricht, die gegenwärtig diskutiert werden, ist der religionskundliche Ansatz. Wenn man die Erwartungen betrachtet, mit denen nicht wenige Zeitgenossen an Religion und Religiosität herangehn, ist dies doch ein durchaus plausibler, konsequenter Ansatz . . .

*Lachmann:* Es ist eher ein verführerischer Ansatz. Seit es den konfessionellen Religionsunterricht unserer Art gibt, gibt es auch immer dieses religionskundliche Modell. Ihm geht es darum, möglichst neutral und objektiv über Religion und die wichtigsten Religionen zu informieren, wobei für gewöhnlich in unserem Bereich dem Christentum eine gewisse Priorität eingeräumt wird . . .

*HK:* . . . quantitativ . . .

*Lachmann:* . . . quantitativ, alles andere ist ja aufgrund der Anforderung zu möglichst großer Neutralität und Objektivität ausgeschlossen. Realisiert wurde dieses Modell beispielsweise in Schweden. In Deutschland bestand es vor der Einführung des Ethik-Unterrichts in Hessen und in Niedersachsen, wo religionskundlicher Unterricht als Ersatzfach verordnet wurde. In Schweden ist man inzwischen wieder vom religionskundlichen Unterricht abgekommen und hat sich einem mehr problem- und erfahrungsorientierten Religionsunterricht angenähert. Die niedersächsische Regelung hingegen ist ein schönes Beispiel dafür, wie es mit dem Religionskundeunterricht laufen kann: Dort wurde dieser Unterricht nämlich besetzt von der freireligiösen Gemeinschaft, d. h., er wurde wieder konfessionell. Die Folge war, daß ein neues Ersatzfach geschaffen werden mußte, der Unterricht über „Normen und Werte". Über Religion kann eben im Grunde nicht objektiv und neutral referiert werden, weil man dann ihrem Anspruch nicht gerecht wird und sie letztlich nicht angemessen versteht. Religion verlangt im letzten stets Parteilichkeit, Stellungnahme, konfessorisches Reden.

## „Ethik und Religion lassen sich nicht fein säuberlich trennen"

*HK:* Könnten die Reserven von seiten der Kirchen und der christlichen Religionspädagogik nicht auch daher rühren, daß man allzusehr vom rechtlichen Status quo her denkt . . .

*Lachmann:* Nein, das glaube ich in diesem Fall nicht. Hier dürfte es sich wirklich um grundsätzliche, in der Sache liegende Vorbehalte handeln. Das religionskundliche Pluralismus-Modell ist immer wieder versucht worden. Dabei stellte sich heraus: Bloße neutrale Information über nebeneinandergestellte Religionen kann das Phänomen Religion nicht wirklich erfassen. Das ist das erste. Zweitens wird den Schülern ein Potpourri religiöser Vorstellungen und Auffassungen angeboten, mit dem sie sich arrangieren müssen. Dabei werden sie im Grunde alleingelassen und bekommen keine Entscheidungshilfe für eigene Stellungnahmen. Die Folge ist, daß gerade pädagogisch interessierte Lehrer hier nicht mitmachen und letztlich dann doch ihre eigene Position einbringen. Sie haben eine Grundauffassung – und von dieser Grundauffassung her werden die Inhalte selektiert und präsentiert. De facto bleibt es eben dann doch in den meisten Fällen nicht bei einem neutralen, objektiven Unterricht.

*HK:* Wir haben bereits das Ersatzfach Ethik erwähnt. Dies

Fach müßte doch vor ähnlichen Schwierigkeiten stehen wie eine Religionskunde. Wie steht es eigentlich um dieses Fach? Hat es inzwischen ein überzeugendes Profil gewonnen?

*Lachmann:* Das Fach Ethik ist immer noch ein Ersatzfach mit vielen Nachteilen. Die Ausbildung der Lehrer geschieht immer noch nicht auf dem normalen Weg, sondern über die Lehrerfortbildung. Die Auswahl der Lehrer ist nicht selten wahllos: Wer Interesse an diesem Fach hat, der wird in der Regel genommen. Oder schlimmer: Wer noch zwei Stunden hat, die noch nicht abgedeckt sind, wird dazu „verdonnert". Dennoch hat dieses Fach an Konturen gewonnen. Was bleibt, ist eine Reihe von konstitutionellen Problemen: Während die Religionsgemeinschaften für die Inhalte des Religionsunterricht verantwortlich zeichnen, muß der Ethikunterricht vom Staat verantwortet werden. Der Staat aber soll möglichst weltanschaulich und religiös neutral sein. Woher bekommt dieser Ethikunterricht seine Normen, und – vor allem – wie begründet er sie? Der Staat kann hier – besonders was die Begründungen betrifft – im Grunde wieder nur dem Pluralismusmodell folgen.

*HK:* De facto dürfte sich die Zielsetzung des Ethikunterrichts von der des Religionsunterrichts gar nicht so sehr unterscheiden . . .

*Lachmann:* Wenn ich vom bayerischen Fall ausgehe, kann ich nur sagen: Hier gibt es eine schöne Zielsetzung, formaliter dieselbe wie für den Religionsunterricht: ethische Urteils- und Orientierungsfähigkeit, Hilfe zum selbstverantwortlichen ethischen Entscheiden. Aber hier stellt sich sofort wieder die Frage: Wie kommt der Lehrer bzw. der Staat zu den maßgeblichen Normen? In Bayern heißt der Ethikunterricht „Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit". Gefragt, welches denn diese allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit sind, wird auf die bayerische Verfassung und das Grundgesetz mit seinen Grund- und Menschenrechten verwiesen.

*HK:* Und die Frage der Begründung dieser Normen . . .?

*Lachmann:* Wenn Normen allgemein anerkannt sind, braucht es keine Begründungen. Aber das ist eben die Frage: Kann der Ethikunterricht ein guter Unterricht sein, wenn er die Frage der Normbegründung ausklammern muß oder sie allenfalls in neutral referierender Manier behandelt, weil er keine weltanschauliche Position ergreifen darf?

*HK:* Fängt das Problem nicht aber im Grunde schon da an, wo Ethik wie eine Alternative zu Religion erscheint, während Ethik in Wirklichkeit aber weder ein Ersatz für Religion ist noch auch Ethik ohne Religion bzw. alternativ zur Religion zu denken ist . . . Oder nennt man das Fach nur deshalb Ethik, weil das Kind einen Namen haben muß?

*Lachmann:* In Absetzung vom „Religionsunterricht" mag das durchaus eine Rolle gespielt haben. Im Grunde ist aber in Ihrer Frage ein weiterer Problempunkt des Ethikunterrichts angesprochen: Ethik und Religion lassen sich nicht fein säuberlich trennen. Deshalb gibt es auch Ethikunterrichtskonzepte, z. B. in Rheinland-Pfalz, in denen die Religion einen großen Anteil ausmacht. In einem solchen Fall wird der Name „Ethik" – wenn Sie so wollen – geradezu zum Etikettenschwindel. Die Grundschwierigkeit ist freilich auch damit nicht behoben, daß ich viel Religion in den Ethikunterricht hineinnehme. Immerhin ist erkannt worden, daß Religion in vielen Fällen das Wertfundierungssystem für Ethik bzw. Ethos darstellt. Man kann keine Ethik verhandeln, ohne die Wertfundierungssysteme zu berücksichtigen. Das ist die Crux eines isolierten Faches „Ethik".

*HK:* Ein weiteres alternatives Modell des Religionsunterrichts, von dem in jüngster Zeit wieder mehr die Rede ist, ist ein auch seiner Struktur nach ökumenischer Religionsunterricht. Woran liegt es eigentlich, daß man damit noch nicht weitergekommen ist?

*Lachmann:* Hier ist es vielleicht ganz gut, vorweg festzuhalten: Das Problem liegt in dieser Hinsicht weniger bei der Religionspädagogik und ihren Vertretern. Deren Auffassungsunterschiede und Trennungslinien sind weniger konfessionell bedingt als viel eher konzeptionell. Es gibt katholische Kollegen, denen ich religionspädagogisch näher stehe als manchem Religionspädagogen auf evangelischer Seite, mit dem ich konzeptionell nicht übereinstimme. Freilich wäre insgesamt an uns Religionspädagogen die selbstkritische Frage zu stellen, warum denn unter uns das ökumenische Problem als Ganzes gesehen doch nur relativ wenig diskutiert worden ist, besonders in struktureller Hinsicht. Ein Grund dafür dürfte in der Haltung der Kirchenleitungen gesehen werden.

## „Das Modell des ökumenischen Religionsunterrichts fand nicht die Aufmerksamkeit, die es verdient hätte"

*HK:* Und wo hapert es bei den Kirchenleitungen? Liegt es daran, daß sie noch ein sehr viel stärker kerygmatisch geprägtes Bild vom Religionsunterricht haben oder daß sie stärker als die Religionspädagogen davon ausgehen, daß es konfessionelle Milieus und konfessionsspezifische Inhalte gibt, die einen ökumenischen Religionsunterricht unmöglich machen?

*Lachmann:* Zunächst einmal: An verbalen Beteuerungen seitens der Kirchen mangelt es nicht. Es gibt einen wunderbaren Satz aus dem Beschluß zum Religionsunterricht der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: „Der Religionsunterricht ist seiner Gesinnung nach ökumenisch". Und die evangelische Kirche hat in ähnlichen Verlautbarungen auch in diesem Sinne gesprochen. Allerdings sind aus solchen Äußerungen keine strukturellen Folgerungen gezogen worden.

*HK:* Bisher meinte man – und das dürfte auch die Position der Würzburger Synode gewesen sein: Auch ein seiner Struktur nach konfessioneller Religionsunterricht kann und soll seinen Inhalten nach ökumenisch ausgerichtet sein . . .

*Lachmann:* Ja, das ist richtig. Aber ist das letzten Endes nicht inkonsequent. Es gibt eine Arbeitshilfe der EKD „Ökumenisches Lernen" (1985); in dieser Schrift von ca. 140 Seiten kommt der Religionsunterricht nur auf einer einzigen Seite vor; er scheint geradezu geflissentlich ausgespart zu sein. Beachtenswert auch der interessante Sammelband des Comenius-Instituts „Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht" (1987) – nicht ein einziger Aufsatz darin behandelt strukturelle Fragen über Möglichkeiten eines ökumenisch-interkonfessionellen Religionsunterrichts. Der Religionsunterricht soll seinem Geiste nach ökumenisch sein. Aber das ist zuwenig, zu unverbindlich. Wir müssen hier weiterkommen. Wir müßten den Religionsunterricht – ich sage das, auch wenn es fast utopisch klingt – zum signifikanten Zeichen für ökumenische Gesinnung in den Kirchen werden lassen. Und da kommen wir dann letztendlich um strukturelle Änderungen nicht herum.

*HK:* Der Anteil derjenigen, die einen ökumenischen Religionsunterricht für vereinbar halten mit dem Artikel 7, scheint auf katholischer Seite in letzter Zeit größer geworden zu sein . . .

*Lachmann:* Richtig, besonders auf seiten der Religionspädagogen. Ein ökumenischer Religionsunterricht ist unter bestimmten Voraussetzungen mit dem Grundgesetzartikel durchaus zu vereinen. Wenn sich nämlich die beiden Kirchen darauf verständigen könnten, daß Ökumene, ökumenischer Geist zu den Grundsätzen ihrer Religionsgemeinschaft gehören, dann dürfte es bei gutem Willen kein Problem sein, schrittweise auch strukturell ökumenischen Religionsunterricht einzuführen. Hier liegt es wirklich entscheidend am Willen der Kirchen. Sie befürchten – m. E. zu Unrecht –, wenn man das Prinzip getrennter Konfessionalität verlasse, gerate der ganze Artikel 7 Abs. 2 und 3 ins Wanken. Dahinter steht bei den Kirchenleitungen aber wohl im letzten immer noch das Verständnis des bereits angesprochenen betont kirchlichen, an Kirchenmitgliedschaft, Mission und Verkündigung orientierten Unterrichts. Das muß man leider sehen. Eine uneigennützige diakonische Kirche kommt hier noch kaum in den Blick.

*HK:* Auf welcher Seite sehen Sie gegenwärtig die größeren Widerstände gegen einen ökumenischen Religionsunterricht, auf katholischer oder evangelischer?

*Lachmann:* So groß ist der Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Kirche zunächst einmal nicht. Aber aufgrund der restriktiver verstandenen Konfessionalität und auch vom kirchlichen Selbstverständnis her tut sich die katholische Kirche mit einem ökumenischen Religionsunterricht sicher schwerer.

*HK:* Und wie könnte ein ökumenischer Unterricht inhaltlich aussehen? Könnte hier nicht die Gefahr bestehen, daß man sich an einer kirchlichen Bezugsgröße ausrichtet, die es so gar nicht gibt, also so etwas wie einer ökumenische Kirche jenseits der real existierenden Kirchen?

*Lachmann:* Ich habe abgekürzt von ökumenischem Religionsunterricht gesprochen, man könnte auch ökumenisch-christlicher, ökumenisch-interkonfessioneller oder kooperativ-interkonfessioneller Religionsunterricht sagen. Er sollte sich nicht zuerst an den *gemeinsamen* Grundsätzen und Grundsymbolen des christlichen Glaubens orientieren, sondern vorrangig an den *wesentlichen* Grundsymbolen christlichen Glaubens. Dann sieht es nicht so aus, als wolle man nur das Gemeinsame behandeln und das Trennende unbedingt ausklammern. Es geht um die Elementaria christlichen Glaubens, um deren religionsunterrichtliche Vermittlung sich evangelische und katholische Kirche in gemeinsamem ökumenischem Interesse bemühen sollten. Das müßte nicht geschehen, indem man alle Unterschiede nivelliert. Diese könnten – wo nötig – didaktisch eingebracht werden, ebenso wie der Erfahrungsbezug auf die katholische und evangelische Kirche, auf katholisches und evangelisches Glaubensleben. Das wäre durchaus möglich, ohne profillosem Mischmasch zu verfallen. Wenn man nur will und didaktische Kreativität walten läßt! Man müßte in den einzelnen Bundesländern gemeinsame Kommissionen schaffen, die unter ökumenischem Aspekt die Lehrpläne, Schulbücher und Ausbildungsordnungen daraufhin durchzuarbeiten hätten, um sie ökumenisch zu öffnen. Danach könnte man, einen Schritt nach dem anderen, auch strukturelle Änderungen vornehmen, etwa beginnend mit dem Anfangsunterricht der ersten zwei Schuljahre, der Kollegstufe, dem Religionsunterricht in Sonderschule und Berufsschule . . .

*HK:* Trotz diverser Modellvorstellungen von einem zukünftigen veränderten Religionsunterricht war man bisher in den fünf neuen Bundesländern wenig experimentierfreudig. Hätte man hier nicht insgesamt mehr Mut zu Alternativen zeigen können?

*Lachmann:* Die Bewegung, die durch die neuen Bundesländer in die religionspädagogische Diskussion hineingekommen ist, ist zunächst einmal heilsam. Gerade die andere gesellschaftliche Situation, die man nicht mehr im alten Sinne als volkskirchlich bezeichnen kann, wurde für uns zum wichtigen Anstoß, neu über den Religionsunterricht nachzudenken. In der religionspädagogischen „Nullsituation" der neuen Bundesländer sind wenn auch nicht alle, so doch recht viele Alternativen für einen schulischen Religionsunterricht diskutiert worden. Leider hat das Modell eines ökumenischen Religionsunterrichts dabei nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die es verdient hätte. Es ist nicht der Versuch gemacht worden, in einem der neuen Bundesländer einen solchen ökumenischen Religionsunterricht zu realisieren – nach unserer föderalen Verfassung wäre das ja durchaus möglich gewesen. Nur an

einer Stelle deutete sich etwas davon an: In Mecklenburg-Vorpommern soll ein Religionsunterricht für alle unter evangelischer Federführung diskutiert worden sein. Klar, daß die katholische Kirche sich damit nicht anfreunden konnte. Wenn man gesagt hätte: „unter evangelischer und katholischer Federführung" hätte dies ein Modell werden können, wie es mir vorschwebt: ein Religionsunterricht offen für alle mit ökumenisch-christlichem Profil. Hier ist eine religionspädagogische Chance verpaßt worden. Vielleicht hätte sich hier auch die evangelische Kirche großzügiger zeigen sollen, indem sie eben der katholischen Kirche – obwohl diese weit weniger Kirchenmitglieder in den neuen Bundesländern hat – trotzdem die gleichen Anteile an Mitwirkung und Mitbestimmung für ein gemeinsames Fach Religionsunterricht hätte einräumen können.

## „Die Christenlehre läßt sich nicht in die Schule verpflanzen"

*HK:* Auch in den Kirchen selbst stößt man in den fünf neuen Bundesländern auf erhebliche Vorbehalte gegenüber dem Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen. Vor allem ist die Befürchtung zu hören, die bewährte Katechese in den Gemeinden könnte darunter leiden. Könnte diese Zurückhaltung nicht auch daher rühren, daß der Westen zuwenig klargemacht hat, daß es sich beim Religionsunterricht eben nicht um Katechese in der Schule handelt, sondern um etwas von unmittelbarer Verkündigung Verschiedenes?

*Lachmann:* Das könnte durchaus der Fall sein, konnte man sich doch in den fünf neuen Bundesländern einen besonderen Religionsunterricht an der Schule oftmals nur schwer vorstellen. Entweder besetzte man ihn mit den ideologiebehafteten Vorstellungen der alten DDR-Schule, oder – was noch häufiger der Fall war – man verpflanzte in seinen Vorstellungen einfach und unbesehen die alte Christenlehre in den Raum Schule. Doch wurde demgegenüber sehr bald klar: Die Christenlehre als gemeindliche Veranstaltung läßt sich nicht in die Schule verpflanzen. Von daher war es dann auch verständlich, wenn dafür votiert wurde, keinen Religionsunterricht an der Schule anzubieten, und sich statt dessen auf die Christenlehre in der Gemeinde zu beschränken. Dieses Trennungsmodell war eines der in den neuen Bundesländern diskutierten Alternativen zum konventionellen Religionsunterricht in der Bundesrepublik.

*HK:* Andererseits hat man in der „alten" Bundesrepublik eben auch einige Zeit gebraucht, um zu dieser Unterscheidung von Katechese und Religionsunterricht zu kommen, von der man nun erwartet, daß sie die neuen Bundesländer übernehmen sollen . . .

*Lachmann:* Nicht unbesehen und unverändert! Um die andersgeartete kirchliche Situation der ehemaligen DDR kommt religionspädagogisches Nachdenken nicht herum. Bei nur mehr ca. 20 Prozent Christen kann man nicht mehr unreflektiert volkskirchlich argumentieren. Auf jeden Fall muß sich der Religionsunterricht den gesellschaftlichen Gegebenheiten stellen, sie als religionspädagogische Herausforderung annehmen – auch in den neuen Bundesländern! Ein Religionsunterricht, der dem in einer gewissen Breite und Angebotsvielfalt entspräche, wäre für mich ein für alle Schüler offener ökumenisch-christlicher Religionsunterricht, der – wenn er als Wahlpflichtfach angeboten würde – auch für die neuen Bundesländer zumutbar und vertretbar wäre.

# Viele Reden, richtige Ansätze, keine Konzepte

## Zur Diskussion um den fälligen Umbau des Sozialstaats

*Die Verteilungskämpfe im Zusammenhang mit den Reformversuchen beim Gesundheitswesen von zunächst Arbeits- und Sozialminister* Norbert Blüm *und nun Gesundheitsminister* Horst Seehofer *sind nur ein Vorgeschmack auf Auseinandersetzungen, die der Bundesrepublik bevorstehen, wenn es darum geht, den Sozialstaat insgesamt nur schon auf mittlere Sicht bezahlbar und effektiv zu erhalten. Die meisten sind sich darüber im klaren, daß ein Umbau des Sozialstaates unumgänglich ist – wenn es jedoch um den nächsten politischen Schritt in diese Richtung geht, gibt man sich bereits sehr viel kleinlauter. Der folgende Beitrag versucht, einige Schneisen durch das sozialpolitische Diskussionsdickicht zu schlagen. Der Autor,* Heinz Schmitz, *ist Redakteur im Bonner Büro der in Düsseldorf erscheinenden Tageszeitung* Handelsblatt.

Fast *jede dritte Mark* des in Deutschland erwirtschafteten Sozialprodukts wird heute für Sozialleistungen ausgegeben, insgesamt die gigantische Summe von 710 Milliarden Mark im Jahr. Trotz kräftiger Steigerungsraten der Sozialausgaben sind die Deutschen ausweislich einschlägiger Umfragen in den letzten Jahrzehnten aber nicht zufriedener geworden. Nicht Freude über die erreichte soziale Sicherheit, sondern Klagen über vielerlei Unzulänglichkeiten des sozialen Netzes beherrschen allenthalben die Diskussion. Stichworte wie Altersarmut, Pflegenotstand, Wohnungsnot sind jedem geläufig. Auf der anderen Seite klagen die Arbeitnehmer über hohe Sozialabgaben. In extremen Fällen soll mancher schon ironisch die Auszahlung seiner Abzüge statt des Nettolohns gefordert haben. Und die Wirtschaft sieht ihre internationale Wettbewerbsfähigkeit dahinschwinden, weil für sie die Arbeit

aufgrund hoher Lohnnebenkosten immer teurer wird. Obwohl sich diejenigen, die das Sozialsystem tragen, also die Arbeitnehmer und die Wirtschaft, bis an die Schmerzgrenze belastet fühlen, rufen immer mehr Bedürftige immer lauter nach mehr Hilfe. Da drängt sich die Frage auf, was ist faul im Sozialstaat Deutschland?

## Im Gesundheitsbereich gibt es keine Konsumentensouveränität

Die rund hundert Jahre alte *Bismarcksche Sozialgesetzgebung* gilt als Wiege des Sozialstaates Deutschland. Vorher war es vor allem die Familie, die Schutz für die Wechselfälle des Lebens bot, gab es caritative Einrichtungen von Kirchen und einigen fortschrittlichen Herrschern. Bismarck schuf 1883 die gesetzliche Krankenversicherung, 1884 die Unfallversicherung, 1891 die Invaliditäts- und Alterssicherung. Erstmals gab es klare Rechtsansprüche für breite Teile der Bevölkerung auf Hilfe in der Not. Dafür mußten die Jungen und Gesunden einen damals sehr geringen Teil ihres Arbeitseinkommens in die Sozialkasse abführen. Der Sozialstaat, den Bismarck damals für vom Schicksal besonders schwer betroffene Arbeiter gründete, überzieht heute fast die gesamte Gesellschaft und dennoch läßt er allenthalben schwerwiegende *Lücken.* Der Sozialstaat dient nicht mehr nur dem Schutz der Bürger, zu deren Sicherheit er geschaffen wurde. Von ihm leben ganze Wirtschaftszweige und gerade die Diskussion um Sparmaßnahmen in der Krankenversicherung hat gezeigt, daß die Lobby der Ärzte, der Pharmaindustrie oder gar der Bestattungsunternehmer oder Taxifahrer viel lauter protestiert als die Versicherten selbst. Während beitragszahlende Arbeitgeber unter Hinweis auf ihre ausländischen Konkurrenten einen Abbau der Lohnnebenkosten verlangen, rufen die Angehörigen von Pflegebedürftigen, rufen Arbeitslose, Sozialhilfeempfänger oder junge Familien ebenso nach mehr Geld wie die Ärzte oder Krankenhäuser.

Bundessozialminister *Norbert Blüm* hat angesichts dieses Dilemmas vor fünf Jahren, anläßlich seiner Krankenversicherungsreform, die Devise ausgegeben, der Sozialstaat müsse umgebaut, Solidarität und Eigenverantwortung müßten neu gewichtet werden. Geringfügige Risiken, so Blüms Ansatz, seien aus der Finanzierung durch die Solidargemeinschaft auszugrenzen. Dafür solle der einzelne selbst aufkommen. Auf diese Weise solle, so Blüms Grundsatz, finanzieller Spielraum für die ungelösten Aufgaben im Sozialstaat geschaffen werden.

Blüms *Gesundheitsreformgesetz* zeigt, daß er sein Ziel verfehlt hat. Zwar wurden ein paar Medikamente gegen Schnupfen, Heiserkeit oder Reisekrankheiten, Augenklappen und Ohrenbinden aus dem Leistungskatalog der Krankenkassen herausgenommen. Was das große Thema Umbau des Sozialstaats angeht, blieb aber unter dem Strich nur viel Lärm um fast nichts. Die von Blüm vorgesehene Abschaffung des Sterbegeldes, der Zuschüsse zu ambulanten Kuren oder die Herausnahme Milliarden teurer umstrittener Medikamente gegen Rheuma oder zur Stabilisierung des Blutdrucks ließen sich nicht durchsetzen. Den betroffenen Wirtschaftszweigen ist es durch massiven politischen Druck gelungen, ihre Kassen-Pfründe zu erhalten. Aber es ist nicht nur der Sieg wirtschaftlicher Interessen über die Sozialpolitik, dem Blüm seinen Einbruch zu verdanken hat. Mag es bei Kuren auch erheblichen Mißbrauch geben, mögen viele Milliarden Mark für Medikamente unnütz verschwendet werden, so gibt es eben doch die Fälle, in denen diese Kassenleistungen nicht nur sinnvoll, sondern für jedermann einsehbar unbedingt notwendig sind. Werden diese Einzelfälle öffentlichkeitswirksam aufbereitet, machen sie es für die Politik, die von Bonn aus das Sozialleistungssystem zentral und damit ohne Rücksicht auf die Umstände des Einzelfalls steuert, unmöglich, ganze Leistungsbereiche aus dem Katalog der Kassenaufgaben zu streichen.

Der weitere Ansatz unter dem Stichwort Umbau des Sozialstaats heißt *Selbstbeteiligung des Patienten an den Kosten.* Die Verfechter einer Selbstbeteiligung behaupten zwar immer wieder, von ihr gehe eine Steuerungswirkung dergestalt aus, daß sich Versicherte Kuren, Massagen, Medikamente oder die dritten Zähne, wenn sie einen Teil davon selbst bezahlen müssen, nur dann verordnen lassen, wenn dies unbedingt nötig sei. Die Erfahrung lehrt etwas anderes. Gerade die Ausgaben für Zahnersatz, bei dem es eine 40prozentige Selbstbeteiligung gibt, sind weit überdurchschnittlich angestiegen. Der Grund dafür ist, daß es im Gesundheitsbereich keine Konsumentensouveränität gibt. Der Patient verläßt sich in der Regel darauf, daß das sinnvoll und nötig ist, was ihm der Arzt oder Zahnarzt empfiehlt. Über das Verordnungsvolumen entscheidet damit nicht der Versicherte, sondern der Arzt.

## Die Risiken einer Lastenumverteilung durch mehr Selbstbeteiligung

Richtig ist aber, daß Selbstbeteiligung zu einer *Lasten-Umverteilung* führt. Jede Selbstbeteiligung ist damit unter dem Strich auch Umbau des Sozialstaats, da der einzelne jetzt einen Teil dessen zu tragen hat, was zuvor die Solidargemeinschaft bezahlt hat. Den Verfechtern der Selbstbeteiligung kann man daher nur empfehlen, sich ehrlich zu dieser Umverteilung zu bekennen, statt die angestrebte Umverteilung unter dem falschen Deckmäntelchen *Steuerungswirkung* zu verstecken.

Auch wenn man es für sozialpolitisch vertretbar hält, daß über die Selbstbeteiligung den Starken der Gesellschaft ein Teil ihrer Krankheitskosten selbst aufgebürdet werden kann, so sind die *Risiken dieser Art Umverteilung* für das Sozialversicherungssystem als solches nicht zu übersehen. Nach dem Versicherungsprinzip werden für geringere Risiken oder niedrigere Leistungsanwartschaften auch geringere Prämien fällig. In der „Sozial"-Versicherung ist eine gewisse Abweichung von diesem Prinzip dergestalt hinnehmbar, daß sich die Beiträge nicht nach dem individuellen Risiko, sondern nach der Leistungsfähigkeit bemessen. Um die Selbstbeteiligungsregelung politisch

durchsetzbar zu machen, wurden Härtefall- und Überforderungsklauseln geschaffen. Damit werden bestimmte Versicherte von der Selbstbeteiligung ausgenommen, oder die Selbstbeteiligung wird auf bestimmte Teile des Einkommens begrenzt. Unter dem Strich führt dies dazu, daß der Versicherte mit den höchsten Beitragsleistungen den niedrigsten Versicherungsanspruch hat, weil ihm die höchste Selbstbeteiligung zugemutet wird. Umgekehrt hat der Versicherte mit den niedrigsten Beitragsleistungen den höchsten Versicherungsanspruch, weil ihm eine Selbstbeteiligung nicht zugemutet wird und werden kann. Wird dieses Selbstbeteiligungs-System weiter ausgebaut, wird das Versicherungsprinzip ausgehöhlt. Die Krankenkassen werden von einer Versicherung immer mehr zu einer sozialen Unterstützungseinrichtung für bedürftige Kranke. Der Versicherungsbeitrag, bei dem definitionsgemäß die Höhe der Abgabe und der Leistungsanspruch positiv korrelieren müssen, wird zu einer Steuer, bei der es keine Beziehung zwischen der Höhe der Abgabe und dem Leistungsanspruch gibt.

Der derzeitige Gesundheitsminister *Horst Seehofer* hat bei dem wegen der enormen Ausgabensteigerungen der Krankenkassen notwendigen Reparatur-Gesetz aufgrund der Erfahrungen mit der Blüm-Reform erst gar nicht den Versuch unternommen, hochgesteckte ordnungspolitische Ziele zu erreichen. Seehofer will mit dem neuen Gesetzentwurf, wie er selbst einräumt, nicht den Sozialstaat neu definieren, sondern vor allem schlicht und einfach sparen. Bei ihm ist daher das Kriterium für die Auswahl seiner Maßnahmen allein die politische Durchsetzbarkeit. Da bei der Blüm-Reform in erster Linie die Patienten finanziell bluten mußten, sollen jetzt überproportional die Pharma-Branche, Zahnärzte und Krankenhäuser zur Kasse gebeten werden. Immerhin weiß aber auch Seehofer, daß die Zukunft der Krankenversicherung nicht in schlichten, aus der Sicht der Betroffenen brutalen Spargesetzen liegen kann. Auch er hat daher das Motto „Umbau" ins Auge gefaßt, allerdings erst für die weitere Zukunft. Gespart werden soll, dies erinnert an Blüm, bei Leistungen, die jeder selbst tragen kann, damit die Solidargemeinschaft die aufgrund des technischen Fortschritts und der zunehmenden Zahl älterer und damit krankheitsanfälligerer Menschen steigenden Krankheitskosten ohne weitere Beitragssatzanhebungen verkraften kann. Seehofer ist aber aufgrund der Blüm-Erfahrungen vorgewarnt. Er beauftragte den Gesundheits-Sachverständigenrat, wissenschaftliche Kriterien dafür zu erarbeiten, was in Zukunft nicht mehr von den Kassen bezahlt zu werden braucht. Ob die Wissenschaftler wirklich objektive Kriterien für die Neubestimmung solidarischer Leistungen finden können, erscheint fraglich. Die Politik wird sich letztlich jedenfalls nicht vor schwierigen, sicher auch unpopulären Entscheidungen drücken können.

Erheblich mehr Fortune als in der Krankenversicherung war Blüm bei der *Rentenreform* beschieden. Hier galt es, das historisch gewachsene System für die Zukunft abzusichern. Vor allem eine zunehmende Zahl alter Menschen bei einer zurückgehenden Zahl von Erwerbstätigen und damit von Beitragszahlern drohte nach Prognosen Mitte der 80er Jahre die Rentenversicherung zu überfordern. Zwar sind diese Prognosen aufgrund der Zuwanderung vor allem von Aussiedlern aus Osteuropa und der deutschen Einheit überholt. Die Tendenz allerdings, daß die Deutschen älter werden und zuwenig Nachwuchs haben, um den Bestand der aktiven Bevölkerung zu sichern, bleibt bestehen. Die Rentenreform, die die Koalition im Konsens mit der SPD verabschiedet hat, begegnet diesen Herausforderungen damit, daß die Renten jetzt nur noch nach der *Nettolohnentwicklung* statt nach der *Bruttolohnentwicklung* angehoben werden und von der Jahrhundertwende an das Renteneintrittsalter schrittweise angehoben wird. Darüber hinaus wurde die rentensteigernde Wirkung von Kindererziehungszeiten ausgebaut. Die Aufgabe der Konsolidierung der Rentenversicherung war insofern leichter, als nicht laufende Renten gekürzt werden mußten, sondern nur Steigerungen begrenzt und künftige Ansprüche zurückgeführt wurden. Der Erfolg der Rentenreform zeigt sich auch daran, daß die Beitragssätze in diesem und in den nächsten Jahren niedriger liegen werden als bei der Verabschiedung des Gesetzes vorausberechnet worden war.

## Die Sozialversicherung wird zur Finanzierung allgemein staatlicher Aufgaben mißbraucht

Daß die Sozialversicherung in vielerlei Hinsicht zur Finanzierung allgemein staatlicher Aufgaben mißbraucht wird, zeigt sich nirgendwo mehr als in der *Arbeitslosenversicherung.* Die Ausgaben für die Versicherungsleistung Arbeitslosengeld machen weniger als die Hälfte des Etats der Nürnberger Bundesanstalt aus. Arbeitnehmer und Arbeitgeber müssen mit ihren Beiträgen vielerlei Aufgaben von der Bildung bis zur Berufsberatung auch von Beamtenanwärtern, die nie Beiträge zahlen werden, finanzieren. Hinzu kommt, daß ein Großteil der Sozialtransfers von West nach Ost über die Sozialversicherung geleistet wird und damit von den Beitragszahlern finanziert wird, wo dies doch ureigene Aufgabe des Gesamtstaats, also des Steuerzahlers, wäre. Allein über die Arbeitslosenversicherung transferieren die Arbeitnehmer und ihre Arbeitgeber in Westdeutschland in diesem Jahr 36 Milliarden Mark in die neuen Bundesländer. In der Rentenversicherung kommt noch ein zweistelliger Milliardenbetrag hinzu. Auch dadurch bekommen die Beiträge immer mehr Steuer-Charakter. In der Finanzwissenschaft ist es unbestritten, daß proportionale Steuern bis zu einer bestimmten Bemessungsgrenze ungerecht sind. Dennoch degenerieren die Sozialversicherungsbeiträge zunehmend zu solchen *ungerechten Steuern.* Der Grund liegt darin, daß die Politiker offenbar glauben, Beitragssatzerhöhungen, die nur Arbeiter und Angestellte sowie deren Arbeitgeber treffen, seien politisch leichter durchsetzbar als Steuererhöhungen, in deren Bemessung auch Beamten- oder Kapitaleinkünfte eingehen.

Unter genau dem gleichen Aspekt ist auch der breite Konsens für eine neue *soziale Pflegeversicherung,* wie sie Sozialminister Norbert Blüm konzipiert hat, zu erklären. Bisher ist das Risiko, zum Pflegefall zu werden, grundsätzlich ein privates Risiko. Sind der einzelne und seine Angehörigen damit überfordert, hat die Sozialhilfe nach dem ihr eigenen Bedürftigkeitsprinzip einzuspringen. Das Blüm-Modell sieht vor, das finanzielle Pflegerisiko so zu verlagern, wie dies Bismarck vor 100 Jahren mit dem Krankheitsrisiko der Arbeiter gemacht hat: Die Arbeitnehmer sollen einen Teil ihres Lohnes abgeben. Glaubt man der vielstimmigen Lobby, so ist der Sozialminister auf dem richtigen Weg. Gewerkschaften, Kommunen, Wohlfahrtsverbände, Ärzteverbände und sogar die Kirchen zitiert Blüm als Verfechter seiner Idee. Trotz dieser breiten Unterstützung muß die Frage gestellt werden, ob das Blüm-Modell nicht auch schwerwiegende Fehler hat, ob es vielen seiner Anhänger nicht mehr um finanzielle Entlastung ihrer Kassen oder zusätzliche Mittel geht als um ordnungspolitisch saubere Lösungen.

## Eine Sondersteuer für Klein- und Mittelverdiener

Kein Zweifel: In der Pflege liegt einiges im argen. Es muß eine soziale Sicherung für ehrenamtlich Pflegende, meist Frauen, Töchter oder Schwiegertöchter, gefunden werden, die ambulante Betreuung muß organisatorisch und personell besser unterstützt werden. Dazu braucht man mehr Geld. Um die zusätzlichen Mittel zu realisieren, hat die Koalition einen Beschluß gefaßt, der die Arbeitnehmer gleich doppelt trifft: Sie sollen von ihrem Arbeitsentgelt bis zu 5100 Mark monatlich einen bestimmten Teil, zunächst ist von 0,85 Prozent die Rede, abführen und obendrein für den ersten Krankheitstag kein Geld mehr bekommen. Letzteres nennt Blüm Umbau des Sozialstaats. Wenn man bei Krankheit auf einen Tag Urlaub verzichten muß, so ist dies nach Auffassung des Ministers kein sozialer Einbruch bei durchschnittlich 30 Tagen Urlaubsanspruch im Jahr. Wer mag ihm hier widersprechen? Dennoch wird es in Einzelfällen Probleme, Abgrenzungsfragen und Ungerechtigkeiten geben. Was ist beispielsweise mit Kranken, die wöchentlich einen Tag an die Dialyse müssen, oder Asthmatikern, die je nach Wetterlage des öfteren einen Tag nicht arbeiten können? Und für die Gewerkschaften ist der Karenztag Herzenssache. Es wird also schwer, diesen Sozial-Umbau politisch durchzusetzen.

Der größere, der entscheidende Haken an Blüms Pflege-Versicherung liegt woanders: Er untergräbt weiter die Familien-Solidarität, er belastet einseitig Klein- und Mittelverdiener, und er verteuert den im internationalen Vergleich ohnehin schon teuren Produktionsfaktor Arbeit. Bis jetzt werden Familienangehörige, sieht man vom Pflegegeld der Krankenkassen ab, grundsätzlich um Gotteslohn gepflegt. Jeder gönnt der Frau oder der Tochter, die jahrelang gebrechliche Familienangehörige versorgt, ein paar hundert Mark Entschädigung dafür. Nach der Freude über dieses Pflegegeld wird aber sehr schnell die Frage auftauchen, ob dieser Lohn für eine Belastung rund um die Uhr ausreicht. Pflege wird erst einmal von der *Familienpflicht* zu einer *Arbeit gegen Entgelt.* Und dann wird auch die Entscheidung für die Einweisung ins Heim erleichtert, wenn dafür zu einem erheblichen Teil die Pflegeversicherung aufkommt, in die man schließlich ein Leben lang einbezahlt hat. Die Diskussion um die Anrechnung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung zeigt, wie kurzsichtig eine Sozialpolitik angelegt ist, in der das Geben und Nehmen zwischen den Generationen der Kinder, der Erwerbstätigen und der Alten nicht mehr für jeden direkt und persönlich erkennbar und vor allem auch erfahrbar ist.

Bei Bismarck war es gerecht, den Krankenversicherungsbeitrag nur vom Lohn einzubehalten, denn die Arbeiter, die dort versichert waren, hatten in aller Regel sonst nichts. Heute sieht die Welt aber ganz anders aus. 90 Prozent der Bevölkerung sind in der Sozialversicherung, und der Anteil der Arbeitseinkommen am gesamten Sozialprodukt sinkt. Wenn man das finanzielle Pflegerisiko schon dem einzelnen abnimmt und der Gesamtgesellschaft aufbürdet, so ist es ungerecht, damit allein die Arbeitseinkünfte proportional bis zu einer bestimmten Höhe zu belasten, nicht aber beispielsweise *Kapitaleinkünfte.* Wer bei der Verwirklichung des Blüm-Modells mit 2500 Mark Rente oder weniger ins Pflegeheim muß und kein Vermögen hat, für den ändert sich unter dem Strich nämlich nur eins: Er muß ein ganzes Leben lang Beiträge für eine Pflegeversicherung bezahlen. Dafür wird sein heutiger steuerfinanzierter Sozialhilfeanspruch durch die neue Versicherungsleistung ersetzt. Demgegenüber erhält ein vermögender Klein-Rentner für ein paar Beitrags-Mark Leistungsanwartschaften, die im Pflegefall sein Erbe schonen. Was daran gerecht ist, ist das Geheimnis der führenden Sozialpolitiker. Deren Geheimnis ist es auch, wie sie heute für Pflegebeiträge allein vom Lohn kämpfen, während sie noch vor wenigen Jahren heiße Schlachten geführt haben, um den „Kollegen Computer" über einen „Maschinenbeitrag" an den Kosten der Rentenversicherung zu beteiligen. Richtig ist aber, daß sich die Höhe der Renten nach den gezahlten Beiträgen der Versicherten bemißt, während die künftigen Pflegeleistungen davon völlig unabhängig sind. Bei der Rente ist also der Versicherungs-Beitrag gerechtfertigt. Der neue Pflege-Beitrag wird eine *Sondersteuer für Klein- und Mittelverdiener.*

Die vernünftige Lösung, eine aus Steuergeldern gezahlte Pflegeversicherung, konzentriert auf Bedürftige, gibt es seit Jahren in Form der *Sozialhilfe.* Wenn es hier Unzulänglichkeiten gibt, so gilt es diese zu beseitigen. Und wenn der gut verdienende oder vermögende Mitbürger vermeiden will, daß seine Erben leer ausgehen und er im Alter Sozialhilfe braucht, weil er pflegebedürftig wird, so ist es ihm unbenommen, diesem Risiko mit dem Abschluß einer privaten Pflegeversicherung vorzubeugen. Natürlich kann der Staat hier nicht die Hände in den Schoß legen. Aber die soziale Sicherung von Pflegenden, der Aus-

bau der ambulanten Pflege-Infrastruktur sollte nicht allein den Arbeitnehmern aufgebürdet werden.
Was not tut beim sozialen Umbau, ist eine *Rückbesinnung auf das Subsidiaritätsprinzip.* Wenn es denn richtig ist, daß viele Familien mit der Pflege überfordert sind, so hat die nächstgrößere Einheit, die Gemeinde unterstützend einzugreifen. Und ist auch diese überfordert, so sind die Länder an der Reihe. Warum sollte eine Pflegeversicherung in einem Stadtstaat Hamburg nicht anders aussehen als in einem Flächenland wie Rheinland-Pfalz, wo die Bedingungen für familiäre Pflege möglicherweise ganz anders sind? Und auch in der Krankenversicherung könnte das Subsidiaritätsprinzip vielleicht manchen Konflikt entschärfen, der dadurch entsteht, daß jede Leistung für völlig unterschiedliche Situationen einheitlich definiert wird. Warum sollten nicht einzelne Kassen in eigener Verantwortung darüber entscheiden können, für wen sie bestimmte Medikamente übernehmen oder in welchen Fällen sie die dritte Brillenreparatur ablehnen?

In der Arbeitslosenversicherung gehört eine Finanzreform dergestalt auf die Tagesordnung, daß versicherungsfremde Leistungen wie die Berufsberatung oder Bildungsaufgaben aus allgemeinen Steuern zu finanzieren sind, während die Beiträge auf die Unterstützung von Arbeitslosen konzentriert werden müßten.

Von einem solchen ordnungspolitisch sauberen Umbau des Sozialstaats sind die Politiker weit entfernt. Das Hauptproblem liegt darin, daß vielen Sozialpolitikern unter dem Stichwort Umbau zwar sehr schnell einfällt, wo angebaut werden sollte. Fragt man aber nach den Gemächern, um die das Gebäude Sozialstaat Deutschland zurückgebaut werden soll, so sind entweder Schweigen oder allgemeingehaltene Grundsätze die Antwort, mit denen ein Baumeister nichts anfangen kann. Aus diesem Grunde ist es auch nicht möglich, die Umbau-Pläne der Parteien zu analysieren, da es konkrete zukunftsweisende Programme, abgesehen von den oben skizzierten Teilschritten, nicht gibt. Die sozialdemokratische Opposition sieht naturgemäß ihre Aufgabe vor allem darin, auf *Lücken im sozialen Netz* hinzuweisen und Abhilfe zu verlangen. Unpopuläre Sparvorschläge sind Sache der Opposition nicht. Die Liberalen auf der anderen Seite des sozialpolitischen Spektrums betonen die Notwendigkeit, Steuern und Lohnnebenkosten zu senken. Wenn es jedoch um die Vollstreckung der dazu erforderlichen Sparmaßnahmen geht, stehen sie nicht selten aber auch auf der anderen Seite der Front. Niemand hat dies mehr erfahren als Norbert Blüm, als er damit begann, zur Begrenzung der Krankenkassenbeiträge auch bei der Pharma-Branche, bei Ärzten oder Zahnärzten zu sparen. Und die Union redet zwar viel vom Umbau des Sozialstaats, sie mag hier und da auch *richtige Ansätze* dazu verfolgen. Ein Konzept für einen in sich konsistenten Umbau des Sozialstaats ist jedoch auch bei ihr nicht erkennbar. Aus ordnungspolitischer Sicht gleicht die Bonner Sozialpolitik der Echternacher Springprozession: Schritten auf dem einen Weg folgen solche in die andere Richtung. *Heinz Schmitz*

# Universalgeschichte als Versuchsballon

## Zu Francis Fukuyamas „demokratischem" Ende der Geschichte

*Als* Francis Fukuyama *seine These vom Endzustand menschlicher Geschichte durch den endgültigen Sieg der Demokratie über alle anderen bisher bekannten politischen Ordnungssysteme zum erstenmal publizierte, wurde sie vornehmlich als eine Vorwarnung vor dem Ausbruch demokratischer „Langeweile" mangels Alternativen verstanden. In seinem in diesem Frühjahr erschienenen Buch „Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?" (deutsch bei Kindler, München 1992, 511 S., 42,– DM) begründet Fukuyama seine These in ausführlichen geschichtsphilosophischen und politiktheoretischen Exkursen. Er untermauert damit seine Überzeugung, daß nicht nur die Demokratie auf dem Wege ist, zur universellen politischen Ordnung zu werden, sondern daß sich darin das Schicksal des Menschen als eines sozialen Wesens erfülle und damit zugleich menschliche Geschichte an ihr Ende komme. Jetzt nach dem Ende des Kommunismus werde dies deutlicher denn je.* David Seeber *hält dagegen: Aus dem Ende des Kommunismus auf den endgültigen Sieg der Demokratie zu schließen, sei das drastischste Beispiel einer säkularen Selbsttäuschung, die Rede vom Ende der Geschichte ein grobes semantisches Mißverständnis und der Glaube an einen universaldemokratischen Endzustand der Menschheit werde durch vielfältige offenkundige Gefährdungen, deren Wurzeln in ihr selbst liegen, widerlegt.*

Auf kaum ein politisch-literarisches Produkt wurde in den letzten zwei Jahren in der internationalen Presse so oft Bezug genommen wie auf Francis Fukuyamas These vom Ende der Geschichte durch die weltweite Ausbreitung der liberalen westlichen Demokratie. Seit der Erstveröffentlichung der These in „The National Interest" ist der Name des stellvertretenden Chefs der Planungsabteilung im State Department weltweit ein fester Begriff. Grund für den rasch erworbenen internationalen Ruhm ist allerdings weniger die Originalität der These des Ostküsten-Intellektuellen japanischer Herkunft als die besondere Gunst der Zeit, in der die These formuliert wurde.

Im Sommer 1989 war dank Gorbatschows Öffnungspolitik die Liberalisierung im kommunistischen Osten bereits so weit fortgeschritten, daß das Ende des Kommunismus absehbar war, wenn das ganze Ausmaß des Umbruchs auch erst im Herbst 1989 zutage trat, als ein kommunistisches Regime nach dem anderen in sich zusammenbrach. Den *weltweiten Sieg der Demokratie* zu verkünden, war zu der Zeit wenigstens atmosphärisch höchst plausibel. Und garniert mit der Frage, was denn dann geschehe, ob die Menschheit mit der Durchsetzung ihrer demokratischen Ideale nicht zugleich geschichtlich an ihr Ende komme, da sich alle anderen politischen Modelle erledigt hätten und Neues nicht mehr zu erwarten sei, entwickelte die These zusätzlichen Charme, ohne daß jedenfalls in Europa sich große Lust einstellte, ihr näher auf den Grund zu gehen. Von einer gründlicheren Auseinandersetzung ist auch jetzt, nachdem dem Zeitschriftenbeitrag von 1989 in diesem Jahr eine im wesentlichen auf Vorlesungen an der Universität von Chicago zurückgehende Buchveröffentlichung folgte, in der Fukuyama seine These erläutert und vertieft, nichts zu beobachten.

## Die Fragestellung Fukuyamas

Das Werk wird vor allem Universalhistoriker nicht vom Stuhl reißen. Und auch der geschichtsphilosophische Ertrag des Buches fällt trotz des Hauptzeugen Hegel, den Fukuyama allerdings vornehmlich nach der Interpretation von *Alexandre Kojève* (Introduction à la lecture de Hegel, 1947) zu kennen scheint, eher bescheiden aus. Fukuyama spricht zwar vom „Telos", der die Entwicklung der Geschichte vorantreibe, er argumentiert aber nicht von einem Sinn der Geschichte her, der dieser von außen aufgegeben wäre oder ihr von innen zuwüchse, sondern entwickelt kontingente Sinnstrukturen aus empirischen Plausibilitäten (naturwissenschaftlich-technische Vernunft, die sich in wirtschaftlichen Fortschritt umsetzt; Gleichheitsstreben als Ausdruck sozialer bzw. politischer Rationalität). Er transzendiert nicht, sondern extrapoliert.

Demokratietheoretiker wiederum werden keine Schwierigkeiten haben, die von Fukuyama so sehr betonte rationale Überlegenheit der Demokratie „als Idee" anzuerkennen. Selbst professionelle „konservative" Skeptiker vom Schlage eines *Henry Kissinger,* den Fukuyama mehrmals als selbstgewählten Antipoden anführt, werden einige Mühe haben, den am Beispiel des Endes des Kommunismus demonstrierten Sieg der Demokratie als weltweiten Aufbruch in eine neue demokratische Ära in Frage zu stellen. Aber unabhängig von seinem Reflexionsertrag erlauben die ebenso umfang- wie kenntnisreichen Analysen des Buches eine genauere Plazierung der These.

Der Grundgedanke Fukuyamas ist von eindringlicher Klarheit. Sein Thema ist die Frage: „Ist es – am Ende des 20. Jahrhunderts wieder – sinnvoll, von einem kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsgeschichte zu sprechen, der letztlich den größten Teil der Menschheit zur liberalen Demokratie führen wird?" (S. 13).

Um diese Frage bejahen zu können, entfaltet er zwei Argumentationsstränge, zwei Reihen „guter Nachrichten", die trotz aller Gefährdungen durch Bürgerkriege, durch atomare Techniken und durch Umweltschäden und trotz aller Spannungen und Widersprüche im Sozialverhalten der Menschen und in den politischen Strukturen den Ausschlag geben.

Die eine ist die Entfaltung der modernen Naturwissenschaften als Grundlage technologischen Fortschritts. Dadurch entstehe ein einheitlicher Horizont wirtschaftlicher Produktionsmöglichkeiten. Technologie ermögliche die unbegrenzte Anhäufung von Reichtum, damit die Befriedigung einer ständig wachsenden Anzahl menschlicher Bedürfnisse. Dies führe zwangsläufig und unabhängig von ihrem historischen Ursprung und kulturellen Erbe zu einer *Homogenisierung aller menschlichen Gesellschaften.* Alle Länder, die auf diese Weise einen wirtschaftlichen Modernisierungsprozeß durchlaufen, werden so notgedrungen einander immer ähnlicher. Sie müssen Verwaltungen aufbauen, funktionelle und effiziente Organisationsstrukturen entwickeln, die „traditionelle Organisation wie Stämme, Religionsgemeinschaften und Familien . . . ersetzen" (S. 15). Und sie müssen für eine umfassende Ausbildung der Bürger sorgen, die die Strukturen tragen und deren Entwicklung vorantreiben können.

Der *Weltmarkt* führt zu einer immer einheitlicheren *Konsumkultur.* Für Fukuyama ist klar: Das bedeutet zugleich haushohe Überlegenheit der „kapitalistischen" Produktionsweise beim Auf- und Ausbau hochkomplexer Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen. Die Erfahrungen der Sowjetunion und Chinas hätten gezeigt, daß zentrale Verwaltungs- und Staatswirtschaften zwar in der Lage waren, das Industrialisierungsniveau der fünfziger Jahre zu erreichen, aber völlig beim Versuch scheitern mußten, Rahmenbedingungen für Information und technische Innovation zu schaffen, wie sie für eine „postmoderne" Wirtschaftsorganisation selbstverständlich sind.

Der Sieg der Marktwirtschaft, Fukuyama als Amerikaner spricht durchgängig von „Kapitalismus", über Kommunismus und staatliche Zwangswirtschaft ist deshalb für ihn keine kontingente, sondern eine durch naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand und dessen technische Anwendung vorgegebene Entwicklung.

Allerdings: Die Logik der modernen Naturwissenschaft und die dadurch vorangetriebene wirtschaftliche Entwicklung weisen politisch nicht gleicherweise in die einzige Richtung, wie dies wirtschaftlich der Fall sei. Es gebe keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Entwicklungsstand und politischem System: „Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrunde liegt, kann genauso in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale" (S. 189).

Es gibt keine ökonomische Erklärung des erhofften Endsieges der Demokratie. Der wirtschaftliche Aufstieg lasse sich durch autoritäre Regimes unter Umständen sogar besser bewerkstelligen als in demokratischen Gesellschaften. Fukuyama führt dafür zahlreiche Beispiele an, von Francos Spanien über das Chile Pinochets bis zu den ostasiatischen Schwellenländern. Richtig sei zwar, daß der Prozeß der wirtschaftlichen Modernisierung allenthalben soziale Änderungen nach sich ziehe, aber er erkläre in keiner Weise, wie Demokratie selbst entsteht. Denn 1. sei ein demokratisches System nie aus ökonomischen Gründen gewählt worden, 2. setze die Entwicklung zu demokratischen Regierungs- und Mitbestimmungsformen auch in der Neuzeit früher ein als der Prozeß der Industrialisierung. Fukuyamas Fazit: „Eine ökonomische Interpretation der Geschichte bringt uns zwar an die Schwelle des gelobten Landes der liberalen Demokratie, hilft uns jedoch nicht ganz hinüber" (S. 192).

## Der „thymotische Mensch" als Triebkraft der Geschichte

Um „hinüber" zu kommen, entschließt sich Fukuyama zum Sprung aus dem Transitorischen ins „Transhistorische", vom Zeitlichen ins „Überzeitliche", vom Ökonomischen ins Anthropologische, von der technologischen Entwicklungsgeschichte zum „Menschen als Mensch". Damit eröffnet er die zweite Argumentationsperspektive, die, wie er selbst unterstreicht, ganz und gar „immaterielle". Sie wird zu einer langen, etwas unsteten, aber im Prinzip dialektisch nachvollziehbaren Wanderung vom „ersten" zum „letzten Menschen", von Hegel zu Nietzsche und wieder zurück zu Hegel – immer gegen Marx. Wobei am Schluß halb offen bleibt, ob sich dieser letzte Mensch in den Genuß physischer Sicherheit zurückzieht, ob er sich damit begnügt, „das schiere Leben anzuerkennen . . ., seinen Körper, seine Bedürfnisse und seine Ängste", ob dieser Mensch noch ein Mensch ist oder „nur noch Tier von der Gattung Homo sapiens" (S. 414) oder ob – frei nach Nietzsche – ein solcher Mensch noch genügend Chaos in sich hat, um einen tanzenden Stern zu gebären.

Leitstern auf dieser Wanderung ist der „Thymos", der Thymos nicht als Begehren nach Besitz und Ruhm, sondern als „Verlangen nach Anerkennung". Der Kampf um Anerkennung steht – auch hier folgt Fukuyama Hegel gegen Marx – am Anfang, er bestimmt die menschliche Entwicklung bis zum Punkt ihrer Erfüllung, der „thymotische Mensch" in seinem Zorn macht die Geschichte. Das Verlangen nach Anerkennung, durch die eigene Gruppe wie durch den Gegner, von dem man Anerkennung erkämpft, gehört so ursprünglich zur Natur des Menschen, daß selbst die im Kampf zwischen Herrn und Knecht überlegenen Herren ihren Frieden nicht finden können, solange sie nicht von den Knechten als gleichberechtigt anerkannt werden. Nicht der Sieg über die Knechte, sondern das Anerkanntsein durch die Knechte drückt die Dynamik der Geschichte aus, und diese findet in der Demokratie als universeller Anerkennung aller durch alle ihre Erfüllung. Ganz im Sinne Hegels versteht Fukuyama das Problem der menschlichen Geschichte „als Suche nach einem Weg, das Bedürfnis nach Anerkanntsein *sowohl* des Herrn als auch des Knechts auf gegenseitiger und gleicher Basis zu befriedigen. Die Geschichte endet mit dem Sieg einer Sozialordnung, die dieses Ziel erreicht" (S. 214).

## Was konstituiert eigentlich Geschichte?

Zwei Fragen, die Fukuyamas Analyse aufwirft, lohnt es sich nachzugehen. Die erste: Reicht Fukuyamas Geschichtsverständnis aus, um das Ende der Geschichte plausibel zu machen? Die zweite: Hält Fukuyamas „idealistisches" Demokratieverständnis der geschichtlichen Realität stand?

Zur ersten Frage: Was das Ende der Geschichte sein könnte, hängt davon ab, was ich unter Geschichte verstehe. Fukuyama will den historischen Prozeß *in seinem Verlauf* von seinen Ursprüngen bis an sein Ende „erklären". Er fällt kein Urteil über das Ergebnis des Prozesses in dem Sinne, ob durch den Fortgang der Geschichte für die Menschheit etwas besser oder schlechter wird. Ihn interessiert allein, worin der geschichtliche Prozeß mündet, und dies als Teil des Prozesses selbst. Mit Hegel und Marx nimmt er eine in sich zielführende und einsehbare „Entwicklung der menschlichen Gesellschaften an, von der einfachen Stammesgesellschaft, die auf Sklaverei und landwirtschaftlicher Subsistenzwirtschaft basierte, über verschiedene Formen der Theokratie, der Monarchie und der feudalen Autokratie bis zur modernen liberalen Demokratie und zu dem von technischem Fortschritt bestimmten Kapitalismus" (S. 12).

Dieser Prozeß allein ist für ihn Geschichte. Ihr Ende setzt er gleich mit dem „Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit". Und dieser Endpunkt ist für ihn auch das Ende der Geschichte im Sinne von Universalgeschichte.

Was aber konstituiert Geschichte, Geschichte als Universalgeschichte? Doch wohl das, was aus der Menschheit wird in wahrnehmbarer Zeit. Dazu gehört mehr als ihre „ideologische" Evolution. Dazu gehört alles, was auf die Menschheit einwirkt, was sie prägt und verändert: ihre Daseinsvorsorge, ihre Sozialformen, ihre politische Organisation, die Entfaltung von Kunst und Kultur, ihre Religion. Dazu gehören nicht allein einzeln herausgegriffene evolutive Prozesse, sondern Revolutionen und Umbrüche ebenso wie der Umschlag in schon längst überwunden Geglaubtes. Die Kontinuität der Geschichte ist nie eine lineare. Vielmehr gilt das Wort Romain Rollands: „L'histoire ne marche que par des malentendues."

Fukuyama wundert sich über das „merkwürdige Phänomen", daß der Sieg des universalen homogenen Staates (Einheitlichkeit der technologischen Organisation, Realisierung der Anerkennung aller durch alle im Sinne der Menschenrechte) „das Fortleben der Völker" nicht zum Absterben bringt (S. 331). Für ihn ist auch das nur eine

kontingente Erscheinung in einem insgesamt zielgerichteten Prozeß, während der Widerspruch dazu – Flucht vor einer sich vereinheitlichenden Weltzivilisation in die nationalen Traditionen bis zum immer wieder neuen Ausbruch blutiger Nationalismen – doch wohl in die soziale Natur des Menschen selbst hineinreicht.
Auf der gleichen Linie *anthropologischer Verkürzung* argumentiert er, wenn er aus reinem Glauben in die Zielgerichtetheit des (universal-)historischen Prozesses den Nationalsozialismus zur „Krankheit des Übergangs", zu einem, wenn auch extremen „Nebenprodukt des Modernisierungsprozesses", aber auf keinen Fall zu einem „notwendigen Bestandteil der Moderne" erklärt.

In Wirklichkeit wird damit eine falsche Alternative konstruiert. Die Frage ist weder, ob Krankheit des Übergangs oder notwendiger Bestandteil des Modernisierungsprozesses, sondern: War der Nationalsozialismus etwas, was unter bestimmten Bedingungen einem x-beliebigen oder einem bestimmten Volk jederzeit wieder „passieren" kann, und was läßt sich tun, um es zu verhindern? Bei solch geschichtsanthropologischen Verkürzungen wundert es nicht, daß selbst der *Holocaust* zwar als einzigartiges Übel erscheint, das sich aber aus den besonderen Bedingungen des Deutschlands der zwanziger und dreißiger Jahre erklärt und von dem zugleich gesagt wird, daß heute und fürderhin nicht einmal mehr unterschwellig die Gefahr bestehe, daß sich ein ähnlicher Genozid wiederholen könne (vgl. S. 186/87).

Fukuyama reduziert Freiheitsgeschichte offensichtlich auf Anerkennungsgeschichte, wie er menschliche Geschichte reduziert auf die Evolution von Produktionsmethoden und die Entfaltung politischer Organisation. Sein Optimismus endet offenbar trotz der Betonung der intelligiblen Zielgerichtetheit des universalhistorischen Prozesses in einem deterministischen Geschichtsbild. Er ahnt wenig von den Abgründen menschlicher Freiheit als realgeschichtlicher Triebkraft des universalgeschichtlichen Prozesses und deswegen auch wenig von der anthropologischen Identität des „ersten" mit dem „letzten" Menschen.

## Wie haltbar ist die liberale Demokratie?

Zur zweiten Frage: Hält Fukuyamas „idealistisches" Demokratieverständnis der Realität stand, bzw. wie endgültig ist Demokratie?
Daß das Verlangen nach Anerkennung von Person zu Person und auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Zusammenlebens wie in allen Verzweigungen politischer Strukturen durch alle Macht- und Klassenkämpfe hindurch gleichsam in Kants „ewigen Frieden" münden und damit die Menschheit an ein friedliches Ende ihrer Entwicklung kommen soll, an dem sie ganz und gar sich selbst genügt, ist trotz seiner Zwiespältigkeit ein schöner Gedanke.
Das Buch Fukuyamas mit der geschichtsphilosophisch erweiterten Begründung seiner These wurde noch geschrieben in der Zeit des *Aufbruchs* nach dem Niedergang des Kommunismus. Da mußte nicht alle Plausibilität und ihr Gegenteil auf den Tisch gelegt werden, um eine Menge Menschen von ihrer Richtigkeit zu überzeugen. Der Gedanke, jetzt gebe es keine Alternative mehr zur demokratisch organisierten und kontrollierten Staatsordnung und deswegen werde sich Demokratie gleichsam von allein weltweit durchsetzen, entfaltete zu der Zeit seine eigene spontane Glaubwürdigkeit.
Aber als das Buch in diesem Frühjahr erschien, sah das weltpolitische Panorama bereits sehr viel weniger nach demokratischem Endfrieden aus: blutige Kämpfe auf dem Balkan und am Kaukasus, die ehemals kommunistischen Staaten in einem höchst prekären Übergang von einer schlecht funktionierenden staatlichen Versorgungswirtschaft in eine noch nicht funktionierende Ordnung freier Märkte, die Sowjetunion zerfallen in ihre Nationalitäten, die sich z. T. gegenseitig bekriegen oder sich in Bürgerkriegen zerfleischen, und Rußland wirtschaftlich wie politisch im permanenten Ausnahmezustand, im Westen zunehmende Verdrossenheit noch nicht über demokratische Institutionen, wohl aber über die sie tragenden politischen Kräfte und Verfahren, verschärfte Verteilungskämpfe, Ausbrüche von Gewalt, Nachlassen des öffentlichen Engagements bis hin zu dem Problem, für politische Aufgaben im Gemeinwesen das nötige und richtige Personal zu finden. Kaum eine Zeit hat uns drastischer als die letzten zwei Jahre vor Augen geführt, wie riskant es ist, aus einer momentanen Euphorie heraus geschichtsphilosophische Theoreme mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit zu entwickeln oder neu aufzuwärmen.

Aber damit ist die Grundsatzfrage noch nicht erledigt: Könnte nicht doch sein, daß die Menschheit zwar langfristig, aber unwiderruflich auf die Demokratie als weltweit anerkanntes und durchsetzbares politisches Ordnungssystem zusteuert – trotz der stets sich wiederholenden „Krankheiten des Übergangs?" Dagegen spricht nicht nur die enorme Vielfalt unterschiedlicher wirtschaftlicher und politischer Existenzbedingungen zwischen Erster, Zweiter, Dritter und Vierter Welt. Die Angleichung der Lebensverhältnisse wie die Annäherung der ganz unterschiedlichen Kulturen – Fukuyama vernachlässigt sie wie die Religionen sträflich und sieht offenbar in beidem nur einen Faktor der Vergangenheit – vollzieht sich, wenn überhaupt, so nicht in politisch kalkulierbaren Zeiträumen. Und um den zentralen Argumentationsstrang Fukuyamas nochmals aufzugreifen, auch funktionierende Demokratien werden den Kampf um Anerkennung nicht beenden können.

Wie fortgeschritten eine Gesellschaft auch sein mag, wirtschaftlich gesättigt und sozial geordnet, es werden *immer neue Bedürfnisse* entstehen. Damit wächst auch neu das Verlangen nach Anerkennung. Je gehobener und „immaterieller" die Bedürfnisse, um so sensibler das Verlangen. Es kann, sich demokratisch legitimierend, fast jederzeit umschlagen in die Selbstauflösung einer demokratischen Ordnung, sei es durch Diktatur einer Mehrheit, sei es

durch selbstzerstörerisches Verhalten von Minderheiten. Jede Demokratie trägt auch die Wurzeln ihrer Gefährdung in sich selbst. Und leider bemerken das gerade sehr selbstsichere Demokraten oft erst, wenn es zu spät ist. Insofern ist es immerhin tröstlich, wenn ein von der Leichtigkeit des Seins besonders beflügelter später Rationalist wie Fukuyama selbst noch einen Schuß Skepsis mit auf den Weg gibt.

Er vergleicht am Schluß die Menschheit heute einem Wagentreck, der über eine lange Straße verteilt ist. „Einige Wagen fahren schnell und zielstrebig in die Stadt ein, während andere in der Wüste ein Lager aufgeschlagen haben oder in den Wagenspuren auf dem letzten Gebirgspaß steckengeblieben sind. Manche Wagen werden von Indianern angegriffen und bleiben brennend am Wegrand zurück. Einige Wagenlenker sind durch die Schlacht verwirrt und schlagen vorübergehend eine falsche Richtung ein, wieder andere sind müde von der Reise und wollen an Ort und Stelle ein festes Lager errichten. Manche fahren auf Nebenstrecken, aber sie müssen feststellen, daß über das letzte Gebirge nur eine einzige Paßstraße führt."

Und diesem Bild folgt dann ein noch skeptischerer Schlußsatz: „Wir wissen noch nicht mit Bestimmtheit, ob alle Wagen sich tatsächlich in dieselbe Richtung bewegen. Und für den Fall, daß die meisten Wagen schließlich in dieselbe Stadt einfahren, können wir nicht mit Sicherheit sagen, daß den Menschen auf den Wagen die neue Umgebung auf Dauer gefallen wird. Vielleicht werden sie nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen" (S. 446).

## Die schiefe Rede vom Ende der Geschichte

Bleibt noch übrig die Rede vom Ende der Geschichte. Sie folgt für Fukuyama zwingend aus der Universalisierung der Demokratie, weil die Menschheit im erreichten demokratischen Endstadium auch keiner geistigen Entwicklung mehr bedarf. Mit der Erfüllung des Verlangens nach Anerkennung enden auch Philosophie und Kunst. In Wirklichkeit ist die These nichts anderes als ein intellektuelles Konstrukt und wie alles Gerede vom „posthistoire" ein semantisches Mißverständnis. Man setzt einen tendenziell sich verfestigenden Zustand einer bestimmten Gesellschaft (der westlichen) mit dem Schicksal der Menschheit gleich und macht daraus einen universalgeschichtlichen Versuchsballon. Und wäre es tatsächlich so wie als demokratisches Ende der Geschichte beschrieben und bliebe vom Menschen nichts als ein „findiges Tier", auch dieses gehörte zur Geschichte der Menschheit, die dann endet, wenn der letzte denkende Mensch von der Erde verschwunden ist.

*David Seeber*

# Kolumbus und die Folgen

## Wie die lateinamerikanische Kirche ihre Vergangenheit sieht

*Wie verteilen sich Licht und Schatten in den fünfhundert Jahren seit dem Beginn des europäischen Ausgriffs nach Lateinamerika? Soll sich die Kirche heute ihrer Verdienste für die Ausbreitung des christlichen Glaubens und die Rechte der Eingeborenen rühmen, oder muß die Geschichte vor allem aus der Perspektive der Unterdrückten und an den Rand Gedrängten geschrieben werden? Der folgende Beitrag zeigt, wie die lateinamerikanische Kirche und Theologie ihre Vergangenheit im Jubiläumsjahr 1992 sieht und welche geschichtlichen Deutungsmuster dem vorausgegangen sind.*

Kaum ein Ereignis der letzten Jahre hat zu einer so großen Flut von Publikationen, von Tagungen, Vorträgen Anlaß gegeben wie die Erinnerung an den 12. Oktober 1492, als mit Kolumbus' Entdeckung der Karibikinsel Guanahani ein neuer Kontinent in den Raum europäischer Geschichte trat und aus dem Gang seiner eigenen Geschichte gerissen wurde. Das Datum 1492 ist „Politikum" weltweiten Ausmaßes: „Offizielle Feierlichkeiten" auf der Ebene der UNESCO, der Mehrzahl der Regierungen in Lateinamerika und vor allem in Spanien gedenken der „Begegnung der Kulturen"; Nicht-Regierungsorganisationen, alternative politische Bewegungen und kirchliche Gruppierungen schließen sich den „500 Jahren Widerstand" der indigenen Bevölkerung gegen die „Verdeckung" ihrer autochthonen Kulturen an. Die Erinnerung an das „500-jährige Reich" – so die von lateinamerikanischen Intellektuellen getragene Initiative „Emanzipation und Identität" – wird hier zu einer Bestandsaufnahme von Kolonialismus und Rassismus in der „Zwei-Drittel-Welt" und angesichts der zeitlichen Koinzidenz mit den Bemühungen um die europäische Einigung zu einer Kritik am europäischen Zivilisationsprojekt überhaupt.

Wenn die „offizielle" Kirche Lateinamerikas, nationale Bischofskonferenzen, der CELAM und auch die päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL), auf Anregung Johannes Pauls II. in der Erinnerung an die „Großtaten der Evangelisierung" in den ersten Jahren der Conquista das Gedenkjahr 1492 zum Ausgangspunkt des pastoralen Projektes einer *Neuevangelisierung* macht und dabei gerade nicht auf die innere Beziehung von weltlicher und geistlicher Eroberung eingeht, so ist in dieser Auslassung auch innerkirchlich ein *Konfliktpotential* angelegt. Basisbewegungen und -initiativen auf katholischer Seite wie die „Initiative Romero", das 1989 nach der ökumenischen

Versammlung in Basel entstandene ökumenische Projekt KAIROS („Unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit") weisen darauf hin, daß 1492 auch für die Kirche ein „Politikum" ist: Die politischen Implikationen des Evangelisierungsprozesses und Missionsprojektes dürfen nicht übersehen werden. Weltliche und geistige Eroberung gingen Hand in Hand und hatten beide ihrer Opfer.

Im Gegensatz zur 400-Jahr-Feier 1892 und zur Erinnerung an die „Heldentaten" des Kolumbus durch Papst Leo XIII. steht heute die *Frage der Opfer* auf dem Prüfstand, aber genau wie 1892, als die Kirche auf dem Höhepunkt des Modernismusstreites sich bewußt gegen eine Moderne in Gestalt des Liberalismus, des Positivismus und Sozialismus absetzte, geht es heute um die Frage der Stellung der Kirche in der Moderne bzw. Postmoderne, um ihren Weg in das 3. Jahrtausend.
Der innerkirchliche „Historikerstreit" um das Jahr 1492 ist mehr als ein Streit um ein Faktum der Geschichte, seine Interpretation ist abhängig von der systematischen Fragestellung nach dem jeweiligen Modell von Kirche. In der auch innerkirchlichen Konfliktivität des Datums 1492 spiegelt sich so das schmerzhafte und konfliktreiche Ringen der Kirche – der Kirche Europas, Lateinamerikas, der Weltkirche überhaupt – um ihre Gestalt in der Akzeptanz eines kulturellen Pluralismus und der Perspektivität einer Vielfalt von Kulturen wider. Öffnet die Kirche über die Erarbeitung eines geschichtlichen und kulturellen Bewußtseins und in der Anerkenntnis auch der Brüche und Widersprüchlichkeiten der eigenen Geschichte den Weg für ein lebendiges und geschichtliches Modell von Kirche, das sich vor allem durch sein je neues Kirchewerden in der Vielfalt kulturell gelebter Gestalten des Glaubens auszeichnet?

## Europäische Expansion und der „Beginn der Traurigkeit"

In der Erinnerung an die Opfer des Entdeckungs- und Eroberungsprozesses, an den „Alptraum des Genozids" (*Leonardo Boff*), in der Anerkennung der Leidensgeschichte und der schuldhaften Verwicklung auch der Kirche in diese Geschichte liegen Chancen, heute zu „entdecken", was lange Jahrhunderte über „verdeckt" war *(Ignacio Ellacuría):* „den Anderen", den Indio, den Schwarzen, die aus dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß Ausgegrenzten. Wenn Johannes Paul II. am 12. Oktober 1992 die Generalversammlung von Santo Domingo eröffnen wird, werden vor allem Gesten erwartet, mit denen die Kirche zeigt, daß sie einen Weg der Aussöhnung beschreitet, realistisch und nicht triumphalistisch ihr Missionswerk einschätzt und sich auf den Versuch einläßt, in ihrem Gespräch, ihrer Begegnung mit den anderen Kulturen das Evangelium neu Wirklichkeit werden zu lassen.

Nachdem Kolumbus am 12. Oktober 1492 die Karibikinsel Guanahani (San Salvador) betreten und auf dieser ersten Reise auch Kuba und Haiti (Española) entdeckt hatte, wurden nach und nach der ganze Raum der Karibik, Mittel- und Südamerika für die Spanier erschlossen. 1519 drang *Hernán Cortés* nach Mexiko vor; Tenochtitlán und mit ihm die Hochkultur der Azteken fielen 1521. *Francisco Pizarro* nahm 1532 den Inka Atahualpa gefangen, 1533, nach dessen Ermordung, zog Pizarro in Cuzco ein, das Reich der Inka fiel in die Hände der Spanier, das Vizekönigtum Perú wurde errichtet. Die „Katholischen Könige" Spaniens, Ferdinand von Aragonien und Isabella von Kastilien, für die, nach der gewaltsamen Rückeroberung Spaniens von den Mauren und der Vertreibung der Juden, die „neue Welt" zu einem neuen Feld ihres Expansionsdranges wurde, hatten sich bereits durch die auf den 3. und 4. Mai 1493 vordatierten westindischen Edikte Papst Alexanders VI. die neu entdeckten Länder zusprechen lassen; spanische und portugiesische Interessensphären wurden im Vertrag von Tordesillas (vom 7. Juni 1492) durch eine Demarkationslinie 370 Meilen westlich der Kapverdischen Inseln voneinander geschieden.

Wie die „Reconquista" ging auch die „Conquista" mit einem *totalen religiösen Unterwerfungsanspruch* einher, wurde auch sie von inquisitorischen Maßnahmen begleitet. Ihren geistlichen Anspruch leitete die spanische Krone aus ihrem „Sendungsbewußtsein" *(Joseph Höffner)* ab, Sachwalter des mittelalterlichen „orbis christianus" zu sein, zu dessen „Ideologie" wesentlich das augustinische „compelle intrare" gehörte: Der Umgang mit Nicht-Gläubigen und Ketzern wurde von der Akzeptanz des Evangeliums durch die fremden Völker abhängig gemacht. Jeder Akt der Eroberung und Inbesitznahme wurde von den Spaniern von einer Proklamation, dem sog. „requerimiento", begleitet. Die Weigerung der Indianer, die Oberherrschaft der Könige von Spanien anzuerkennen und sich zur wahren Religion zu bekehren, rechtfertigte jeden kriegerischen Akt. Weltliche und geistliche Eroberung gingen Hand in Hand, Christianisierung in der Neuen Welt war gleichbedeutend mit Hispanisierung (Höffner).

Alle Geschäfte, Landverteilungen, Aussendungen von Missionaren usw. lagen in der Hand der „Casa de la Contratación" in Sevilla und des 1510 gegründeten Indienrates. Vor allem unter der Herrschaft Kaiser Karls V. (1516–1556) wurde diese Form des spanischen Patronates ausgebaut und bestimmte wesentlich den Aufbau, Strukturen, Institutionen und Glaubenspraktiken der Kirche auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Wenn auch nach dem Eingeständnis des gescheiterten Missionsprojektes bereits kurz nach der Conquista von Missionaren wie *José de Acosta* oder *Bernardino de Sahagún* neue Methoden entfaltet wurden, die die Sprachlosigkeit zwischen der spanischen und den indigenen Kulturen überwinden wollten, so kann dies nicht verdecken, daß sich eine Kirche europäischen Charakters, keine „einheimische" Kirche aufbaute. Christianisierung war ein europäisches Projekt und führte zur „Verdeckung" der kulturellen und religiösen Identität der indianischen Bevölkerung. Offiziell blieben Indios und sogar Mestizen in der Zeit des spanischen Patronats von der Priesterweihe ausgeschlossen.

Die Praxis der Conquista und die Errichtung des spanischen Kolonialsystems, vor allem der sog. „encomienda", blieben nicht unbestritten. Vor allem die Dominikanermissionare, angestoßen durch die berühmte Adventspredigt des *Antonio de Montesinos* (1511), klagten vor dem spanischen Hof den gewaltsamen Tod der Indios in den Bergwerken, auf den Feldern, durch von den Europäern eingeschleppte Krankheiten aufs schärfste an. Die Versuche, durch königliche Erlasse wie das Verbot der Versklavung der Indios und den Erlaß von *Schutzgesetzen* dem frühzeitigen Tod der Indios ein Ende zu setzen, scheiterten an der konkreten Praxis der Conquistadoren. Aufgrund des unermüdlichen Kampfes des *Bartolomé de Las Casas* und der in Salamanca geführten kolonialethischen Diskussionen um die Menschenwürde der Indios promulgierte Kaiser Karl V. 1540 die „Leyes Nuevas", die „neuen Gesetze", mit dem Ziel der Abschaffung des Systems der „encomienda", von Frauen- und Kinderarbeit. Die „Leyes Nuevas" wie die Bulle „Sublimis Deus", in der Papst Paul III. 1537 die Vernunftbegabtheit und Menschenwürde der Indios anerkannte, wurden auf Betreiben der Encomiendabesitzer jedoch widerrufen.

## Indigenistische und hispanistische Interpretationen der Conquista

Die Praktiken der Conquista, das gewaltsame Expansions- und Eroberungsprojekt der Spanier, der frühzeitige Tod der Indios standen in den letzten Jahrhunderten mehrfach vor dem Gerichtshof der Geschichte: Vor allem die Gegner Spaniens – England, Frankreich, auch Deutschland – knüpften an die Kritik der Gewalttaten der Spanier an, die Bartolomé de Las Casas in seiner „Brevísima relación de la destrucción de las Indias" (Kurzgefaßter Bericht über die Zerstörung der Westindischen Länder) formulierte; weniger ein Zueigenmachen der Perspektive der Opfer als eigener Expansionsdrang ließ jedoch die Gegner die „Leyenda negra", die sog. Schwarze Legende um die spanische Conquista, verbreiten.

Gerade um der „Leyenda negra" und einer spanienfeindlichen Geschichtsschreibung entgegenzuarbeiten, entstand in Spanien eine *hispanistische* Geschichtsinterpretation, die auch heute noch von vielen Forschungsprojekten, auch außerhalb Spaniens, getragen wird. Ziel ist vor allem, die Bedeutung der kolonisatorischen Leistung der Spanier und ihren Beitrag für die europäische Moderne aufzuarbeiten; dabei werden jedoch die Ausmaße des Völkermordes verharmlost, und auf dem Hintergrund eines expliziten Bekenntnisses zur „Siegergeschichte" wird die „europäische Dritt-Welt-Romantik" kritisiert, „jenseits von Spanien und der Entdeckung eine ‚Identität' zu suchen und zu finden." „Wer aus der Vorgeschichte seine Identität gewinnen möchte, begibt sich aus der Geschichte ... Der Sieger schreibt die Geschichte ..." *(Eberhard Straub).*

Der eurozentrische – bzw. spanische – Blickwinkel und ein schier unerschütterliches Vertrauen in den europäisch-nordamerikanischen Zivilisationsprozeß lassen keinen Raum für Selbstkritik. Ein wesentliches Verdienst vor allem der jüngsten kirchenhistorischen Arbeiten in Spanien – angesichts des 500-Jahr-Gedenkens wurde 1987 sogar ein „Lehrstuhl für die 500-Jahr-Feier" von der Päpstlichen Universität Salamanca an ihrer Fakultät für Politische Wissenschaften und Soziologie in Madrid eingerichtet – ist sicher, die Quellen der kolonialethischen Diskussionen in der theologischen und kanonistischen Schule von Salamanca, die „Entdeckung der Menschenrechte" in den Arbeiten eines *Francisco de Vitoria, Domingo de Soto* oder *Franz von Suárez* aufgearbeitet zu haben. Der Aufweis der Modernität ihrer Theologien, ihres Rechtsverständnisses (die Entstehung des modernen Völkerrechts, einer „kolonialen Sozialgesetzgebung") und auch ihrer Kritik am weltlich-geistigen Eroberungsprojekt und an den Besitztiteln der spanischen Krone kann über die faktische Uneingeholtheit dieser Forderungen nach Menschengerechtigkeit in der Neuen Welt jedoch nicht hinwegtäuschen.

Erst in den letzten Jahren hat sich mit der sog. *indigenistischen* Position eine Interpretation herausgebildet, die die Interessen der *Opfer der Conquista* vertritt. Wenn die Gegner Spaniens mit der Berufung auf die „Leyenda Negra" ihre eigenen Ansprüche formulieren wollten und damit nicht zu einer Aufarbeitung der Geschichte beitrugen, so zeichnet auch sie sich vor allem durch eine „Interessenvertretung" aus: Stimme derer zu sein, die über Jahrhunderte zum Schweigen gebracht worden sind, auf internationalem Forum an den Völkermord zu erinnern und eigene Forderungen zu formulieren. Angesichts der offiziellen 500-Jahr-Feiern in Spanien und Lateinamerika hat sich seit Beginn der 80er Jahre der Widerstand der Indios gegen die „500 Jahre Unterdrückung" auf kontinentaler Ebene formiert und auch im Blick auf die Rolle der Kirche zu verschiedenen Anhörungen vor Gremien nationaler Bischofskonferenzen geführt. Im Indiowiderstand ist vor allem der Völkermord angeklagt: „Was zur Verhandlung steht, das ist ein Völkermord, begangen an zwanzig Millionen Menschen" *(Hans Magnus Enzensberger).* Von den 22 Millionen Azteken im Jahre 1519 lebte 1600 noch 1 Million, von den 9 Millionen Bewohnern „Perús" im Jahre 1520 50 Jahre später 1 Million; nur 23 Jahre nach der Eroberung Hispaniolas war die Bevölkerung von ca. 1 Million auf 16 000 dezimiert. Insofern soll der 12. Oktober als Tag der Nachdenklichkeit und der Trauer, der Umkehr und des Aufbruchs begangen werden, gefordert sind Gesten: Schuldenerlaß, die Anerkennung ihrer Autonomie, ihrer eigenen Besitzansprüche.

Die heute noch über 600 Indio-Nationen auf dem lateinamerikanischen Kontinent machten auf verschiedenen nationalen Anhörungen – in Mexiko, Ecuador, Kolumbien, Guatemala – sowie auf kontinentaler Ebene vor allem auf der „2. Ökumenischen Anhörung zur Indianerpastoral" in Quito (30. Juni bis 6. Juli 1986) auf die Gegenwart des Völkermordes heute aufmerksam: auf ihre Konfrontation mit internationalen Gewaltstrukturen, die Zerstörung ihres Lebensraumes und damit ihres eigenen Lebens durch

Waldabholzung, Erzausbeutung, Landraub, Großprojekte wie den Bau von Wasser- und Atomkraftwerken. Damit verbunden sind Forderungen nach Selbstbestimmung, der Rückgabe ihres Landes, der Bewahrung und auch verfassungsrechtlichen Verankerung ihrer Sprachen und Traditionen, der Anerkennung ihres Andersseins auch durch den Bau von Indioschulen, durch die Akzeptanz ihrer traditionellen Arten der Bodennutzung, ihrer eigenen sozialen und politischen Organisationen.

Über ihre eigenen Interessen hinaus machen sie sich zu Fürsprechern aller in der lateinamerikanischen Gesellschaft Marginalisierten: für Schwarze, Frauen, alle die, die unter Landflucht, Analphabetentum, Kindersterblichkeit, unzumutbaren Wohnverhältnissen, unter Gewalt, Guerilla, Drogen etc. leiden. Von der Kirche wird erwartet, den 12. Oktober mit einer Bitte um Vergebung an die Urbevölkerung für das Geschehene zu verbinden und sich für die Rückgabe von Grund und Boden, für die staatsbürgerliche Organisation der Indio-Gemeinschaften einzusetzen und gegen Rechtsverletzungen im internationalen Maßstab zu protestieren. Anerkannt werden soll die Rolle der katholischen Kirche während des „Zerstörungs- und Vernichtungsprozesses" im Bündnis mit der weltlichen Macht, gefordert ist die „Durchführung einer authentischen Evangelisierung, die uns begleitet, im Dialog mit uns steht und uns achtet, angesichts unserer Kämpfe, unserer religiösen Überzeugungen und Praktiken".

Diese Perspektive des Indiowiderstands wird von vielen Nicht-Regierungsorganisationen, in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern, in Spanien und Deutschland, von kirchlichen Gruppierungen und Missionsorden mitgetragen. Der „Deutsche Katholische Missionsrat" fordert in seiner Erklärung „500 Jahre Amerika" alle Ordensgemeinschaften auf, „ihre eigene Beteiligung am Geschehen der letzten 500 Jahre in Lateinamerika zu studieren und aufzuarbeiten: zu danken für die Gnade fruchtbaren Wirkens, aber auch der Verwicklung in die beschämende Seite der Geschichte zu gedenken". Ein Anstoß, „die Rolle der Eingeborenen in unserer Geschichte besser zu verstehen und auf die gerechten Klagen unserer eingeborenen amerikanischen Brüder und Schwestern einzugehen", ist im Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe zur Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung der beiden Amerikas „Erbe und Hoffnung. Die Evangelisierung in Amerika" (1990) formuliert. Angesichts vergangenen und gegenwärtigen Rassismus' soll „Abbitte" geleistet werden „für unser Versagen".

Politisch und kulturell ist der Indigenismus erst in den letzten Jahren entstanden, auch wenn die andine Utopie eines wieder neu zu errichtenden Reiches des Inkarri (Inca redivivus) in den vergangenen Jahrhunderten immer wieder die Sehnsucht nach dem Tahuantinsuyo entfachte und – wie im Falle von *Juan Santos Atahualpa* (1756) und *Túpac Amaru II.* (1781) – in Revolten gegen die spanische Kolonialmacht politisch umgesetzt wurde. 1977 wurde z. B. das politische Programm der „Indianischen Bewegung Perús" (MIP) formuliert, der 1. Kongreß der Indianischen Bewegung fand 1980 statt. Dem Indigenismus kann in der Gegenwart „Lateinamerikas", in der die Indianer nur 7 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen (45 Millionen), ein gewisser „Romantizismus" *(Sergio Silva)* sicher nicht abgesprochen werden, sein Beitrag ist jedoch notwendig für ein neues Aufarbeiten der Geschichte, das über die Erinnerung an die Opfer die kulturelle Vielfalt der Lebensformen und der Glaubenspraxis in Lateinamerika deutlich macht. Eine realistische Einschätzung des geschichtlichen Faktums „1492" weist auf, daß die Begegnung mit dem „anderen", zwischen Spanier und „Indio", 1492 gescheitert ist, daß im Prozeß der geschichtlichen Ausbildung „Lateinamerikas" von einer „Begegnung" der Welten oder Kulturen nur bei Anerkenntnis ihrer verzerrten Gestalt, von Schuld und Sündhaftigkeit in der Begegnung gesprochen werden kann.

## Die „Entdeckung des Anderen" als Interpretationskategorie

Die Schwierigkeiten um die Interpretation des Datums 1492 und die Polarisierung von hispanistischer und indigenistischer Position machten deutlich, daß neue Kategorien für die Deutung der Geschichte, in Europa und in Lateinamerika, gesucht werden müssen. In den Analysen *Tzvetan Todorovs* in seinem 1982 erschienenen Werk „Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen" wird gerade die Modernität der Conquista in der Vielgestaltigkeit und Prozeßhaftigkeit in der Begegnung mit dem „Anderen" in den einzelnen Formen des Entdeckens, Eroberns, Liebens und Kennens aufgewiesen. Die Conquista kann sicherlich als „conquista espiritual" auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund von Reconquista und der ideologischen Verknüpfung von Christianisierung und Hispanisierung verstanden werden. Im Gegensatz zur griechisch-römischen, mediterranen „Koinonia" und zum antiken Toleranzgedanken, zu „dialogischen" Missionsmethoden, die sich in der Apologetik der Patristik ausgebildet hat, drückt sich aber in der konkreten Gestalt der Conquista in Lateinamerika die exklusive Selbstbehauptung der modernen, europäischen Vernunft aus. „Die Conquista hat in diesem Sinne einen antizipativen Charakter für die Einsicht in das Wesen der Moderne" *(Peter Rottländer),* und das heißt für die „Einordnung" des Anderen, für eine „Assimilierung", die die „Alterität des Anderen" zerstören will. „Im Völkermord zeigen sich die katastrophalen Züge einer entfesselten Vernunft" (Rottländer).

Brüche, Wandlungen, Umkehrprozesse in der Anerkennung des Anderen werden von Todorov für die Zeit der Conquista synchronisch an ihren einzelnen Protagonisten aufgewiesen: Kolumbus, Moctezuma, Cortés, Bartolomé de Las Casas, Diego de Durán, Bernardino de Sahagún. Analog zum Weg des Bartolomé de Las Casas vom Encomendero zum Kämpfer für die Menschenwürde der Indios – „vom ‚modernen Ich' zum ‚armen Anderen' " *(Michael Sievernich)* – kann auch in der Kirchengeschichtsschreibung, die sich in den letzten Jahren in Lateinamerika her-

ausgebildet hat, ein „Perspektivenwechsel zum kulturellen Gesichtspunkt des Anderen" *(Juan Carlos Scannone)*, der Versuch, aus der Perspektive des „Anderen" zu denken, festgemacht werden. In historisch-biographischen Studien der letzten Jahre wird aufgearbeitet, daß bereits Las Casas ein historisches Bewußtsein entfaltet hat, das erst in unserem Jahrhundert zu einer expliziten Abwendung vom Eurozentrismus und zur Relativierung der je eigenen Kultur in der Anerkennung der Vielfalt der Kulturen führen soll. Das heißt dann auch, daß erst heute die wirklichen Folgen der Entdeckung des Kolumbus wahr- und ernst genommen werden: die Entdeckung der „Welt".

In der Befreiungstheologie wird Las Casas als Protagonist einer „befreienden" Theologie gesehen, die unter Berufung auf den prophetischen Protest des Evangeliums gegen jede Form von Gewalt und Unterdrückung eine theologische Analyse der Conquista betreibt. Diese wird von *Gustavo Gutiérrez* in seiner – einem größeren Forschungsprojekt über Las Casas vorausgehenden – Vorstudie „Gott oder das Gold" als „Götzendienst", die Gier nach Gold, bezeichnet. Die radikale Kehrtwendung auf die Seite der Opfer der Conquista führt bei Las Casas selbst zu einer Verschiebung seiner ursprünglichen Wahrnehmung der Conquista; in der Erinnerung an das Leid der Indios und ihren „Tod vor der Zeit" entdeckt er in den armen und leidenden Indios Jesus Christus selbst.

## Der langsame Prozeß einer Entdeckung historischen Bewußtseins in Lateinamerika

Eine lateinamerikanische Kirchengeschichtsschreibung im modernen Sinn – als wissenschaftliche Reflexion und Hermeneutik des geschichtlichen Ereignisses – hat erst in den 70er Jahren eingesetzt; die Gründe sind zum einen ekklesiologischer, zum anderen kultursoziologischer Art, sie liegen sowohl in den Schwierigkeiten der Umschreibung des Phänomens der „Kirche" als auch des „Lateinamerikanischen" an sich. Sicher stößt man heute auf Quellen, Chroniken von Pfarreien, Viten von Missionaren, Bischöfen usw., wurde die lateinamerikanische Konziliengeschichte (vor allem die Konzilien von Lima) dokumentiert, aber zum großen Teil ist diese Geschichtsschreibung *sehr punktuell* geblieben bzw. wie im Fall der Ordensgeschichten von einem je eigenen – nicht „lateinamerikanischen" – Interesse getragen. Die Arbeiten zur Kirchengeschichte, die in den 20er Jahren einsetzten, sind regional- und nationalkirchlich orientiert. Erst die Impulse der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín führen zur Ausbildung einer lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung im eigentlichen Sinn. Ihre Gestaltfindung in den Transformationsprozessen der lateinamerikanischen Gesellschaft der Gegenwart läßt ein historisches Bewußtsein entstehen, das hermeneutische Kategorien für die Interpretation der Geschichte auf dem lateinamerikanischen Kontinent bietet. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Auswertung von Quellen, die u. a. auch von Projekten europäischer Kirchen (z. B. das von „Adveniat" getragene Historiker-Projekt) gefördert wird, eine neue Bedeutung.

Auf der anderen Seite ist ein geschichtliches Bewußtsein nur dann gegeben, wenn die Frage der *Identität* geklärt ist: Das Ausblenden von Geschichte ist vorprogrammiert in einer fragmentarischen Lektüre der eigenen Gegenwart und fehlendem Selbstbewußtsein. Wurde in der Kolonialzeit „von außen" eine Geschichtskonzeption – die spanische bzw. europäische – an die eingeborenen Kulturen gelegt, wurden die Indiovölker in dieser offiziellen Lesart zu einer „Geschichtslosigkeit" verdammt, in deren Untergrund nur ab und zu in einzelnen Revolten und Aufständen die Mythen ihrer vergangenen und verdeckten Geschichte aufflackerten, so bedeutete auch der Bruch mit der Kolonialzeit und die Entlassung in die Moderne des 19. Jahrhunderts keine „Lateinamerikanisierung" des geschichtlichen oder kulturellen Bewußtseins. Europa galt als Zukunft des lateinamerikanischen Kontinents. Mit der Übernahme französischer Verfassungsstrukturen wurde auch die europäische zivilisatorische Überlegenheit verinnerlicht und von der Minderwertigkeit, der „Barbarei" eigener Volkskulturen ausgegangen. Eine selbstauferlegte Abhängigkeit vom europäischen aufgeklärten Rationalismus, vom Positivismus der „Ideologen" wurde geschaffen, die die Kultur des Volkes, der Indio- und Mestizenkulturen, nicht zur Kenntnis nahm.

Im Projekt der *Befreiungsphilosophie* – sicher angestoßen durch die Fragen der Essayisten der Jahrhundertwende nach der Identität „unseres Amerikas" *(José Martí, José Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreyra, Antonio Caso)* – wird daher der erste Versuch der Erarbeitung eines eigenständigen Denkens gesehen. Lateinamerika tritt in die Geschichte – so bereits *Leopoldo Zea* in „América como conciencia" (1953) –, wenn diese Geschichte nicht mehr einlinig, in abstrakter Universalität, betrachtet wird. Authentische lateinamerikanische Philosophie – ein eigenes Bewußtsein – kann nur dann erwachsen, so *Salazar Bondy* in „Existe una Filosofía de nuestra América?" (1968), wenn ihr sozio-historischer „Sitz im Leben", ihre Einbindung in den Kontext von Unterentwicklung und Unterdrückung mit bedacht wird.

Die Identitätssuche in der Negierung der auferlegten Denkmuster ließ die Philosophie der Befreiung entstehen („Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana", 1973; „Cultura Popular y Filosofía de la Liberación", 1975), zu deren Ausgestaltung wesentlich *Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Carlos Cullen* und *Juan Carlos Scannone* beitrugen. In dieser Befreiung und der gleichzeitigen Besinnung auf den „Trümmerhaufen" der Geschichte – d. h. in der Präsenz der unterschiedlichen, indigenen, afrikanischen, europäischen und nordamerikanischen Traditionen –, der das gegenwärtige lateinamerikanische Bewußtsein ausmacht, erfährt sich Lateinamerika als „posteuropäisch" *(Julio de Zan)*, kann es seine

doppelte Vergangenheit, das Erbe der verdeckten Kulturen der Mayas, Azteken, Inkas usw. und das Erbe der Europäer, Spanier, Engländer, Franzosen . . ., aufarbeiten. Erst auf diesem Hintergrund, in der Anerkenntnis der zerstückelten Vergangenheit, der Annahme der eigenen Identität in aller Fragmentarität, kann ein geschichtliches Bewußtsein erwachsen, das eben diese Diversität und den Perspektivismus der lateinamerikanischen Geschichte aufarbeitet und im schöpferischen Umgang mit den unterschiedlichen geschichtlichen – sprachlichen, kulturellen, religiösen, rechtlichen usw. – Lebens- und Ausdrucksformen und dem Bedenken ihrer Ursprünge zur Gestaltung seines In-der-Welt-Seins und Ethos in der Gegenwart finden kann.

## Die Entstehung einer lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung

Gerade weil die Kirche in den einzelnen Epochen der Ausgestaltung der lateinamerikanischen Geschichte präsent war, kommt der Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte in diesem Prozeß für die Erarbeitung eines geschichtlichen Bewußtseins in Lateinamerika große Bedeutung zu. Anstöße für eine solche historische Arbeit wurden 1973 mit der Gründung der CEHILA („Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte") im Instituto de Pastoral Latinoamericano (IPLA) in Quito (Ecuador) gegeben. War die CEHILA zunächst an den CELAM gebunden, so wurde ihr noch 1973 Eigenständigkeit zugesprochen. Ziel des Vorstoßes war, Studien zu einer Geschichte des lateinamerikanischen „Volkes Gottes" im Sinne einer „Geschichte der Kirche als Geschichte der befreienden Botschaft des Evangeliums" anzuregen.
Die Arbeit, die einer um den „Sitz im Leben" der jeweiligen Sozial- und Gesellschaftsstrukturen bemühten Geschichtsschreibung verpflichtet war, gliederte sozio-ökonomische und politische Faktoren (die Situation der „Dependenz") ein; Faktenerhebung, Interpretation und Ursachenanalyse waren den Impulsen von Medellín verpflichtet, den konkreten Beitrag der Kirche in der spezifischen sozio-ökonomischen und kulturellen Situation und im Umgestaltungsprozeß Lateinamerikas herauszustellen. Gegen die Eurozentriertheit vieler Geschichtsmodelle sollten vor allem die „Alterität" der lateinamerikanischen Kulturen und Völker und ihr Ort in der Geschichte der lateinamerikanischen Kirche aufgearbeitet werden.

Dazu war, so Enrique Dussel, eine Unterscheidung notwendig zwischen „dem ‚Schock' der vorhispanischen Zivilisation und dem vorhispanischen Ethos in Amerika und der hispanischen Zivilisation und Kultur einerseits und dem Dialog andererseits, den das Christentum mit den vorhispanischen Gemeinwesen führte und der durch die scheinbare Identität der Kirche mit der hispanischen Kultur erschwert wurde." Die neue Kirchengeschichtsschreibung „aus der Perspektive des Volkes" wollte den Befreiungsbewegungen, den Formen einer Kirche des Volkes, einer Kirche der Armen in ökumenischer Perspektive und unter Mitarbeit von protestantischen Theologen wie *José Miguel Bonino* nachgehen. Über die wissenschaftliche Zielsetzung wurde der neuen Kirchengeschichte „vom Volk für das Volk" eine pastorale, katechetische und evangelisierende Funktion zugesprochen. Volksausgaben sind im Sinne einer „Alphabetisierung" um die Erarbeitung eines historischen Bewußtseins in der lateinamerikanischen Bevölkerung bemüht.

Gerade ihre befreiungstheologische Option, ihre Zielsetzung, „von der Kehrseite der Geschichte" Geschichtsschreibung zu betreiben, wie sie sich bereits 1972 in den Thesen des Initiators und Koordinators der Kirchengeschichtsstudien, Enrique Dussels, zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte („Historia de la Iglesia en América Latina") niederschlug, entfernte sie – mit der Zuspitzung des Konflikts um die Theologie der Befreiung – immer mehr von der offiziellen CELAM-Position. Neben den in der CEHILA gebündelten, sicher auch divergenten Arbeiten zur lateinamerikanischen Kirchengeschichte entstand im Umfeld der Tagung von *Puebla,* „Die Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" (1979), und ihrer Anstöße zur Erarbeitung der kulturellen Implikationen des lateinamerikanischen Geschichtsprozesses sowie der Aufarbeitung der Volksreligiosität ein neuer Versuch, die lateinamerikanische Kirchengeschichte – vor allem als Entfaltung einer Form kulturellen Ethos' – zu lesen. Die Arbeiten werden wesentlich in der Zeitschrift „Nexo" gebündelt, wichtige Vertreter sind *A. Methol Ferré* und *Pedro Morandé* (Santiago de Chile).

Über eine soziologische und historische Analyse der Lebensformen während der Kolonialzeit, von ihm als „Barockethos" bezeichnet, versucht Morandé, geschichtliches Bewußtsein und gegenwärtige Identität Lateinamerikas aufzuzeigen, zu der vor allem die lateinamerikanische Kirche in der Ausgestaltung eines Volkskatholizismus, einer Volksreligiosität, einen wesentlichen Beitrag geleistet hat. Die lateinamerikanische Moderne setzt nicht im 19. Jahrhundert mit der Übernahme europäisch-aufgeklärter Denkmuster und Formen der Institutionenbildung ein, vielmehr bereits in den Lebensformen, die sich während der Kolonialzeit ausgebildet haben. Gerade im Blick auf die Gegenwart zeigen sich jedoch erhebliche Defizite: Die vehementen Säkularisierungsprozesse und der Einbruch der Sekten stellen harte Anfragen an die Theorie des „katholischen Substrats" der lateinamerikanischen Kultur, und der Weg in die Moderne muß – vor allem in der Akzeptanz des Menschenrechtsethos gerade angesichts von zunehmender Marginalisierung und Verarmung – erst beschritten werden.
Die Analyse des indianischen Christentums und der Prozeß der Mestizierung bestimmen die Interpretation des geschichtlichen Datums 1492, tendieren zu einer Verharmlosung des „Schocks" der Kulturen sowie der Spannungen, die im Aufeinandertreffen der Schriftlichkeit spanischer und der Mündlichkeit indianischer Kulturen la-

gen. Die „Begegnung der Kulturen" wird als „kulturelle Synthese" amerindischer, europäischer und afroamerikanischer Traditionen herausgearbeitet, die „Mestizierung" leicht idealisiert.

## Polarisierungen angesichts des 500-Jahr-Gedenkens

Mit dem 500-Jahr-Gedenken spiegelt sich die Konfliktivität indigenistischer und hispanistischer bzw. „kulturalistischer" Positionen in der Interpretation des „Ereignisses 1492" auch in der lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung wider. Die CEHILA hat eine entschiedene Option für die Opfer der Geschichte getroffen. 1984 formulierten die Kirchenhistoriker in Mexiko: „Aus lateinamerikanischer Perspektive existiert so etwas wie die Entdeckung oder das Auffinden Amerikas nicht. Es gibt nur die Invasion und die Verschüttung unserer vorkolonialen Geschichte durch die Europäer. Wir sollten uns deshalb mit dieser historischen Problematik auf eine radikal neue Weise auseinandersetzen."
Auf einer von der CAL organisierten Tagung in Rom (Mai 1992) zum Thema „Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza en un continente" wurde dagegen die Erstevangelisierung als eines der wichtigsten Ereignisse der Kirchengeschichte beschrieben und mit einem neuen Pfingsten verglichen; die gelungene Inkulturation des Evangeliums wird an der *Volksreligiosität* festgemacht. Angeregt wurde die Gründung eines Instituts für Studien und Forschungen zur Geschichte Lateinamerikas und der Christianisierung in der Neuen Welt. Das bedeutet, daß die Forschungen zur Kirchengeschichte Lateinamerikas explizit *zweigleisig* verlaufen werden: auf der einen Seite wird eine „Kirchengeschichte vom Volk aus geschrieben" *(Johannes Maier)*, auf der anderen Seite eine am Begriff der Evangelisierung orientierte Geschichtsanalyse betrieben.

Ein Leitmotiv der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo wird der Gedanke der Evangelisierung sein. Erinnert wird zum einen an „Licht- und Schattenmomente" der Erstevangelisierung auf dem lateinamerikanischen Kontinent, zum anderen soll eine Neuevangelisierung den Weg der lateinamerikanischen Kirche in das 3. Jahrtausend weisen. Wenn über das Leitmotiv der Evangelisierung verstärkt auf den Prozeß der „Kirchewerdung", auf die je neue Ausgestaltung der Kirche im und durch das Wort Gottes eingegangen wird, ein lebendiges Modell von Kirche als „Weggemeinschaft" aufgezeigt wird, so darf nicht übersehen werden, daß jede Gestaltfindung von Kirche, daß Evangelisierung in eine je spezifische geschichtliche und kulturelle Situation eingebunden ist.
Eine Gestaltfindung heute ist nur über ein Ernst- und Wahrnehmen der Geschichte – in aller Fragmentarität und Schuldhaftigkeit – möglich. Eine Aufarbeitung des Evangelisierungsprozesses bedarf so der ungeschminkten Analyse kirchengeschichtlicher Forschungen, die auch Brüche und Widersprüchlichkeiten in der Ausbildung der Gestalt der Kirche, im Dialog oder im Konflikt mit weltlichen Institutionen, aufarbeitet. Für die Gegenwart bedeutet dies, daß Evangelisierung und „Option für die Armen", Evangelisierung und „Befreiung" in der konkreten sozio-historischen Situation Lateinamerikas, zunehmender Verarmung, gefährdeter Demokratien, von Gewalt und Terror, aufeinander bezogen sind.
Evangelisierung kann nur in der wahren Annahme des Karfreitags, in der Erkenntnis des Verstricktseins in eine Schuldgeschichte, als neues Pfingsten begriffen werden. Eine wahre „Entdeckung" des gelebten Glaubens ist nur möglich in der Anerkenntnis dessen, was lange Zeit „verdeckt" war. Dann ist – prospektiv – Hoffnungsarbeit möglich, Wege der Aussöhnung mit den Marginalisierten der Geschichte können in gemeinsam geteilter ehrlicher Trauerarbeit beschritten werden. *Margit Eckholt*

# Hoffnung auf eine Renaissance

## Der ÖRK-Zentralausschuß wählte einen neuen Generalsekretär

*Vom 21. bis 28. August tagte in Genf der ÖRK-Zentralausschuß, das höchste Gremium des Ökumenischen Rates zwischen seinen Vollversammlungen. Dabei stand in einer entscheidenden Phase der Neu- und Umstrukturierung des ÖRK die Wahl eines neuen Generalsekretärs im Mittelpunkt der Tagesordnung. Als Nachfolger für den altersbedingt ausscheidenden* Emilio Castro *wählte der Zentralausschuß* Konrad Raiser *zum fünften Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen.*

Die diesjährige Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 21. bis 28. August in Genf stand wie schon die von 1991 ganz im Zeichen des Neu- und Umstrukturierungsprozesses des Rates, dem mittlerweile 322 größere und kleinere Mitgliedskirchen angehören. Eine grundlegende Reform der Programmeinheiten, der Arbeitsweise wie der ÖRK-Organisationsstruktur hatten sowohl die Situation der von Stagnation und Resignation bedrohten ökumenischen Bewegung wie auch die Häufung der Krisensymptome innerhalb des ÖRK selbst nahegelegt. Wie sehr diese Krise, in die der nun 44 Jahre alte ÖRK nach Zeiten der Euphorie in den 60er und frühen 70er Jahren geraten war, an dessen Fundamente heranreicht, hatten spätestens die vielen ungelö-

sten Fragen und Streitpunkte der letzten Vollversammlung von Canberra deutlich gemacht (vgl. HK, April 1991, 179 ff.).
Beispiele dafür sind Dissonanzen in der Frage des *christlichen Dialogs mit nichtchristlichen Religionen* ebenso wie latente Spannungen zwischen den traditionsreichen und den jungen Kirchen. Darüber hinaus droht der ÖRK sich vor allem in unzähligen Aktionen, Programmen und deren Untereinheiten zu verzetteln und dabei sein klares Profil im Dienst an der Einheit der Kirchen zu verlieren. Zudem hängt über diesen verwirrend vielen Aktivitäten das Damoklesschwert des chronischen *Haushaltsdefizites,* das 1991 immerhin 2,8 Millionen Schweizer Franken betrug. Hinzu kommen die in den letzten Jahren aufgebrochenen Konflikte über die Haltung des ÖRK zu seinen Mitgliedskirchen in den früher kommunistisch regierten Ländern. Diese Vergangenheitsbewältigung hatte besonders auf der Zentralausschußsitzung in Genf 1990 zu heftigen Auseinandersetzungen um die Notwendigkeit eines offiziellen Schuldbekenntnisses geführt (vgl. HK, Mai 1990, 204 f. und HK, August 1992, 392). Dementsprechend wurden auch schon lange vor Canberra die Stimmen immer zahlreicher, die auf Remedur drängten, besonders Selbstprüfung und Vergewisserung über die eigentliche Zielsetzung des für das Ganze der ökumenischen Bewegung immer noch zentralen ÖRK forderten.

## Die neue Organisationsstruktur gebilligt

Schon auf der sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 (vgl. HK, September 1983, 402 ff.) und den beiden Weltkonferenzen von San Antonio und Seoul (vgl. HK, Juli 1989, 326 ff. und HK, April 1990, 159 f.) wurden erste Anläufe unternommen, die entscheidenden Weichen zu stellen, die den dringend notwendigen Neuaufbruch des ökumenischen Zusammenschlusses mit der erhofften Rückwirkung auf die ökumenische Bewegung insgesamt möglich machen sollten. Besonders aber in Canberra wurde die Forderung nach neuen Programmen und Initiativen dringlich; die von der Vollversammlung hierzu verabschiedeten Programmrichtlinien blieben jedoch eher vage.
Bereits der im vergangenen Jahr ebenfalls in Genf tagende Zentralausschuß billigte die ihm vorgeschlagenen Programmschwerpunkte und beschloß *entscheidende Veränderungen in der Organisationsstruktur* des ÖRK (vgl. HK, November 1991, 505 f.). Im Zentrum standen dabei die Straffung, Bündelung und Koordinierung der bis dahin bestehenden drei Programmeinheiten (Einheit und Zeugnis, Gerechtigkeit und Dienst, Bildung und Erneuerung) mit ihren insgesamt sechzehn Untereinheiten zu vier Programmeinheiten; die bisherigen Untereinheiten fielen fort. Das inhaltliche Profil, Aufgabenbereiche und Schwerpunkte der vier neugeschaffenen Programmeinheiten (I: „Einheit und Erneuerung", II: „Leben, Erziehen und Mission", III: „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung" und IV: „Teilen und Dienst") standen jetzt beim Zentralausschuß zur Beratung und Beschlußfassung an, nachdem die vier Programmkommissionen bei einer Tagung im Mai dieses Jahres in Evian Prioritäten für ihre Arbeit erstellt hatten.

Übereinstimmend wurde bei der Zentralausschußtagung für die Arbeit in allen vier Programmbereichen die Notwendigkeit und der Wille zu *enger Kooperation und Koordinierung* unterstrichen. Ebenso ist allen ein Schwerpunkt auf der biblisch-theologischen Reflexion gemeinsam. Als Gemeinsamkeit erwies sich in der Beratung ebenfalls das Ringen mit dem schmaleren Finanzrahmen für die Programmeinheiten. Die theologische Erklärung der Vollversammlung von Canberra – „Die Einheit der Kirche als Koinonia" – wurde als Grundlage der ersten Programmeinheit beschlossen. Eine ihrer Abteilungen ist unter anderem damit beauftragt, die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vorzubereiten, die ebenfalls das Verständnis der Kirche als Koinonia zum Thema haben wird (vgl. HK, September 1992, 402 f.). Die Vorbereitung der für 1996 oder 1997 geplanten nächsten Weltkonferenz für Weltmission und Evangelisation wird ein Teil der Arbeit der zweiten Programmeinheit sein, die vom Zentralausschuß in „Leben, Erziehung und Mission" umbenannt wurde (vormals: Mission, Bildung und Zeugnis).

Die Programmeinheit III soll den konziliaren Prozeß der gegenseitigen Verpflichtung der Kirchen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fortführen. Verantwortung für die Schöpfung ist auch eines der vier Kriterien, die ein vom Zentralausschuß angenommenes *wirtschaftspolitisches Studiendokument* des ÖRK zur Analyse und ethischen Bewertung einzelner Wirtschaftssysteme und Gesellschaftsentwürfe nennt. Diese in ihrem Charakter noch vorläufige Stellungnahme solle, so ihre Autoren, eine christliche Interpretation der heutigen Weltwirtschaftssituation möglich machen und den Kampf gegen die weiter wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, den Hunger und die Schuldenkrise stärken. Deutlich wird darin hervorgehoben, daß nicht versucht werden sollte, Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens in weltweit gültige und anwendbare Wirtschaftsmodelle umzusetzen. Dies sollten schon die Erfahrungen der Geschichte der ökumenischen Debatte über das Wirtschaftsleben lehren.

## Eine unbefriedigende Erklärung zum Krieg auf dem Balkan

Auf Antrag von *Klaus Wilkens,* der als Ersatzmann für den im vergangenen Jahr verstorbenen und um die Ökumene sehr verdienten kurhessischen Bischof *Gernot Jung* als Delegierter der EKD dem Zentralausschuß angehört, wurde der dritten Programmeinheit ein zusätzlicher Aspekt zur Berücksichtigung in ihren Programmen und Projekten empfohlen: „Gewaltfreies Handeln im Zusammenhang mit der Beilegung von Konflikten". In Zusammenarbeit mit der ersten Programmeinheit solle, so lautete der vom

Zentralausschuß angenommene Antrag weiter, zudem in einem Studien- und Reflexionsprozeß geklärt werden, „inwieweit Kirchen – gleich welcher Konfession – die Gemeinschaft der Kirchen im Weltkirchenrat in Frage stellen, wenn sie systematische Menschenrechtsverletzungen in ihrem Bereich nicht entschlossen verurteilen".

Dieser Antrag und seine Festschreibung im Arbeitsrahmen zweier Programmeinheiten bedeuten zweifellos eine grundsätzliche Anfrage an den Stil bisheriger politischer Erklärungen des ÖRK, die oft durch moderaten Tonfall, große Kompromißbereitschaft und bemühte Ausgewogenheit charakterisiert waren, wenn die Interessen einer Mitgliedskirche unmittelbar berührt wurden. Ob hiermit generell neue Wege in der ÖRK-Diplomatie eingeschlagen werden, wird sich erst noch zeigen müssen. In jedem Fall steht das Verständnis der Solidarität des Rates mit einzelnen Mitgliedskirchen und ihren Anliegen zur Diskussion.
Wilkens hatte bereits bei der Beratung einer Erklärung zum Krieg auf dem Balkan (neben der „Erklärung zu den Konflikten im früheren Jugoslawien" verabschiedete der Zentralausschuß Resolutionen zur Europäischen Gemeinschaft 1992 und zur Situation in Südafrika, Somalia und im Sudan) gefordert, der *serbisch-orthodoxen* Kirche die Suspendierung anzudrohen, falls diese sich nicht eindeutig vom Nationalismus distanziere und weiterhin Gewalt rechtfertige mit Sätzen wie etwa dem, daß die Nation der Nächstenliebe vorausgehe. Mit dieser Forderung kritisierte der deutsche Delegierte auch den ÖRK in seiner Haltung zur serbischen Mitgliedskirche. Denn in der Erklärung zum früheren Jugoslawien werden vor allem die Medien beschuldigt, durch einseitige Berichterstattung das Bild von einer Alleinschuld der Serben gezeichnet zu haben. Mangelnden Willen, den Konflikt friedlich zu lösen, wird dagegen den europäischen Staaten vorgeworfen. Mehrfach hatte die serbisch-orthodoxe Kirche den ÖRK um Unterstützung und Solidarität gebeten.

Für ein entschiedenes Vorgehen gegenüber einer Mitgliedskirche, die in ihrem Verhalten einen massiven Glaubwürdigkeitsverlust bei ihren Schwesterkirchen ebenso wie der Dachorganisation, der sie angehört, provoziert, gibt es durchaus Beispiele, denen der ÖRK folgen könnte. So hat der Lutherische Weltbund auf seiner siebten Vollversammlung in Budapest im Jahr 1984 zwei „weiße" lutherische Kirchen im südlichen Afrika – die „Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika" und die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia" – wegen deren zweideutiger Haltung zur Apartheid und ihrer Distanz zu den „schwarzen" lutherischen Kirchen in ihrem Land suspendiert (vgl. HK, September 1984, 406). Die Erklärung des ÖRK im Falle des Balkankonfliktes blieb dagegen betont zahnlos und um Harmonie besorgt. Dabei hatte in Genf eine Äußerung des Eparchen der serbisch-orthodoxen Minderheit in Ungarn, Bischof Danilo (zum Zentralausschuß des ÖRK nur im Beraterstatus eingeladen), für erhebliche Unruhe und eine massive Intervention einer deutschen Delegierten *(Margot Kässmann)* geführt: Die Serben hätten das Recht und die Pflicht zu töten, sie müßten ihre Familie und die Nation gegen Angreifer verteidigen, betonte das Mitglied des Heiligen Synods der serbisch-orthodoxen Kirche während der Tagung vor Journalisten.
In dieser entscheidenden Phase des Überganges und Neuanfangs stand bei der Tagung in Genf aber vor allem die Wahl eines neuen Generalsekretärs im Zentrum der Aufmerksamkeit. Acht Jahre stand *Emilio Castro* an der Spitze des ÖRK. Bevor er die Nachfolge des ebenfalls methodistischen *Philipp Potter* als Generalsekretär antrat, hatte er von 1972 bis 1983 die ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation geleitet. Gerade im Vergleich mit seinen Vorgängern Visser't Hooft und Potter wurde bei Castro häufig das fehlende charismatische Profil einer Leitfigur bemängelt. Dagegen wurden stets seine integrative Kraft und sein unermüdliches Streben nach Ausgleich und Harmonie innerhalb des ÖRK mit seinen sehr unterschiedlichen Mitgliedskirchen gewürdigt.

## Die ökumenische Vision ist unteilbar

Für die meisten Delegierten wie Beobachter ist schon der Wechsel vom uruguayischen Methodisten-Pfarrer Emilio Castro zu *Konrad Raiser,* dem Bochumer Professor für systematische Theologie und Ökumene, ein deutliches Zeichen des Überganges, des erhofften Neuanfangs. So charakterisierte beispielsweise ein altgedientes deutsches Zentralausschußmitglied, der Württemberger Oberkirchenrat *Walter Arnold,* den Wechsel als den Anfang eines neuen Kapitels in der Geschichte des Weltkirchenrates. Auch der Vorsitzende des Rates der EKD, der badische Landesbischof *Klaus Engelhardt,* betonte in einem Glückwunschtelegramm an den neuen Generalsekretär, der auch dem Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages angehört, er erhoffe sich von ihm eine neue Vision von der Einheit der Kirche und frische Schubkraft für die Ökumene in einer Zeit dramatischer Veränderungen. Inwieweit die EKD insgesamt im Vorfeld hinter der Nominierung Raisers stand, ist unklar geblieben – ihre volle Unterstützung schien er jedoch nicht gehabt zu haben.
Mit großer Mehrheit konnte sich in Genf Raiser gegenüber seinem Mitkandidaten, dem Engländer *Martin Conway,* durchsetzen. Dabei waren zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK zwei Kandidaten dem Zentralausschuß zur Wahl vorgeschlagen worden, nachdem sich das 18köpfige Nominierungskomitee trotz einer langwierigen Auswahlprozedur nicht wie üblich auf nur einen Kandidaten einigen konnte. Ebenfalls neu bei dieser Wahl war, daß mit Conway, der Präsident des „Selly Oak College" in Birmingham ist, ein nichtordinierter „Laientheologe" für das Amt des Generalsekretärs vorgeschlagen wurde.
Als „Brückenbauer" sowohl zwischen den verschiedenen theologischen Traditionen wie zwischen Kirchenleitungen und Basis hat das Nominierungskomitee Raiser vorgeschlagen. Der Vertrauensvorschuß, solche Brücken bauen zu können, gründet wohl nicht zuletzt auf der *breiten Erfahrung in Sachen ÖRK,* die Raiser vorweisen kann. Bereits von 1973 bis 1983 war er Stellvertreter des damaligen

Generalsekretärs Potter, zuvor hatte er schon vier Jahre als Studiensekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in der Genfer Zentrale des ÖRK verbracht.

In einer kurzen Ansprache, die er jedoch ausdrücklich noch nicht als programmatisch verstanden wissen wollte, betonte der erste deutsche Generalsekretär („Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß meine deutsche Abstammung bei einigen von Ihnen zwiespältige Gefühle auslöst"), er wolle eine enge Verbindung mit der ökumenischen Bewegung an der Basis suchen. Weiter unterstrich er die *Unteilbarkeit der ökumenischen Vision* gegen jede Polarisierung zwischen einem ökumenischen Engagement für die Einheit und dem für Gerechtigkeit und Frieden. Zweifellos ist mit dem Namen Raiser auch die Hoffnung auf eine Neubelebung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung verbunden, so daß dieser wieder zu dem gewichtigen Impuls in der ökumenischen Bewegung werden könnte, den er zu Beginn der achtziger Jahre darstellte.
Programmatischen Charakter hatte sicherlich die Aussage Raisers: „Der Ökumenische Rat ist mehr als ein Dienstleistungsunternehmen und ein Instrument für zwischenkirchliche Beziehungen. Es ist seine unverwechselbare Aufgabe, die Ganzheit der ökumenischen Vision und Berufung lebendig zu erhalten, die alle ihre institutionellen Ausprägungen übersteigt. Ich werde mich darum bemühen, dazu beizutragen, den Ökumenischen Rat aus der sicherlich notwendigen Konzentration auf institutionelle und strukturelle Probleme zu befreien, so daß er wieder zu einer Quelle der Inspiration werden kann."

## Kritik an der Haltung Roms

Mit einer anderen Stoßrichtung übte der Vorsitzende des Zentralausschusses, der armenisch-orthodoxe Bischof *Aram Keshishian,* Kritik an den bisherigen Arbeitsschwerpunkten des ÖRK. Durch die wachsende Anzahl von Arbeitsschwerpunkten und Programmbereichen und durch eine Bürokratisierung der Arbeitsmethoden entwickle sich der Rat immer mehr zu einer betriebsähnlichen Organisation, anstatt eine Koinonia der Mitwirkung zu sein. Sehr viel Energie, Zeit und Geld würden für die Programmarbeit aufgewendet, obwohl dies doch dem Aufbau der Koinonia zugute kommen sollte.

Als Kristallisationspunkt der ökumenischen Reflexion und Diskussion stellte der Zentralausschußvorsitzende in seinem Bericht den Begriff der „Koinonia" heraus. Damit griff er wichtige Aspekte der Erklärung von Canberra auf, die die Einheit der Kirche als Koinonia beschreibt. Vor dem Zentralausschuß suchte Keshishian nun seinerseits das Wesen der Kirche, ein Modell für die Einheit der Kirchen wie für die der ganzen Menschheit und ein „gemeinsames Verständnis von der Natur des ÖRK" mit diesem Begriff näher zu bestimmen. Dabei betonte der armenisch-orthodoxe Bischof gegenüber dem gerade von protestantischer Seite forciert vorgetragenen Wunsch nach einer möglichst baldigen Abendmahlsgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen, daß in der frühen Kirche die Eucharistie nie ein Mittel zur Wiederherstellung der Einheit gewesen sei, sondern immer Zeichen einer schon bestehenden Einheit des Glaubens. An die Adresse Roms war der Hinweis gerichtet, die Kirche sei eine konziliare Koinonia von Ortskirchen, die weder ein geographisches noch ein administratives Zentrum hätten.

Entschieden deutlicher fiel die *Kritik an der ökumenischen Gesinnung Roms* im Bericht des scheidenden Generalsekretärs aus. Castro sprach von einer „kalten Dusche" für die ökumenische Bewegung, die die Aussagen zu „Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus" im Schreiben der Glaubenskongregation an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio darstellen (vgl. HK, Juli 1992, 319 und September 1992, 397). Fünfzig Jahre ökumenischer Arbeit würden beiseite geschoben, monierte Castro, wenn die Glaubenskongregation unterstreiche, es müsse das Ziel allen ökumenischen Strebens sein, „daß es in stets neuer Bekehrung zum Herrn allen möglich werde, das Fortdauern des Petrusprimates in seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, anzuerkennen und das Petrusamt so verwirklicht zu sehen, wie es der Herr gewollt hat: als universalen Dienst, der in allen Kirchen von innen her präsent ist". Diese Aussage meine nichts anderes als die „Rückkehr" zur römisch-katholischen Kirche. Ebenso kritisierte er die offizielle vatikanische Stellungnahme zum Schlußbericht der ersten Internationalen anglikanisch-katholischen Kommission (ARCIC I) (vgl. HK, Januar 1992, 5). Allerdings betonte Castro auch, er wisse um durchaus andere Auffassungen in der katholischen Kirche, die eine solche dem Zweiten Vatikanischen Konzil widersprechende Interpretation nicht teilen würden.

Castro griff in seinem Bericht mit dem Titel „Ein Ruf zur Umkehr", der gar nicht wie das politisch richtungweisende oder visionäre Vermächtnis eines scheidenden Generalsekretärs wirkte, sondern eher spirituell und meditativ geprägt war, auch das Problem des *Uniatismus* auf: Hier zeige sich, wie schwer es selbst in einem ökumenischen Zeitalter sei, daß Wunden der Vergangenheit heilten.

## Hoffnungen auf einen Neuanfang

Zu einer ausführlichen Diskussion führte in Genf auch die Beratung eines Konsultationsberichtes über die „Beziehung zwischen den orthodoxen und katholischen Kirchen nach östlichem Ritus – das Problem des Uniatismus". Darin wurde hervorgehoben, daß auch, wenn das Problem Gegenstand bilateraler Gespräche sei, die ökumenische Gemeinschaft doch insgesamt betroffen sei. Im Frühjahr dieses Jahres hatten gemischte Delegationen des ÖRK und der KEK einige der Gebiete aufgesucht, in denen es zu Spannungen zwischen den mit Rom verbundenen Kirchen und Mitgliedskirchen des ÖRK gekommen war. In der Diskussion des Zentralausschusses über dieses Thema bat der als delegierter Beobachter an der Tagung teilnehmende Mitarbeiter des Päpstlichen Rates zur Förderung

der Einheit der Christen, *John A. Radano,* schon in der Begriffswahl darauf zu achten, daß es sich keinesfalls um ein „Wiederaufleben" des Uniatismus handele, sondern um ein historisch bedingtes Problem. Ansonsten solle die Uniertenfrage doch besser auf der bilateralen Ebene belassen werden. Dagegen sprachen sich jedoch mehrere Vertreter orthodoxer Kirchen aus: Auch hier sei die Solidarität des ÖRK mit seinen Mitgliedskirchen gefordert. Allerdings drängten jedoch gerade an diesem Punkt der Diskussion einige Delegierte darauf, sich um Verständnis für die katholische Position zu bemühen und keine Verurteilung auszusprechen.

Es gab bei der jüngsten Zentralausschußtagung viele Indizien einer Umbruchsituation und auch dafür, daß ein Neuanfang für den Ökumenischen Rat durchaus möglich ist. Unübersehbar aber ist der ÖRK an vielen Punkten angelangt, die von ihm *entschiedene Weichenstellungen* fordern: sei es im entschiedenen Abschied von bürokratischen Versuchungen, sei es im konsequenten Lichten eines Dschungels von Programmen, Aktionen und Aktivitäten. Auch scheint seine Rolle im politischen Geschäft grundsätzlich zur Disposition zu stehen, in der Entscheidung zwischen dem Drang nach versöhnlicher Harmonie oder dem konsequenten Einsatz für die eigenen Prinzipien, auch dann, wenn ein Konflikt mit einzelnen Mitgliedskirchen unvermeidlich wird. Mit der Wahl des neuen Generalsekretärs sind in jedem Fall berechtigte Hoffnungen verbunden, auf eine Renaissance des ÖRK wie auch der ökumenischen Bewegung insgesamt.

*Alexander Foitzik*

# Kurzinformationen

### Religionsvertreter trafen sich in Löwen und Brüssel zu einem internationalen Gebetstreffen

350 Vertreter aller großen Religionen nahmen an dem sechsten internationalen Gebetstreffen der Weltreligionen für den Frieden teil, das vom 13. bis 15. September in Löwen und Brüssel stattfand und dem Leitwort „Europa, Religion und Friede" gewidmet war. Die Treffen dieser Art verstehen sich als Nachfolgeveranstaltungen zu dem von Papst Johannes Paul II. 1986 in Assisi abgehaltenen Gebetstreffen. Veranstalter waren die Erzdiözese Mechelen-Brüssel und die Gemeinschaft St. Egidio. Von katholischer Seite nahmen an dem gerade auch von den Kampfhandlungen im ehemaligen Jugoslawien überschatteten Treffen u. a. der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Cassidy,* und der Präsident des Rates für den Interreligiösen Dialog, Kardinal *Francis Arinze,* teil. In einem von Kardinal Cassidy verlesenen Grußwort meinte der Papst, das neue Europa könne man nicht schaffen, ohne den der gesamten Menschheit gemeinsamen Planeten zu berücksichtigen. Europas Zukunft müsse auf der Fähigkeit, über seine Grenzen zu blicken, gegründet sein. Die Vertreter der teilnehmenden christlichen Kirchen Afrikas mahnten in einem gemeinsamen Wort: „Vergeßt Afrika nicht". Die politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen der Internationalen Gemeinschaft sollten gemeinsam auf die Lösung der afrikanischen Probleme hinarbeiten. Der höchste geistliche Würdenträger der buddhistischen Tendai-Schule, *Etai Yamada,* appellierte an die Religionsgemeinschaften, die Kommunikation untereinander zu verbessern und sich verstärkt um eine Friedenserziehung der Jugend zu bemühen. *Swami Chidanada Mahraj,* der höchste Würdenträger des Hinduismus in der Welt, sprach sich für eine neue Weltwirtschaftsordnung zur Lösung der zahlreichen Konflikte auf der Erde aus. In einem gemeinsamen Appell der Teilnehmer des Treffens werden u. a. die politisch Verantwortlichen aufgefordert, alles in ihrer Kraft Stehende zu tun, um die weitere Ausbreitung von Kriegen zu verhindern.

### Studie des Deutschen Caritasverbands zur Armut in Deutschland

Das soziale Netz in Deutschland müsse „armutsfest" gemacht werden, um so grundsätzlich das Absinken der immer zahlreicher werdenden armutsgefährdeten Bevölkerungsgruppen unter das „sozio-kulturelle" Existenzminimum von monatlich etwa tausend Mark zu verhindern, forderte der Deutsche Caritasverband zu Beginn des vergangenen Monats im Zusammenhang mit einer Studie zur Armut in Deutschland, die von dem Frankfurter Sozialwissenschaftler und Armutsforscher *Richard Hauser* erstellt wurde (vgl. HK, März 1992, 118 ff.). Für diese Studie wurden in einem einjährigen Beobachtungszeitraum 4000 Personen aus insgesamt 68400 Klienten, die monatlich Caritas-Einrichtungen aufsuchen (die neuen Bundesländer wurden hierbei noch nicht berücksichtigt), ausgewählt und befragt. Dabei zeigte sich, daß unter den 68400 Caritas-Klienten 28,4 Prozent auf Hilfe zum Lebensunterhalt im Rahmen der Sozialhilfe angewiesen sind. Eine Zahl, die noch höher wäre, würden nicht weitere 22,2 Prozent der wegen geringen Einkommens ebenfalls Sozialhilfeberechtigten aus Scham oder Unwissen diese nicht in Anspruch nehmen: Vergleiche man die Zahl der Sozialhilfeempfänger mit der Zahl der „verdeckt armen" Menschen, so die Verfasser des Berichts über die Studie, ergebe sich für die Privathaushalte der Caritas-Klienten ein Verhältnis von 1 zu 0,78. Der Studie zufolge sind etwa 25 Prozent der Bevölkerung bis in die mittleren Einkommensschichten hinein armutsgefährdet, wobei die Armutsschwelle bei 50 Prozent des durchschnittlichen Einkommens definiert wurde.

Etwa 10 Prozent sänken immer wieder in die Armut ab oder verharrten darin längere Zeit. Bei weiteren 15 Prozent trete ein Absinken gelegentlich auf. Besonders armutsgefährdet und -betroffen sind dabei Kinder, junge Erwachsene, Arbeitslose, alleinerziehende Frauen und Ausländer. Weiter zeigte sich, daß viele der Befragten unter extrem hoher Mietbelastung stehen. Außerdem weist die Studie eine starke Verschuldung der Caritas-Klienten auf: 47,2 Prozent aller Privathaushalte haben Schulden, wobei 14,9 Prozent dabei über 20 000 Mark liegen.

**Für den Erhalt des Religionsunterrichts setzt sich der Deutsche Katecheten-Verein in einem Memorandum ein**

Theologisch, schulisch wie kirchlich sprechen nach Ansicht des Deutschen Katechetenvereins (DKV) „gute Gründe" für den Erhalt des Religionsunterrichts. Das ist die zentrale These eines sogenannten „Plädoyers für den Religionsunterricht", das der DKV Anfang September veröffentlichte. Vor dem Hintergrund entsprechender Diskussionen sowohl in den alten Bundesländern als auch seit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten in den ostdeutschen Bundesländern im Zusammenhang mit der Einrichtung dieses Schulfaches an den Schulen Ostdeutschlands (vgl. ds. Heft, S. 400 und 449) versucht dieses Papier eine Begründung des Religionsunterrichts zwar auf der Linie des *Synodenbeschlusses von 1974 zum Religionsunterricht,* jedoch auch im Wissen darum, daß sich die Lage unterdessen weiter verschärft habe. Ein gegenüber der bisherigen Praxis neuer Akzent wird insbesondere in bezug auf die inhaltliche Verantwortung des Religionsunterrichts durch die Kirche gesetzt: In der siebten von zwölf Thesen wird für einen Religionsunterricht plädiert, der „zunehmend von den Kirchen gemeinsam verantwortet wird". Die Kirche stehe heute vor der Aufgabe, in einer „tendenziell nachchristlichen Gesellschaft die Gestaltungskraft des christlichen Glaubens lebendig zu halten". Das rufe nach flexiblen Formen der Zusammenarbeit auch im Bereich des Religionsunterrichts. Es lasse sich beobachten, daß überall die Bereitschaft sinke, einen konfessionell gesonderten Religionsunterricht gegen Widerstände zu verteidigen. In dieser Lage seien die Kirchen gut beraten, wenn sie die bereits festzustellende Entwicklung zu mehr „Kooperation über die Konfessionsgrenzen" hinweg mitgestalteten und förderten. Ein solcher in dem Papier nicht ausdrücklich „ökumenisch" genannter Religionsunterricht widerspreche dann Artikel 7 Grundgesetz nicht, wenn die Kirchen förmlich erklärten, daß „ein gemeinsam verantworteter Religionsunterricht ihren Grundsätzen entspricht".

**Die Schweizer Bischofskonferenz spricht sich für einen europäischen Weg aus, ohne zu den bevorstehenden europapolitischen Volksabstimmungen Empfehlungen abzugeben.**

Die Schweizer Bischofskonferenz befaßte sich auf ihrer Herbstsitzung schwerpunktmäßig mit dem Fragenkreis „Europa von morgen – eine Herausforderung heute". „Um den Beitrag der Kirche in der Schweiz zum Aufbau Europas zu erörtern", hatte die Bischofskonferenz den Direktor des Bundesamtes für Außenwirtschaft und seinen Kanzleichef als Gesprächspartner eingeladen. Als dabei gewonnene Erkenntnisse stellte die Bischofskonferenz in ihrem Kommuniqué heraus: „Es ist für alle Schweizer/-innen wichtig, sich sachgerecht über die vielfältigen Verflechtungen in Westeuropa und über die Mitverantwortung gegenüber Osteuropa und der südlichen Hemisphäre zu informieren. Ein neues Europa darf sich nicht allein auf wirtschaftlicher und politischer Ebene engagieren, sondern es trägt auch eine Verantwortung für die kulturellen und ethischen Werte. Damit lassen sich die Aufgaben der Schweizer/-innen wie folgt umschreiben: sich informieren; den Dialog pflegen; Andersdenkende respektieren; Solidarität wahren; die in der Schweiz gewachsene Einheit nicht aufs Spiel setzen. Das gemeinsame europäische Haus und der Beitrag der Schweiz zu seinem Aufbau betreffen uns alle. Die Bischöfe erwarten, daß die Schweizer Stimmbürger/-innen bei den bevorstehenden Abstimmungen ihre Verantwortung wahrnehmen." Damit bekräftigten die Bischöfe auch, was sie in ihrem Hirtenbrief zum Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag vom 21. September als „Eine christliche Verantwortung für Europa" anmahnten. Ausdrücklich nicht zur Sprache gebracht wurde auf dieser Sitzung die *Lage im Bistum Chur* bzw. der Stand der Lösungsbemühungen. Seit zwei Monaten scheinen die römischen Stellen in dieser Sache untätig geblieben zu sein (vgl. HK, August 1992, 388). Dafür haben sich während der Herbstsitzung der Bischöfe Regierungsdelegationen der sieben Bistumskantone mit einer Delegation der Landesregierung getroffen und sie aufgefordert, ihre Anstrengungen in dieser Sache zu verstärken. Denn die Lage wurde von allen Gesprächsteilnehmern als ernst eingestuft: die Spannungen im Bistum Chur hätten ein Ausmaß erreicht, das für den konfessionellen Frieden von Bedeutung sei; in eine rein innerkirchliche Frage würden sich die Regierungen nämlich nicht einmischen wollen.

**Der Erzbischof von Zagreb, Kardinal Franjo Kuharić, äußerte sich zum Verhältnis von Staat und Kirche in Kroatien**

In einem Gespräch mit dem Wochenmagazin „Novi Danas" (31. 8. 92) wies der Zagreber Erzbischof darauf hin, daß die kroatischen Bischöfe zu den jüngsten Wahlen in Kroatien (sie brachten der Regierungspartei HDZ von Präsident *Tudjman* einen großen Sieg) keinerlei spezielle Empfehlungen gegeben hätten; sie hätten nur an das Gewissen der Gläubigen appelliert. Auf das parteipolitische Engagement von Priestern im Wahlkampf angesprochen, sagte Kuharić, Priester seien zwar Staatsbürger, die ihre politische Auffassung haben dürften; sie hätten aber die klare Anweisung, sich keiner politischen Partei anzuschließen. Wenn sich ein Priester ausdrücklich für die Politik einer Partei engagiere, entstehe die Gefahr, daß der

Kontakt zu den Gläubigen erschwert werde, die mit anderen Parteien sympathisierten. Die rechtliche Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Kroatien sei noch im Fluß, betonte der Kardinal. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche müßten sich auf den Dialog zwischen beiden gründen. Bei der Regelung der noch offenen Fragen müsse man immer nach dem Grundsatz der Autonomie des Staates als Staat wie der Autonomie der Kirche als Kirche verfahren. Auf den Hinweis, daß manche kroatischen Politiker einen Beitrag der Kirche zur „geistigen Erneuerung" des Landes erwarteten, meinte der Erzbischof, die Kirche bemühe sich mit ihrem ganzen Handeln immer um die geistige Erneuerung. Die Kirche könne sich nicht in ein staatliches Programm zur „geistigen Erneuerung" einspannen lassen, sondern habe ihr eigenständiges Programm, ihre eigene Botschaft an Staat und Gesellschaft. Kuharić verwies darauf, daß seine Teilnahme an offiziellen staatlichen Feierlichkeiten sich im Rahmen dessen bewege, was in anderen demokratischen Staaten üblich sei. Er sei jeweils vom Staat als solchem eingeladen worden, nicht von der Führung einer Partei. Auf das *Verhältnis zur serbisch-orthodoxen Kirche* angesprochen, meinte der Zagreber Erzbischof, die katholische Kirche in Kroatien orientiere sich an den Aussagen des Zweiten Vatikanums: „Die Kirche ist offen für den Dialog mit jeder Glaubensgemeinschaft."

### Die schwierige Situation der geistlichen Orden in Ungarn

Eine Studie zur Reorganisation des Ordenswesens in Ungarn hat das Ungarische Kirchensoziologische Institut (Wien) Ende Juli vorgelegt. Ihr Fazit lautet: Obwohl große Hoffnungen mit einer Renaissance der Orden allenthalben verbunden werden, gestalte sich die Reorganisation dennoch sehr schwierig. Mit dieser Reorganisation konnte begonnen werden, nachdem die kommunistische Regierung vor Jahren erklärt hatte, man erhebe keinen Einwand gegen eine Wiederaufnahme der Ordenstätigkeiten, die Ordensfrage sei eine innere Angelegenheit der Kirche. Formell war zu diesem Zeitpunkt allerdings noch das Gesetz von 1950 in Kraft, das alle Orden – mit Ausnahme der für die Unterhaltung der acht genehmigten katholischen Schulen erforderlichen Klöster der Benediktiner, Piaristen, Franziskaner und Schulschwestern – aufgehoben hatte (vgl. HK, Oktober 1950, 34). Im Frühjahr 1989 wurde eine Gesamtkonferenz der Oberen aller Männer- und Frauenorden des Landes einberufen. Neben einigen Neugründungen wurden im Anschluß an diese Konferenz Gemeinschaften, die 1950 bestanden hatten, wiederbelebt. Ende des Jahres 1991 waren beim Sekretariat der Ungarischen Bischofskonferenz 21 männliche Orden registriert. Die Zahl der weibliche Orden belief sich im April dieses Jahres auf 52. Die Gesamtzahl der Ordensangehörigen liegt damit bei 3856, was ungefähr einem Drittel des Mitgliederstandes von 1950 entspricht. Vor allem aber haben die ungarischen Orden, so das Kirchensoziologische Institut, eine *bedenkliche Altersstruktur:* Bei den Frauenorden stellen die 65- bis 75jährigen 33 Prozent, die über 75jährigen 44 Prozent. Die Unterschiede zur Altersstruktur bei den Männerorden seien, gemessen an dem grundsätzlichen Problem der Überalterung, unerheblich. Nur ein Viertel der weiblichen und zwei Drittel der männlichen Ordensmitglieder lebe zur Zeit in einer Kommunität, da viele, nachdem das Zusammenleben unter dem kommunistischen Regime verboten war, einer neuen Gemeinschaftsbildung distanziert gegenüberstünden. In der Frage der Rückgabe ordenseigener Immobilien sei das Verhältnis der Orden zum Staat weiterhin gespannt, da die Verwaltungen den Rückgabeprozeß mutwillig verzögerten.

### Christen boykottierten die ersten libanesischen Parlamentswahlen

Unter weitgehender Boykottierung durch die mehrheitlich maronitischen Christen wurden am 23. und 30. August sowie am 6. September in drei Wahlgängen die seit zwei Jahrzehnten ersten libanesischen Parlamentswahlen abgehalten (zur Vorgeschichte dieser Wahlen vgl. HK, Juni 1992, 262 ff.). Für den 11. Oktober ist noch die Nachwahl in einem Kreis notwendig. Schwer belastet war die Wahl durch die Ankündigung der maronitischen Christen, sie würden wegen der massiven syrischen Präsenz im Lande (40 000 syrische Soldaten) die Teilnahme verweigern. Der maronitische Patriarch *Nasrallah Sfeir* sprach sich wiederholt entschieden für diesen Boykott aus. Wirkliche Wahlen könnten seiner Ansicht nach unter den herrschenden Bedingungen im Lande nicht stattfinden. Bereits nach den ersten beiden Wahlgängen kritisierten die maronitischen Bischöfe in einem zum Abschluß einer Vollversammlung in Bkerké bei Beirut veröffentlichten Kommuniqué, es habe Mißbräuche bei der Kandidatenaufstellung sowie Fälschungen bei der Stimmenauszählung gegeben, Bürger seien eingeschüchtert und bedroht, z. T. sogar willkürlich verhaftet worden. Die Mehrheit der Libanesen erkenne daher die gewählten Parlamentarier nicht als ihre Repräsentanten an. Die Gläubigen riefen die Bischöfe „trotz der gegenwärtigen prekären Lage zum Vertrauen in ihr Vaterland" auf. Beobachter der Wahlen wiesen indes darauf hin, daß sich der christliche Boykott kaum ausgezahlt haben dürfte: Als „Preis für das Spektakel" habe man sich auf diese Weise um „wichtige Möglichkeiten demokratischer Mitbestimmung" gebracht: „Der Wahlboykott erscheint so als ein trotziger und irrationaler Versuch, den Syrern noch etwas mehr Freiraum abzuringen", eine Haltung, die jedoch durchaus „dem freien Willen der Bevölkerung entspricht" (Neue Zürcher Zeitung, 16. 9. 92). Die unbeugsame Haltung Sfeirs zu den Wahlen verwunderte auch deshalb, weil er im Zusammenhang mit den Friedensvereinbarungen von Taif sowie in der zurückliegenden Auseinandersetzung um den Christengeneral *Michel Aoun* realpolitischer gedacht hatte, während ihm von der eigenen Seite seine vermeintlich zu prosyrische Position vorgehalten wurde. Analysen des Wahlergebnisses zeigten im übrigen, daß es den Wählern auch unter den gegenwärtigen Bedingungen gelang, ihren Protest gegen die libanesische Regierung sowie die syrische Besatzungsmacht zum Ausdruck zu bringen.

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

HAAG, HERBERT, **Die Rede vom Heil.** In: Theologische Quartalsschrift Jhg. 172 Heft 2 (1992) S. 81–97.

Vage, undifferenziert und zur Worthülse geworden, solle die Rede vom Heil aus Theologie und kirchlicher Verkündigung verbannt werden. Problematisch, unklar, zweideutig und widersprüchlich sei die Rede vom Heil, vom universalen Heilswillen Gottes und von Jesus als dem universalen Heilsbringer, ohne den es für die verlorene Menschheit kein Heil gibt, erst recht auch in der Frage des christlichen Selbstverständnisses in bezug auf andere Religionen und deren „Heilswege". Der undifferenzierte wie nahezu inflationäre Gebrauch des Wortes dürfe zumindest nicht unter Berufung auf die Bibel geschehen. Diese kenne ein Wort für „Heil" gar nicht. In einem Durchgang durch Altes und Neues Testament zeigt Haag, daß der Begriff des Heiles in deutschen Bibelübersetzungen die kirchlichen Begriffe Hilfe, Rettung, Befreiung, Eingreifen Gottes, Heilung, Bewahrung des Lebens, Glück, Wohlergehen, Freude am Land und seinen Gütern und die Sündenvergebung umfaßt. Vor allem aber müsse berücksichtigt werden, daß der mit diesen biblischen Begriffen korrespondierende Zustand der Freiheit und des Glücks im Alten Testament ausschließlich, im Neuen Testament überwiegend auf das Diesseits bezogen sei.

GRAF, FRIEDRICH WILHELM. **Traditionsbewahrung in der sozialistischen Provinz.** Zur Kontinuität antikapitalistischer Leitvorstellungen im neuen deutschen Protestantismus. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 36 Heft 3 (1992) S. 175–191.

In einem überkommenen kirchenprotestantischen Antikapitalismus, dem traditionellen protestantischen Glauben an eine ethische Höherwertigkeit von Gemeinschaft, Solidarität und Sozialismus gegenüber Individualismus, Konkurrenz und Kapitalismus sieht Graf den eigentlichen Grund für die Anerkennung und Legitimation des DDR-Staates durch die Funktionseliten der dortigen evangelischen Kirchen. Gegen zu kurz greifende moralisierende Schuldzuweisungen und ebenso moralisierende Entschuldungsstrategien sucht Graf die Geschichte von Theologie und evangelischer Kirche in der DDR durch den Aufweis vielfältiger Kontinuitäten zum „sozialromantischen Antikapitalismus" des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu erklären: vom „christlichen Sozialismus" im Sinne der engen Verbundenheit einer sozialpaternalistischen Obrigkeit zu einer sozial engagierten Volkskirche des Johann Hinrich Wichern über die Faszination, die der Begriff des Sozialismus auf den „liberalen Kulturprotestantismus" der späten 80er Jahre des 19. Jahrhunderts ausgeübt hat, bis hin zur „sozialen Demokratie" Ernst Troeltschs und dem „Salonsozialismus" Paul Tillichs. Während sich die westdeutsche EKD – auch erst – in den späten fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts angesichts des „Wirtschaftswunders" einer realistischen Wahrnehmung einer sozialstaatlich begrenzten Marktwirtschaft öffnete, habe die insgesamt traditionaler strukturierte „Organisationsgesellschaft" der DDR mit ihrem tendenziell unbegrenzten Interventionsanspruch des starken Einparteienstaates und ihrem unterentwickelten Pluralismus eine ungebrochene Kontinuität in den politisch-ethischen Orientierungsmustern des kirchlichen Protestantismus ermöglicht.

## Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST-OTTO. **Pax Universalis. Variationen über das Thema der Neuen Weltordnung.** In: Merkur Jhg. 46 Heft 8 (August 1992) S. 680–693.

Der Beitrag geht der Vorstellung von einer „universalen Weltordnung" nach, die gerade zu Zeiten des Golfkrieges die Runde machte und um die es allem Anschein nach wieder recht ruhig geworden ist. So verständlich die verbreitete Ratlosigkeit in bezug auf eine solche Ordnung auch sei, für angebracht hält sie der Autor dieses Beitrags nicht. Die Neue Weltordnung sei zuallererst ein Gegenbild zur Ordnung des Kalten Krieges: Sicherheit sei notwendig, um die Notwendigkeit von Verteidigung drastisch reduzieren zu können. Die Hauptfunktion des Staates bestehe darin, die wirtschaftliche Entwicklung der Gesellschaft zu ermöglichen. Demokratisierung als Kontrolle der Herrschaft durch die Beherrschten bilde die dritte Norm dieser Ordnung. Unter den Begriff der Weltordnung fielen fünf den Nationalstaat und die Regionen transzendierende Probleme: die nukleare Gewaltanwendung, Umweltbeschädigung, Drogenhandel, Terrorismus und Weltwirtschaft. Im Zusammenhang mit der Weltwirtschaft fordert der Autor eine Flexibilisierung des Staatsbegriffs. Das Regierungsmonopol bei der Beschickung internationaler Organisationen müsse aufgebrochen werden.

ROY, OLIVIER. **L'échec de l'islam politique.** In: Esprit Heft 8/9 (August/September 1992) S. 106–129.

Der Beitrag bietet eine Analyse der Entwicklung und Bedeutung des politischen Islamismus. Entgegen einer verbreiteten Vorstellung, es handele sich bei den islamistischen Bewegungen um Versuche der Rückkehr in vormoderne politische Systeme und allgemeine Lebensbedingungen, betont der Autor, daß man es dabei im Gegenteil um eine weitere Etappe auf dem Weg der „Entzauberung der Welt" zu tun habe. Eine bereits erreichte Verwestlichung weise man zurück, indem man den Mythos des Authentischen in einer letztlich entliehenen, alles andere als authentischen Sprache beschwöre. Es sei frappierend zu sehen, wie sehr die städtische Kultur der Islamisten derjenigen der modernen und westlichen Vorstadt gleiche. Die „Verkleidung" nach dem Vorbild einer Tradition, die es so nie gegeben habe, schaffe keine neue Authentizität. Das Teheran der Mullahs weise einen durch und durch amerikanischen „look" auf. Der Einfluß der Islamisten bleibe insgesamt viel mehr an der Oberfläche, als es manchmal den Anschein habe. Im übrigen habe die Islamisierung an den politischen und wirtschaftlichen Spielregeln nichts verändert. Die Aporie der islamistischen Bewegung bestehe darin, daß das politische System eine Tugendhaftigkeit des Individuums voraussetze, die jedoch nur erreicht würde, wenn es sich tatsächlich um islamische Gesellschaften handle.

## Kirche und Ökumene

SULLIVAN, FRANCIS A. **The Vatican Response to ARCIC I.** In: Gregorianum Jhg. 73 Heft 3 (1992) S. 489–498.

Ende letzten Jahres wurde die lange erwartete vatikanische Stellungnahme zu den Ergebnissen der ersten anglikanisch-katholischen Dialogkommission veröffentlicht (vgl. HK, Januar 1992, S. 5). Der Autor arbeitet die entscheidende Schwachstelle dieser Stellungnahme mit aller wünschenswerten Deutlichkeit heraus: Ihr zufolge müssen die Aussagen der Dialogkommission voll der katholischen Lehre entsprechen und dabei auch die Sprache und Begrifflichkeit verwenden, die dafür von der katholischen Kirche gebraucht werden. Sullivan bezweifelt, ob dieses Beurteilungskriterium für den anglikanisch-katholischen Dialog legitim ist, und belegt seine Zweifel mit Aussagen Pauls VI. und Johannes Pauls II. zum Gespräch mit den Anglikanern und seinen Zielsetzungen. Als nachahmenswertes Beispiel für eine angemessenere Art der Beurteilung ökumenischer Dialogergebnisse nennt er die Stellungnahme der Bischöfe von England und Wales zu ARCIC I. Wenn der Vatikan, so die Schlußfolgerung von Sullivan, auch weiterhin die Kriterien anwende, die er bei der Beurteilung des anglikanisch-katholischen Dialogs angewandt habe, hätten die ökumenischen Dialoge, an denen die katholische Kirche beteiligt sei, keine verheißungsvolle Zukunft vor sich.

# Notizen

Im vergangenen Jahr konnten die evangelischen Landeskirchen in der Bundesrepublik eine *Rekordeinnahme an Kirchensteuern* von etwa 7,6 Milliarden Mark verbuchen. Gegenüber dem Vorjahr bedeutet dieses Ergebnis eine Steigerung um rund 16 Prozent. Die rheinische Landeskirche nimmt dabei mit einem Zuwachs von 14,7 Prozent innerhalb der EKD die Spitzenstellung ein. Der evangelische Kirchensteuerzahler hat demnach durchschnittlich 296 Mark an Kirchensteuern bezahlt. Ursache für die unerwartete Entwicklung waren die relativ hohen Tarifabschlüsse, eine insgesamt gute Konjunktur und der Anstieg der Beschäftigtenzahl um etwa eine Million nach der deutschen Einigung. Die finanziellen Einbußen durch etwa eine Viertelmillion Kirchenaustritte 1991 konnten somit ausgeglichen werden.

Als zunehmend störend für die Glaubwürdigkeit der Kirche bezeichnet der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* in einem Interview mit der Katholischen Nachrichten-Agentur (11. 9. 92) den *römischen Zentralismus*. Rein technisch sei es heute zwar möglich, wesentlich mehr Entscheidungen zu zentralisieren, als dies früher der Fall gewesen sei. Eine solche übertriebene Zentralisierung gehe jedoch aus soziologischer Sicht in der Regel auf Kosten der Effektivität vor Ort. Theoretisch könne beispielsweise in Rom eine Datenbank über alle Theologen der Welt aufgebaut werden. Die Kontrolle der Weltheologie sei somit rein technisch heute viel einfacher als vor 100 Jahren. Aber gerade deshalb sei sie auch viel problematischer.

Nachdem der Vatikan im Januar dieses Jahres die diplomatische Anerkennung Kroatiens und Sloweniens ausgesprochen hat (vgl. HK Februar 1992, 100), nahm er in der letzten Augustwoche auch diplomatische Beziehungen zu Bosnien-Herzegowina auf. In der ehemals jugoslawischen Republik wird damit eine Apostolische Nuntiatur errichtet, während diese einen Botschafter beim Heiligen Stuhl entsendet. In einem vatikanischen Kommuniqué heißt es dazu, mit der Errichtung sei der Wunsch verbunden, daß die Anwesenheit eines Vertreters des Papstes zu einem Ende der gegenwärtigen Tragödie beitragen möge. Zur Zeit der Anerkennung hielt sich der Präsident des Päpstlichen Rates „Cor Unum", Kardinal *Roger Etchegaray*, zu einem Informationsbesuch in Bosnien auf. Beeindruckt von den Zerstörungen in Sarajevo äußerte Etchegaray die Hoffnung, daß die Hilfsmaßnahmen kirchlicher Organisationen für Bosnien noch intensiviert werden können.

Der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Rouen, *Joseph Duval*, äußerte sich in einem Interview mit der Pariser Tageszeitung „Le Monde" (9. 9. 92) zur Lage in Europa am Vorabend des französischen Referendums zu den Verträgen von Maastricht sowie angesichts des Jugoslawienkonflikts. Europa befinde sich gegenwärtig vor einer doppelten Gefahr: zum einen vor einer Fragmentierung aufgrund einer erneuten Versuchung durch überzogenen Ethnozentrismus („tribalisme") sowie zum anderen vor einem „inneren Auseinanderbrechen unserer Gesellschaften". Aufgrund dieser zweifachen Herausforderung seien sowohl die Werte der Solidarität als auch die Würde der Person in Frage gestellt. Nicht jedes europäische Land verfüge für sich allein über das nötige Gewicht und die Möglichkeiten, sich dieser doppelten Herausforderung zu stellen.

Durch Indiskretion wurde wenige Monate vor der abschließenden Beratung durch die US-Bischofskonferenz der vierte Entwurf des *Frauenhirtenbriefs der US-Bischöfe* bekannt (Wortlaut in: Origins, 10. 9. 92). Wegen der z. T. erheblichen Abänderungen gegenüber früheren Entwürfen und einer massiven Rücknahme früher eingenommener Positionen löste dieser Entwurf heftige Reaktionen in der kirchlichen Öffentlichkeit der USA aus. In der Frage der Priesterweihe für Frauen, die in den Vereinigten Staaten wie eine Art Lackmus-Test für die Bereitschaft der US-Bischöfe gelesen wird, sich neuen Fragen zu öffnen, machen sich die Bischöfe diesmal unzweideutig die traditionelle Begründung für den Ausschluß der Frau vom Priesteramt zu eigen. Die bisher verwendete zentrale Kategorie des Sexismus zur Beschreibung der Unterdrückungssituation von Frauen wurde deutlich zurückgenommen.

Zahlreiche *protestantische Kirchen in den USA* plagen *Finanzprobleme*. Wie die evangelische Kirchenzeitung „The Lutheran" berichtete, hat dies vor allem zwei Gründe: Zum einen sinke die Mitgliederzahl einiger Kirchen, z. B. der Episkopalkirche, der Presbyterianischen Kirche, der Vereinigten Kirche Christi sowie der Vereinigten Methodistischen Kirche. So sei etwa die Mitgliederzahl der Episkopalkirche seit 1965 von 3,5 Millionen auf 2,4 Millionen gefallen. Zum anderen aber seien die Gemeinden immer weniger bereit, den Kirchenzentralen Geld zur Verfügung zu stellen, und finanzierten lieber eigene Projekte. Nach einer Untersuchung des Nationalen Kirchenrates, der größten ökumenischen Oganisation des Landes, betrieben mehr als die Hälfte der Gemeinden von 32 protestantischen und orthodoxen Mitgliedskirchen lokale Hilfsprogramme. Die Kirchen müßten sich fragen lassen, so „The Lutheran", wofür ihre zunehmend geschwächten nationalen Organisationen noch dienen sollen.

In das neu eingerichtete Bischofsamt der Evangelisch-Methodistischen Kirche in den GUS-Staaten wurde der bisherige Bischof der ostdeutschen Methodisten, *Rüdiger Minor*, berufen. Den Beschluß, ein eigenes Bischofsamt mit Sitz in Moskau einzurichten, hatte die methodistische Kirche gefaßt, nachdem ihre Arbeit in den verstreuten Gemeinden in der ehemaligen Sowjetunion nach eigenen Angaben massiv behindert worden war. In einem Interview der in Dresden erscheinenden evangelischen Zeitschrift „Der Sonntag" wies Minor auf die erheblichen Spannungen zwischen seiner und der russisch-orthodoxen Kirche hin.

Zur gegenwärtigen *Verfassungsdebatte* in *Kanada* hat sich der Ständige Rat der *kanadischen Bischofskonferenz* in einer Botschaft an die Katholiken des Landes geäußert. Nach langwierigen Verhandlungen wurde vor kurzem eine Einigung über ein Reformpaket erzielt, das sowohl den Wünschen der französischsprachigen Provinz Quebec entgegenkommt als auch die Rechte der Indianer und Eskimos als Ureinwohner Kanadas aufwertet. Ende Oktober werden die Kanadier über diese Verfassungsreform abstimmen. Die Bischöfe gehen in ihrer Botschaft nicht auf rechtliche Einzelfragen der Reform ein, sondern beschränken sich auf allgemeine Werte und Grundsätze, die ihrer Meinung nach in jedem Fall berücksichtigt werden sollten. Die künftige Staatsstruktur Kanadas dürfe nicht die bittere Frucht bloßer Toleranz und noch weniger von Resignation oder Unterwerfung sein. Die staatliche Gemeinschaft müsse als ein Ganzes von Beziehungen gestaltet werden, die auf Treue, Entwicklung und gegenseitige Unterstützung gegründet seien. Es komme darauf an, eine Ordnung zu finden, die Einheit in der Vielfalt ermögliche.

Das zwischen den Regierungen Mexikos, der USA und Kanadas abgeschlossene, in den einzelnen Länderparlamenten aber noch nicht ratifizierte *Freihandelsabkommen* (Nafta) wurde von der *mexikanischen Bischofskonferenz* scharf kritisiert. Das Abkommen sei „hinter dem Rücken" des mexikanischen Volkes ausgehandelt worden und diene nur den Interessen der reichen Minderheit, erklärte der Vorsitzende der Bischöflichen Sozialkommission und Erzbischof von Oaxaca, *Héctor González Martínez*. Das Freihandelsabkommen verschärfe so noch eine Situation, die ohnehin durch die fortdauernde Verletzung der Menschenrechte bestimmt sei.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Verlages Butzon & Bercker, Kevelaer, eine Verlegerbeilage und einem Teil der Auflage ein Prospekt von Missio – Internationales Katholisches Missionswerk, München, beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ** Heft 11 · 46. Jahrgang · November 1992

*Das Gefühlsleben ist jetzt der absolute Regent unserer sozialen und persönlichen Bindungen.*

*Botho Strauß*

# Beziehungskirche

Das mit dem Wort „Beziehung" Gemeinte steht gegenwärtig für etwas merkwürdig Ambivalentes: Bei aller bereichernden Emotionalität, die es verheißt, provoziert es doch auch starke Aversionen und Vorbehalte, weil man es in der Wortverbindung „Beziehungskiste" assoziiert mit endlos larmoyanten, selbstquälerischen und letztlich zu nichts führenden Wortgefechten um Nähe und Distanz, Geborgenheit und Abgestoßensein.

Das mit „Beziehung" Gemeinte ist damit jedoch längst nicht ausgeschöpft. Von Interesse ist dies gegenwärtig weniger deshalb, weil Menschen gewissermaßen von Natur aus auf Beziehungen hin ausgerichtet sind, in mehr oder weniger formell gefaßten Gemeinschaften leben und gemeinschaftlich handeln – selbst wenn ihnen dies im Zeitalter des Individualismus weniger denn je präsent zu sein scheint. Typisch für unseren heutigen Umgang mit Beziehungen ist, daß diese vom einzelnen als immer weniger selbstverständlich vorgegeben betrachtet werden. Es liegt an ihm selbst, ob er eine bestimmte Beziehung aufnimmt, sich für sie entscheidet, wie er sie pflegt und ausgestaltet. Wer heute von Beziehungen spricht, meint die individuell gesuchte, vergleichsweise gefährdete, weil begrenzt dauerhafte und von außen wenig gestützte, vornehmlich auf Gefühlswerten aufruhende zwischenmenschliche Beziehung. Beziehungen „funktionieren" im wesentlichen nach den Gesetzen von Individualisierung und Selbstorganisation.

## Die Möglichkeit der Nichtentscheidung wird unmöglich

Was das mit *Kirche und Christentum* zu tun hat? Mehr, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Von Beziehung spricht man keineswegs nur im Zusammenhang mit dem Thema, für das es gewöhnlich am häufigsten gebraucht wird, die Beziehungen von Männern und Frauen zueinander. „In allen Bereichen der Biographie brechen Wahl*möglichkeiten* und Wahlz*wänge* auf . . ." Das Verwandeln von Vorgegebenheiten in Entscheidungen bedeutet: „Die *Möglichkeit der Nichtentscheidung wird der Tendenz nach unmöglich*". Alles Erdenkliche muß „durch die Mühlen der Beziehung, Bedenken und damit: Abwägungen der unterschiedlichen Konsequenzen" hindurch *(Ulrich Beck).*

Wo Menschen heute ihren Glauben bewußt und betont gemeinschaftlich leben oder zumindest auf die eine oder andere Weise einer solchen Gemeinschaft angehören und sich zu ihr verhalten, stellt sich auch unweigerlich die Frage, wie sie ihre Beziehungen zu dieser Gemeinschaft, zu ihren anderen Gliedern sowie zu sich selbst als Teil und möglicherweise Verantwortungsträger dieser Gemeinschaft verstehen und gestalten – ganz zu schweigen von der Beziehung zum Glauben als Beziehung zu einem transzendenten Du.

Aber auch wenn man dieses letztgenannte Grundelement des christlichen Gottesbildes an dieser Stelle außer acht läßt: Das Verhältnis, das Gläubige zu ihrer Kirche entwickeln, ist ganz wesentlich geprägt von der Art und Weise, in der heute Menschen im allgemeinen Beziehungen knüpfen und aufgeben, suchen und ablegen. „Beziehungskisten" gibt es nicht nur zwischen verschiedengeschlechtlichen Partnern, sondern ebenso *zwischen Gläubigen und ihrer Kirche bzw. ihrer Gemeinde.* Es gibt sie zwischen Amtsträgern und ihrer Kirche. Das Verhältnis vieler Christen zu ihrer Kirche und Gemeinde, zu sich selbst als Glied und Teil davon mutet in mancherlei Hinsicht auch nicht weniger schmerzhaft an als die vielen Beziehungskisten zwischen Männern und Frauen, nicht weniger uferlos und unlösbar, zuweilen auch larmoyant und selbstzerstörerisch, aber vielfach außerordentlich bedrängend. Immer dreht es sich um den Zusammenhang und den Gegensatz von als ungenügend erfahrenen Beziehungen, wenn nicht gar Beziehungslosigkeit einerseits und dem unabweislichen Bedürfnis nach Beziehung andererseits.

Für das Verhältnis der Gläubigen zu der traditionellen kirchlichen Vergemeinschaftungsform schlechthin, der *Gemeinde,* bedeutet ein Leben unter den Bedingungen heutiger Beziehungswahl eine erhebliche *Lockerung der Bindungen.* Durch die rapide gewachsene äußere Mobilität sind die Territorialpfarreien für den heutigen Gläu-

bigen weit weniger selbstverständlich natürliche Anlaufstellen für ihr Glaubensleben. Die Tatsache, daß man territorial einer bestimmten kirchenrechtlich definierten und mit bestimmten Zuständigkeiten ausgestatteten Pfarrei angehört, verliert an bindender Wirkung. Auf das „personale Angebot" einer Pfarrgemeinde kommt es mehr denn je an. Wem die eigene Pfarrei aus irgendeinem Grund nicht zusagt, der findet andernorts ein breites geistliches Angebot: in geistlichen Gemeinschaften, Klöstern, Akademien, Bildungshäusern – oder auch nur in einer anderen, teilweise schon zur Personalgemeinde gewordenen Pfarrei.

## Gewählte Beziehungen sind anspruchsvoller, aber enttäuschungsanfälliger

Entscheidend wird zunehmend die individuell hergestellte *Qualität* der erreichten personalen Beziehung, also die Frage, wie sich der einzelne in einer bestimmten Gemeinde fühlt – oder anders: wie sehr ihm die spezielle Form von liturgischer Feier, Predigtverkündigung und kirchlichem Selbstverständnis eines Priesters, einer Gemeinde zusagt. Der einzelne wählt aus und entscheidet selbst darüber, in welcher Kirche er am Sonntagsgottesdienst teilnimmt, wo er sich darüber hinaus im Gemeindeleben engagiert. Die einmal getroffene Entscheidung gilt – das gehört zu den Bedingungen von Beziehungen – bis auf Widerruf, und der kann von heute auf morgen erfolgen, auch aus äußerst trivialen Gründen. Weiterreichende Verpflichtungen bestehen ebensowenig wie eine Rechenschaftspflicht – man fühlt sich nicht mit der Gemeinde „verheiratet" – und sagt dies so, als wäre die Vorstellung, an irgend jemanden oder irgend etwas ein für alle Mal ohne Wahlmöglichkeiten gebunden zu sein, im Grunde unvorstellbar.

Was lokal für die Gemeinde gilt, gilt auf andere Weise – für die *Kirche insgesamt.* Die Tatsache, in einen bestimmten konfessionell vorgeprägten kirchlichen Zusammenhang hineingeboren zu sein, bindet den einzelnen immer weniger. Die Relevanz institutionell und traditional bestimmter Vorgaben und Erwartungen in Bezug auf Liturgie, Glaubenslehre und Glaubenspraxis heutigen Menschen plausibel zu machen, wird zunehmend schwieriger. Vielmehr möchte das Individuum selbst bestimmen, wozu es einen Bezug hat und wozu nicht. Es will nicht nur in Vorgegebenes einstimmen, sondern aus Vorgegebenem und neu Entwickeltem frei wählen können. Sich dauerhaft für etwas Bestimmtes zu entscheiden und sich damit wissentlich und freiwillig in den eigenen Möglichkeiten zu begrenzen, fällt auf Beziehungssuche befindlichen Zeitgenossen schwer.
Unterschiedlich sind vor allem auch die Konsequenzen, die der einzelne aus einem möglichen Konflikt- oder Dissensfall zieht: Wo Ordnungen und Vorgegebenes zwischenmenschliche Beziehungen und Bindungen an Institutionen bestimmen, vermögen Konflikte und Dissens nur selten alles in Frage zu stellen. Sie bleiben eine *begrenzte Angelegenheit.* Wer nicht vorgeprägte, sondern individuell gefüllte und personal ausgestaltete Beziehungen sucht, dessen Frustrationstoleranz ist demgegenüber weniger groß: Sein Ja ist weniger auf Totalität und Dauerhaftigkeit angelegt – und so kann auch sein Nein umgehender erfolgen. Gewählte Beziehungen sind in der Sache vielleicht anspruchsvoller, zugleich aber weniger enttäuschungsresistent.
Das alles bedeutet zwar nicht, daß nicht auch vergangene Generationen ausgewählt hätten – etwa aus einer Fülle von Frömmigkeitsformen und Spiritualitätsstilen –, daß nicht auch in früheren Zeiten die Beziehungen von Gläubigen zu ihrer Kirche vielfach von konkreten personalen Beziehungen geprägt und entscheidend beeinflußt wurden – von der Beeinflussung durch die vielgerühmtem „Jugendkapläne" bis zum Mittun in Verbänden, geistlichen Bewegungen, im Umfeld von Ordensgemeinschaften u. ä. – dennoch war dies nicht dasselbe. In der Vergangenheit bestand kein Wahl*zwang*: man entschied sich allenfalls für etwas, das über das hinausging, was alle oder zumindest die meisten taten. Wer heute nicht wählt, stellt sich demgegenüber vielfach bereits außerhalb des Ganzen.
Ein weiteres Feld, auf dem sich gegenwärtig kirchlicherseits Folgen dieses Wandels zeigen, ist nicht nur, aber vor allem die zentrale Gruppe der amtlichen Vertreter der Kirche, der *Priester.* Auch sie möchten wählen können, wo frühere Generationen kaum auf den Gedanken kamen, daß ihnen wirkliche Wahlmöglichkeiten zustünden. Ob es diejenigen sind, die davor zurückscheuen, den Weg zum Priestertum einzuschlagen, oder diejenigen, die – seit Jahren im Amt – z. Z. geradezu wellenartig aus ihrem Amt streben. Oder auch diejenigen, die zwar im Amt verbleiben, aber sich auf andere Weise vermehrt Wahlmöglichkeiten in ihrem privaten Umfeld zugestehen, die ihnen bisher verwehrt blieben oder die sie sich selbst bisher nicht einräumten – überall der Wunsch nach mehr Möglichkeiten, jenseits des strukturell Vorgegebenen Individualität zu zeigen, sich unterscheiden zu können, individuelle Beziehungsfähigkeit zu entwickeln und nicht nur vorbestimmte Rollen zu spielen und Aufgaben wahrzunehmen. Daß der einzelne sich nie nur ausschließlich von Rollen und Zwängen *freimacht,* sondern zugleich immer auch wieder in *neue Abhängigkeiten* gerät, gilt es zwar zu beachten, dies vermag jedoch nicht die Entwicklungsrichtung insgesamt in Frage zu stellen.

## In der Kirche tut man so, als gäbe es nichts zu wählen

Auf allen drei Gebieten macht gegenwärtiges *kirchenamtliches* Denken und Handeln den Eindruck, als habe es die besonderen Bedingungen kirchlichen Lebens im „Zeitalter der Beziehungskisten" noch nicht recht begriffen. Die sich auf den unterschiedlichen Gebieten daraus ergebenden Folgen werden zuallererst verstanden als Abweichungen vom rechten Weg, als mangelhafte Zustimmung zu vermeintlich Unaufgebbarem. Die Bedingungen einer Kultur, in der sich Menschen die für sie wichtigen Bezie-

hungen individuell wählen, wird leicht als Abfall und theologisch als Sünde verbucht, anstatt sie zunächst einmal in ihrer Ambivalenz wahrzunehmen und als Ausdruck eines bestimmten kulturellen Wandels zu begreifen. Zum einen wird immer noch vorrangig von *vorgegebenen* Beziehungen her gedacht (Tradition, Familie, Territorialgemeinde) und die Chancen, aber auch die Zwänge, auf jeden Fall aber die Bedingungen heutiger Beziehungswahl werden zu wenig realisiert.

Zum anderen wird die radikale Wahlmöglichkeit in religiöser und konfessioneller Hinsicht noch nicht wirklich wahrgenommen. In der gottesdienstlichen Verkündigung tritt der einzelne fast überall einer christlich-abendländischen Reinkultur entgegen, die ansonsten immer weniger selbstverständlich ist. Schon der Gang in eine x-beliebige Buchhandlung macht deutlich, wie plural gegenwärtig das Themenfeld Religion geworden ist. Innerkirchlich tun wir aber immer noch so, als gäbe es *nichts zu wählen* – das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen, und zwar einschließlich vieler Kirchgänger, sagt jedoch bereits anderes.

## Kirchliche Einheit herzustellen, wird schwieriger, aber notwendiger

Im Blick auf die zahlreichen innerkirchlichen Spannungen wirkt sich dies so aus: Mit institutionellen Mitteln reagiert man auf Abweichungen, ohne hinreichend wahrzunehmen, daß man den Abweichungen weniger als zu ahndende Verstöße gerecht wird, sondern daß sie genuiner Ausdruck einer Situation sind, in der sich Zeitgenossen immer wieder neu für die eigene Auffassung entscheiden. Man verhält sich so, als müßten Glaubende lediglich einstimmen in etwas weithin Vorgegebenes. Man streitet sich um dogmatische Aussagen, aber realisiert zu wenig, daß viel tiefer anzusetzen wäre: Die Bereitschaft, traditions- und institutionsbestimmte Vorgaben als unumstößlich oder zumindest auf die eine oder andere Weise relevant anzunehmen, hat abgenommen. Die Frage müßte lauten: Wie kann ein Leben auf der Basis einer in ihrem Kern unverzichtbaren Tradition unter Verhältnissen gelingen, die so sehr vom Subjekt des Glaubenden bestimmt werden?

Sanktionen sind das denkbar ungeeignete Mittel – sie stellen etwas unter Strafe, was für den Zeitgenossen unverzichtbares Mittel ist, sich heute zu sich selbst zu verhalten *(Peter Berger:* „Zwang zur Häresie"). Wer vorrangig mit Strafmaßnahmen reagiert, denkt und handelt noch im Modell immer schon vorgegebener Beziehungen. Wer Wahlmöglichkeiten primär auf administrativem Wege unterbinden will, tut dies zwar subjektiv in der Gewißheit, nur so der eigenen Verantwortung gegenüber dem Vorgegebenen gerecht zu werden, wendet sich damit aber frontal gegen die Lebensgesetze der Gegenwartskultur und stößt – mehr als es der Sache nach erforderlich ist – auf Vorbehalte und Ablehnung. Genau dies markiert ein Dilemma, in dem sich die katholische Kirche gegenwärtig befindet.
Kirchliche Einheit zu bewahren, ist unter solchen Bedingungen *schwieriger,* aber auf andere Weise auch *notwendiger* denn je. Es muß neu um Verständnis dafür geworben werden, daß eine Glaubensgemeinschaft nie nur eine diffuse Ansammlung der jeweils Lebenden sein kann, sondern eine Gemeinschaft der in und mit diesem Glauben Lebenden von gestern und von heute. Dies wiederum ist jedoch keine Generalvollmacht dafür, alles beim alten zu belassen. Der einzige Weg, dem weiterzugebenden Erbe treu zu bleiben, besteht möglicherweise darin, deutlich neue und andere Akzente zu setzen – immer im Wissen, daß der Kern des zu Überliefernden damit nicht zur Disposition gestellt wird. Einheit muß unter solchen Bedingungen als ein dynamischer Prozeß begriffen werden.

Ob bei den geweihten bzw. amtlichen Vertretern der Kirche oder den Laien – insgesamt wird man sich im übrigen mehr denn je auf vielfältigere Existenzformen einzustellen haben, als dies gerade im lange Zeit stark milieugeprägten deutschen Katholizismus anzutreffen war. Je enger hier die Grenzen gezogen werden, desto geringer die Aussicht, größere Teile einer immer weniger „volkskirchlich" geprägten Bevölkerung zu erreichen.
Das alles heißt nicht, daß es nicht auch Aufgabe der Kirche wäre, Individualisierung immer auch auf mehr *Gemeinschaftlichkeit* hin übersteigen zu helfen, Lebensformen und Strukturen schaffen zu helfen und anzubieten, in denen sich einzelne wiederfinden und partiell wenigstens so etwas wie Heimat erleben können. Es bedeutet auch nicht den Verzicht darauf, korrigierend und – wenn nötig – auch sanktionierend einzugreifen. Zunächst aber bedeutet es den Versuch, Zeitgenossen in ihrer z. T. auch überspannten und sich selbst überfordernden Subjektzentrierung anzunehmen, sie zum Mittun einzuladen und vor allem Möglichkeiten zu einem vielgestaltigen Miteinander zu eröffnen.

Das muß keineswegs bedeuten, daß man sich auf diese Weise damit zufriedengibt, kirchliche Gemeinschaft in ihre unterschiedlichen inhaltlichen Ausprägungen wie ihre auch Vergemeinschaftungsformen zerbröseln zu lassen. Gerade weil für die Gemeinschaft der Glaubenden das traditional Vorgegebene unverzichtbarer Teil der eigenen Identität ist, wird es zwar zunehmend schwierig, die Spannung zwischen Vorgegebenem und neu zu Wählendem nicht nur passiv auszuhalten, sondern sie aktiv zu gestalten und fruchtbar zu machen. Diese Spannung auf eine Art und Weise auszuhalten und zu bestehen, wie dies für heutige Menschen vertretbar und plausibel ist, das ist heute die ebenso schwierige wie anspruchsvolle Herausforderung.
Grund dazu, dieser Herausforderung aus dem Weg zu gehen, besteht im übrigen nicht. Das Maß an Flexibilität, das Kirche und Christentum seit ihrer Entstehung immer wieder gezeigt haben, wenn sie sich auf veränderte äußere kulturelle Bedingungen einstellten, kann einem die Gewißheit geben, daß ihr dies auch zukünftig gelingen wird. Der Mangel an Phantasie, sich zukünftige Formen des Zusammenlebens von Christen auszudenken, dürfte alles in allem größer sein als die Gefahr, daß es sich in der Sache von dessen zentralen Anliegen entfernt. *Klaus Nientiedt*

# *Nachgeholfen*

*Deutsche Bischöfe empfehlen die Errichtung eines Nordbistums*

Als vor einigen Monaten in Rom und Warschau die *Neuordnung der polnischen Bistümer* bekanntgegeben wurde, konnte man sich aus deutscher Sicht nur wundern: Innerhalb relativ kurzer Zeit wurde in Polen eine kirchliche Strukturreform durchgezogen, von der kaum eine Diözese gänzlich unberührt blieb (vgl. HK, Mai 1992, 202 f.). Daß etwas Vergleichbares in Deutschland viel schwerer zu bewerkstelligen sein würde, konnte man damals zwar mit einiger Sicherheit vermuten – inzwischen kann man diese Vermutung jedoch auch konkret an einem Beispiel belegen.

Im Pressebericht der jüngsten Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz wird ein weiteres Kapitel dessen, was von den Überlegungen zur Neugliederung der Grenzen deutscher Bistümer der letzten Jahre nach der überraschenden Wende im Osten übriggeblieben ist, in wenigen Sätzen festgehalten: Die Bischöfe beschlossen in Fulda, dem Apostolischen Stuhl zu empfehlen, ein neues Bistum im Norden Deutschlands zu errichten. Zum neuen Bistum sollen gehören das Jurisdiktionsgebiet des Apostolischen Administrators in Schwerin, der zu Schleswig-Holstein gehörende Teil des Bistums Osnabrück sowie das zu den Bistümern Osnabrück und Hildesheim gehörende Gebiet der Freien und Hansestadt Hamburg. Bischofssitz soll Hamburg werden. Zu welcher Kirchenprovinz das künftige Bistum Hamburg gehören wird, scheint noch offen zu sein. Was sich formell wie eine Empfehlung der deutschen Bischofskonferenz an Rom liest, geht faktisch auf eine *Empfehlung Roms an die Adresse der deutschen Bischöfe* zurück. Nach der Frühjahrsversammlung der Bischofskonferenz hatte es zunächst so ausgesehen, als bliebe es im Norden bei der ursprünglichen, während 40 Jahren DDR nicht veränderten Zugehörigkeit des Gebietes des Bischöflichen Amtes Schwerin, also Mecklenburgs, zum Bistum Osnabrück (vgl. HK, April 1992, 157 f.). Die Bischofskonferenz hatte sich in ihren Neuordnungsplänen zunächst ganz auf das Gebiet der *neuen Bundesländer* beschränkt. Die Lust zu endlosen Strukturdebatten im Zusammenhang mit einer weiterreichenden Änderung der deutschen Bistumsgrenzen insgesamt hatte sich bei den Bischöfen sehr in Grenzen gehalten.

Daß es nun schlußendlich doch zu einer – wenn auch geringfügigen – Änderung in den alten Bundesländern kommt, geht auf ein Votum des Apostolischen Stuhls bzw. von Kardinalstaatssekretär *Sodano* an die Deutsche Bischofskonferenz zurück, das auch für die deutschen Bischöfe überraschend kam. Überraschend war dies Votum weniger der Sache nach – daß Rom allüberall auf kleine, den pastoralen Bedürfnissen adäquatere Diözesen drängt, ist nicht neu und im übrigen nicht wirklich umstritten – auch in Deutschland nicht. Immerhin äußerte sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland Mitte der 70er Jahre bereits in diesem Sinne.

Neu war der Vorschlag Roms auch deshalb nicht, weil tatsächlich im Falle des Nordbistums die Überlegungen seit langem vergleichsweise weit gediehen sind. Schon zu früheren Zeitpunkten bestanden Pläne zur Errichtung eines Nordbistums.

Im Norden ist auch im übrigen die Notwendigkeit einer Änderung am offensichtlichsten: Würde man das Bistum Osnabrück lediglich in seinen Zustand vor Errichtung des Bischöflichen Amtes Schwerin zurückversetzen, so wäre ein Gebiet von der niederländischen Grenze bei Emden im Westen bis Neubrandenburg im Osten unweit der polnischen Grenze kirchlich zusammenzubinden – erschwerend kommt hinzu, daß es sich größtenteils um Diasporagebiete handelt.

Der Osnabrücker Bischof *Ludwig Averkamp* hatte im vergangenen Jahr die Errichtung eines Nordbistums für durchaus denkbar und gerade auch für die Mecklenburger als interessant bezeichnet, aber zugleich eine solche Entwicklung nur für langfristig realisierbar gehalten. In der jetztigen Situation hält er jedoch mit seinen Bedenken nicht hinterm Berg: Nicht nur in Osnabrück fragt man sich, wie die neue Diözese personell auf eigene Füße zu stehen kommen soll. Schon in der Vergangenheit wurde der Nordteil des Bistums Osnabrück personell stark vom Süden getragen.

Der Bischofsvikar von Hamburg und Schleswig-Holstein, Weihbischof *Hans-Jochen Jaschke*, begrüßte unterdessen die neueste Entwicklung und sprach von einer Chance für den Norden. Ein neues katholisches Bistum solle im Bewußtsein ökumenischer Verantwortung und Offenheit begründet werden. Die zuständigen Gremien des Bischöflichen Amtes Schwerin hatten sich zunächst allesamt *für die Rückkehr* ins Bistum Osnabrück ausgesprochen. Inzwischen deutete Weihbischof *Norbert Werbs*, der derzeitige Diözesanadministrator, an, daß in Mecklenburg die Zustimmung für ein zu gründendes Nordbistum wachse.

Eine Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz war zunächst erst von der Frühjahrsvollversammlung 1993 erwartet worden. Daß es schneller kam, hatte auch mit der Haltung von Bischof Averkamp zu tun. Vom Moment an, als klar war, daß es auf Betreiben Roms nun doch zur Errichtung eines Nordbistums kommen würde, trieb Averkamp zur Eile, hatte er doch die Befürchtung, eine sich in die Länge ziehende Neuordnungsdebatte könnte seine Diözese auf längere Sicht lähmen.

Auch bei der jetzigen Korrektur ihrer ursprünglich auf die ehemalige DDR sich beschränkenden Neuordnungsbeschlüsse durch die deutschen Bischöfe bleibt jedoch unverkennbar, daß man es auch weiterhin nicht zu einem größeren Revirement kommen lassen möchte. Daß Rom sich mehr gewünscht hätte, weiß man. Handlungsbedarf bestünde im übrigen durchaus. Im Mittelpunkt stehen dabei immer wieder Überlegungen, den zum *Bistum Münster* gehörenden Offizialatsbezirk Oldenburg, der bis

zur Nordsee reicht und keine Landverbindung zum übrigen Bistum Münster aufweist, entweder mit dem verbliebenen Bistum Osnabrück zu fusionieren oder zusammen mit dem Bremer Umland in einem neu zu gründenden *Bistum Bremen* aufgehen zu lassen.

Der in seinen südlichen Teilen stark katholisch geprägte Teil des Bistums Münster verspürt jedoch keinerlei Neigung dazu, seine Zugehörigkeit aufzugeben. Fragen pastoraler Zweckmäßigkeit stoßen hier an die Grenzen historisch gewachsener Bindungen, die zwar in der Sache nicht unbedingt zwingend sein müssen, sich aber emotional-psychologisch als nur schwer überwindbar erweisen. Es kommt hinzu, daß jede substantielle Veränderung immer auch das konkordatär (einschließlich der Rechte im Zusammenhang mit der Bischofswahl) und sonstwie staatskirchenrechtlich fein austarierte Verhältnis von Staat und Kirche berührt. Andererseits sind auch die pastoralen Vorteile nicht so offensichtlich und gravierend, daß sie Reserven dieser Art ohne weiteres an die Seite drängen könnten. *nt*

# *Entschärft*

## *Vor einer neuen Phase der Ökumene in Europa?*

Wie steht es mit der ökumenischen Großwetterlage in Europa drei Jahre nach der „Wende", die den Kirchen im zuvor kommunistisch beherrschten Teil des Kontinents zwischen dem Baltikum und Albanien die Freiheit zurückgab, als deren Folge aber auch das Gespenst eines *neuen Konfessionalismus* auftauchte oder zumindest vielerorts beschworen wurde? So schwierig eine globale Antwort auf diese Frage auch ist, es spricht doch einiges dafür, daß die erste Phase der massiven Irritationen, der gegenseitigen offenen oder versteckten Vorwürfe und Mißverständnisse inzwischen am Abklingen ist, auch wenn die ökumenischen Folgeprobleme des europäischen Umbruchs natürlich noch längst nicht bewältigt sind.

Zumindest eine gewisse Entspannung ist im *katholisch-orthodoxen* Verhältnis absehbar. Der Konflikt zwischen der ukrainisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in der Ukraine hat sich offensichtlich entschärft; der katholisch-orthodoxe Dialog auf Weltebene ist zwar noch nicht über dem Berg, seine Fortsetzung ist aber wahrscheinlich und auch eine grundsätzliche Einigung über die Rolle der mit Rom „unierten" Ostkirchen erscheint möglich. Allerdings sind in den meisten orthodoxen Nationalkirchen des früheren Ostblocks die Auseinandersetzungen zwischen stärker reformorientierten und mit der Vergangenheit unter den früheren Regimes verbundenen bzw. nationalistisch gesinnten Kräften noch längst nicht ausgestanden oder haben sogar noch kaum wirklich begonnen. Von daher ist zu befürchten, daß antiökumenische bzw. antikatholische Affekte zur Ablenkung von den inneren Problemen im Spiel bleiben werden.

Die *protestantischen* Ängste vor einer umfassenden, die anderen christlichen Kirchen übergehenden oder an den Rand drängenden katholischen Evangelisierungsstrategie für das neue Europa haben sich inzwischen als weit überzogen erwiesen. Die katholische Kirche hat keinen einheitlichen oder gar aggressiv-antiökumenischen „Masterplan" zur Rechristianisierung Europas, sondern steckt in den meisten Ländern West- wie Osteuropa in einer schwierigen Übergangsphase, die eine umfassende Offensive auch dann unmöglich machen würde, wenn sie überhaupt ernsthaft gewollt wäre. Im übrigen: „Nicht nur katholische Ökumeniker reden und handeln jetzt in ökumenischer Offenheit und Rücksicht, auch der europäische Bischofsrat, die römische Bischofssynode und Papst Johannes Paul II. persönlich haben ökumenische Zeichen gesetzt, welche die Neu-Evangelisierung Europas nicht als katholischen Alleingang, sondern als ökumenische Aufgabe ansehen" (so *Reinhard Frieling* in seinem ökumenischen Situationsbericht bei der diesjährigen Generalversammlung des Evangelischen Bundes am 10. Oktober in Erfurt).

Und wie steht es speziell um die ökumenische Situation in der *Bundesrepublik* zwei Jahre nach dem Beitritt der früheren DDR? Grundlegendes hat sich weder im Positiven noch im Negativen verändert. Die evangelische wie die katholische Kirche in den neuen Ländern sind – auf unterschiedliche Weise – noch dabei, sich an ihre neue Rolle in einem veränderten Umfeld zu gewöhnen: die katholische ist jetzt „Dependance einer Großkirche" (so ein inzwischen fast geflügeltes Wort des Erfurter Dogmatikers *Lothar Ullrich* ), die evangelische hat ihren früheren Nimbus des Besonderen eingebüßt. Ökumenisch gab es in den letzten Jahren zwar einiges an Irritationen und Empfindlichkeiten, aber es wurden keine Gräben aufgerissen. In der „alten" Bundesrepublik sind sich beide großen Kirchen in hohem Maß unsicher darüber, wie sie sich in den nächsten Jahren auf die gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen einstellen sollen und die Diskussion darüber dürfte sich noch intensivieren (Stichworte: Volkskirche, Staat-Kirche-Beziehungen, innerkirchlicher Pluralismus usw.). Daraus könnte und müßte eigentlich ein *Impetus zu ökumenischer Zusammenarbeit* erwachsen, es kann aber auch verstärktes Besitzstandsdenken Platz greifen.

Reinhard Frieling stellte seinen ökumenischen Lagebericht vor dem Evangelischen Bund unter die Überschrift: „Wider die ökumenische Gleichgültigkeit". Den Herausforderungen der Welt könne die Christenheit nur im ökumenischen Schulterschluß begegnen: „Wenn dem in den Konfessionen und zwischen den Konfessionen mancherlei Hindernisse entgegenstehen, dürfen diese nicht zu Resignation führen, sondern müssen im ökumenischen Streit miteinander angepackt werden." Der Versuchung zur Gleichgültigkeit muß tatsächlich entschlossen entgegengetreten werden: Im Versuch der Realisierung der heute möglichen Schritte zu größerer Gemeinschaft zwischen den Kirchen, auch wenn sie nur Teillösungen bringen; im innerkatholischen wie -evangelischen

und -orthodoxen Streit um das Verständnis von Kirche und Lehre; in Pflege und Ausbau ökumenischer Zusammenarbeit sowohl in den Ländern Europas, wo sie inzwischen Tradition hat wie dort, wo sie erst mühsam in Gang kommen muß. *ru*

## *Hoffnungszeichen*

*Die demokratische Amtsenthebung des brasilianischen Präsidenten*

Eine Nacht lang Sambarhythmen, Hupkonzerte und Feuerwerk in Brasilias Straßen – es war ein riesiges Volksfest, Karneval. In vielen anderen Städten wiederholten sich die Szenen. Als Hoffnungszeichen feierten Hunderttausende die mit großer Mehrheit am 30. September erfolgte Zustimmung der brasilianischen Abgeordnetenkammer zum Absetzungsverfahren („impeachment") gegen den in Korruption verstrickten Präsidenten *Fernando Collor de Mello.* Für die Feiernden war dieses Absetzungsverfahren auf ausschließlich demokratischen Wegen ein Zeichen des Durchbruchs, eines Etappensieges der jungen Demokratie. Verfassungsorgane und demokratische Institutionen haben ihre Funktionsfähigkeit unter Beweis gestellt. Daß der noch ausstehende Senatsspruch die Entscheidung der ersten Kammer nicht bestätigen werde, daran scheint wirklich nur noch Collor selbst zu glauben.

Zum Hoffnungszeichen wurde das Geschehen – Korruption an höchster Stelle angeprangert und verfolgt – auch über die brasilianischen Landesgrenzen hinaus. Der Blick auf die Demokratien in unmittelbarer Nachbarschaft Brasiliens ist desillusionierend genug: Im durch Terror und Gewalt zermürbten Peru hat Präsident *Alberto Fujimori* per Staatsstreich von oben das Parlament nach Hause geschickt. Beim Nachbarn Venezuela hat das Parlament seinem Präsidenten *Carlos Andrés Pérez* Auslandsreisen verboten, da quasi täglich eine Wiederholung des Putschversuches im Februar befürchtet wird. Dazwischen liegt Kolumbien, wo Präsident *Cesar Gaviria* von Drogenbossen in Luxusgefängnissen vorgeführt wird.

In Brasilien demonstrierte das Volk über Wochen und Monate hinweg – brasilianisch kreativ und originell –, daß es nicht weiter Opfer von Korruption und permanentem Machtmißbrauch sein will. Die *Medien* übernahmen zum großen Teil die keineswegs selbstverständliche Rolle des unabhängigen Kritikers. Gewohnheitsmäßig unauffällig gehorchende kleine Angestellte und Beamte bewiesen als Zeugen im Untersuchungsverfahren in aller Öffentlichkeit Zivilcourage. Daß ausgerechnet der Bruder des Präsidenten den Stein ins Rollen brachte, stellt zumindest einen Bruch mit „guter, alter" Tradition dar; haben doch gerade Familiensolidarität und Sippenzusammenhang die brasilianischen „Eliten" im Kampf um die ungeteilte Macht stark gemacht.
Vor allem aber übte sich das *Militär* – wenn auch vielleicht stärker durch eine realistische Einschätzung der Malaise des Landes als durch demokratische Grundüberzeugungen motiviert – in neutraler Zurückhaltung. Hoffnungsvoll kommentierte auch der Erzbischof von Bahia, Kardinal *Lucas Moreira Neves,* die Überwindung der Regierungskrise ohne Gewalt und Einmischung des Militärs als Zeichen von „Reife und Verantwortungsbewußtsein".

Zum ersten Mal in der Geschichte Lateinamerikas wurde ein Präsident durch ein demokratisches Verfahren amtsenthoben. Jedoch war Collor auch das erste frei vom Volk gewählte Staatsoberhaupt der neuen brasilianischen Republik, nachdem *José Sarney* als designierter Vizepräsident des noch vor der Amtsübernahme verstorbenen *Tancredo Neves* zum Präsidenten ernannt worden war. Sicherlich haben die Befürworter eines parlamentarischen Regierungssystems in Brasilien mit der jüngsten Krise Auftrieb bekommen. Im nächsten Jahr soll in einem Referendum das traditionell paternalistisch geprägte *Präsidialsystem* zur Abstimmung stehen. Umfrageergebnisse haben im Sommer dieses Jahres gezeigt, daß immerhin 54 Prozent der Brasilianer die Einführung eines parlamentarischen Regierungssystems begrüßen würden.
Ist es wirklich gerechtfertigt von einem Etappensieg auf dem Weg zu einem „neuen Brasilien" zu sprechen? Schon am Tag der spektakulären Parlamentsentscheidung haben Beobachter und Kommentatoren Fragezeichen gesetzt – teils mit dem Hinweis auf die Gesamtsituation im größten lateinamerikanischen Staat, teils mit nüchternem und nur sehr verhalten optimistischem Blick auf den Nachfolger Collors, den Interimspräsidenten für sechs Monate, *Itamar Franco.* Bei dem bis dato den meisten Brasilianern unbekannte Vizepräsidenten fürchten die Kenner der Politszene seinen Ruf als Nationalist. Die um die Fortsetzung der von Collor eingeleiteten Privatisierung und Liberalisierung besorgten Wirtschaftskräfte fürchten dagegen den Franco nachgesagten Hang zu staatlichen Eingriffen. Nur mühsam gelang es ihm, nach fast einwöchigen Verhandlungen, mit den Vertretern diverser Parteien eine Regierung des „consenso nacional" zu bilden.

Skeptiker mißtrauen sehr viel grundsätzlicher dem durch gemeinsame Gegnerschaft entstandenen Bündnis zwischen den demonstrierenden Massen und der politischen Opposition. Denn die Amtsenthebung war auch die Stunde der Opportunisten. Recht unverhohlen begann gleich nach der Enthebung Collors das Feilschen um Ministerposten. Um die enorme Distanz zwischen der Bevölkerung und den politischen Institutionen zu überwinden, sind oder wären jetzt besonders die Parteien angefragt, die in Brasilien ohne wirkliche Ideologie oder Tradition meist als personalistische Wahlvereine gelten. Von der Kritik ausgenommen wird dabei nur die „Arbeiterpartei" des *Luis da Silva.*

Die Tatsache, daß eine so schwere Regierungskrise auf von der Verfassung legitimierten Wegen gelöst wurde und daß versucht wurde, den Sumpf der Korruption ausgerechnet an so prominenter Stelle trockenzulegen, bleibt bei aller Skepsis dennoch

ein Hoffnungszeichen. Zumindest für die große Mehrheit der Brasilianer, die es sich gar nicht leisten kann, nicht auf ein neues Brasilien zu hoffen. Deutliches Zeichen müßte die Reaktion in den Straßen Brasilias in jedem Fall auch allen Verantwortlichen sein, die wissen, wie schnell aus Karneval massive Unruhen werden können. *fo*

## *Problemanzeige*

### *Was meint Glaubenssinn des Gottesvolkes heute?*

Die *Erneuerung des katholischen Kirchenverständnisses* durch das vor dreißig Jahren eröffnete Zweite Vatikanum zeigt sich nicht zuletzt am Hinweis des Konzils auf den „sensus fidei", den Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes, wie er sich im zwölften Artikel der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" findet. Wie die Neuaneignung des „gemeinsamen Priestertums der Gläubigen" im Artikel zehn der Kirchenkonstitution ist auch die Rede vom Glaubenssinn des Gottesvolkes ein wichtiges Indiz für die Korrektur einer einseitig am hierarchisch gegliederten Amt, vor allem am Papstamt, orientierten Lehre von der Kirche: Der Glaube der Kirche ist nicht einfach eine festumrissene Größe, die vom Lehramt den Gläubigen als der „hörenden Kirche" von oben nach unten übermittelt wird, sondern alle Glieder der Kirche haben am prophetischen Amt Jesu Christi teil, wirken auf ihre Weise bei der produktiven Aneignung und Weitergabe des überlieferten Glaubensgutes mit.

Kurz vor dem dreißigjährigen Jubiläum der Konzilseröffnung befaßten sich jetzt die *deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen* bei ihrer Tagung in Augsburg mit dem „sensus fidei" bzw. „ fidelium". Dabei zeigte sich, daß viele Fragen und Probleme, die in der katholischen Kirche nicht nur, aber gerade auch der deutschsprachigen Länder derzeit die Gemüter bewegen, einen Bezug zum Thema Glaubenssinn des Gottesvolkes haben: Die Liste reicht von der Forderung nach einer demokratischen Kultur in der Kirche über die Probleme im Verhältnis von Theologie und Lehramt bis zur Frage, inwieweit Frauen ihre Erfahrungen und Sichtweisen ins kirchliche Leben einbringen können; die Kluft zwischen manchen kirchenamtlichen Lehren und Vorschriften und der Praxis bzw. Meinung der meisten Gläubigen gehört ebenso dazu wie die Folgen der zunehmenden Auflösung fester Kirchenbindung zugunsten einer individuell gewählten Form von Christsein und Kirchlichkeit.

Die Referate und viele Diskussionsbeiträge der Tagung stimmten in ihrer Stoßrichtung weithin überein: Es täte der katholischen Kirche heute nicht nur gut, sondern es wäre für sie sogar höchst *notwendig,* den Glaubenssinn des Gottesvolkes in seinen verschiedenen Erscheinungsformen ernst zu nehmen, ohne ihn deshalb heilig zu sprechen oder gar zu verabsolutieren. Der „sensus fidelium" ist eine eigenständige und unverzichtbare, wenn auch keine selbständige und unbefragbare Bezugsinstanz des Glaubens. Der Rückzug auf die Autorität angesichts gegenwärtiger Auflösungserscheinungen ist kontraproduktiv; es braucht Formen, in denen sich die öffentliche Meinung in der Kirche artikulieren kann.

Der Regensburger Dogmatiker *Wolfgang Beinert* ließ seinen Rückblick zur Geschichte der Vorstellung vom „sensus fidelium" in die Feststellung münden, die Kirche sei nicht frei, den Glaubenssinn des Gottesvolkes ernstzunehmen; für das Lehramt sei der Glaubenssinn nicht verpflichtend, er dürfe von ihm aber auch nicht vernachlässigt werden. *Dietrich Wiederkehr,* Fundamentaltheologe aus Luzern, plädierte vehement dafür, bestehende Monopole der Wahrheitsfindung und -verwaltung in der katholischen Kirche aufzusprengen, bisher erreichte Konsense in ihrer Bedingtheit zu entzaubern und statt dessen das Experiment zu wagen, die verschiedenen Subjekte in der Kirche erst einmal wirklich zu Wort kommen zu lassen. Die Freiburger Theologin *Sabine Pemsel-Maier* brach eine Lanze für die Erfahrungen der Frauen und deren ekklesiologisch-theologische Bedeutung. Weihbischof *Helmut Krätzl* (Wien) warnte davor, Glaubenskonsens durch disziplinäre Maßnahmen zu erzwingen, und setzte auf eine neue Lehr- und Lerngemeinschaft in der Kirche.

Allerdings ist der „sensus fidelium" – auch das wurde bei der Dogmatiker- und Fundamentaltheologentagung immer wieder deutlich – *keine in sich völlig geklärte, unstrittige Größe,* die man unbesehen und unreflektiert als Hebel für innerkirchliche Reformen einsetzen könnte. Der massive Traditionsabbruch im kirchlichen Christentum des spätmodernen Europa, an den in Augsburg der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann* erinnerte, läßt die Frage unausweichlich werden, wer heute überhaupt wirklich zum Gottesvolk zu rechnen ist, dessen Glaubenssinn im Prozeß der kirchlichen Wahrheitsfindung stärker gewürdigt werden soll. Angesichts des verbreiteten Trends, eigene Erfahrungen und Ansichten zur unbefragbaren Bezugsgröße zu machen und nach dem Zerfall der herkömmlichen katholischen Milieus muß neu um die angemessene Vermittlung zwischen Pluralismus und Verbindlichkeit in der Kirche gerungen werden.

Im Grunde genommen erweist sich die Rede vom „sensus fidelium" eher als *Problemanzeige* denn als Lösung. In der systematischen Theologie muß deshalb neu darüber nachgedacht werden, was Wahrheit des Glaubens meint und wie sich diese Wahrheit angesichts des heutigen „Relevanzverlusts der kirchlich-christlichen Diskurse" (Franz-Xaver Kaufmann) verantworten und verkünden läßt. Ebenso klärungsbedürftig ist die Rede vom „Subjektsein" der Gläubigen bzw. der verschiedenen Subjekte innerhalb des einen Gottesvolkes. Schließlich ist eine Bezugnahme auf den „sensus fidelium" – in welcher Absicht auch immer – nur sinnvoll, wenn man sich klar darüber Rechenschaft ablegt, wie unter unseren gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen Glauben angeeignet, gelebt, und weitervermittelt werden kann. *ru*

# Asyldiskussion: Wo stehen die Kirchen?

„Wackeln die Kirchen?" – so war vor einigen Wochen ein Beitrag im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt" (DAS, 11. 9. 92) betitelt, in dem es um die Haltung der evangelischen und katholischen Kirche in der Bundesrepublik gegenüber einer Änderung des Asylrechtsartikels im Grundgesetz ging. Kurze Zeit später verabschiedeten die deutschen Bischöfe bei ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 531) eine *Erklärung zur Flüchtlings- und Asylproblematik*, die zum einen daran erinnert, daß die Kirchen immer davor gewarnt hätten, das Asylrecht in seiner Substanz auszuhöhlen, gleichzeitig aber feststellt: „Angesichts der eingetretenen Situation ist eine Präzisierung des Asylrechts dringend geboten."

## Züge einer Verlegenheitslösung

Im Vorfeld der Herbstvollversammlung hatte der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler*, eine Erklärung zur Diskussion um die Änderung des Asylrechts veröffentlicht. Sie setzte sich deutlich von kirchlichen Stimmen ab, die sich apodiktisch gegen eine Änderung von Artikel 16 GG aussprechen und nannte ihrerseits als Ziel aller Überlegungen, „durch eine verläßliche rechtliche Regelung dazu beizutragen, daß das unumstrittene Recht auf Asyl für Ausländer, die in ihrem eigenen Land nicht mehr leben können, weil sie durch das politische System ihrer Freiheit, ihres Lebens oder ihrer Güter beraubt werden, nicht durch Mißbrauch ausgehöhlt und damit eines Tages auch seine Akzeptanz in der Bevölkerung gefährdet wird". Der Staat habe das Recht und die Pflicht, gegen den Mißbrauch von Rechten einzuschreiten.

Die Bischofserklärung nennt als Grundprinzipien für die „Präzisierung" des Asylrechts; politisch Verfolgten müsse der Zugang zur Bundesrepublik gewährt werden; jede „begründete Bitte um Schutz oder Asyl" müsse geprüft werden; es dürfe keine Abschiebung in ein Land erfolgen, in dem Gefahr für Leib, Leben und Freiheit bestehe. Der Text forderte für Flüchtlinge aus Kriegs- oder Katastrophengebieten eine „eigene gesetzliche Regelung außerhalb des Asylverfahrens" und eine eigenständige Zugangsregelung für Menschen, „die aufgrund von wirtschaftlicher Not aus ihrer Heimat geflohen sind". Die Frage, ob die gebotene Präzisierung des Asylrechts durch eine Grundgesetzänderung oder durch neue gesetzliche Regelungen bzw. die konsequente Anwendung bestehender Gesetze unterhalb dieser Ebene erfolgen soll, läßt die Erklärung offen.

Der Konferenzvorsitzende wandte sich in seiner Predigt beim Eröffnungsgottesdienst der Herbstvollversammlung dagegen, „durch einen Kahlschlag das verfassungsmäßig verbürgte, individuelle Asylrecht für verfolgte Menschen" abzuschaffen und würdigte das Asylrecht im Grundgesetz als eine „außerordentlich kostbare Weiterentwicklung der Menschenrechte, die es zwar sonst kaum so gibt, die gleichzeitig zukunftsweisend ist". Bischof Lehmann sprach aber auch von den inzwischen erreichten *Grenzen der Aufnahmebereitschaft* in der Bundesrepublik und der Notwendigkeit, nach „Wegen einer Begrenzung" zu suchen. Man müsse „nüchtern bekennen", daß im praktischen, alltäglichen Leben angesichts so vieler Asylbewerber „explosive Situationen" entstanden seien.

Der Mainzer Bischof sagte in seiner Predigt, die Bischöfe seien keine Experten für eine so schwierige Sache wie die Ausgestaltung des Asylrechts und sie hätten nicht den „Stein der Weisen" gefunden. Die Erklärung zur Flüchtlings- und Asylproblematik verweist ebenfalls darauf, daß die Bischöfe angesichts der komplexen Situation „keine einfache Antwort und keine glatte Lösung" anbieten können. Was die Bischöfe in ihrer Erklärung, um deren Formulierung in Fulda hart gerungen wurde, anbieten, trägt *Züge einer Verlegenheitslösung:* sie versuchen den Spagat zwischen dem unaufgebbaren christlichen Gebot der Solidarität mit Flüchtlingen und Notleidenden und der in der Bundesrepublik derzeit vorherrschenden Stimmungslage (die Erklärung spricht von „Unsicherheit" und „Ängsten" vieler Menschen), sie möchten den Stand der politischen Diskussion zum Asylrecht berücksichtigen, ohne sich aber genauer auf diese Diskussion einzulassen.

In früheren Verlautbarungen wurden die Akzente zum Teil eindeutiger gesetzt. So hieß es beispielsweise in der einschlägigen Passage des Presseberichts über die Herbstvollversammlung 1991, man solle nicht pauschal von Asylmißbrauch sprechen; keineswegs bringe eine Änderung von Art. 16 Grundgesetz schon die erhoffte Lösung. In dem bei der Herbstvollversammlung 1990 verabschiedeten Wort „Christliche Verantwortung in veränderter Welt" steht u. a.: „Wir warnen davor, in der Öffentlichkeit sorglos oder tendenziös mit Begriffen und Zahlen umzugehen, die eine ablehnende Haltung der Bevölkerung gegenüber Fremden verstärken." Allerdings fehlt auch in keiner der genannten Äußerungen der Hinweis auf die Schwierigkeiten und Probleme aufgrund der hohen Zuwandererzahlen.

## Eine Mahnung aus Rom

In absehbarer Zeit soll es eine *gemeinsame Stellungnahme* von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD zur Asyl- und Flüchtlingsproblematik geben. Der *Rat der EKD* hat bei seiner Sitzung am 9./10. Oktober befürwortet, „daß gemeinsam mit der katholischen Kirche eine Erklärung zu Fragen des Asyls und der Aufnahme von Flüchtlingen vorbereitet wird" (so das Kommuniqué über die Ratssitzung). Inzwischen sind die Arbeiten an einer solchen Erklärung angelaufen. Der

Rat der EKD nahm bei seiner Sitzung Anfang Oktober ansonsten nicht inhaltlich zur Asylthematik Stellung; das Kommuniqué enthält nur die Bitte an die politisch Verantwortlichen, sich unverzüglich über rechtliche Schritte und Verfahren, insbesondere in der Asylbewerberfrage, zu einigen". Wenn die Menschen in der Bundesrepublik das Empfinden hätten, daß in dieser Frage die Entwicklung nicht aus dem Ruder laufe, werde eine Beruhigung der Situation eintreten können.

Mit einer Stellungnahme zur Asylproblematik ist auch bei der *EKD-Synode* zu rechnen, die in der ersten Novemberwoche im thüringischen Suhl zu ihrer diesjährigen Tagung zusammenkommt. In der Frage, ob der Artikel 16 Grundgesetz im Zuge einer Neuordnung des Asylverfahrens bzw. der Asylgesetzgebung geändert werden kann oder soll, werden in den evangelischen Leitungsgremien ebenso unterschiedliche Positionen vertreten wie auf katholischer Seite: Der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt* (Karlsruhe), lehnte in verschiedenen Äußerungen zum Thema aus den letzten Wochen eine Grundgesetzänderung nicht grundsätzlich ab. Die Synode der nordelbischen Kirche sprach sich bei ihrer Tagung Ende September nach heftiger Diskussion dafür aus, alle Bemühungen zur Bewahrung des individuellen Asylrechts nach Artikel 16 GG zu unterstützen.

Mitten in der derzeitigen „heißen Phase" der politischen wie kirchlichen Asyldebatte in der Bundesrepublik veröffentlichten zwei *vatikanische Institutionen,* der Päpstliche Rat „Cor Unum" und der Päpstliche Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, eine umfangreiche Erklärung mit dem Titel „Flüchtlinge, eine Herausforderung zur Solidarität". Der Text holt weit aus und ist weltweit ausgerichtet, geht also nicht auf die konkrete Situation einzelner Länder und ihrer Asyl- bzw. Flüchtlingsgesetzgebung ein. Seine Bedeutung liegt eher darin, daß er an die globale Dimension des Problems erinnert und einige *Grundlinien für den humanen und christlichen Umgang* mit ihm einschärft.

Die katholischen Ortskirchen werden in dem Dokument aufgefordert, „die Forderungen des Evangeliums zu verwirklichen und den Betroffenen in der Zeit ihrer Not und Einsamkeit ohne jeden Unterschied die Hand zu reichen". Als Formen der kirchlichen Solidarität mit Flüchtlingen bzw. Asylsuchenden nennt der Text die persönliche Kontaktaufnahme, die Verteidigung der Rechte von Einzelpersonen und Gruppen, unmißverständliche Verurteilung der Ungerechtigkeiten, die dem Flüchtlingselend zugrunde liegen, Aktionen für die „Einführung von Gesetzen, welche den wirkungsvollen Schutz der Flüchtlinge garantieren", Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen gegen Ausländerfeindlichkeit, die Schaffung von Gruppen ehrenamtlich Engagierter und von Nothilfefonds sowie die Seelsorge. Die Pfarrgemeinden sollten „Angst und Mißtrauen gegenüber Flüchtlingen überwinden und in ihnen das Antlitz des Erlösers sehen können".

## Den eigenständigen Auftrag nicht vergessen

In den Kirchen der Bundesrepublik fehlt es nicht an Einzelpersonen, Gruppen, Gemeinden und Verbänden, die sich im Sinne dieses Katalogs um Solidarität mit Flüchtlingen und Asylbewerbern bemühen, Sie haben sich in der Diskussion um die Gestaltung des Asylrechts auch immer wieder mit deutlichen Stellungnahmen zu Wort gemeldet und Partei ergriffen. Das gilt etwa für die katholische Friedensbewegung „Pax Christi", die sich kritisch zur erwähnten Stellungnahme des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz von Anfang September äußerte, oder für den Deutschen Caritasverband.

Die Bischöfe verweisen in ihrer Erklärung zur Flüchtlings- und Asylproblematik von der Herbstvollversammlung darauf, daß es hier um Fragen gehe, bei denen Christen gemäß der bekannten Aussage von „Gaudium et Spes" (Nr. 84) legitimerweise *unterschiedliche Meinungen* vertreten könnten. Das darf die Kirchen in ihren amtlichen Vertretern und Gremien aber nicht daran hindern, die Vorschläge für eine Veränderung des Asylrechts, die sich derzeit im Prozeß der politischen Diskussion und Kompromißfindung befinden, daraufhin zu prüfen, inwieweit sie mit dem christlichen Grundauftrag zur Solidarität mit Notleidenden vereinbar sind. Die Kirchen sollten sich in der Asyldebatte von niemandem den Mund verbieten lassen und ihren eigenständigen Auftrag nicht vergessen, ohne ihre Kompetenz dabei zu überschreiten. *U. R.*

# ZdK: Dialog und Dialogverweigerung

Als das Papier „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen" der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen" (Vorsitzender: der Augsburger Theologe *Hanspeter Heinz* ) des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) Ende letzten Jahres veröffentlicht wurde, waren Reaktionen zunächst nicht ausgesprochen zahlreich. Dies änderte sich nachhaltig im Laufe des Frühjahrs, spätestens jedoch zum Karlsruher Katholikentag, als deutlich wurde, daß die in diesem Papier angeschnittenen Fragen ein zentrales Thema dieses Treffens abgeben würden (vgl. HK, August 1992, 372 ff.).

Inzwischen gehört das Papier zu den Veröffentlichungen des Zentralkomitees mit der *höchsten Auflage:* rund 30 000 Exemplare wurden bisher unters Kirchenvolk gebracht und dabei muß es nicht bleiben. Die ursprünglich für die bevorstehende Herbstvollversammlung des ZdKs geplante Aussprache über das Papier wurde auf das kommende Frühjahr verlegt; im November wird es auf der Herbstvollversammlung dazu ledig-

lich einen Bericht einer Mitautorin *(Annette Schavan)* über den *bisherigen Stand* der *Diskussion* geben. Bis zum Frühjahr 1993 wollen sich noch eine Reihe diözesaner Gremien mit dem Papier befassen, das Interesse an ihm scheint eher noch zu steigen, so daß man jetzt schon gespannt sein darf auf die Behandlung im Mai 1993.

## Die Kirche ist ungleichzeitig mit dem Selbstbewußtsein der Menschen

Zentrales Anliegen der Autoren dieses Papiers ist es, Probleme im kirchlichen Miteinander ungeschminkt zu benennen, Dialoge über Themen „anzuzetteln", über die innerkirchlich gerne der Mantel des Schweigens gebreitet wird. Eine Zuspitzung erfährt dieser Grundtenor des Papiers durch den Hinweis, daß bei der festzustellenden *Behinderung des notwendigen Dialogs* auch „viel Angst im Spiel" sei, und die wolle man abbauen helfen. Das Besondere der Erklärung besteht weniger darin, daß es grundlegend Neues verkündet, sondern daß es *aus der Mitte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken* stammt, des zentralen Gremiums des deutschen Laienkatholizismus, das bisher nicht dafür bekannt war, mit provokativen Äußerungen zu innerkirchlichen Streitfragen in der (kirchlichen) Öffentlichkeit aufzuwarten.

Inhaltlich wie sprachlich setzt sich das Dialog-Papier aus zwei recht unterschiedlichen Teilen zusammen: Unter der Überschrift „Not und Notwendigkeit einer dialogfähigen Kirche" enthält der Teil A – Hauptautor ist der Bielefelder Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann,* der auch Mitglied der Kommission 8 des ZdK ist – eine Analyse des Grundproblems vieler innerkirchlich strittiger Sachfragen des letzten Jahres: des *Verhältnisses der Kirche und ihrer Gläubigen zur säkularen demokratisch-pluralistischen Kultur.* Im Vorwort des Papiers wird dies auf die Formel gebracht: *„Die Kirche in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt ist ungleichzeitig mit dem Selbstbewußtsein heutiger Menschen".*

Das erste Kapitel besteht aus drei Schritten: einer Darstellung zentraler Züge der herrschenden pluralistischen Kultur sowie kirchlicher, antimoderner Reaktionen darauf, dem Hinweis auf den *Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses* im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Kirche als Volk Gottes, Dialog u. a.) und der Suche nach dem konziliaren Kirchenverständnis angemesseneren *Strukturen.* Das zu überwindende Sozialmodell von Kirche wird näherhin beschrieben mit den vier Stichworten Universalistisches Kirchenbild („Gesamtkirche vor Ortskirche"), Klerikalismus („Amtsträger vor Gemeinden und Charismen"), Zentralismus („Monarchische vor kollegialer Amtsstruktur"), Uniformität („Einheit vor Vielfalt").
Wenn es gegenwärtig zu allerlei Kommunikationsstörungen in der Kirche komme, so das Papier, gründe dies nicht „im ‚bösen Willen' der einen oder anderen Seite . . . – im Gegenteil: Es ist die ständige Überanstrengung des ‚guten Willens', ein moralischer Voluntarismus, der durch asketische Kraftakte ersetzen will, was ihm an *vertrauensvoller Wahrnehmung der Wirklichkeit* fehlt".

Als *zentrales Manko* wird auf die zur Bewerkstelligung des geforderten Wandels nötigen *Strukturen* hingewiesen: Die von Betroffenen oft als verständnislos und hartherzig empfundenen Reaktionen kirchlicher Dienststellen und Amtsträger seien oftmals ganz anders gemeint. Diese gingen von „bestimmten Vorstellungen über kirchliche Solidarität aus. Viele von ihnen wären möglicherweise sogar bereit, einer Änderung der bestehenden Ordnung zuzustimmen, sehen sich aber ‚aus Treue zur Kirche' veranlaßt – und hierunter wird dann der Papst und die gegebene institutionelle Ordnung verstanden –, nach dem Buchstaben eben dieser Ordnung zu entscheiden. Hier jedoch gibt es keine Struktur, die es den Gläubigen, selbst den Priestern und Bischöfen gestatten würde, nachdrücklich auf eine Änderung dieser Ordnung hinzuwirken".

Unter der geforderten „dialogfähigeren Kirche" versteht man im wesentlichen eine Kirche, die *stärker subsidiär strukturiert* ist und in der man Grundsätze eines *mitmenschlichen Umgangs* miteinander besser beachtet: Mitmenschlicher Umgang setze einen „Vertrauensvorschuß" voraus, der gegenüber jedem Menschen bis zum Erweis des Mißbrauchs berechtigt sei, außerdem das „Ernstnehmen der anderen", „sowohl hinsichtlich ihrer Person als auch hinsichtlich ihrer Auffassungen und Sachkompetenzen". Wichtig sei, daß unter den Beteiligten über die angemessene Form der Aufgabenerledigung gesprochen und entschieden werden könne. Übergeordnete Instanzen sollten nachgeordneten Instanzen *Kompetenzen belassen,* Verantwortung nach klar umrissenen Grundsätzen *delegieren* und Angelegenheiten nur aufgrund vorab festgelegter Kriterien wieder an sich ziehen können.

## Klerikalismus, Patriarchat und Zentralismus

Der zweite Teil des Dialogpapiers-Titel: „Sprechversuche – Gehversuche – neues Leben" ist ein insgesamt weniger homogener, entlang der thematischen Trias *Klerikalismus, Patriarchat* und *Zentralismus* in drei Teile zerfallender Abschnitt. In diesem Teil herrscht ein weniger analytisch-distanzierter Sprechduktus, z. T. wurden persönliche Stellungnahmen im Wortlaut aufgenommen. Aus den Vorwürfen und Forderungen spricht die unmittelbare und ungeschminkt dargestellte *alltägliche Erfahrung mit unzureichenden innerkirchlichen Kommunikationsstrukturen.* Wenn auch nicht polemisch zu nennen, so erreicht der Text stellenweise doch eine *Schärfe,* die man ansonsten bei ähnlichen Dokumenten vergeblich sucht.

Etwa wenn auf die ungenügende Nutzung der *Sachkompetenz der Laien,* der Getauften und Gefirmten, verwiesen wird: „Die Kompetenz der Laien (wird) nicht genützt, ihr Rat nicht eingeholt . . . Wichtige Entscheidungen erfahren Laien aus der Zeitung, wenn sie schon längst unabänderlich sind, sollen sie dann aber als treue Töchter und Söhne der Kirche nach außen mit vertreten". Und weiter: „Besonders

frustrierend ist jedes Gespräch mit Amtsträgern, wenn die Beteiligten sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß sich hinter einer zur Schau getragenen Freundlichkeit letztlich Gleichgültigkeit gegenüber den Argumenten verbirgt. In solch scheinbar freundlicher Atmosphäre erscheint Kritik als unangemessene Aggression. Kritisierende geraten in das Licht unchristlichen Handelns".

Im Abschnitt zur Lage der *Frauen in der Kirche* wird gleichfalls ein wenig diplomatischer Ton angeschlagen. In einer langen, von einer Mitautorin des Papiers verfaßten und wörtlich in den Text aufgenommenen Stellungnahme wird das Phänomen als „strukturelle Sünde der Unterdrückung von Frauen in der Kirche" beschrieben: „Frauen warten nicht länger, weder in Gesellschaft noch in Kirche. Sie holen Indiskretion und Verletzung, Mißachtung und Enttäuschung, Zurücksetzung und Unfreiheit, die ihnen als Frauen zugemutet worden sind, aus dunklen und gut gehüteten Verstecken ... Sie lernen ihre eigene religiöse Biographie kennen und gewinnen Einsicht in die Lebenswege anderer Frauen ... Frauen gewinnen – auch in der Kirche – an Selbst- und Verantwortungsbewußtsein, an Autonomie und Solidarität. Sie weigern sich, um einer ungestörten Tradition willen einer geteilten Wirklichkeit für Männer und Frauen zuzustimmen ... Frauen beginnen zu erzählen und rufen nach Gerechtigkeit, nach Aussprache über die Schuld des Sexismus, die ihre Brüder und Väter auf sich geladen haben ... Frauen rufen nach Gerechtigkeit und Symmetrie in Beziehungen von Männern und Frauen in der Kirche, nach Beseitigung diskriminierender Bibelauslegung, nach Abschaffung ungerechter Rechtssätze und patriarchaler Strukturen".

Kritisiert wird, daß Frauen in der Kirche in der Regel auch jene *Führungspositionen* nicht offenstünden, die nicht zwingend mit dem Weiheamt verbunden seien. In Entscheidungsgremien wie der Bischofskonferenz seien Frauen *weder mit Gast- noch mit Rederecht* beteiligt. Der *Diakonat der Frau* gehöre weiter auf die Tagesordnung und die grundsätzliche Frage nach der *Ordination von Frauen* dürfe nicht länger tabuisiert werden.

## Läßt sich mit schlechten Strukturen wirklich gut leben?

Beim Thema *Zentralismus* geht es nicht um das Verhältnis von Rom zu den Ortskirchen (man verzichtete bewußt darauf, dies konkret zu thematisieren), sondern um die Beziehung von *Pfarrgemeinden und Bistumsleitung.* Hier setzt man sich insgesamt für eine „dialogische und kooperative Pastoral" ein. Initiativen von unten würden auf diözesaner Ebene nicht selten als zusätzliche Arbeit und damit als „Störung" wahrgenommen. Legitime Formen des Widerspruchs oder auch der Überprüfung obrigkeitlicher Entscheidungen gebe es nicht. So flüchteten sich viele in die „zynische Haltung, daß sich auch in schlechten Strukturen gut leben lasse". Im Ergebnis führe dies nicht selten zu einer „theologisch fragwürdigen Abkoppelung vom Bischof". Als Störfaktoren im Verhältnis Bistum – Pfarrgemeinde wird die Größe mancher Diözesen, der Priestermangel sowie die „strukturelle Abhängigkeit der Gemeinden von der Diözese" genannt.

Angesichts der Deutlichkeit, mit der in diesem Papier bekannte Schwachstellen kirchlichen Lebens aufgespießt werden, fragt man sich unwillkürlich, *wie das Zentralkomitee weiter damit verfahren wird.* Ein Umarbeiten des Papiers als Konsequenz der kommenden Beratungen ist nicht vorgesehen. Das Dialog-Papier bleibt in dieser Fassung unverändert, unabhängig vom Ausgang der Aussprache. Eine insgesamt und mehrheitlich positive Würdigung durch die Vollversammlung des ZdK würde unweigerlich die Frage nach sich ziehen, wie es in der Sache weitergehen soll. Einfach zur Tagesordnung übergehen wird man jedenfalls nicht können. Die Tatsache, daß zu den Mitgliedern der verantwortlichen Kommission 8 auch Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart gehört, ist tatsächlich nicht ohne Reiz. Bischof Kasper beteiligte sich zwar nicht aktiv an der Erstellung und Beratung des Papiers innerhalb der Kommission. Bis heute sind jedoch auch keine Einwände von seiner Seite gegen den Inhalt bekannt geworden.

Mitglieder der verantwortlichen Kommission betonen immer wieder, daß es ihnen letztlich *nicht auf das Papier als solches* ankomme, sondern auf den Versuch, mit seiner Hilfe über die angeschnittenen Themen ins Gespräch zu kommen. In der weiteren Behandlung kommt es nicht in erster Linie auf eine Exegese einzelner Formulierungen und inhaltlicher Details dieses Papiers an, dazu wäre es vermutlich das *ungeeignete Objekt.* Im Kern müßte es darum gehen, sich der Diagnose von der problematischen „Ungleichzeitigkeit" der Kirche gegenüber dem modernen Menschen und der modernen Kultur eingehender zu stellen und ggf. Konsequenzen daraus zu ziehen. Letzteres ginge allerdings über Kompetenz und Möglichkeiten des Zentralkomitees weit hinaus. *K. N.*

# Italien: Wege aus der Krise, Mahnungen der Bischöfe

Es ist wohl kaum übertrieben, wenn festgestellt wird, Italien durchlebe zur Zeit eine der schwierigsten Perioden seit der Nachkriegszeit. Italien ist seit je das Land mit den schleichenden Krisen, den aufgeschobenen Lösungen, den fehlenden Alternativen. Aber seine Bevölkerung hat mit Krisenzuständen immer zu leben verstanden und sich wiederholende konjunkturelle Aufschwünge und kleine Wirtschaftswunder haben über die politischen und finanzwirtschaftlichen Untiefen immer wieder hinweggeholfen. Das

Land ist nie wirklich an den Rand einer Existenzkrise geraten; selbst die „bleierne Zeit" des linken (und rechten) Terrorismus wurde ohne Schädigung des demokratischen Systems überstanden. Und das immer mörderischere Treiben der *Mafia* nährte zwar die schlimmsten und in der Substanz nicht unwahren Verschwörertheorien, aber das Land geriet deswegen noch nicht aus den Fugen.

## Versunken im Sumpf angewöhnter Korruption

In den letzten Monaten allerdings kam es nun knüppeldick, *Skandale* geradezu en masse. Die eine Schmiergeldaffäre nach der anderen, in die ganze Kohorten von Managern, Politikern und Funktionären verwickelt waren. Bestechungsepidemien, die das ganze Land von Nord nach Süd und von Süd nach Nord überzogen, Verhaftung halber Regierungsmannschaften in Kommunen und Regionen. Vereint im selben Sumpf angewöhnter Korruption schien niemand mehr dem jeweils anderen etwas vorwerfen zu können. *Mailand,* das sich immer zugute hielt, nicht nur Wirtschaftskapitale, sondern moralische Hauptstadt Italiens zu sein, tief versunken im Bestechungsmorast.

Die *politischen Parteien* von der Macht korrumpiert und von Dauersiechtum befallen. Die *Democrazia Cristiana* bei den Parlamentswahlen am 5. April unter die 30 Prozent gefallen und seitdem einem akuten Prozeß der Auszehrung unterworfen. Bedrängt in den norditalienischen Kerngebieten von den „Leghe", der rechtskonservativen Regionalistenbewegung, die in die christdemokratische Kernwählerschaft einbrechen. (Bei den jüngsten Provinz- und Gemeindewahlen in Mantua im September wurden die Christdemokraten und die Sozialisten von den Leghe, die zusammen mit einer Splittergruppe der Schwester des Leghe-Anführers, Senator *Umberto Bossi,* über 40 % der Stimmen erreichten, fast halbiert.)

Sozialistenführer *Craxi,* einstiger Ministerpräsident, der lange davon träumte, die Kommunisten zu überholen, um dann an der Spitze der Linken die DC als Mehrheitspartei in der Regierung ablösen zu können, in Mailand selbst in Bestechungsgeschichten verwickelt, inzwischen in der eigenen Partei höchst umstritten und politisch gelähmt. Und schlußendlich der *tiefe Sturz der Lira,* der vielen Italienern erst bewußt machte, zu was eine über Jahrzehnte unsolide Haushaltspolitik führt.

Es hat sich aber in Italien auch noch nie so viel verändert wie in den Wochen der sich zuspitzenden Krise. Seit langem zum erstenmal zeigt sich in der italienischen Politik wieder so etwas wie Handlungsfähigkeit. Das meiste geschah zwar unter äußersten, anders nicht mehr auszuweichendem Druck, und mancher glückliche oder auch höchst tragische Zufall erleichterte die notwendigen Zäsuren, aber sie wurden immerhin gewagt.

Es begann mit der Wahl des 74jährigen Christdemokraten *Oscar Luigi Scalfaro* zum Staatspräsidenten als Nachfolger des in den letzten Jahren wegen seiner massiven, aber vielfach unkoordinierten Kritik an Parteien, Regierung, Parlament und Richterschaft populären, aber umstrittenen *Francesco Cossiga,* die aber erst nach tagelangen vergeblichen Versuchen angesichts der Ermordung des Richters und Anti-Mafia-Chefs *Giovanni Falcone* und seiner Begleitung zustande gekommen war. Es setzte sich fort mit der Bildung der neuen Regierung unter dem Sozialisten *Giuliano Amato,* auf die der Staatspräsident lautlosen, aber wirksamen Einfluß nahm und aus der die führenden Leute der bisherigen „Nomenklatura" aus DC und Sozialisten fast zur Gänze ferngehalten wurden.

Den vorläufigen Höhepunkt bildete die Verabschiedung eines *Sparprogramms* von rund 100 Milliarden DM, ein wichtiger und gewaltiger erster Schritt zur Haushaltssanierung und zur Begrenzung der öffentlichen Verschuldung. Er führte haarscharf an einer Regierungskrise vorbei und „zwang" die Gewerkschaften trotz erkennbarer Kooperationsbereitschaft ihrer Führungen wegen schmerzlicher, wenn auch insgesamt ausgeglichen verteilter Einschnitte in soziale Besitzstände (und Steuerprivilegien) zu politischen Streiks. Aber die neue Regierung konnte sich trotz knapper parlamentarischer Mehrheit bislang jedenfalls in wesentlichen Punkten behaupten. Dabei wurde der politische Wille nicht wenig beflügelt durch die internationale Nach-Maastricht-Diskussion, die Krise im europäischen Währungssystem und die für Italien mißliche Aussicht, aus der Europäischen Währungsunion, wenn sie denn zustande kommt, ausgeschlossen zu werden, weil es beim bisherigen Weiterwursteln die strengen Beitrittskriterien niemals würde erfüllen können und damit europäisch in die „Serie B" abrutschen würde.

## Das Land driftet auseinander

Die DC hat auf Parteiebene ihrerseits nachgezogen und getan, was zu tun sie gegenwärtig noch in der Lage ist. Sie fand in dem Brescianer *Mino Martinazzoli,* früher einmal Justizminister, einen neuen Parteichef. Er wurde Nachfolger von *Arnaldo Forlani,* mit dem der letzte der alten Parteinotabeln seine Führungsstellung aufgegeben hat. Die Wahl des neuen Parteichefs erfolgte im Nationalrat der DC per Akklamation kurze Zeit nach einer Großkundgebung der Anhänger *Mario Segnis,* der sog. Referendumsbewegung, die sich in Anlehnung an die Popolari-Partei *Don Sturzos,* der Vorgängerpartei der DC in vorfaschistischer Zeit, jetzt „Popolari per la riforma – Volksbewegung für die Reform" nennen und die Anstalten machten, sich gegenüber der DC zu verselbständigen. Die Neubesetzung der Führungsspitze ändert aber nichts daran, daß die Partei bis aufs Herz ausgelaugt ist, in breiten Bevölkerungsschichten allen Kredit verloren hat, ohne wirtschafts- und gesellschaftspolitisches Konzept dasteht und von einer fast 50jährigen Regierungszeit erschöpft ist.

Aber nicht nur die DC erscheint als auslaufendes Modell; das ganze Parteiensystem ist zerfranst, splittert sich immer mehr auf. Die alten Parteien, ob groß oder klein, verlieren, die neuen

Formationen wie „La Rete" des ehemaligen DC-Bürgermeisters von Palermo, *Leoluca Orlando*, oder die Grünen kommen über wenige Prozentpunkte nicht hinaus.

Das Land selbst *driftet auseinander.* Süd und Nord sind sich fremder denn je. Die „Leghe" mit ihrem aggressiven Regionalismus vertiefen die Kluft. Eine lange Ära geht zu Ende. Wie aber das ganze System reformieren? Sammelbewegungen in Verbindung mit einem *Mehrheitswahlrecht*, wie es die Popolari-Reformer anstreben, die Abschaffung des Zweikammersystems, die Festigung der Regionen und die Stärkung des Kabinetts (Richtlinienkompetenz des Regierungschefs) könnten den Weg in die zweite Republik weisen.

Aber die Notwendigkeit institutioneller politischer Reformen ist nur ein Aspekt. Marode sind nicht bloß die durch Gewöhnung an Macht und Machtteilung verfetteten Parteien, im Morast steckt trotz vieler gesunder Wurzeln die tonangebende Gesellschaft. Die korruptionsanfällige politische Klasse ist ihr Spiegel.

## Die Kirche zwischen Mahnungen und Verlegenheiten

Was ist von der *Kirche* in dieser Situation zu hören? Die Bischöfe haben sich verbal deutlich vernehmen lassen. In einem langen, nach der Herbstsitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz (21.–24. 9. 92) veröffentlichten Kommuniqué beklagen sie neben der sich zuspitzenden Wirtschaftskrise „die dramatische Zunahme von Ungesetzlichkeit und Korruption" und deren Folge, den Verlust an Vertrauen in die politischen Kräfte und – wieder einmal – die trotz jüngster Erfolge der Ordnungskräfte fortbestehende Bedrohung durch das organisierte Verbrechen.

Sie warnen, den Zustand allgemeiner Verunsicherung für „parteiliche" Zwecke zu instrumentalisieren, und fordern die Gläubigen zu „wacher Unterscheidung" auf, „damit vor allem in Augenblicken schwierigster Entscheidungen für das Land alle zersetzenden Ideologien und jede Versuchung, zu irgendwelchen Formen der Gewalt Zuflucht zu nehmen, entlarvt und Sinn für Maß und Verantwortung zurückgenommen werden . . ." Ein offensichtlich gegen die „Leghe" gerichteter Passus, was sich auch daraus ergibt, daß im gleichen Atemzug „einige Bischöfe" gegen öffentliche Angriffe in Schutz genommen werden. (In Mailand wurde von einem „Katholikenkomitee" der Leghe Kardinal *Martini* unterstellt, er sei mit korrupten DC-Politikern liiert. Das Echo zeigte aber, daß die Leghe damit mehr sich selber als dem Kardinal schadeten.)

Im gleichen Kommuniqué bestehen die Bischöfe mit besonderem Nachdruck (wie fast zur gleichen Zeit Staatspräsident Scalfaro) auf der „Einheit des Landes". Sie gelte es, gegenüber wieder aufgewärmten alten Klagen zu verteidigen. Die Einheit des Landes reiche schließlich viel tiefer und sei sehr viel älter als die staatliche Einheit Italiens. Sie mache es notwendig, die Fragen des Südens immer als ein Problem der ganzen Nation anzusehen. Auch dieser Passus hatte damit klar die Leghe zum Adressaten.
Ansonsten wirkte die Stellungnahme in ihren politischen wie in ihren seelsorglichen Passagen eher *zurückhaltend* und wie ein Spiegel aktueller kirchlicher Verlegenheiten. Noch in der Zeit vor den letzten Parlamentswahlen forderte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Kardinalvikar für die Diözese Rom, *Camillo Ruini*, dem ein enges Verhältnis zu der bisherigen DC-Führung nachgesagt wird, nachdrücklich die politische Einheit der Katholiken, damit praktisch den Schulterschluß mit der DC. Die jetzige Erklärung des ständigen Rates beschränkte sich auf das Monitum speziell an die Christen in Politik und Wirtschaft, aus ihrem Glauben auch die richtigen Folgerungen für ihre Tätigkeit im Gemeinwesen zu ziehen. Von Schulterschluß war nicht mehr die Rede. Er verbot sich von selbst.

Eindringlicher äußerte sich bereits Wochen vorher in einem umfassenden und zugleich sehr persönlich gehaltenen Hirtenbrief an seine Mailänder Diözesanen Kardinal Martini. Nur ein kleiner mittlerer Teil des Hirtenschreibens bezieht sich auf die aktuelle politische und gesellschaftliche und – direkt – auf die Atmosphäre nach der Aufdeckung der großen Bestechungsskandale in Mailand. Der Hirtenbrief insgesamt ist eine selten gelungene Verbindung von geistlichem Mahnwort und lebenskluger Pädagogik, die den Finger auf die Wunden der Zeit legt, ohne zu verletzen oder zu beschönigen. Martini selbst nannte den Hirtenbrief, als er ihn den Journalisten vorstellte, „einen Schlag auf den Magen". In Wirklichkeit ist es ein ungemein höflicher Text von großem eschatologischen Ernst und streckenweise liebenswürdiger Ironie.

## Kardinal Martini redet der Gesellschaft ins Gewissen

Martini stellt seine Überlegungen unter das Stichwort des „Wachens" und der „Wachsamkeit" (Mk 13, 33–37; 1 Petr 5, 8–9). Es ist die scharfe Mahnung des „ihr kennt weder den Tag noch die Stunde". Martini münzt unter diesem Stichwort die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments um in eine Regieanweisung für *persönliche und öffentliche Verantwortung.* In einer Lebenswelt, die allen Lebenssinn im Nutzen für sich selbst sieht und sogar Gott zum Instrument solcher Nützlichkeit macht, schafft das Wachen und Warten auf den, der da kommen soll, Distanz zu sich selbst, Zeit für die tieferen Dinge des Lebens und Aufmerksamkeit für das, was Menschen zu verantworten haben.

Martini wendet sich an die Politiker und an die, die sonst öffentliche Verantwortung tragen, schont aber „den Bürger" nicht, sondern konfrontiert ihn sehr konkret mit der jeweils persönlichen Verantwortung für die öffentlichen Dinge. Er redet der Gesellschaft ins Gewissen und ruft sie zur Besinnung: die „Ehrenhaften" vor allem, die sich redlich in den Parteien abmühen, aber sich weltfremd verhalten: die „Ehrenhaften", die nichts Unerlaubtes tun, aber sich nicht Rechen-

schaft darüber geben, was in den Parteien und in ihren jeweiligen eigenen Zirkeln vor sich geht; die „Ehrenhaften", die ihr Gesicht abwenden, wenn etwas passiert, als ob sie die politische Praxis nichts anginge; und besonders diejenigen „Ehrenhaften", die die Möglichkeit haben, im öffentlichen Leben mitzumischen, aber jede Verantwortung ablehnen, weil sie sich die Hände nicht schmutzig machen wollen.

Der Kardinal wendet sich an die Verbände, an die öffentliche Verwaltung („Es ist nicht moralisch, ganze Bereiche der Unwirksamkeit zu überlassen"), an die Medien, die die kleine „Laterne kritischen Bewußtseins" nicht erst hochhalten sollen, wenn die Skandale aufgedeckt werden, und „in erster Person" auch an die Kirche. Das Wachen sei nicht alleine Sache der Hierarchie, es müsse „tägliche Praxis in den Pfarreien, Gruppen und Bewegungen werden" und es müsse zur Geltung kommen gegenüber den Benachteiligten und den von der Gesellschaft an den Rand gedrängten in praktischer Solidarität durch Wiederherstellung von „Beziehung" im Sinne menschlicher Zuwendung. Des Kardinals Programm: eine Kultur des Wachens anstelle einer Kultur des bloßen Protests. Nur sie ermögliche die nötige Besinnung und öffne den Weg auch zu den notwendigen institutionellen Reformen.

Die Bedeutung des Hirtenbriefes liegt nicht allein im Geschriebenen, sondern noch mehr in der Person des Schreibers. Der Erzbischof von Mailand ist zur Zeit eine der ganz wenigen Autoritäten, die in Italien weit über ihren engeren Wirkungskreis hinaus gehört werden. Es war kein Zufall, daß einer der höchstrangigen italienischen Manager, *Cesare Romiti* von Fiat, ein erstes „Schuldbekenntnis" für seine Kollegen in einer Begegnung von Wirtschaftsführern mit dem Kardinal ablegte. Eine symbolische Geste, aber doch auch ein Lichtblick. *A. D.*

# Abschied vom Sonderfall?

## Die Schweiz vor europapolitischen Entscheidungen

*Am 6. Dezember werden die Schweizer über die Mitgliedschaft ihres Landes im Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) abstimmen. Wenn die Entscheidung positiv ausfällt, rückt die Schweiz ein beträchtliches Stück näher an Europa heran. Der Weg nach Europa ist für die Schweizer mit Fragen gepflastert, die an das nationale Selbstverständnis und die in Jahrhunderten gewachsene Identität rühren: Muß die Schweiz ihre Sonderrolle zugunsten der europäischen Integration aufgeben? Was kann sie in das europäische Konzert einbringen? Unser Schweizer Mitarbeiter Rolf Weibel skizziert den gegenwärtigen Diskussionsstand.*

Im Jubiläumsjahr der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1991 stellte sich die Frage, welche Rolle die Schweiz künftig im vereinten Europa spielen kann und will, aus gegebenem Anlaß eher grundsätzlich (HK, August 1991, 360–364). Ein Jahr später ist diese Frage bereits ganz praktisch geworden, weil die Schweizer Stimmberechtigten in Volksabstimmungen zu einer europapolitisch bedeutsamen und zu einer unmittelbar europapolitischen Frage Stellung nehmen müssen. Am 27. September sprachen sich die Stimmenden mit 63 Prozent Ja- gegen 37 Prozent Nein-Stimmen für die Neue Eisenbahn-Alpentransversale (NEAT) aus; damit können zusätzliche Kapazitäten für den Transitverkehr bereitgestellt werden, was die schweizerische Gegenleistung für die Garantien der Europäischen Gemeinschaft (EG) im Transitvertrag ist, welcher seinerseits eine Voraussetzung für die Teilnahme der Schweiz am Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) ist. Und über die *Beteiligung der Schweiz am EWR* werden die Stimmberechtigten bereits am 6. Dezember zu entscheiden haben.

Obwohl der EWR-Vertrag im wesentlichen ein wirtschaftliches Vertragswerk zwischen der EG und den Mitgliedern der Europäischen Freihandels-Assoziation (EFTA) ist – mit ihm wird hauptsächlich der Anschluß an den *Binnenmarkt* geregelt –, geht die europapolitische Auseinandersetzung immer noch über wirtschaftspolitische Fragen weit hinaus. Selbst auf die Abstimmung über den EWR-Vertrag hin haben sich Befürworter und Befürworterinnen der politischen Linken zu einem Ausschuß nicht nur „kritisch für den EWR", sondern zunächst „für eine soziale Schweiz in einem sozialen Europa" zusammengeschlossen.

### Vor einer bewußt neuen Orientierung?

Auf der Pressekonferenz dieses Ausschusses hat der Schriftsteller *Peter Bichsel* (NZZ, 7. 10. 92) gar erklärt, es sei ihm sehr recht, daß der EWR-Vertrag nur Wirtschaftliches behandle, so bleibe Zeit, um nach der schweizerischen Kultur und ihrer Gefährdung in Europa zu fragen. Wenn die Schweiz nämlich innerhalb Europas etwas sein wolle, habe sie eine Identität zu finden, „eine Kultur der Gegenden"; und weil er überzeugt ist, daß sie eine hat, konnte er gleich erklären: „Ich freue mich auf das Dazugehören." Einen analogen Gedanken äußerte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz in ihrem Wort zum Eidgenössischen Bettag des Jubiläumsjahres 1991, in dem sie unter anderem der Hoffnung Ausdruck gab „auf die Teilnahme am Bau eines neuen friedlichen und geschwisterlichen Europa, auf größere internationale Solidarität aufgrund des Dialoges der Kulturen und auf eine gemeinsame Sicherheitspolitik".

Dieses Dazugehören- und Teilnehmen-Wollen kennzeichnet die Schweiz der Gegenwart im Vergleich zur Schweiz vor fünfzig Jahren. Auch das wurde im Jubiläumsjahr verschiedentlich angesprochen. So hat der gebürtige Schweizer Theologe *Hans Küng* (Tübingen) am 23. November 1991 in seinem Festvortrag an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich, am sogenannten ETH-Tag, in der gegenwärtigen Schweiz „einen Paradigmenwechsel großen Stils" beschrieben: Von einer vor fünfzig Jahren notwendigen Orientierung „nach innen und nach rückwärts" müsse die Schweiz heute zu einer bewußt neuen Orientierung finden, zu einer Orientierung „nach außen und nach vorn".
Die damalige Orientierung war wesentlich eine Abwehr der faschistischen Bedrohung wie der Vorstellung eines faschistischen Europa; für sie steht vielfach der Begriff „Réduit", wie der Notplan der Landesverteidigung während des Zweiten Weltkrieges genannt wurde, aufgrund dessen die Armee im Landesinnern, in der „Alpenfestung", konzentriert wurde. Daß in der Nachkriegszeit die Schweiz dem sich versöhnenden und sich auch institutionell vereinenden Europa gegenüber äußerst zurückhaltend war, wurde vielfach damit begründet, die Schweiz sei ein „Sonderfall": ihre politischen Institutionen (wie zum Beispiel die Neutralität) und ihre politische Kultur (wie zum Beispiel der ausgeprägte Föderalismus mit einer erheblichen Gemeindeautonomie) würden eine Beteiligung an den europäischen Institutionen nicht ohne Gefährdung der staatlichen Identität oder gar der Eigenstaatlichkeit erlauben.

Der Weg von der wehrhaften Abkapselung bis zur im Gefolge zumindest der wirtschaftlichen Verflechtungen und Abhängigkeiten notwendig gewordenen grundsätzlichen Neuorientierung Europa gegenüber ist auch für Historiker das wesentliche Merkmal der gesellschaftlichen Entwicklung der Schweiz im letzten halben Jahrhundert. Die im Zusammenhang des Jubiläumsjahres geplante und dieses Jahr durchgeführte zeitgeschichtliche Veranstaltung des Schweizerischen Landesmuseums titelt diesen Zeitraum denn auch „Sonderfall? Die Schweiz zwischen Réduit und Europa".

Eine Ausstellung versucht, mit drei Begriffspaaren der Zeitachse eine thematische Struktur zu unterlegen, die das Spannungsfeld des „Sonderfalles" zwischen innen und außen, offen und geschlossen aufzuzeigen vermag: Die dreißiger und vierziger Jahre: Igel Schweiz – Asylland Schweiz, die fünfziger und sechziger Jahre: Demokratie und Freiheit – Ausgrenzung und Diskriminierung, die siebziger und achtziger (bzw. bis neunziger) Jahre: Politische Neutralität – wirtschaftliche Verflechtung. Am Ende dieses Weges meldet sich unerbittlich zumindest ein Entscheidungsbedarf. „Die traditionelle Zweiteilung in passive, isolationistische Außenpolitik und aktive, offene Außenwirtschaftspolitik sieht sich durch die zunehmende politische und wirtschaftliche Verflechtung, die multilateralen Abkommen und die steigende Bedeutung der internationalen Organisationen vor immer größeren Herausforderungen" (*Walter Leimgruber*, Projektleiter der Ausstellung).
So ist weiter nicht erstaunlich, daß in diesem Zeitraum das Nationalgefühl und die nationale Identität nie so in Frage gestellt wurden wie in den achtziger Jahren. Gleichzeitig veränderte sich aber auch die Einstellung der Schweizer und Schweizerinnen zur EG, wie die (West-)Schweizer Gruppe der europäischen Wertestudie (vgl.: Die Werte der Schweizer, Bern 1991) feststellt. Im Januar 1989 fanden 45 Prozent der Schweizer und Schweizerinnen, daß sich die Schweiz an der EG beteiligen sollte; sieht man von den Antwortverweigerungen ab, sprach sich gar eine Mehrheit von 58 Prozent für eine Beteiligung aus. „Wie es sich schon in vorherigen Befragungen gezeigt hat, bewerten die Westschweizer und die Tessiner einen schweizerischen EG-Beitritt positiver als die Deutschschweizer."
Dennoch ist für die Politologin *Anna Melich* bemerkenswert, daß vor allem die deutsche Schweiz, die bisher aus traditionellen Gründen die EG eher zurückhaltend beurteilt hat, eine deutliche Wende hin zu Europa vollzieht. „Einen Deutschschweizer Beitritt könnte man als einen ‚von der Vernunft' bestimmten bezeichnen; ein Westschweizer Beitritt wäre vielmehr von ‚sentimentalen' Beweggründen bestimmt."
Das Soziogramm dieser Mehrheit indes ist nicht überraschend: Es sind vor allem junge Erwachsene (72 Prozent der 20- bis 25jährigen gegenüber 46 Prozent der über 55jährigen), Leute mit höherer Schulbildung (68 Prozent der Befürworter haben einen Hochschul- und 67 Prozent einen Fachhochschulabschluß gegenüber 44 Prozent mit nur Volksschulabschluß), leitende Angestellte und Firmenchefs (70 Prozent), Leute mit höherem Einkommen. Auch die erhobenen Elemente ihres Psychogramms sind nicht überraschend verteilt: 74 Prozent der politisch links Stehenden gegenüber 40 Prozent der politisch rechts Stehenden sind für eine Öffnung der Schweiz hin zu Europa; 71 Prozent der „Postmaterialisten" gegenüber 40 Prozent der „Materialisten" sind für eine europäische Integration.

## Starke Verunsicherung im Blick auf Europa

Für die *Befürworter* eines EG-Beitritts der Schweiz stellt die Schweizer Demokratie kein Hindernis dar. Trotzdem „ist dieser Personenkreis am vorsichtigsten, was die aktuelle Definition von ‚Demokratie' betrifft; eine große Mehrheit derjenigen Personen, die gegenüber der aktuellen Bedeutung der schweizerischen Demokratie Bedenken hegen, befürwortet die EG. Die Bürger, die der ‚europäischen Idee' am nächsten stehen, empfinden also einen ausgeprägten Nationalstolz, beurteilen aber auch die repräsentativsten politischen Institutionen der Schweiz mit einer gewissen Skepsis" (Anna Melich). Zusammenfassend charakterisiert Anna Melich die Schweizer und Schweizerinnen, die gegenüber den Veränderungen im Gefolge eines Beitritts zu europäischen Institutionen am positivsten eingestellt sind, als „politisch links Stehende, deren geographisches und politisches

Zugehörigkeitsgefühl als ein internationales bezeichnet werden kann und die eine ‚wahre Demokratie' genauso wie eine ‚echte' Schweiz hochschätzen".
*Gegen* einen EG-Beitritt sprachen sich 32 Prozent der im Rahmen der Wertestudie Befragten aus: 36 Prozent erklärten die EG-Mitgliedschaft und die Neutralität als unvereinbar, 25 Prozent die EG-Mitgliedschaft als Behinderung der direkten Demokratie und 24 Prozent stimmten einer „Sonderfall"-Kategorie zu („Die Schweiz benötigt die EG nicht, um weltweit eine Rolle zu spielen."). Einen wirklichen *Isolationismus* befürworten indes nur 8 Prozent der Befragten. Deshalb sei der Personenkreis, für den der schweizerische „Sonderfall" existiert, für die moderne Schweiz nicht repräsentativ, urteilt Anna Melich. „Dennoch spielt dieser Personenkreis in einem Land wie der Schweiz eine Rolle; er repräsentiert sozusagen als ‚nationales Réduit' die historisch bedingten sozialen und politischen Konfigurationen der Schweiz".

In bezug auf den Platz der Schweiz im neuen Europa ist die Idee des „Sonderfalles" hingegen in keiner Hinsicht tragfähig. Mehr noch, ihr Bedeutungsverlust hat wohl nicht unwesentlich zur starken Verunsicherung der Schweiz über ihre Rolle in einem künftigen Europa beigetragen. So sehen es auch die sozialethischen Kommissionen der großen Schweizer Kirchen, die Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax und die Kommission des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes: „Nachdem wir die Schweiz während Jahrzehnten als Sonderfall betrachtet haben, bekunden wir Mühe, von diesem Sonderfall-Denken wegzukommen. Da die Idee von der Schweiz als Sonderfall geradezu zum Bestandteil schweizerischer Identität geworden ist, stürzt uns der drohende Abschied von ihr gleichsam in eine *Identitätskrise.*"
Die Schweiz kann ihre Identität deshalb nur so neu definieren, daß sie gleichzeitig auch Ideen in bezug auf ihren Platz im neuen Europa entwickelt. Dazu leisten die beiden Kommissionen mit ihrer gemeinsamen Studie „Frieden in Europa. Eine Herausforderung für die Schweiz" einen bemerkenswerten Beitrag. Darin gehen sie den Fragen nach: „Wie könnte eine auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ausgerichtete Architektur Europas aussehen? Welchen sozialethischen Kriterien hat sie zu genügen? Welchen Beitrag könnte, ja sollte die Schweiz zum Aufbau einer solchen europäischen Friedensordnung zum Wohl des ganzen europäischen Hauses und ohne Schaden für die Menschen in anderen Kontinenten leisten?"

Europapolitisch von besonderem Interesse ist, daß diese Studie *allen europäischen Institutionen* nachgeht und bei ihren Empfehlungen nicht nur die Politik anspricht. So erinnert sie zum einen daran, daß die Europapolitik sich nicht in den auf die EG bezogenen Fragen erschöpfen darf, auch wenn diese zur Zeit besonders aktuell sind – wie die bevorstehende Volksabstimmung über den EWR-Vertrag oder die weitere Entwicklung der Beteiligung an der EG, nachdem der Bundesrat (die Landesregierung) der EG-Präsidentschaft am 26. Mai 1992 ein Gesuch um Aufnahme von Beitrittsverhandlungen eingereicht hat: die Schweiz müßte vielmehr ihre Verantwortung auch im Rahmen des Europarates und der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) wahrnehmen und namentlich auch zur Eingliederung der neutralen und nichtblockgebundenen Staaten in eine gesamteuropäische Friedensordnung aktiv beitragen.

## Zusammenarbeit nicht gefragt?

Zum andern hält die Studie dafür, daß ein allmähliches Zusammenwachsen Europas *nicht einzig auf Regierungsebene* erfolgen könne; längerfristig dürfte dieses Ziel nur mit einer Verschränkung der politischen Bemühungen mit dem zwischengesellschaftlichen Austausch zu erreichen sein. Die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Organisationen und Verbände hätten die Aufgabe, „durch eine Intensivierung des Informations- und Kulturaustausches mit ähnlichen Organisationen in mittel-/osteuropäischen Ländern Feindbilder abzutragen und direkte Kontakte zu ermöglichen", und das gelte gerade auch für kirchliche Organisationen. „Aufgrund der multikulturellen und multireligiösen Situation im eigenen Land wären die schweizerischen Kirchen in einer guten Ausgangslage, um in diesem Sinne vermehrt aktiv zu werden."
Nun ist aber nicht zu übersehen, daß nicht zuletzt auf römisch-katholischer Seite in dieser Hinsicht zum einen ein *Mangel* festgestellt werden muß und zum andern dieser Mangel gar nicht als solcher empfunden wird. Wohl pflegen große schweizerische katholische Organisationen und Verbände Beziehungen zu Partnerorganisationen und -verbänden in Europa. Für den Verbandskatholizismus als solchen ist Europa hingegen kein Thema. Zu tun hat das zunächst damit, daß ein nationaler Verbund der katholischen Laienverbände – das nationale Laienkomitee – erst 1965 und letztlich nur auf Wunsch der Bischöfe gegründet wurde. Über dieses Nationalkomitee hätte der Schweizer (Verbands-)Katholizismus mit den (Verbands-)Katholizismen Europas in Beziehung treten und einen Austausch pflegen können. Wohl war den im Nationalkomitee unmittelbar Engagierten am europäischen Austausch sehr gelegen, nur ist es ihnen nicht gelungen, den (Verbands-)Katholizismus selber dafür zu gewinnen, bzw. wurde dem (Verbands-)Katholizismus der europäische Austausch nicht so wichtig, daß er sich des vorhandenen Instrumentes zu bedienen brauchte.
In dieser Zeit erlebten die auf die religiös-kirchliche und kulturelle Arbeit ausgerichteten Vereine und Verbände in der deutschen Schweiz einen derartigen Umbruch, daß er mit guten Gründen als „Zusammenbruch der katholischen Subgesellschaft" bezeichnet wird; gleichzeitig wurde in der französischen Schweiz die Laienarbeit als Laienapostolat strukturiert und kirchlich organisiert. All das führte dazu, daß das Nationalkomitee zunehmend eine *Angelegenheit der französischen Schweiz* wurde. Zur Zeit sind seine Mitglieder – mit Unterstützung der Bischöfe – allerdings dabei, ein Leitbild zu erarbeiten, um es zu einem

wirklichen Forum des nationalen Austauschs machen zu können; so könnte es auch für die anderen nationalen Laienkomitees in Europa ein verbindlicherer Gesprächspartner werden. Ob die Verbände an dieser Entwicklung interessiert sind, ist jedoch nicht erkennbar, wie denn überhaupt schwer abzuschätzen ist, wie groß das Interesse katholischer Organisationen und Verbände an Kultur und Kulturaustausch ist.

## Andere Interessen und andere Mittel

Klar definiert hat der *Schweizerische Caritasverband* seine europapolitischen Interessen. In einem Positionspapier plädiert das Präsidium der Caritas Schweiz „für ein soziales und solidarisches Europa", und das begleitende ausführliche Diskussionspapier präzisiert im Blick auf die westeuropäische Integration, Osteuropa und die Dritte Welt: „Für ein menschenwürdiges Leben aller". Mit großem Nachdruck besteht Caritas Schweiz auf der Notwendigkeit eines *europäischen Ethos.* Denn „das wachsende soziale Gefälle in den Ländern Westeuropas, die Überwindung der Spaltung zwischen West- und Osteuropa, der beschleunigte Verarmungsprozeß der Dritten Welt sowie die Migrations- und Asylproblematik konfrontieren die europäischen Staaten mit Herausforderungen, deren Bewältigung durch ausschließlich ökonomische und politische Mittel nicht zu bewerkstelligen ist". Den in diesen europäischen Problemfeldern zutage tretenden Herausforderungen sei vielmehr mit einer gesamtgesellschaftlichen Neuorientierung zu begegnen, „die vom wirtschaftlichen und politischen Bereich über kulturelle Einstellungen bis in den persönlichen Lebensstil hineinreicht".

Zu einem „europäischen Ethos" gehören für die Caritas Schweiz die Einsicht in die Schuldgeschichte Europas, die Verbindung mit der europäischen Menschenrechtstradition sowie „eine Kultur der Anerkennung der anderen", die den kulturellen und religiösen Pluralismus in Europa als eine Tatsache anerkennt und mit ihr in einer zukunftsorientierten Perspektive umgeht.

Letztlich ebenfalls ethisch argumentieren die *Schweizer Bischöfe* in ihrem eher blassen Hirtenbrief zum Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag 1992. „Eine christliche Verantwortung für Europa", so der Titel, sehen die Bischöfe darin, Grenzen zu überschreiten – „besonders dann, wenn sie nur Schranken, Trennwände und Hindernisse sind, die uns davon abhalten, unsere geistlichen und materiellen Güter christlich mit anderen zu teilen". Zum Aufbau Europas aktiv beitragen heiße für die Schweizer und Schweizerinnen „zweifellos, daß wir Ängste überwinden, Privilegien opfern, unseren Reichtum teilen. Es heißt auch, daß wir wirtschaftliche Risiken auf uns nehmen müssen". Ebenso zweifellos heiße es aber auch: „Wir werden von den anderen mehr Positives empfangen, als wir heute zu hoffen wagen."

Ebenfalls aus ethischen Gründen gibt es anderseits Widerstand gegen Schritte der Schweiz auf die EG bzw. EG-Mitgliedschaft zu, wobei auch der EWR-Vertrag als Mittellösung zwischen Alleingang und EG-Mitgliedschaft von der Kritik betroffen ist. Diese wirft der EG vor, ein Europa der Starken und eine „Festung Europa" zu bauen und wird von Schweizer Künstlern und Intellektuellen, von Mitgliedern von Dritte-Welt- und Ökologie-Gruppen geäußert. Peter Bichsel, der sich auf das Dazugehören freut, hat denn auch noch gesagt, er möchte das Risiko, dazuzugehören, mittragen. „Hart formuliert: Wir haben mitschuldig zu werden." Das wäre dann auch der endgültige Abschied vom „Sonderfall". *Rolf Weibel*

# „Die Koedukation ist als pädagogisches Konzept noch gar nicht verwirklicht"

## Ein Gespräch mit der Erziehungswissenschaftlerin Doris Knab

*In den 60er Jahren ist die koedukative Schule zur Regelschule in der Bundesrepublik geworden. Damit war das Thema der gemischtgeschlechtlichen Erziehung in der wissenschaftlichen wie in der bildungspolitischen Diskussion erst einmal vom Tisch. Seit einigen Jahren jedoch wird die Koedukation im Kontext der Frauenbewegung vor allem durch die wissenschaftliche Frauenforschung erneut problematisiert. Für sie stellt die heutige Form der koedukativen Schule ein Gleichberechtigungshindernis dar, da sie die Einübung in „typisch weibliche" und „typisch männliche" Verhaltensmuster und damit in das bestehende Geschlechterverhältnis eher fördert als überwindet. Zur neuerlichen Koedukationskritik befragten wir* Doris Knab, *Professorin für Schulpädagogik an der Universität Tübingen. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.*

*HK:* Frau Professor Knab, die mühsam erkämpfte und seinerzeit als Fortschritt gefeierte Koedukation ist in die Kritik geraten. Ist diese erneute Infragestellung, die besonders von einer feministisch orientierten Sozialisationsforschung betrieben wird, mehr als eine Neuauflage alter Debatten? Warum steht die koedukative Schule erneut zur Diskussion?

*Knab:* Das Interesse am Für und Wider der Koedukation in der Schule war mit der allgemeinen Einführung der

Koedukation in den 60er Jahren tatsächlich geschwunden, beziehungsweise ganz aufgegangen in dem generellen Bemühen um gleiche und verbesserte Bildungsmöglichkeiten für alle Kinder und Jugendlichen, unabhängig von ihrer Herkunft und ihrem Geschlecht. Ich selbst habe damals Handbuchartikel zu diesem Thema in der Meinung geschrieben, daß der Schlußpunkt in der Auseinandersetzung um koedukative Konzepte erreicht sei. Grundsätzlich bestand damals ein weitverbreiteter Konsens unter den Fachleuten, daß der Weg zur Partnerschaft – ein Begriff, der heute gar keine Rolle mehr spielt – von Männern und Frauen wie Jungen und Mädchen unumkehrbar sei und daß Fragen wie die nach gleichen Bildungsmöglichkeiten für beide Geschlechter gar nicht mehr gestellt werden müßten.

## „Der gleiche Lehrplan ändert noch nichts an der geschlechtstypischen Fächer- und Berufswahl"

*HK:* Jetzt werden diese Fragen wieder gestellt. Heißt dies, daß sich die Erwartungen, die mit der Einführung der Koedukation verbunden waren, nicht erfüllt haben?

*Knab:* Die Frauenbewegung der 80er Jahre, die die Geschlechterthematik in der institutionalisierten Erziehung erneut aufgegriffen hat, tat dies unter dem schmerzlichen Eindruck, daß die formale Gleichberechtigung der Frauen eben nicht in dem erwarteten Maße und Tempo zur gesellschaftlichen Realität geworden ist. Die starre Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern besteht weiterhin, eine Arbeitsteilung, bei der Frauen nur um den Preis einer starken Doppel- und Mehrfachbelastung ihre neu gewonnenen Möglichkeiten voll wahrnehmen können. Selbstverständlich können sie sich heute in allen gesellschaftlichen Bereichen beteiligen, allerdings unter der Bedingung, daß sie Haus und Familie weiterhin und mehr oder minder alleine gut versorgen. Die feministisch orientierte Forschung hat diese Problematik aufgegriffen und mit speziellen Untersuchungen zum Einfluß dieser geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung auf die schulische Erziehung eine Welle der Koedukationskritik ausgelöst. Zu einer breit diskutierten bildungspolitischen Fragestellung wurde die Koedukation dadurch aber noch nicht; Schulträger und Bildungspolitiker haben gegenwärtig an dieser Thematik nur wenig Interesse. Dennoch wollen sie aber die beruflichen Möglichkeiten der Mädchen verbreitern, zum Beispiel durch Modellversuche und Empfehlungen, wie man auch Mädchen naturwissenschaftlich-technische Berufe nahebringen könnte.

*HK:* Wie ist die Frauenforschung dem Einfluß bestimmter gesellschaftlicher Geschlechterstereotypen auf die Spur kommen? Wie ließ sich feststellen, daß auch die Schule ihren Anteil an der Fortschreibung der bestehenden Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern hat?

*Knab:* Es handelt sich nicht um große, flächendeckende empirische Vergleichsuntersuchungen, sondern um punktuell ansetzende, kleine Untersuchungen in einzelnen Schulen und Klassen, die sich aber allmählich zu einem Gesamtbild verdichteten. Den Ausgangspunkt bildeten Beobachtungen bei der Berufs- und Studienwahl von Frauen. Von diesen aus wurde dann zurückgefragt, welchen Einfluß die Schule daran haben könnte.

*HK:* Inwieweit belegen diese Untersuchungen, daß Mädchen und Frauen trotz weitgehender formaler Gleichberechtigung in der bestehenden koedukativen Schule weiterhin auf bestimmte Fächer, Ausbildungen, Berufe und Studien festgelegt bleiben und damit erheblich benachteiligt sind?

*Knab:* Die Ergebnisse der verschiedenen Untersuchungen lassen sich in drei Bereiche gliedern, die zugleich die Hauptstränge der Koedukationskritik bilden: die Interessenentwicklung bei Schülerinnen und Schülern, die Förderung und Entwicklung von deren Selbsteinschätzung und das Kommunikationsverhalten, beziehungsweise die Umgangsformen in der Schule überhaupt. Zum einen zeigt sich, daß koedukative Schulen offenbar die Interessen von Mädchen und Jungen nicht in gleichem Maße entwickeln und fördern. Dies läßt sich beispielsweise aus der Fächerwahl in der gymnasialen Oberstufe herauslesen, die meist ganz auf der althergebrachten Schiene läuft: Mädchen wählen Sprachen und Literatur. Innerhalb der Naturwissenschaften interessieren sie sich für Biologie, das heißt also für die Naturwissenschaft, die nicht so stark mathematisiert scheint wie andere. Auch an künstlerischen Fächern haben Mädchen ein stärkeres Interesse. Dagegen konzentrieren sich Jungen auf Mathematik, Physik, Chemie, Politik und Geschichte und in jüngster Zeit auf Informatik. Ganz auf der traditionellen Linie liegt auch die Interessenverteilung bei den berufsvorbereitenden Kursen zum Beispiel in der Real- und Hauptschule: Bei freier Wahl gehen Mädchen in familiennahe Berufe oder Büroberufe – generell in den Dienstleistungssektor. Ein gleiches Lehrplanangebot allein ändert offenbar nichts an den geschlechtstypischen Konfigurationen in der Fächer- und der späteren Berufswahl.

*HK:* Warum ergibt sich denn keine tatsächlich neue Interessenverteilung, die der formalen Wahlfreiheit für beide Geschlechter entspräche?

*Knab:* Es könnte so etwas wie ein „heimlicher" Lehrplan existieren, der diese Wahl steuert, so daß der offizielle Lehrplan von einem inoffiziellen, einem den Beteiligten gar nicht bewußten Lehrplan geschlechtsspezifischer Sozialisation überlagert würde. Eine solche Vermutung liegt nahe, denn diese merkwürdige Interessenverteilung widerspricht gut gesicherten Befunden der Psychologie. Dort haben Untersuchungen deutlich gezeigt, daß Unterschiede bezüglich bestimmter Fähigkeiten – wie etwa der Sprachfähigkeit oder des räumlichen Wahrnehmungsvermögens – zwischen Individuen viel größer sind als zwischen den Geschlechtern. Von daher dürfte es bei der Interessenentwicklung auch in der Schule in diesem Maße keine biologisch vorgezeichnete Geschlechtergruppierung geben.

*HK:* Es dürfte diese geschlechtsspezifische Interessenverteilung eigentlich nicht geben. Und dennoch existiert sie mit sehr weitreichenden Folgen für Mädchen und Frauen ...

*Knab:* Eben weil sich deren Studien- und Berufswahl an den während der Schulzeit entwickelten Fähigkeiten und Interessen orientiert, landen sie in den Berufen mit den geringsten Aussichten: auf den unteren Etagen der Büro- und Dienstleistungsberufe, in den traditionell unterbewerteten Sozial- und Pflegeberufen und im Lehramt in den überfüllten Geisteswissenschaften.

## „Mädchen entwickeln leicht eine negative Einschätzung ihrer Leistungsfähigkeit"

*HK:* Konnten einschlägige Untersuchungsergebnisse die Annahme von dem „heimlichen Erziehungsziel" der Stabilisierung traditioneller Geschlechterrollen bekräftigen?

*Knab:* Es läßt sich an koedukativen Schulen beobachten, daß Lehrer und Lehrerinnen an Mädchen und Jungen offensichtlich ganz unterschiedliche Erwartungen richten; Erwartungen, die sich im Sinne der „self-fulfilling-prophecy" denn auch bestätigen. Lassen Jungen in ihren schulischen Leistungen nach, heißt es: „Das ist typisch, der ist halt faul." Bei Mädchen dagegen tendieren Lehrer und Lehrerinnen im gleichen Fall dazu zu sagen, sie seien nicht klug genug, es fehle an der nötigen Begabung. Beide Geschlechter machen sich diese Interpretation zu eigen, was wiederum Konsequenzen für ihre Selbsteinschätzung hat. Mädchen entwickeln dabei relativ leicht ein negatives Bild ihrer eigenen Leistungsfähigkeit und stellen sich selbst schlechtere Prognosen. Jungen aber versuchen ihren Mißerfolg mit Faulheit zu erklären oder schlechte Umstände verantwortlich zu machen.

*HK:* Entscheiden diese unterschiedlichen Erwartungen nicht auch darüber, welche Beziehungen Lehrer und Lehrerinnen zu ihren Schülern aufbauen?

*Knab:* Genau das. Da Jungen viel öfter stören, binden sie zugleich sehr viel stärker die Aufmerksamkeit von Lehrerinnen und Lehrern und bekommen damit auch mehr Zuwendung. Man beschäftigt sich mehr mit ihnen. Wenn aber Mädchen beispielsweise träumend aus dem Fenster gucken, fällt das nicht gleich als Störung auf. Diese ungleiche Verteilung von Aufmerksamkeit und Rückmeldung verbindet sich mit unterschiedlichen Erwartungen an das Sozialverhalten: Mädchen passen sich an und benehmen sich regelkonform; Jungen sind aufmüpfig. Daß sie aufmüpfig sind, heißt aber zugleich, daß sie kritisch und durchsetzungsfähig sind. Übrigens kann man im Kindergarten dieselben Beobachtungen machen wie in der Schule. Wenn es dort getrennte Spielecken gibt, dann gehen die Jungen zu den Technikbaukästen. Sitzen die Kinder um die Erzieherinnen herum, werden Jungen bei störendem Verhalten kaum zurückgewiesen. Bei Mädchen dagegen honoriert man die Anpassung. Sie erlangen die Aufmerksamkeit der Erzieherinnen, wenn sie an deren Rockschößen hängen.

*HK:* Diese Erwartungshaltung, das kann man wohl unterstellen, ist den Lehrern und Lehrerinnen aber meist nicht bewußt ...

*Knab:* Natürlich kanalisieren Lehrer ihre Aufmerksamkeit und Zuwendung nicht absichtlich ungleich. Vielmehr sind sie überrascht und entsetzt, wenn sie durch Videoaufnahmen, Unterrichtsprotokolle oder Tonbandaufzeichnungen mit ihrem eigenen Verhalten konfrontiert werden. Wie selbstverständlich jedoch diese ungleiche Behandlung für alle geworden ist, zeigt sich beim Bemühen um eine Verhaltensänderung. Sehr leicht entsteht dann bei den Unterrichtenden der Eindruck, sie schenkten den Mädchen Aufmerksamkeit im Übermaß, obwohl die Kontrollaufnahmen eindeutig nur eine mühsame Gleichverteilung bestätigen. Entsprechend ist aber auch die Wahrnehmung in den Klassen selbst: Jungen fühlen sich sofort an den Rand gedrängt und protestieren heftig, wenn Mädchen nur die gleiche Beachtung erfahren.

*HK:* Zeigt denn die Festlegung der Schülerinnen auf traditionelle Rollen auch direkte Auswirkungen auf ihre schulischen Leistungen?

*Knab:* Nein, das sich aus diesen Beobachtungen ergebende Grundmuster steht gerade in einem merkwürdigen Kontrast dazu, daß sich der Mädchenanteil am Besuch weiterführender Schulen und den entsprechenden Abschlüssen ja längst eingependelt hat auf etwa 50 Prozent. Bei den Realschulabschlüssen ist der Anteil sogar noch höher. Auch beim Abitur sind die Mädchen dabei, die Jungen zu überholen. Das zeigt doch, daß der Schulerfolg von Mädchen ganz ausgezeichnet ist. Die Anpassungsleistung an die Schule wird offensichtlich ganz glatt erbracht. Wenn man also die koedukative Schule in ihren Folgen kritisiert, kann man das nicht an den Leistungen festmachen.

*HK:* Auch wenn die schulische Leistung der Mädchen nicht beeinträchtigt oder sogar gefördert wird, stellt sich aber doch die Frage, ob die Koedukation in ihrer Zielsetzung nicht gescheitert ist. Offensichtlich hat doch der gleichberechtigte Zugang zu Bildungsinhalten und -institutionen nicht viel an den bestehenden Geschlechterverhältnissen der Gesellschaft geändert.

*Knab:* Gescheitert ist die Koedukation nicht. Vielmehr ist sie als pädagogisches Konzept erst gar nicht verwirklicht worden, nämlich als pädagogisches Konzept der Kultivierung des Geschlechterverhältnisses. Es wurde lediglich ganz formalistisch auf dem Weg der „Koinstruktion", des gemeinsamen Unterrichts für Jungen und Mädchen, dafür gesorgt, daß flächendeckend ein unterschiedsloses Bildungsangebot für alle Kinder zur Verfügung steht. Im Grunde war das nur ein Verwaltungsakt, der auf der irrigen Annahme gründete, daß Organisationsformen und Lehrpläne allein schon genügen, die pädagogische Welt zu verändern. Dabei zeigt doch schon die verfügbare Empi-

rie deutlich, daß die Organisationsform des Unterrichts zwar eine wichtige Einflußgröße darstellt, jedoch keineswegs ausschlaggebend ist. Ebenso ist zur Genüge erwiesen, daß Welten zwischen dem Lehrplan auf dem Papier und dem Lehrplan im konkreten Unterricht liegen können und daß Unterschiede zwischen einzelnen Schulen mindestens gleich groß sind wie Schulsystemunterschiede.

*HK:* Wenn die Einführung der Koedukation mehr oder minder nur ein Verwaltungsakt war – ist dann das, was Sie „Kultivierung des Geschlechterverhältnisses" nennen, überhaupt ein bewußtes Erziehungsziel der bestehenden koedukativen Schulen?

*Knab:* Unter der Hand wurde der von den weiterführenden Jungenschulen tradierte Lehrplan für alle Schüler und Schülerinnen verbindlich. Damit ist aber vor allem ein Lehrplan gültig, der ausschließlich auf Berufsausübung und das Handeln in der Öffentlichkeit vorbereitet, entsprechend einem Allgemeinbildungsbegriff, der sich an Beruf und Öffentlichkeit orientiert. Der breite Bereich dessen, was als private Existenz bezeichnet wird, der zwischenmenschliche Umgang kommt in der Schule gar nicht vor, beziehungsweise wird auf die theoretische Vermittlung von Werten und Normen in Religionsunterricht, Ethik oder Sozialkunde beschränkt. Vor allem wird das ganze Feld der Tätigkeiten, die unter der sozialwissenschaftlichen Kategorie der „Reproduktionsarbeit" zusammengefaßt werden und die bei der bestehenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung dem nichtöffentlichen Bereich zugeordnet sind und immer noch fast ausschließlich von Frauen verrichtet werden, im schulischen Lehrplan völlig ausgeblendet.

## „Die Geschlechterproblematik ist bei der Einführung überhaupt nicht reflektiert worden"

*HK:* Koedukation läßt sich also nur dann als pädagogisches Konzept sinnvoll verwirklichen, wenn die realen Lebensbedingungen der Geschlechter zum Orientierungspunkt werden . . .

*Knab:* Ja, und hier liegt auch das Grundproblem. Die Geschlechterproblematik ist bei der Einführung der Koedukation in den 60er Jahren überhaupt nicht mehr reflektiert worden, sie lag außerhalb des Reflexionshorizontes. Es ging nur um formal gleiche Bildungschancen für die Mädchen.

*HK:* Dabei waren doch bestimmte Vorstellungen von den Geschlechtscharakteren und der Geschlechterdifferenz, die den Argumenten der Koedukationsgegner wie der -befürworter zugrunde lagen, weiterhin präsent. Die einen wollten „das Wesen der Frau", das sie ontologisch begründeten und biologistisch verstanden, durch die Schule gefördert wissen. Andere suchten gerade solche Fixierungen durch die Betonung der kulturellen und historischen Relativität bestimmter Geschlechtscharaktere zu unterlaufen und forderten daher geschlechtsneutrale Erziehungskonzepte . . .

*Knab:* Man darf nicht vergessen, daß die Bestrebungen, die Koedukation einzuführen ebenso wie der Kampf dagegen vor die Jahrhundertwende zurückreichen. Beispielsweise war zu Beginn dieses Jahrhunderts der Begründer der Odenwaldschule, Paul Geheeb, ein sehr vehementer Verfechter der Koedukation. Er hat dieses Konzept aber verbunden mit einer sehr festen Vorstellung von großen Unterschieden zwischen Männern und Frauen. Die gemeinsame Erziehung sollte diese Unterschiede, die er immer betonte, pädagogisch fruchtbar machen; in der Auseinandersetzung miteinander sollte das Zusammenleben der Geschlechter, das für die Gesellschaft unverzichtbar ist, kultiviert werden. Einen ganz anderen Zugang zur koedukativen Erziehung stellt dagegen die Forderung dar, die für Mädchen und Frauen gleichberechtigten Zugang zu allen Bildungsinstitutionen, die bislang Männern vorbehalten waren, verlangte. Der weibliche Kulturbeitrag blieb bei dieser Position davon abhängig, wie sich Mädchen entwickeln würden, wenn ihnen die gleichen Bildungsinhalte zugänglich wären. Die dahinter liegende Vorstellung war extrem individualistisch; ein Individualismus, der quer zur Geschlechterdifferenz lag. Aufgrund einer ganz anderen Überzeugung wurde diese Forderung nach geschlechtsneutraler Chancengleichheit ebenfalls erhoben: Mädchen könnten das gleiche Bildungsangebot völlig anders verarbeiten als Jungen. Und es würden völlig andere, völlig neue Geschlechtscharaktere und Geschlechterpolaritäten entstehen.

*HK:* Übereinstimmung in der Definition der Geschlechtscharaktere schloß also keineswegs sehr unterschiedliche Erziehungskonzepte aus. Beruhten umgekehrt gleiche Erziehungskonzepte auf völlig verschiedenen Vorstellungen?

*Knab:* Mit der identischen Begründung, daß Mädchen die gleichen Bildungsmöglichkeiten wie Jungen brauchen, kann man und hat dies auch reine Mädchenschulen vertreten. Hier wurde dann „gleich" nur im Sinne von „gleiches Niveau" verstanden. Verbunden war dieses Konzept wiederum mit der Vorstellung von einer grundsätzlich unterschiedlichen Interessenlage zwischen Mädchen und Jungen. Ebenso war man von einem spezifisch weiblichen Kulturauftrag überzeugt, der sich am besten entwickeln ließe, wenn Frauen auch in der Schule von Frauen erzogen würden. Insgesamt lassen sich Spuren aus all diesen Konzepten und Ansätzen in der etwas gedankenlosen Verwaltungseinheit der gegenwärtigen koedukativen Schule finden.

*HK:* Offensichtlich blieben viele der genannten Argumente auf der Ebene von Überzeugungen . . .

*Knab:* Auf Empirie hat man sich bei der Einführung nur wenig stützen können. Soweit diese herangezogen wurde, waren dies Untersuchungen, die gezeigt haben, daß die

Jungen in ihrer Schulleistung in koedukativen Schulen profitieren. Ob sich dabei jedoch negative Folgen für die Mädchen ergeben würden, das blieb strittig.

*HK:* Welche Grundannahmen hat nun die neuere Frauenforschung in die Debatte eingebracht und unter welcher spezifischen Perspektive hat sie ihre Untersuchungen interpretiert?

*Knab:* Die neue Frauenforschung hat vor allem ganz deutlich den Zusammenhang zwischen dem Geschlechterverhältnis in der Gesellschaft und den mehr oder minder bewußten Erziehungs- und Unterrichtspraktiken der Schule herausgearbeitet und gezeigt, daß dieses Geschlechterverhältnis in der Erziehung und in der Schule hergestellt und tradiert wird. Sie hat dies zunächst nur unter dem Gesichtspunkt der Benachteiligung der Mädchen aufgedeckt. Mehr und mehr aber machte sie deutlich, daß das Geschlechterverhältnis insgesamt in Frage steht. Das heißt, daß man in der Pädagogik auch die negativen Folgen der bestehenden Jungenerziehung in den Blick bekommen muß; daß es ebenso von entscheidender Bedeutung ist, wenn diese von bestimmten Erfahrungsbereichen ganz abgeschnitten werden.

## „Ich-Identität und Geschlechtsidentität müssen gleich entwickelt werden"

*HK:* Aber die feministisch-orientierte Forschung vertritt in dieser Diskussion, besonders was die Konsequenzen aus der Koedukationskritik angeht, doch keine homogene Position . . .

*Knab:* Nein, es gibt beispielsweise eine Strömung, die meint, quasi durch einen Tausch der Vorzeichen auskommen zu können. Dieser geht es vor allem darum – grob und verallgemeinernd gesprochen –, „weibliche Werte" für die schulische Erziehung maßgeblich zu machen. Allerdings muß sich eine solche Position fragen lassen, ob hier nicht erneut ganz feste Vorstellungen von Eigentümlichkeiten der Geschlechter, von einem „weiblichen Wesen" zugrunde liegen, ob hier nicht auch biologistisch argumentiert wird. Das Wechselspiel von biologischer Grundlage und gesellschaftlich-kultureller Formung und das Wechselspiel in der einzelnen Person von vorgegebenem Geschlecht und Ausformung der persönlichen Identität mit der Komponente Geschlecht wird nicht ernst genug genommen.

*HK:* Wie könnte unter Berücksichtigung der doch sehr fundamental ansetzenden Kritik der Frauenforschung die vorhandene Koedukation zu einem tragfähigen pädagogischen Konzept reformiert werden?

*Knab:* Von einigen Vereinseitigungen abgesehen liegt der Ertrag dieser Kritik darin, daß die Dringlichkeit neuer Überlegungen klar wurde: Die bewußte Auseinandersetzung mit der Frage, auf welche Lebensperspektive, vor allem aber auf welches Verhältnis zueinander Jungen und Mädchen vorbereitet werden sollen und ob die gegenwärtige Schule für beide Geschlechter die richtige Vorbereitung bieten kann. Entscheidend wird dabei sein, ob in der Schule die Ich-Identität und Geschlechtsidentität gleichermaßen entwickelt und reflektiert erlangt werden kann, oder ob sie mehr oder minder bewußt Jungen und Mädchen auf den Gleisen weiterlaufen läßt, auf die sie die Familie, aus der sie kommen, gesetzt hat und auf denen sie auch durch andere außerschulische Erfahrungen gehalten werden. Wenn dieses ins Zentrum aller weiteren Überlegungen gestellt wird, kommt man zugleich auch fort von den merkwürdigen Koalitionen, die in der gegenwärtigen Debatte zuweilen zu beobachten sind, daß nämlich im trauten Verein konservative, traditionell denkende Frauen und radikale Feministinnen reine Mädchenschulen fordern.

*HK:* Die vehemente Einführung reiner Mädchenschulen schließen sie als Konsequenz der gegenwärtigen Koedukationskritik aus?

*Knab:* Es ist kurzschlüssig, mit reinen Mädchenschulen die Erziehung von Mädchen verbessern zu wollen, denn das bloße Verändern der Organisationsform im Sinne von Geschlechtertrennung ja oder nein – das hat sich ja auch bereits bestätigt – ist völlig unzureichend. Vielmehr muß an verschiedenen Punkten angesetzt werden. Der eine liegt auf der Lehrplanebene. Wenn beispielsweise, wie das gegenwärtig geschieht, Erziehungsaufgaben der Schule in den Vordergrund der öffentlichen Diskussion gestellt werden und zugleich viel von Werterziehung gesprochen wird, muß deutlich gemacht werden, welche traditionell als weiblich geltenden Verhaltensweisen als Erziehungsziel für beide Geschlechter als notwendig erachtet werden. Ich denke hier zum Beispiel an die große Sozialkompetenz, die Frauen in ihrer Erziehung vermittelt bekommen. Im Fächerspektrum und bei der Bestimmung einzelner Themen für den Unterricht muß danach gefragt werden, welche Bereiche der Gesellschaft sich in der Schule widerspiegeln sollen, beziehungsweise wie die Schule auf diese Lebensbereiche vorbereiten soll. Hier muß die Schule vor allem deutlicher all das berücksichtigen, was gemeinhin unter dem Begriff Privatleben subsumiert wird.

*HK:* Dabei reicht es jedoch sicherlich nicht aus, die Reflexion des Zusammenlebens der Geschlechter nur auf der Ebene der reinen Wissensvermittlung zu leisten. Was muß dazukommen?

*Knab:* Die Schule muß selbst für praktisches Handeln und für das Zusammenleben Erfahrungsfelder bieten. Wenn Unterricht projektorientierter ist, kommt die Zusammenarbeit der Schülerinnen und Schüler sehr viel stärker zur Geltung, so daß diese eben auch prinzipiell neu konzipiert werden kann. Bislang heißt Zusammenarbeit in den koedukativen Schulen meist, daß die Jungen organisieren und die Mädchen Hilfsdienste ausführen. Wenn Schule sehr viel ausgeprägter zum Erfahrungsfeld und Erfahrungsraum wird, bekommen auch die Ämter und die Mitverantwortung der Schüler und Schülerinnen stärkeres

Gewicht, das, was heute diesen pseudodemokratischen Leerlauf in der Schule ausmacht. Die Aufgabenteilung zwischen Jungen und Mädchen kann so eine ganz neue werden. Vor allem aber wäre eine Schule mit einem solchen Charakter genötigt, das Geschlechterverhältnis ganz anders zu beobachten, zu reflektieren und in den Unterricht einzubeziehen. Ich halte es für sehr wichtig, daß Mädchen und Jungen auf diese Weise entscheidende Erfahrungen miteinander machen.

*HK:* Eine in der ganzen Auseinandersetzung um Fortführung des Modells oder Einführung reiner Mädchenschulen vermittelnde Position sieht die Lösung in einer phasenweisen Geschlechtertrennung bei prinzipieller Beibehaltung des koedukativen Systems. Was ist davon zu halten?

*Knab:* Grundsätzlich ist es wichtig, daß die Gruppierungen der Schüler und Schülerinnen gelegentlich wechseln und daß eine starre Klassen- und Jahrgangseinteilung aufgebrochen wird. Wenn jedoch nach Geschlecht gruppiert wird, sollte nicht ein vermeintliches Vorwissen darüber entscheiden, was Jungen und Mädchen besser getrennt tun und was nicht.

*HK:* Inwieweit sind alle diese von Ihnen angesprochenen Kritikpunkte an koedukativen Konzepten bereits Allgemeingut der erziehungswissenschaftlichen Diskussion?

*Knab:* In der Erziehungswissenschaft sind dies anerkannte und durchaus bewußte Fragestellungen. Langsam sickert die ganze Problematik auch in die Lehreraus- und fortbildung ein. Dennoch wird dort und in den Aktionen der Kultusverwaltung, der Schulaufsicht wie der Bildungspolitik die Frage der Koedukation meist nur in der verkürzten Form diskutiert: Wie weit ist eine Geschlechtertrennung nötig und wie sehr muß in Schulbüchern darauf geachtet werden, Frauen nicht nur auf die häusliche, die private Sphäre und die „Reproduktionsarbeit" in dieser zu reduzieren. Bei den unmittelbar Verantwortlichen auf der bildungspolitischen Ebene und der Schulaufsicht kommt die ganze Frage schon so verkürzt an, wie sie politisch und verwaltungstechnisch am leichtesten realisiert werden kann.

*HK:* In jedem Fall trifft diese ganze Auseinandersetzung um die Überwindung oder Stabilisierung des bestehenden Geschlechterverhältnisses einen zentralen Lebensnerv der Gesellschaft . . .

*Knab:* In der Gesellschaft zeichnet sich ein sehr harter neuer Geschlechterkampf ab. In dem Maße, in dem die Frauen ihre Rechte einklagen, beginnen Verteilungskämpfe. Natürlich ist alle Welt dafür, die Möglichkeiten von Frauen zu erweitern, wenn nur Überschüsse verteilt werden müssen. Die Zeiten jedoch, in denen Überschüsse verteilt werden können, sind vorbei. Die neuen Bundesländer sind hierfür ein besonders krasses Beispiel. In allen Lebensbereichen werden dort jetzt grundsätzlich zuerst die Möglichkeiten der Männer gesichert. Nur das, was dann noch übrig ist, kann Frauen zugute kommen. Frauen werden nun erneut zurückgedrängt, indem man sie mit der Verpflichtung auf die Verantwortung für die Kinder unter massiven moralischen Druck setzt. Dieser wiederentflammte Geschlechterkampf wird selbstverständlich auch auf die institutionalisierte Erziehung durchschlagen.

*HK:* Das heißt doch aber dann zugleich, daß gerade auf dieser Ebene solchen Entwicklungen entgegengesteuert werden muß. Was kann Erziehung, schulische Erziehung hier überhaupt leisten?

*Knab:* Zunächst muß mit allergrößter Sensibilität darauf geachtet werden, daß in der neu aufgebrochenen Allgemeinbildungsdebatte berücksichtigt wird, auf welches Zusammenleben von Männern und Frauen wir unsere Kinder vorbereiten und in welche Spannungen diese geraten, wenn ihre tägliche Anschauung dem widerspricht, was offiziell an Gleichberechtigung propagiert wird – auch in der Schule. Die Schule ist nicht frei von den Widersprüchen der Gesellschaft. Aber sie kann ein Ort sein, wo man sich mit ihnen auseinandersetzt und wo man neue Erfahrungen machen kann.

# Anlehnungsbedürftige Egozentriker

## Eine soziologische Studie zur deutschen Gegenwartskultur

*Auch unter den Bedingungen einer sehr weit fortgeschrittenen Individualisierung bilden sich gesellschaftliche Milieus, die es dem einzelnen überhaupt erst ermöglichen, sein auf sich selbst konzentriertes Leben zu gestalten. Diese These liegt der vielfach beachteten kultursoziologischen Untersuchung der deutschen „Erlebnisgesellschaft" des Bamberger Soziologen* Gerhard Schulze *zugrunde, die beim Frankfurter Campus Verlag im Sommer dieses Jahres erschienen ist. Im Monat August stand das Buch an erster Stelle der Sachbuch-Bestenliste der „Süddeutschen Zeitung".*

Der sich zu Tode amüsierende, auf Lust und Genußmaximierung versessene moderne Mensch ist seit Jahren schon fester Bestandteil einer pessimistischen Kulturkritik an der Gegenwartsgesellschaft. Den Sorgen und Nöten ums tägliche Überleben, der Sicherung des mühsam erreichten Lebensstandards ist er enthoben. Entbunden von den engen Schranken, Konventionen und biographischen Mustern traditioneller Milieus, sucht er den Spaß am Leben in den unterschiedlichsten Lebensformen und -stilen, die in ihrer Heterogenität und ihrem beziehungslosen Nebeneinander die vielbemühte „postmoderne" Gesell-

schaft charakterisieren. Dabei scheint diese Gesellschaft in manchen kultursoziologischen Szenarien einen Grad an Individualisierung und Pluralisierung des Lebensstils zu erreichen, der jede Form von Vergesellschaftung in Frage stellt.
Daß damit die Gegenwartskultur einer modernen Gesellschaft wie der der Bundesrepublik (in ihrem Westteil) hinreichend beschrieben ist, bleibt allerdings fraglich. Fraglich zumindest nach der Lektüre der neuen, in Anlage wie Umfang gleichermaßen beeindruckenden kultursoziologischen Studie des Bamberger Soziologen *Gerhard Schulze.*

## „Erlebe Dein Leben!"

Auch dieser Studie liegt die alltagssoziologische Beobachtung zugrunde, daß der moderne Mensch sich immer stärker mit sich selbst beschäftigt, seine „Innen- und Erlebnisorientierung" dominiert. Allerdings verfolgt die Analyse eine andere Perspektive: Denn mit dem für die Gegenwartskultur typischen Handlungsimperativ des „erlebe Dein Leben!", unter dem das Individuum angesichts der ihm zur Wahl stehenden Fülle von Möglichkeiten sein Leben zu gestalten sucht, sind erhebliche Schwierigkeiten und Probleme verbunden. Mit der Vielzahl potentieller Lebensziele scheint ein sinnvolles Leben immer schwieriger zu werden.

Gerade das mit der „Innen- und Erlebnisorientierung" gestiegene Orientierungsbedürfnis, so die zentrale These Schulzes, führt trotz der fortgeschrittenen Individualisierung zur Ausbildung neuer sozialer Formen. Unter den Bedingungen von Individualisierung findet der Zeitgenosse zu *neuer Gemeinsamkeit.* Denn, so der Autor, es sei „empirisch offenkundig, daß die Individuen nicht kreuz und quer durch die neuen Möglichkeitsräume schießen, sondern sich an existentiellen Schemata ausrichten. Im rauhen Wind der Individualisierung gruppieren sie sich um soziokulturelle Fixpunkte" (S. 335). Um den Begriff des Erlebens läßt sich somit, dieses zu beweisen ist Schulze mit seinem 765 Seiten starken Werk angetreten, eine *Theorie neuer Sozialformen* konstruieren. Damit soll jedoch keineswegs die Individualisierungsthese ersetzt werden; in ihrer Quintessenz versteht Schulze seine Untersuchung nicht als Gegenthese zur Theorie der Individualisierung, sondern als „Anschlußthese" (S. 78).

Der Übergang von der Knappheits- zur Überflußgesellschaft, so beginnt Schulze seinen Argumentationsgang, war mit einem tiefgreifenden Wandel der Lebensauffassungen und der damit einhergehenden existentiellen Grundprobleme verbunden. Ein genereller Anstieg der Lebensstandards, die Zunahme der Freizeit, die Expansion der Bildungsmöglichkeiten, die Auflösung biographischer Muster führte zur zunehmenden *Innenorientierung des Menschen.* Mehr und mehr hat die Idee der Gestaltung eines schönen und interessanten, subjektiv als lohnend empfundenen Lebens *außenorientierte Ziele* wie die Beschaffung lebensnotwendiger Ressourcen, die Sicherung der Altersversorgung oder die Erhaltung eines bestimmten gesellschaftlichen Ranges ersetzt.

Während das Erleben im Handeln früherer Generationen nur Begleiterscheinung des Reagierens auf objektiv vorgegebene Situationen war, tritt es nun im primär subjektiv konstruierten Lebensentwurf als Selbstzweck in den Vordergrund. Das Erleben selbst wird zur Lebensaufgabe: „Innenorientierung ist Erlebnisorientierung, das Projekt des schönen Lebens ist das Projekt, etwas zu erleben", so formuliert Schulze die einfache Gleichung (S. 38). Damit haben die Mitglieder unserer Gesellschaft nun aber auch ganz andere Probleme zu bewältigen. War unter der Erfahrung der Knappheit das Leben selbst bedroht, ist es nun der Sinn des Lebens, der gefährdet scheint.

Eine besonders manifeste Folge dieser Innenorientierung ist die „Ästhetisierung des Alltags", die schon seit einiger Zeit als feuilletonistischer Allgemeinplatz durch gesellschafts- und kulturkritische Betrachtungen geistert: gemeint ist die subjektzentrierte Umwertung und Stilisierung – verchromt, verglast, verspiegelt und durchgestylt – von Alltäglichkeiten, Gebrauchsgegenständen und Handlungen zu Erlebnissen und Erlebnisgegenständen, von öffentlichen Plätzen und Einrichtungen zu „Erlebnisräumen". In der Theorie Schulzes kommt dieser Alltagsästhetik ein systematischer Stellenwert zu. Die individuellen wie auch kollektiven Muster und Schemata, die die „Ästhetisierung" von Konsumgütern, Veranstaltungen, Situationen, Personen, Handlungen und Handlungsfolgen regeln, ordnen und intersubjektiv vermitteln, werden als das zentrale Charakteristikum und Konstitutionsprinzip der bundesrepublikanischen Gegenwartskultur analysiert und beschrieben.

## Das Erlebnisbedürfnis schafft enormen Orientierungsdruck

Das Fundament seiner Theorie legt der Bamberger Soziologe mit einer differenzierten Analyse und wissenssoziologischen Interpretation des Erlebnisvorganges selbst (einer Verhältnisbestimmung zwischen dem ästhetischen Gegenstand und demjenigen, der ihn erlebt, der persönlichen und kollektiven Deutung dieses Gegenstandes als „ästhetisches Zeichen") und in der Darstellung von dessen sozialer und psychischer Dynamik. Mit den Ergebnissen dieser Analyse unseres Erlebens zeigt Schulze, wie der mit der Erlebnisorientierung enorm zunehmende Orientierungsdruck zur Bildung neuer sozialer Gruppen führt, so daß es zu der für seine Theorie zentralen Gleichzeitigkeit von Individualisierung und Kollektivierung kommt.
Geradezu ausgeliefert an eine schier unübersehbare Fülle von Produkten und konfrontiert mit einer ebenso unbegrenzt erscheinenden Anzahl von Handlungsalternativen, die vom Subjekt zum Erlebnis „gemacht" werden können („Erlebnisse werden nicht vom Subjekt empfangen, sondern von ihm gemacht. Was von außen kommt, wird erst durch Verarbeitung zum Erlebnis. Die Vorstellung der Aufnahme von Eindrücken muß ersetzt werden durch die

Vorstellung von Assimilation, Metamorphose, gestaltender Aneignung", S. 44), wird die Frage, „Was will ich eigentlich?", zur entscheidenden Frage für den Zeitgenossen.
Dabei ist das erlebnishungrige Individuum gleich einem doppelten Risiko ausgesetzt. Zum einen gilt es mit der Unsicherheit fertig zu werden, die mit der Auswahlmöglichkeit verbunden ist (was entspricht meinen Erlebnisbedürfnissen am ehesten und welche habe ich überhaupt?). Eine Garantie aber, daß das angezielte Erlebnis auch wirklich zu einem solchen wird, gibt es ebensowenig. Somit muß ein erhebliches Enttäuschungsrisiko bewältigt werden. Die Stichworte, die Schulze hier zur Verdeutlichung nennt, sind: Verlust der Erlebnisfähigkeit durch inflationäre Häufung der Erlebnissituationen (es ist eine Binsenweisheit, daß Überfluß nicht glücklich macht), Angst vor Langeweile, Angst, etwas zu versäumen oder der vielfach beklagte Freizeitstreß.

Um mit diesem Risikopotential fertig zu werden, versucht der einzelne stabile, *situationsübergreifende Verhaltensmuster* aufzubauen. Erlebnisorientiertes, alltagsästhetisches Handeln ist keineswegs beliebig, denn erst eine gewisse Ordnung schafft Erlebnisfähigkeit. Zwei Ordnungstendenzen zeigt Schulze auf: Der einzelne Mensch bildet persönliche Gewohnheiten aus, Erlebnisse, die sich ähneln, werden wiederholt. Er gleicht aber auch seine Erlebnisbedürfnisse und -dispositionen an komplexere, kollektive Geschmacksmuster an. Er entwickelt einen eigenen „persönlichen Stil".
Zur Bewältigung des Erlebnisrisikos sucht der einzelne aber auch die Gemeinschaft: Unsicherheit erzeugt nicht nur Orientierungsbedürfnisse sondern auch „Anlehnungsbedürfnisse". Erst Gruppenbildung verleiht der innen- und erlebnisorientierten Lebensform eine gewisse Identität und Beständigkeit.

Die sich so um das „Erleben" neu bildenden Milieus haben freilich einen anderen Charakter als frühere gesellschaftliche Großgruppen, orts- und statusorientierte Milieus. Diese neuen Milieus sind durch „Beziehungswahl" konstituiert, nicht mehr durch Beziehungsvorgaben, ihnen liegen subjektive Entscheidungen zugrunde. Im Zentrum der sozialen Wahrnehmung steht die Ähnlichkeit der Innenorientierung. Der oder die andere ist mehr und mehr „als Erlebnisgegenstand oder als Erlebnispartner" von Interesse (S. 184).
Trotz aller Wahlfreiheit der Selbstinszenierung und der Kontaktaufnahme mit anderen, entstehen soziale Milieus nicht spontan, freischwebend oder ohne situativen Grund, dies betont Schulze, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, gleich in den einleitenden Überlegungen. Sie hängen vielmehr eng mit Bedingungen zusammen, „die unsere Erlebnisbedürfnisse strukturieren – ästhetische Sozialisation, biologische und psychische Reifung und Alterung, elementare kulturgeschichtliche Erfahrungen in Lebensphasen besonderer Prägsamkeit" (S. 23). Auch wenn Milieubildung mehr und mehr subjektzentriert verlaufe, dürfe man nicht vergessen, daß die Subjekte ihrerseits disponierenden Bedingungen unterliegen, die auf soziale Erfahrungen, auf gegenwärtige Chancen oder Barrieren und auf körperliche Merkmale verweisen. Dies unterstreiche die unübersehbare Bedeutung von Lebensalter, Generationslage und Bildung für die Gruppenstruktur unserer Gesellschaft.

„Alter, Bildung und Lebensstil" sind für Schulze die maßgeblichen Kriterien, nach denen sich die neuen gesellschaftlichen Milieus bilden; vormals waren es Kriterien wie die Stellung im Produktionsprozeß, der Lebensstandard oder auch die Religionszugehörigkeit, die die Herausbildung sozialer Großgruppen bestimmten. In der „Erlebnisgesellschaft" haben dagegen die sozialen Merkmale Alter, Bildung und Lebensstil besondere Signifikanz für das Subjekt, das auf der Suche nach Orientierungsmustern, nach Ähnlichkeiten ist.

Ausgerüstet mit dem zuvor erarbeiteten theoretischen Instrumentarium unternimmt Schulze im Zentrum seiner Studie eine Analyse und Beschreibung der in der Bundesrepublik anzutreffenden sozialen Milieus. Als empirische Grundlage dient ihm eine repräsentative und in ihrer Anlage sehr umfangreiche Befragung von 1000 Nürnbergern. Das eigentliche Datenmaterial dieser Erhebung wie anderer verwendeter empirischer Begleitstudien ist dabei dankenswerterweise in den umfangreichen Anhang des Buches verbannt. Das Lese-„Erlebnis", das die gesamte Studie trotz der phasenweise hochabstrakten wissenssoziologischen Passagen durch die vielen in ihrer Formulierung ins Feuilletonistische hineinreichenden, alltagsnahen und treffsicheren Beobachtungen darstellt, bleibt so für den Nicht-Soziologen durch Tabellen und Statistiken ungetrübt.

## Fünf Milieus lassen sich in der deutschen Gegenwartskultur unterscheiden

Fünf soziale Milieus und deren milieuspezifische Formen des Verhältnisses von Lebensstituation und Lebensstil („Existenzformen") unterscheidet Schulze für die bundesrepublikanische Gesellschaft. (Kap. 6, 7, 8) Klassifiziert und benannt werden sie nach den bei ihren Mitgliedern vorherrschenden Lebensauffassungen, zentralen Motivationen, den dominierenden Weltbildern und Zugangsweisen zur sozialen Wirklichkeit (als zusätzliche Illustrierung des Gemeinten werden die Ergebnisse von „Outfit-" und „Wohnweltstudien" der 80er Jahre hinzugezogen). Wichtig für die Unterscheidung der bestehenden Milieus ist dabei auch deren Zuordnung zu drei „alltagsästhetischen Schemata": Hochkulturschema, Trivialschema und Spannungsschema. In diese alltagsästhetischen Schemata werden mögliche Erlebnisgegenstände als „ästhetische Zeichen" einer festen Gruppe zugeordnet.

Im „Niveaumilieu" sucht der einzelne, da dort Welt und Gesellschaft vorrangig hierarchisch verstanden werden, einen möglichst hohen Rang einzunehmen. Um dieses

Milieu zu besichtigen, solle man, rät Schulze, „während der Konzertpause" ins Foyer gehen (S. 283). Ältere Personen mit höherer Bildung, Lehrer, Professoren, Rechtsanwälte sind hier vorherrschend. In ihrer „alltagsästhetischen Praxis" ist das „Hochkulturschema" vorherrschend: Vornehmlich klassische Musik, Kunstausstellungen, Theater oder anspruchsvolle Literatur werden in „kontemplativer" Absicht genossen. Die grundlegende Handlungsorientierung im Hochkulturschema heißt: alles soll so „perfekt" wie möglich sein.

Im „Harmoniemilieu" wiederum suchen ältere Personen mit niedriger Schulbildung nach Geborgenheit, denn Welt und soziale Umwelt werden von ihnen als Existenzbedrohung empfunden. Die Ästhetisierung ihres Alltags ist durch Distanz zum Hochkulturschema und gleichzeitige Nähe zum „Trivialschema" bestimmt: Bei Blasmusik, deutschem Schlager, Arztroman und dem Familienquiz im Fernsehen suchen sie in erster Linie die Gemütlichkeit. Harmonie rangiert unter den Wertvorstellungen des Trivialschemas an erster Stelle.
Um Anpassung und gesellschaftliche Konformität sind die Mitglieder – ältere Personen der mittleren Bildungsschicht – des „Integrationsmilieus" bemüht: Moderate Nähe zur Hochkultur wie Trivialkultur prägen hier das alltagsästhetische Handeln bei gleichzeitiger Distanz zum sogenannten „Spannungsschema" („Aktion" verspricht man sich im Spannungsschema von Rock- und Popmusik, in Kinos und Diskotheken. Die dominierende Lebensphilosophie im Spannungsschema wird unter dem Begriff des „Narzißmus" beschrieben). Um das Integrationsmilieu, das einen Mischtyp der drei alltagsästhetischen Schemata bildet, zu verdeutlichen, ordnete Schulze diesem integrierenden Milieu das „Erlebnisparadigma der netten Runde" zu (S. 307).

## Die vertikale Gliederung der Gesellschaft ist durch Altersschichtung unterbrochen

Ein besonderes Merkmal der von Schulze herausgearbeiteten Struktur ist die – durch die Erlebnisorientierung entstehende (Geschmack ist eben nicht generationsunabhängig) – Altersschichtung der Milieus. Diese Altersschichtung (die bisher genannten Milieus bilden sich hauptsächlich aus Menschen über vierzig, die Mitglieder der beiden folgenden liegen unter der Vierzig-Jahre-Grenze) durchbricht damit die weiterbestehende vertikale Anlage der Gesellschaft, die sich nach dem Bildungsniveau bemißt. Gesamtgesellschaftlich gesehen kommt es daher weder zu einem bloßen Nebeneinander noch zum Übereinander der Milieus.

Die Entwicklung und Förderung des Selbst, der eigenen Person – Narzißmus und Perfektionsdrang dominieren – steht bei den jüngeren (unter 40 Jahre) Gebildeten, dem „Studententyp" des „Selbstverwirklichungsmilieus" im Zentrum. Das Verhältnis zur Außenwelt ist hier durch Egozentrik diktiert. Der milieuspezifische Stiltyp ist bestimmt durch die gleichzeitige Nähe zu Hochkultur- und Spannungsschema bei einem distanzierten Verhältnis zum Trivialschema. Ein deutliches Merkmal dieses Milieus ist, so Schulz, der „Grenzverkehr zwischen verschiedenen alltagsästhetischen Zeichen und Bedeutungskosmen, zwischen Mozart und Rockmusik, Kunstausstellung und Kino, Kontemplation und Aktion" (S. 312).

Die Mitglieder des „Unterhaltungsmilieus", im Kern jüngere Personen mit niedrigem Schulabschluß, orientieren sich am momentanen Bedürfnis, für das immer neue Stimulation gesucht wird. Charakteristisch ist, daß wie beim Niveaumilieu auf der Ebene der Alltagsästhetik nur eine Tendenz vorherrscht: sie ist hier weitgehend vom Trivialschema geprägt. Die Ichbezogenheit manifestiert sich in diesem Milieu als Desinteresse an der Realität. Als aktuelles Beispiel wählt Schulze hier „Autonome und Skinheads", die er auch dem Unterhaltungsmilieu zurechnet: Dort treffe man auf angeblich politisch motivierte Handlungs- und Denkmuster, „deren argumentativer Hintergrund nicht etwa von der Konfrontation mit der Wirklichkeit lebt, sondern entschlossen gegen eine solche Konfrontation verteidigt wird. In der politischen Praxis mischt sich Protest aus guten, das heißt wirklichkeitsverankerten Gründen, mit Protest ohne anderen Grund als den des Erlebnisreizes von Gefahr und Öffentlichkeit." Meist gewinne am Ende der zweite Typ von Protest die Oberhand (S. 325).

## Verständnislosigkeit und Animositäten zwischen den Milieus

Für eine Verhältnisbestimmung der Milieus untereinander lenkt Schulze das Augenmerk besonders auf die Ebene der „Alltagsästhetik", denn dort zeige sich am deutlichsten, was er die „Struktur des Nichtverstehens" nennt. Die hohe Sensibilität für Geschmacksunterschiede als Folge der Innenorientierung einerseits und die Vielschichtigkeit der Erfahrung von Geschmacksunterschieden andererseits führten zu tiefem Unverständnis und fundamentalen Gegensätzen zwischen den Milieus.
Die „Distinktion" (wie will ich mich unterscheiden?) wird damit neben der Frage des Genusses und der zugrundeliegenden Lebensphilosophie entscheidendes Moment des Lebensstiles, entscheidendes Kritierium im standardisierten Bemühen um die Auswahl dessen, was zum Gegenstand des Erlebens werden soll: Konsumartikel, Handlungen, Situationen und Personen werden mit der Absicht interpretiert, sich sozial zu unterscheiden. Im Hochkulturschema geschieht Distinktion unter der Leitvorstellung „antibarbarisch", im Trivialschema „antiexzentrisch" und im Spannungsschema „antikonventionell".

Jenseits aller Klassengegensätze sei die Alltagsästhetik, so Schulze, immer noch ein Feld von Aggression und Defensive: „Die Geringschätzung von Primitivität (Niveaumilieu kontra Unterhaltungsmilieu) stößt sich mit der Belustigung über die Langweiligkeit und Hochgestochenheit

der Eingebildeten (Unterhaltungsmilieu kontra Niveaumilieu), die Verachtung der Spießer (Selbstverwirklichungsmilieu kontra Harmoniemilieu) mit der Aversion gegen die Störer der öffentlichen Ruhe und Ordnung (Harmoniemilieu kontra Selbstverwirklichungsmilieu)." (S. 366 f.)

Für die Untersuchung und Darstellung der Milieustrukturierung einer Gesellschaft ergibt sich angesichts dieses Befundes eine entscheidende Frage: Welchen Stellenwert hat der Blick auf die Gesamtgesellschaft und das Zueinander ihrer Großgruppen im Bewußtsein der jeweiligen Milieus?

In einer resümierten Betrachung der „Erlebnisgesellschaft" Bundesrepublik Deutschland (West) beantwortet Schulze diese Frage, indem er zugespitzt von einer „Art Milieuethnozentrismus" (S. 541) spricht. Damit beschreibt er den offenkundigen Verlust „des Bezugs des Denkens und Handelns zur Gesamtstruktur sozialer Milieus". Die vorwiegende Beschäftigung mit sich selbst, die sich aus einer auf Erlebnisdisposition begründeten Milieustruktur ergibt, führe zur „Entkollektivierung von Wirklichkeitsmodellen". Denken erfolge in der erlebnisorientierten Gesellschaft milieuzentriert: „Erst in der Erlebnisgesellschaft existieren Geschmacksgruppen nebeneinander, ohne sich in ihrem Denken aufeinander zu beziehen" (S. 541). Zwischen den Milieus herrsche, dies betont Schulze, auch bezüglich der Wahrnehmung von Unterschieden der sozialen Lage, „ein Klima von Indifferenz oder achselzuckender Verächtlichkeit" (S. 405).
Darin unterscheidet sich für ihn die Erlebnisgesellschaft der 80er Jahre von der Phase der „Restauration der Industriegesellschaft" in den 60er Jahren ebenso wie von der anschließenden Phase des „Kulturkonfliktes". In den vorangegangenen Phasen stand ein hierarchisches Modell der sozialen Wirklichkeit im Vordergrund; es motivierte den Wunsch nach dem Aufstieg zur höheren Schicht bzw. die lautstarke Distanzierung der einzelnen gesellschaftlichen Großgruppen voneinander. In jedem Fall standen die sozialen Milieus damals in enger, wenn auch konflikthafter Beziehung zueinander.
Wo Erlebnisse zum beherrschenden Thema werden, beginnt vor allem die *Konzentration auf sich selbst.* „Neid, Geiz, Aufstiegsstreben und Abstiegsangst, kultureller Missionierungsdrang und Imitationswille" (S. 542) – außengerichtete soziale Wahrnehmungen, die jeweils andere Großgruppen in den Blick bringen – würden angesichts der dominierenden Innen- und Erlebnisorientierung immer stärker verdrängt, so die Erklärung Schulzes. Angesichts dieser – in der Studie durchaus plausibel und begrifflich klar dargestellten – fundamentalen Orientierung des Zeitgenossen, stellt sich vor allem die Frage, welchen Stellenwert in Zukunft *gesamtgesellschaftliche Belange* noch haben können. Wo kann in den beschriebenen Motivationsmustern der Impetus Platz finden, verändernd in eine bleibend problematische und durch fundamentale Ungleichheiten gekennzeichnete Welt einzugreifen, wenn das Ich-Welt-Verhältnis, durch Milieubildung stabilisiert, sich immer mehr zugunsten des Ichs verschiebt, Bilder der Gesamtwirklichkeit mehr und mehr aus dem allgemeinen Bewußtsein verdrängt werden? Angesichts der fortschreitenden Individualisierung wird meist der Verlust sozialer Verantwortung, Solidaritätsfähigkeit, die „kühler gewordene Gesellschaft" beklagt. Die These Schulzes kann hier auf einen weiteren Aspekt aufmerksam machen: Die fundamentale Konzentration des Zeitgenossen auf sich selbst wird durch die Bildung sozialer Milieus stabil. *Alexander Foitzik*

# Natur und Naturphilosophie heute

## Ein Literaturbericht zu Problemen und Perspektiven

*Unsere Welt ist durch die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik entscheidend geprägt. Gleichzeitig spüren wir immer stärker die problematischen Konsequenzen des modernen Zugriffs auf die Natur. Die Frage nach unserem Verständnis von Natur, nach der Stellung des Menschen im Kosmos und nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion gerät deshalb neu auf die Tagesordnung.* Walter Strolz *stellt zusammenfassend und einordnend einschlägige Veröffentlichungen der letzten Jahre vor und geht dabei besonders auf Carl-Friedrich von Weizsäckers neues Werk „Zeit und Wissen" ein.*

Alles menschliche Tun und Lassen, Nachsinnen und Betrachten ist zu allen Zeiten *naturbedingt.* Der Mensch erhebt sich in der wissenschaftlich-technisch bestimmten Weltepoche auch dann nicht über die Natur, wenn er durch Astrophysik und Weltraumfahrt neue, bisher unbekannte Dimensionen des Universums forschend erschließt oder in die unsichtbare Urstruktur der Materie messend vordringt. Die nährende Erde ist die Wohnstätte des Menschengeschlechts in seiner unabsehbaren geschichtlichen Selbstentfaltung *innerhalb* eines expandierenden Universums. Was vermag und will, durch diese vorgegebene Seinskonstellation begrenzt, *Naturphilosophie?*
Wenn der fundamentale, Leben gewährende und erhaltende *Unterschied* von Natur und Naturwissenschaft, Natur und Geschichte durchgehend die Natur selbst in ihrem majestätischen von-sich-her-Sein *voraussetzt* und wenn sich die naturphilosophische Fragestellung in unserer Zeit weder dem revolutionären Wandel im naturwissenschaftlichen Weltbild noch der Krise der Metaphysik entziehen kann, dann ist anzunehmen, daß sich die Naturphilosophie heute in einem Aufbruchsstadium von großer

Tragweite befindet. Von dieser Geistesentwicklung in naturbedingter Weltgeschichte ist auch die Theologie betroffen, wenn an sie die Frage gestellt wird, wie denn innerhalb eines evolutiven Kosmos *Natur als Schöpfung* zu verstehen sei.

Der folgende Literaturbericht über naturphilosophische Schriften aus den letzten Jahren soll zeigen, welcher Sinnes- und Sprachwandel sich gegenwärtig in der Wesensbestimmung der Natur vollzieht und warum die überlieferten leitbegrifflichen Unterscheidungen wie Natur und Geist, Geist und Materie, Kosmos und Geschichte, Subjekt und Objekt, gegensätzlich verstanden, nicht mehr tragfähig sind. Die Hauptgesichtspunkte der folgenden Darstellung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Evolution als Offenbarung? – Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft – Bewußtseinswandel und künftige Kosmologie – zum Verhältnis von Naturwissenschaft, Religion, Mystik.

## Der Mensch in der Evolution

Im Jahre 1989 hatte die Stiftung „Theologie und Natur" (Köln) Biologen, Chemiker, Physiker, Philosophen und Theologen zu einem Symposion „Evolution als Offenbarung" eingeladen. Erneut wurde dabei die Frage erläutert, ob es möglich sei, Gott aus der Natur zu erkennen *(C. Bresch / S. M. Daecke / H. Riedlinger (Hrsg.),* Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung. Quaestiones disputatae, Bd. 125, Freiburg 1990). Auffallend ist, daß in diesem Gespräch der theologische Begriff „Offenbarung" von naturwissenschaftlicher Seite eingeführt wird (C. Bresch und H. Gahmig). Welche Erkenntnisse und Einsichten liegen der *Annahme* zugrunde, das evolutive Naturgeschehen in seinem zeitlichen Ursprung vor ca. 18–20 Milliarden Jahren, in seiner stufenweisen Entfaltung vom Urknall bis zur Entstehung des Lebens vor ca. vier Milliarden Jahren und dem Beginn der Hominisation, weise auf *unfaßbare* Anfangsbedingungen, das Alpha-Prinzip der Natur, zurück?

Das wunderbare und in diesem Sinne als Offenbarung zu qualifizierende Naturgeschehen besteht nach dem Physiker Bresch darin, „daß in unserem Weltall gerade eine solche Kombination von Naturkonstanten und Gesetzen existiert, die Evolution möglich machen". Die Anfangsbedingungen wirken in der kosmischen Evolution *ununterbrochen* fort, verleihen ihr Kontinuität und zunehmende Komplexität im Kreislauf der Interaktion von Materie und Energie. Hält eine *erforschbare,* „alles umfassende Vereinigungskraft" dieses ungeheure kosmische Schauspiel zusammen, fragen sich heutige Astrophysiker? *(G. B. Field / E. J. Chaisson,* Das unsichtbare Universum – An den Grenzen der modernen Astrophysik. Ullstein Sachbuch Nr. 34671, Frankfurt a. Main 1990).Ist sie der letzte Grund für die Entstehung und den Fortbestand des zeitoffenen Universums? Kann es sein, daß die bloße Möglichkeit der Existenz der Welt irgendwie schon die alleinige Ursache für ihr tatsächliches Vorhandensein wäre"?

Wie diese Frage naturphilosophisch auch immer beantwortet werden mag, wenn dazu angesichts der Endlichkeit des Menschseins überhaupt die Voraussetzungen gegeben sind, alle Menschen aller Zeiten sind und bleiben durch ihr *gemeinsames kosmisches Erbteil* miteinander verbunden. Durch diese Zugehörigkeit ist noch nicht darüber entschieden, ob der Mensch in seiner irdischen Seinsverfassung der Zielpunkt der Evolution ist. Zwar nimmt er durch seine *sprachlich vermittelte* Erkenntnisfähigkeit innerhalb des Seienden eine Sonderstellung ein. Diese ist jedoch insofern grundsätzlich begrenzt, als der forschende Menschengeist hinter die Anfangsbedingungen des Kosmos, dem er selbst angehört, nicht zurück kann und über die weitergehende Evolution nicht zu herrschen vermag. Ist der sinnempfängliche Mensch dadurch schon „auf der Spur des Gottes der Evolution", wie *Günter Schiwy* in dem Band „Kann man Gott aus der Natur erkennen?" im Blick auf Teilhard de Chardin zu zeigen sucht? Ist die Evolution vielleicht sogar eine Stütze der Offenbarung? Kosmischer Christusglaube (Kol 1, 1–15) bejaht diese Frage. Ihm enthüllt sich Christus als Punkt Omega der Evolution. Sie ist „als gerichtete zentrierte Entwicklung ohne die Annahme eines absoluten Zentrums, das diese Entwicklung in Gang gesetzt hat, trägt und auf den die Entwicklung zielt, für ein kritisches Bewußtsein unbegreiflich". Schöpfung und Menschwerdung Gottes sind nach diesem Entwurf *untrennbar* Initiativen der Selbstentäußerung Gottes, die jeder anthropozentrischen Deutung der Evolution den Boden entzieht.

Außerhalb der Fragestellung einer „natürlichen Theologie" steht der denkerisch höchst anspruchsvolle Versuch von *Eugen Fink,* in der Auseinandersetzung mit Kant, Husserl und Heidegger „die Verdeckung der Weltfrage" aufzuheben (*E. Fink,* Welt und Endlichkeit, hg. von *F. A. Schwarz,* Würzburg 1990). Wer sich darum bemüht, sieht sich genötigt, „eine andere Grundhaltung zur Welt einzunehmen, die nicht vom binnenweltlich-Seienden aus auf den umfangenden Rand zugeht, sondern umgekehrt aus dem Offenen der Welt her erst das Seiende anspricht". Fink zielt in seinen scharfsinnigen Analysen des Weltphänomens darauf ab, auf *nicht-metaphysischen* Denkwegen einen kosmischen Weltbegriff zu gewinnen.

## Naturwissenschaft und Naturerfahrung

Der Mensch wird als das Wesen verstanden, das einzig unter allem Seienden sich hinaushalten kann in jenes rätselhafte Ganze, das allem *Raum gibt und Zeit läßt.* Die naturwissenschaftlich-mathematische Bestimmung von Raum und Zeit setzt diese gebende und geschehende Offenheit des *welthaft* aufbrechenden Seins immer schon voraus. Und so ist denn für Fink, in spürbarer Nachbarschaft zu Nietzsches Vision, die *Welt* das unentstandene „Spiel des Seins". Es wäre für das erweiterte philosophisch-theologische Gespräch über Evolution mehr als nur anregend, zu fragen, in welcher Beziehung der philosophische Spielgedanke zu jener Schöpfungsweisheit

steht, die nach der biblischen Überlieferung allezeit vor Gott spielt.

*Hubert Reeves,* der an einem Forschungsinstitutin Frankreich tätige Astrophysiker und NASA-Berater, hat es in seinem Buch „Schmetterlinge und Galaxien" (Kosmologische Streifzüge, München 1992) darauf abgesehen, die zukunftsoffene Geschichte des Universums mit unserer alltäglichen, irdischen Naturerfahrung zu verbinden. Auf Spaziergängen in burgundischer Landschaft entstanden, sind seine Reflexionen eine Einladung, über die Beziehung heutiger Kosmologie zur künstlerischen, philosophischen, ökologischen und religiösen Naturerfahrung nachzudenken. Die Leitfrage lautet: „Kann man sich noch der Bewunderung des Naturschauspiels hingeben, nachdem man dank der Wissenschaft hinter seine Geheimnisse geschaut hat"? Ist das Spiel der Schmetterlinge über einem Rapsfeld als Ergebnis der Evolution entzaubert, derLogik durchgehender Berechenbarkeit unterworfen?
Nicht nur vom Erkenntnisstand moderner Physik aus (quantenphysikalische Unschärfe) ist eine solche Annahme unhaltbar, sondern die *primäre Welterfahrung des Menschen* geht dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Abstraktionsverfahren grundsätzlich voraus. Mit bewundernswerter Klarheit weiß Reeves von der freien Spieldimension im Naturgeschehen zu sprechen, innerhalb welcher *Zufall* und *Notwendigkeit* einen letztlich unberechenbaren Zusammenhang bilden. Das Inkalkulable waltet im expandierenden Kosmos. „Das Universum ist durch die Geschwindigkeit, mit der es sich abkühlte, vor dem sterilen Gleichgewicht bewahrt worden. Die dadurch erzeugten Ungleichgewichte lassen dem Kosmos die Möglichkeit, an Glanz und Vielfalt zu wachsen. Sie sind die Hüter des Unvorhersehbaren, des Neuen, des Heute. Sie ermöglichen, daß die Zugvögel in großen Schwärmen aufbrechen, wenn die ersten Vorzeichen des Herbstes wiederkehren." So weit wir sehen, ist der Mensch das komplexeste und anpassungsfähigste Wesen innerhalb der kosmischen Evolution. Nach Reeves aber berechtigt uns nichts dazu, im Menschen den Schlußpunkt und die Vollendung dieser gewaltigen, irreversiblen Dynamik mit ihren Übergängen zu neuen Seinsformen und Materiestrukturen zu erkennen. Noch ist für die Astrophysik nicht entschieden, was der Mensch, dieses geistbelebte Gebilde aus Sternenstaub, einmal sein wird. Erschreckend sei nur, daß die *kulturelle* Evolution innerhalb von 20 000 Jahren sowohl Mozart und Shakespeare als auch Stalin und Hitler ermöglicht habe.

Wo ist *Gott* in diesem Kosmosverständnis? Was spricht im: Es gibt Raum und Zeit? Ist Zeit immer *schöpfungsbedingte* Zeit, Zeiträumlichkeit überhaupt je faßbar, wenn sie die gewährende Offenheit für den welthaften Auf- und Untergang aller Dinge ist? Als Naturwissenschaftler stößt Reeves mit Fragen dieser Art auf die *Leere,* das Vakuum der Physik (materiefreier Raum) im Bewußtsein, daß die Bestimmung dieser Leere immer noch dem *mathematischen* Denkansatz verpflichtet bleibt. Sie ist aber keineswegs das Nichts einer creatio *ex nihilo.* Ist „die Reise nach innen" ein neuer Weg zu Gott, wie der Verfasser, seine kosmologischen Streifzüge beendend, meint?

Das Verhältnis des Menschen zur Natur wird gegenwärtig in der interdisziplinären Diskussion überprüft und durchdacht. Dazu zwingt auch die ökologische Krise, die Erkenntnis der Ambivalenz des technischen Fortschritts, die katastrophale geschichtliche Auswirkung der Objektivierung der Natur und damit aufs engste verbunden der Natur- und Sinnverlust in der Existenzerfahrung des heutigen Menschen. In zahlreichen Publikationen wird diese Seinslage analysiert, nach ihren Entstehungsgründen gefragt und, durch *Paradigmenwechsel* in der modernen Naturwissenschaft ermöglicht, versucht, das dualistische Naturverständnis der Neuzeit durch eine *kosmische Einheitserfahrung* zu überwinden. Wie kam es überhaupt zur Entzweiung von Natur und Geist vor allem in der europäischen Denküberlieferung?

## Bemühungen um eine neue Ganzheitlichkeit

Das Ergebnis eines Symposions mit dieser Fragestellung liegt nun vor (*R. Bubner / B. Gladigow / W. Haug* [Hrsg.], Die Trennung von Natur und Geist, München 1990). Will man es zusammenfassen, so läßt sich sagen: für die philosophische Besinnung ist die *griechische physis-Erfahrung* die grundlegendste und umfassendste. Mit *Rüdiger Bubner* formuliert heißt das: „Natur steht als Name für den unbezweifelbar letzten und sinnvoll nicht zu hinterschreitenden Horizont unserer Selbstverständigung. Was wir philosophisch über uns im im Ernst sagen können, repräsentiert ein prinzipielles Wissen, das sich auf Natur berufen darf, weil es dem Wechsel der der Meinung, der Willkür von Setzungen oder dem Zufall limitierter Interessen entzogen ist."

Kann sich der Mensch aus dieser vorgängigen Naturbindung jemals lösen? Ist die in der nachchristlichen Geschichte sich immer schärfer ausformende *Differenz* von Natur und Naturwissenschaft, Natur- und Geisteswissenschaft ein Beweis für die Unabhängigkeit der Forschung? Keineswegs, denn aus den Beiträgen dieses Bandes ist zu lernen, daß im Naturrechtsdenken von Hobbes, in Vicos Entwurf einer neuen Wissenschaft vom Geist, in pantheistischen Strömungen und in der Naturmystik der Romantik, in Kants Ethik der ästhetischen Natur die Natur selbst immer, akzentuiert in *sprachlich verschiedenen* Zugängen, gegenwärtig ist. Es ist unverständlich, daß in dieser geistesgeschichtlichen Übersicht Pascal und Goethe als Überwinder des neuzeitlichen Dualismus von Geist und Materie, Gott und Welt fehlen. Ausdrücklich ist auf den Beitrag des Soziologen *Günter Dux* hinzuweisen. Indem er das in idealistischen Denksystemen sträflich vernachlässigte Verhältnis von *Ontogenese und Geschichte* behandelt, kommt er zur Einsicht, daß jede erkenntnistheoretische Form des Transzendentalismus überholt sei. Ob daraus schon der Schluß zu ziehen ist, daß die Geschichte keinem Sinnentwurf folge, bleibt fragwürdig.

Die *Seinsfrage,* exponiert durch sprachliche Unterscheidungskraft, bleibt trotz ihrer unaufhebbaren, naturgeschichtlichen Bindung möglich und weiterhin gestellt. Allein schon die Entstehung, zeitweilige Vorherrschaft und Auflösung naturwissenschaftlicher Weltbilder spricht doch für die *transzendierende* Sinnbewegung der Forschung, wodurch über ihr eigenes Ziel noch nichts ausgemacht ist.

Ein Plädoyer für „Die Wiedergeburt der Natur" (Wissenschaftliche Grundlagen eines neuen Verständnisses der Lebendigkeit und Heiligkeit der Natur, Bern-München 1991) in einer entheiligten Welt ist das Buch von *Rupert Sheldrak.* Der amerikanische Biochemiker und Zellbiologe versucht die immer noch bestehende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Lebenswelt durch naturwissenschaftliche Argumentation und naturphilosophische Gedankengänge zu überbrücken. Durch die Entdeckungen der Atomphysik in der ersten Hälfte des 20. Jhs. wurde der strenge Determinismus des mechanistischen Weltbildes aufgehoben. Eine Objektivierung der Natur vom Status eines von ihr unabhängigen Beobachters ist ausgeschlossen. Auch der forschende Mensch bleibt ein naturbedingtes Wesen mit allen Konsequenzen dieser Teilhabe innerhalb eines evolutionären Kosmos. Sheldrak gibt zu bedenken, „was sich im Auge, Gehirn und Kehlkopf abspielt, wenn wir einen Adler sehen, ihn als Adler erkennen und das Wort ‚Adler' aussprechen". Welch wunderbares Zusammenspiel von Organeigenschaften und Koordinationsvorgängen ist dafür notwendig.
Der durch Sprache erkenntnisfähige Mensch ist mit den Mitteln der Technik imstande, die Erde vom Weltraum aus als ganze zu erblicken, die gestörte Biosphäre und die zunehmende Verwüstung der Wohnstätte des Menschengeschlechts wahrzunehmen. Mit Recht erinnert der Verfasser in diesem Zusammenhang an den uralten Mythos von der „Mutter Erde", die jetzt den Menschen wegen ihrer Mißachtung zur Verantwortung zieht. Ein neuer Animismus, die religiöse Erfahrung heiliger Zeiten und Orte stärken das *kosmische Einheitsgefühl,* dem in der jüdisch-christlichen Überlieferung der Schöpfungsglaube entspricht.

Von diesem inspiriert entwirft *Günter Altner* Grundlagen einer umfassenden Bioethik (*G. Altner,* Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991). Auch er spricht in seiner philosophischen Einleitung vom Paradigmenwechsel in der Naturwissenschaft, der zur Aufhebung des Descartschen Dualismus von Subjekt und Objekt geführt hat. Warum steht die ökologische Auswirkung der Kritik dieses Herrschaftsideals über die Natur immer noch aus? Der erkenntnistheoretische Umbruch im Verhältnis des Menschen zur Natur müsse erst noch in alternative, d. h. *ganzheitliche* Denkweisen umgesetzt werden (Goethe – A. Schweitzer – R. Steiner – A. Portmann). Ohne technologisches Instrumentarium sei Umweltschutz bei einer Erdbevölkerung von bald sechs Milliarden Menschen nicht möglich. Aber ohne alternative Erkenntnisweisen könne die bedrohliche Naturvergessenheit nicht überwunden werden. Zu den Handlungsfeldern der Bioethik gehören nach Altner die Eigenrechte der Natur, Klimakrise und Energiepolitik, die kritische Begleitung der Gentechnik, die Solidarität mit den Ungeborenen, Behinderten und Sterbenden. Altner ist sich bewußt, daß eine umfassende, Leben schützende Naturerfahrung nur durch das Zusammenspiel *verschiedener* Naturzugänge und Denkweisen in ethischer Verantwortlichkeit erreicht werden kann.
Für *Carl Friedrich von Weizsäcker* ist Technik „Macht des Menschen *in* der Natur" und nicht *über* sie (*C. Fr. von Weizsäcker,* Bewußtseinswandel, München 1988). Wenn sich das menschliche Naturverhältnis auf Herrschaft und Ausbeutung verlagert, rächt sich die mißhandelte Natur durch die Verweigerung ihrer elementaren Vor-gaben. Ökologischer Bewußtseinswandel „in gemeinsam angewandter Vernunft" ist deshalb ein Gebot der Stunde. Dieser Autor gehört zu jenen wenigen Naturphilosophen, die den lebenswichtigen Zusammenhang von Physik und Philosophie, Politik und Religion nie aus ihrem Blickfeld verloren haben. Und so überrascht es denn nicht, daß sich von Weizsäcker auch die Frage nach der *kosmischen* Bedeutung von Kol 1, 1–15 stellt. Nach seiner Auffassung kommt die universale Sinnperspektive dieses neutestamentlichen Textes einer „spiritualistisch-holistischen Deutung der Physik" entgegen.

## Der Ort des Menschen im Universum

Seiendes erscheint in der Natur auf vielfältige Weise: Berge und Flüsse, Pflanzen und Tiere, Gestein und Gewölk, Jahreszeiten und Planetenumläufe, der Mensch in seiner naturbedingten Selbstentfaltung, die Werke der Kunst und des Denkens, die Wissenschaften, die Stimmen mythischer und religiöser Weltorientierung usw. Der Mensch ist in dieser sich immer noch weiter entfaltenden Seinsgliederung jenes merkwürdige Wesen, das als Glied der Evolution, aus ihr stammend und an sie gebunden, *zugleich* ihr Deuter, ihr suchender Sinnbestimmer durch die Unterscheidungskraft der Sprache ist. Als nach-denkendes Wesen vermag der Mensch dergestalt bis in den Uranfang der Evolution zurückzufragen und zugleich vorauszublicken, indem bisherige, gesetzhaft faßbare Entwicklungslinien wissenschaftlich-methodisch in die Zukunft ausgezogen werden. *Was also ist der Ort des Menschen im Universum?* Hat sich an Pascals kosmologischer Daseinsanalyse in dem berühmten Fragment 72 der „Pensées" etwas geändert? Ist sie nicht mehr gültig, weil wir nicht mehr Fremde im Universum, sondern dank der Naturwissenschaft erkannte „Kinder des Kosmos" sind? In diesem Text stehen die Sätze: „Die ganze sichtbare Welt ist nur ein unmerklicher Zug in der weiten Höhlung des Alls . . . Alle Dinge entwachsen dem Nichts und ragen bis in das Unendliche. Wer kann diese erschreckenden Schritte mitgehen"?
Dem Gespräch zwischen heutiger Naturwissenschaft und christlichem Glauben diente eine inzwischen veröffentlichte Vorlesungsreihe (Studium generale) an der Univer-

sität Konstanz (*J. Audretsch* [Hrsg.], Die andere Hälfte der Wahrheit – Naturwissenschaft – Philosophie – Religion, München 1992). Zwei Beiträgen aus dem Problembereich der theoretischen Physik stehen einige geistesgeschichtliche und naturphilosophische Beiträge gegenüber. Sie werden durch Stellungnahmen evangelischer Theologen *(Hans Weder, Hans Dembowski, Jürgen Moltmann)* ergänzt. Zur Diskussion steht das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Naturbegegnung und Welterfahrung. Der Nachweis, daß sie sich nicht zu widersprechen brauchen, wird durch die Analyse der *begrenzten Leistungsfähigkeit der Physik* geführt. Sie ist im Unterschied zur Religion nicht in der Lage, eine Sinndeutung personaler Existenz und der Welt im Ganzen zu geben. Nach den *erkenntnistheoretischen* Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Hypothesen und Gesetze und nach der *philosophischen* Begründung der Axiomatik wird nicht gefragt. Es wird auch nicht die Beziehung zwischen dem mathematischen Formalismus und der *vorwissenschaftlichen* Naturanschauung geklärt, obwohl gerade von hier aus in kritischer Sprachbesinnung eine Brücke zum Beitrag über die „Wiederverzauberung der Natur" hätte geschlagen werden können. Weltwahrnehmung in Dankbarkeit und Staunen über das Wunder, daß überhaupt etwas und nicht nichts ist, wird von *theologischer* Seite mit Recht auch in ihrer ökologischen Bedeutung hervorgehoben. Trotzdem bleibt das menschlich *unlösbare* Theodizeeproblem die härteste und dunkelste Frage nach Gott in täglich erfahrbarer *Schöpfungsweisheit.*

*David Steindl-Rast* und *Thomas Matus,* zwei Benediktiner, waren 1985/86 auf Big Sur in Kalifornien Gesprächspartner von *Fritjof Capra,* dem Anwalt eines neuen, ganzheitlichen Denkens. Das Ergebnis dieser Begegnungen liegt nun in dem Buch vor, das mit dem Titel „Wendezeit im Christentum" (*F. Capra – D. Steindl-Rast,* Wendezeit im Christentum – Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie, Bern-München 1991) an Capras international weitverbreitetes Werk „Wendezeit" (Bausteine für ein neues Weltbild) aus dem Jahre 1983 anknüpft. Der naturphilosophische Horizont der Gesprächsaufzeichnungen ist der Paradigmenwechsel in der modernen Naturwissenschaft in seiner Bedeutung für die christliche Theologie. Was in den Schriften von Sheldrak, Altner und von Weizsäcker bereits dargelegt wurde, kommt hier erneut unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Ökologie und Religion zur Sprache.

Dabei überwiegt, was die Argumentation von Capra betrifft, der Einfluß östlicher spiritueller Traditionen (Taoismus, Hinduismus, Buddhismus), während den theologischen Standpunkt eine begrüßenswerte Offenheit für einen „globalen Ökumenismus" kennzeichnet. Naturphilosophie ist längst keine spekulative Angelegenheit mehr, denn der bedrohte Erdhaushalt fordert dazu heraus, das Verhältnis von Natur und Geschichte *Leben erhaltend* neu zu bestimmen. Die Erkenntnis der wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene und ihre Einbettung in den Kosmos läßt heute zwischen Naturphilosophie, Ökologie und Religion ein unverzichtbares Bündnis entstehen. Die Gespräche in Big Sur deuten eine Denk- und Glaubensrichtung an, durch die der neuzeitliche Dualismus von Welt- und Heilsgeschichte überwunden werden könnte.

Schöpfung und Erlösung sind so untrennbar wie Offenbarung und Geschichte. Und wer die *Theodizeefrage* aus dieser biblischen Einheitserfahrung löst oder ihre *vorgängige* Einbindung in das Schöpfungsgeheimnis nicht erkennt, dem entzieht sich die nie widerrufene Urpositivität des Geschaffenen (Gen 1, 31). Was bei Capra und seinen christlichen Gesprächspartnern fehlt, ist die *Nachtseite der Weltgeschichte.* So entwerfen sie zusammen ein zu ungetrübtes, zu harmonisches, der furchtbaren Realität der Geschichte im 20. Jh. nicht entsprechendes Bild von der Welt, in der wir leben.

## Natur als unentrinnbare Voraussetzung

Carl Friedrich von Weizsäcker ist weiterhin beharrlich bemüht, Naturwissenschaft, Philosophie und Religion zusammenzuführen. Auf die hier schon angezeigte Beitragssammlung „Bewußtseinswandel" folgte 1991 das Buch „Der Mensch in seiner Geschichte" (München 1991). Der Verfasser will es als ein Vorspiel für den *Abschlußbericht* über seine ganze Arbeit verstanden wissen, der inzwischen unter dem Titel „Zeit und Wissen" bereits vorliegt. Der vielfach abgewandelte Satz der Einübung in das Hauptwerk lautet: „Die Natur ist älter als der Mensch, der Mensch aber ist älter als die Naturwissenschaft." Von Weizsäcker wagt am Ende seiner Laufbahn einen Integrationsversuch von erstaunlicher Spannweite. Er reicht von der Entfaltung der Frage nach der Herkunft des Menschen aus dem Evolutionsgeschehen über die sich wandelnde wissenschaftliche Weltsicht zur Sache der Philosophie und zu den Wegen der Religionen. Eine unüberwindbare Bruchlinie in diesen Existenzerfahrungen des naturbedingten Menschseins ist nirgends festzustellen. Es gibt bei diesem Autor im Gegenteil die Tendenz, vom mathematisch-physikalischen Weg der Quantentheorie aus auf einen „Holismus" zu schließen, der „der gesamten Wirklichkeit eine Möglichkeitsform des Bewußtseins zusprechen" möchte. Wenn die Materiestruktur nach der Erkenntnis der modernen Physik *mathematisch* faßbaren Urstrukturen entspricht und in diesem Sinne *geistbestimmt* und dadurch dann auch der Leib-Seele-Zwiespalt aufgehoben ist, dann bleibt gleichwohl zu fragen, ob dieser Ansatz einer kosmologischen Bewußtseinsphilosophie nicht zu einem Rückfall in Schellings Naturphilosophie (als „absoluter Idealismus") führen könnte. Jedenfalls ist der mögliche Verlust der *anschauenden* Urteilskraft (Goethe) nicht von der Hand zu weisen. Daß aber von Weizsäcker nicht der Anwalt eines spannungslosen Einheitsdenkens ist, zeigt der folgende Passus: „Wir philosophieren heute. Ich kenne heute niemanden, der sagen könnte, wie Zeit, Physik und Metaphysik oder wie Aufklärung, Offenbarung und

Erleuchtung zusammengehören. Vielleicht wird unsere nächste Erfahrung nicht kontemplativ, sondern die selbsterzeugte Krise der politischen Geschichte, der machtförmigen Kultur sein."

Carl Friedrich von Weizsäcker, Physiker, Naturphilosoph, Friedensforscher und engagierter Christ in einer Person, vermag diese Erwartung nicht zu erfüllen. Aber wer sich auf seine unter dem Titel „Zeit und Wissen" (München 1992) veröffentlichte Rechenschaft einläßt, stößt auf ein Wegnetz, das von verschiedenen Ansatzpunkten menschlicher Existenz- und Welterfahrung das Ganze, den *universalen* Zusammenhang des vielfältig erscheinenden Seienden zu denken sucht. Das sehr umfangreiche Werk (1184 Seiten) bleibt, wie „Der Mensch in seiner Geschichte" der *fundamentalen Differenz Natur-Naturwissenschaft* verpflichtet. So lautet der bereits zitierte Leitsatz in erweiterter Fassung: „Die Natur ist älter als der Mensch. Der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft. Der Mensch ist auch älter als Theologie und Philosophie." Von Weizsäcker erinnert damit an eine innerhalb neuzeitlicher Anthropozentrik vergessene Grunderfahrung, die sich so formulieren läßt: *Es gibt weder eine naturlose Weltgeschichte noch eine geschichtslose Natur.* Reflexiver Erkenntnis geht immer die ursprüngliche Wahrnehmung des schon Vorgegebenen voraus: Nämlich das Leben dem Tod, das Entstandene dem Vergehenden, das Unbewußte dem Bewußtsein, das Unbeweisbare dem Beweisbaren, der Glaube dem Wissen.
Von Weizsäckers Abschlußwerk ist nicht systematisch als eigener naturphilosophischer Entwurf angelegt. Es setzt sich hauptsächlich aus einer Sammlung von Vorlesungstexten, Vorträgen, Abhandlungen, Notizen und Gedächtnisbeiträgen aus der Zeit von 1970–1992 zusammen. Das Leitwort für alles Durchdachte, Erinnerte und Vermutete ist der letzte Satz aus Heideggers „Sein und Zeit", mit dem von Weizsäcker die alle seine Denkversuche verbindende *Grundeinsicht* benennt: „Offenbart sich die *Zeit* selbst als der Horizont des *Seins?* "

Schon in den erkenntnistheoretischen Vorüberlegungen zum Aufbau der Physik zeigt der Verfasser, daß diese Wissenschaft, wie alle anderen Wissenschaften auch, in das Problemfeld „Wissen-Zeit-Lehre vom Sein" gehört. Absolute Gewißheit und absoluter Zweifel sind keine menschlichen Möglichkeiten. „Das Streben nach absoluter Gewißheit war der Versuch, den Glauben überflüssig zu machen. Dies hat sich als unmöglich erwiesen. Indem wir leben, glauben wir." Physik als Erkenntnis setzt die von sich her anwesende Natur ebenso voraus wie die sprachliche Existenzverfassung des Menschen. Für den Verfasser besteht auf diesem Hintergrund grundsätzlich kein Gegensatz zwischen dem Glauben des Physikers, den Grundannahmen der Physik, und dem Glauben im religiösen Sinn. Geglaubt werden muß so oder so, und beide Deutungswege der Natur und des welthaften Daseins sind nicht irrtumsfrei, sondern *als zeitliche* Vorgänge immer der Unterscheidung des Wahren vom Falschen ausgesetzt.

Die Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik sind auf weite Strecken nur dem Spezialisten zugänglich. Aber auch diese Disziplinen mit ihrem hohen Abstraktionsgrad stehen *als menschlich bedingte* Erkenntnisweisen nicht außerhalb des Spannungsfeldes von Wahrheit und Irrtum. Ihre Widerspruchsfreiheit ist keineswegs garantiert (Popper, Wittgenstein), und dennoch wurde es in der Atomphysik des 20. Jhs. durch die *Quantentheorie* möglich, die Descartsche Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Nach der Weizsäckerschen Definition ist die Quantentheorie „eine Theorie über mögliches menschliches Wissen in der Zeit". Allgemeinverständlich ausgedrückt deckt sie Zusammenhänge von Ereignissen auf, die nicht aus kausaler Zeitfolge zu erklären sind. Es handelt sich, wie von Weizsäcker in mehreren Anläufen aufweist, um *Wahrscheinlichkeitsaussagen* über die Welt, die in mathematischen Strukturen faßbar sind, wobei keine Einigkeit über den Zeitbegriff Wahrscheinlichkeit gegeben ist. Der Status des Beobachters ist gemäß der Quantentheorie nicht vom beobachteten Gegenstand, die Materie nicht vom Bewußtsein trennbar.

Wem das Verständnis des mathematischen Formalismus verwehrt ist, der wird durch anschauliche Berichte über Begegnungen und Gespräche des Verfassers mit Niels Bohr und Werner Heisenberg über die philosophische Bedeutung des revolutionären Wandels im naturwissenschaftlichen Weltbild der Gegenwart informiert. Dort, wo von Weizsäcker vom dänischen Nobelpreisträger als einem philosophischen Kopf spricht, heißt es: „Sein Einwand gegen positive Religiosität war, daß sie durch Formales den Abgrund des Denkens der letzten Dinge zu verdecken schien, den die Sprechweise der alttestamentlichen Psalmen und der chinesischen Weisheit offenhielt." Aus der Erfahrung der Endlichkeit des Menschseins ist für den Verfasser selbst „der schwebende Charakter aller Erkenntnis" offenkundig und unüberwindbar. Seine *naturphilosophischen* Denkwege, durchgehend in eindrucksvoller intellektueller Anstrengung auf die Erkenntnis der Einheit der Natur in der *evolutiven* Vielfalt ihrer Erscheinungen gerichtet, könnte man in ihrer praktischen, lebensweltlichen Auswirkung mit Goethe so kennzeichnen: „Eine tätige Skepsis: welche unablässig bemüht ist, sich selbst zu überwinden, um durch geregelte Erfahrung zu einer Art bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen."

## Auf dem Weg zu einem kosmischen Einheitsbewußtsein?

Carl Friedrich von Weizsäcker wäre nicht der integrierende Denker aus heutiger Weltlage, schlösse er meditative Betrachtungen, interkulturelle Aspekte des Kulturaustausches und philosophisch-theologische Erwägungen zum Konflikt zwischen Philosophie und Offenbarung aus. Durch seine Aufenthalte in Indien, Japan und China ist auch östliche Meditation in sein Blickfeld gerückt. Der Physiker und Wissenschaftstheoretiker trifft im Buddhismus auf den Abbruch des urteilenden Denkens der abend-

ländischen Logik. Die radikale Vorläufigkeit alles Sagbaren, die durch meditative Versenkung erreichbare Überwindung der gegensätzlichen Bestimmung von Leben und Sterben, Sein und Nichts, Subjekt und Objekt im „Großen Zweifel" zen-buddistischer Daseinsanalyse führt zur Geistesruhe im wahren, selbst-losen Selbst. Nichts ist weiter von europäischer Subjektivitätsphilosophie entfernt.

Der Verfasser scheint eine ungegenständliche Meditation für möglich zu halten, er klärt aber nicht den *vorgängigen Weltbezug* aller menschlichen Wahrnehmung. Das ständige Wunder, *daß es Wahrnehmbares überhaupt gibt,* dem Wahrnehmenkönnen offensteht, vermag keine asketische Verneinung des Seienden auszulöschen. So betrachtet, gibt es auch eine *Mystik des Sichtbaren,* des ruhevollen, absichtslosen Anschauens der Dinge in großer Stille.

Was die unaufhebbare Pluralität der Religionen angeht, so verbindet sie, über alle schwerwiegenden theologischen Unterschiede hinaus, Ethik und mystische Erfahrung. Weltverantwortung und Sinnfindung aber bleiben nach von Weizsäcker in allen Generationen vom *unlösbaren Theodizeeproblem* überschattet. Sowohl im philosophischen Teil als auch im religiös-theologischen des Werkes hebt dessen welt- und naturgeschichtliche Wahrnehmung jeden Harmonisierungsversuch auf. Die Frage nach der Herkunft des Bösen stellt Philosophie und Theologie vor dasselbe Problem. Von der jüdisch-christlichen Glaubenstradition aus drängt sich *diese* Frage auf: Wie ist die Anfechtung durch das Böse, das zum Himmel schreiende unschuldige Leiden der Kreatur angesichts der *Urpositivität des Geschaffenen* (Gen 1, 31) zu bestehen? Ist es durch das Vertrauen auf das nie gekündigte Schöpfungsbündnis des Gottes Israels (Jes 42, 5; Jer 31, 36; 33, 25) möglich? Wie müßte eine Schöpfungstheologie nach Auschwitz und Hiroshima und im Blick auf die ökologische Krise entworfen werden, damit sie weltverantwortliches Handeln inspiriert (vgl. HK, Juli 1991, 330 ff.)? Durch seine maßgebliche Beteiligung am konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung hat der Verfasser im interreligiösen Aufgabenbereich in dieser Richtung schon wegweisend gewirkt.

Bildet sich in unserer Zeit ein *kosmisches Einheitsbewußtsein* heraus? Die hier vorgestellten Bücher bestätigen jedenfalls einen Bewußtseinswandel, der die Überwindung des neuzeitlichen Dualismus von Geist und Materie, Natur und Geschichte, Subjekt und Objekt *voraussetzt.* Der erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Seite einer *ganzheitlichen* Naturerfahrung steht die Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen gegenüber. Diese geschichtlichen Vorgänge erzwingen eine neue Bestimmung des Menschseins *inmitten* einer unabgeschlossenen Naturgeschichte. Biblisch-christliche Theologie muß, will sie glaubwürdig sein, diese gewaltigen Wandlungsprozesse deutend begleiten, indem sie ihr heilsgeschichtliches Denken *schöpfungstheologisch* tiefer, sprachbewußter als bisher verankert. *Walter Strolz*

# Nur wenige Lichtblicke für die Zukunft

## Die Situation der kirchlichen Presse in West- und Osteuropa

*Vom 22. bis 28. September fand im brasilianischen Campos do Jordão der 16. Kongreß der Weltunion der katholischen Presse (UCIP) statt. Für die Internationale Föderation der Kirchenpresse (FIAPE) in der UCIP hat Ferdinand Oertel, Mitbegründer der Föderation und seit 1974 UCIP-Ratsmitglied, Berichte über die aktuelle Situation, die Gegenwartsproblematik und die Zukunftschancen der Kirchenpresse in den Ländern Europas zusammengestellt. Er gibt im folgenden eine Zusammenfassung der wichtigsten Befunde. Die Berichte erscheinen im November, herausgegeben und kommentiert von Michael Schmolke, unter dem Titel „Kirchenpresse am Ende des Jahrtausends" als Beiheft der Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt, „Communicatio socialis", Verlag Schöningh, Paderborn.*

Nach der politischen Wende in Osteuropa und am Beginn der Vereinigung Europas steht die katholische Kirche vor zahlreichen neuen Herausforderungen, die inzwischen auf regelmäßigen Treffen der europäischen Bischofskonferenzen und ihrer angeschlossenen Gliederungen angegangen werden. Wie sieht es bei der Kirchenpresse aus, die in den meisten europäischen Ländern mit großen katholischen Bevölkerungsanteilen eine lange Tradition besitzt und wichtige pastoral-publizistische Aufgaben hat? Welchen Herausforderungen sieht die Kirchenpresse sich in Europa gegenübergestellt, welche Rolle wird sie zukünftig spielen, und wie steht es um Kontakte und Zusammenarbeit auf europäischer Ebene?

### Hohe Auflagen täuschen über tiefere Probleme hinweg

Geht man vom *zahlenmäßigen Befund* der Titel und Auflagen der Kirchenpresse aus, sieht es zunächst in fast allen Ländern Europas positiv aus – wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß es keine klare Grenze gibt zwischen Kirchenpresse, die im weitesten Sinne direkt der Kirche zuzuordnen ist, und katholischer Presse, die sich zur Kirche bekennt, aber institutionsungebunden ist.

Dadurch sind die Angaben aus den einzelnen Ländern nicht immer vergleichbar.
In *Frankreich* wird auf ein starkes katholisches Pressewesen mit großem Einfluß auf die Öffentlichkeit verwiesen. Allein die dem Zentralverband der katholischen Presse C. N. P. C. angeschlossenen 28 Zeitschriften erreichen eine Auflage von 2,5 Millionen; auf eine halbe Million kommt die mit der Bistumspresse am ehesten vergleichbare katholische Provinzpresse. Besonders bemerkenswert ist, daß auch die pfarramtliche Presse eine Auflage von 2,5 Millionen erreicht.
Trotz dieser Blüte wird in den Berichten aus Frankreich vorsichtig auf etwas hingewiesen, was in anderen Ländern offener beklagt wird: eine mangelnde Wertschätzung und Förderung der Kirchenpresse durch die Institution Kirche und ihre Vertreter selbst. So äußern die Franzosen den Wunsch, „daß alle, die in der Kirche Verantwortung tragen", sich stärker des „pastoralen, katechetischen und missionarischen Wirkens" ihrer Presse bewußt werden; eine offizielle Anerkennung würde zu einer noch größeren Verbreitung verhelfen. In anderen Ländern, in denen die Kirchenpresse im Existenzkampf steht, wird vor allem beklagt, daß die offiziellen Kirchenvertreter den elektronischen Medien, und zwar nicht nur den eigenen, sondern auch den säkularen, weitaus mehr zuneigen als der Kirchenpresse. Dabei formuliert der Bericht über die französische (Provinz-)Bistumspresse, was in den anderen Länderberichten gleichfalls grundlegend ausgesagt wird: Als Printmedium bleibt die Kirchenpresse unverzichtbar.

Der Bericht aus *Italien* verweist in diesem Zusammenhang auf die „originäre" Aufgabe der Kirchenpresse. Gerade Italien hat eine traditionell vielfältige und starke katholische und kirchliche Presse. Allein die Edizioni Paoline in Mailand mit ihrem Flaggschiff „Famiglia Cristiana" weisen eine Gesamtauflage ihrer Publikationen mit 3,5 Millionen auf; der Antonius-Verlag in Padua hat mit seinen beiden Messaggero-Ausgaben eine Verbreitung von über eine Million. Auf Bistumsebene erreichen 134 Kirchenzeitungen eine Auflage von 1,2 Millionen.
Zahlenmäßig kann sich auch *Spanien* sehen lassen: dort gibt es über 1000 katholische Blätter, allerdings drei Viertel davon mit Auflagen uner 10 000 Exemplaren. Dagegen sind Pfarrblätter noch wenig verbreitet (600).
Hohe Auflagen meldet die Kirchenpresse auch weiterhin in den katholischen Ländern *Irland* (40 Titel mit 1,2 Millionen Auflage) und *Polen* (35 Titel mit gleichfalls 2,5 Mio Auflage). Doch gerade in diesen beiden Ländern wirkt sich, wenn auch aufgrund unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungen, der Einbruch der säkularen Lebenshaltung in das alte katholische Milieu gegenwärtig gleichermaßen existenzgefährdend auf Kirche wie Kirchenpresse aus.

Dieser Vorgang hat in den Niederlanden, in Belgien sowie in den deutschsprachigen mitteleuropäischen Ländern Deutschland, Österreich und Schweiz schon zwei Jahrzehnte vorher eingesetzt und die Kirchenpresse betroffen. Zwar weisen das niederländisch-sprachige *Belgien* (mit der überdiözesanen Kirchenzeitung „Kerk en Leven", Auflage 750 000), *Deutschland* (Bistumspresse 1,5 Mio, dazu weiter sieben Mio Auflage der Magazin-, Verbands-, Ordens- und Missionspresse), *Österreich* (eine Mio Auflage aller Titel, darunter neun Bistumsblätter mit 370 000) sowie die *Schweiz* (nominell über 100 katholische Titel mit zwei Mio Auflage) noch ein beachtliches Gesamtvolumen auf; doch diese relativ hohen Auflagen täuschen über die tieferen Probleme hinweg, denn vor zehn oder 20 Jahren hatte die Kirchenpresse überall eine viel größere Verbreitung.
Exemplarisch ist die Entwicklung in den *Niederlanden.* Dort haben die Bistumsblätter nur noch eine Gesamtauflage von 145 000, so daß der Ruf nach einer gemeinsamen Bistumszeitung oder sogar nach Ablösung dieser Kirchenpresse durch ortsbezogene Pfarrbriefe immer lauter wird. Dieser Ruf nach Konzentration und/oder Ausweitung des Informationsaustauschs auf lokaler Ebene durchzieht fast alle Länderberichte über die Kirchenpresse in Europa, angefangen bei Deutschland über Österreich, Spanien, Irland bis hin zu Ungarn.

## Der Begriff „kirchlich sprechen" ist aus dem Bewußtsein geschwunden

Die traditionelle katholische und kirchliche Presse hat ihren Ursprung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Obwohl die Presse an sich damals noch (und im Grund bis zur Neubewertung im Zweiten Vatikanischen Konzil) in der Kirche offiziell als „glaubensgefährdend" galt, bedient die Kirche sich ihrer – oder genauer gesagt: bedienten sich einzelne Priester, Laien, katholische Organisationen und Parteien einer eigenen Presse – als Kampfmittel gegen die Angriffe auf die Kirche.
In der Schweiz hatten die ersten katholischen Zeitungen einen „ausgeprägten Milizcharakter". Die ersten diözesanen Wochenzeitungen in Frankreich waren „Organe der katholischen Verteidigung gegen die Attacken der Laizisten und gegen die Maßnahmen der Regierung". In Spanien war das aufkommende kirchliche Pressewesen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „durch einen fundamental apologetischen Charakter gekennzeichnet" und richtete sich „gegen die damaligen Attacken des Liberalismus und Klerikalismus". In Deutschland führten dieselben Gründe insbesondere im *Kulturkampf* zur Gründung zahlreicher katholischer Zeitungen und Zeitschriften. Auch in Italien war die politische Lage Ende des 19. Jahrhunderts Anlaß zur Gründung katholischer Zeitschriften, allerdings lag dort die Zielrichtung mehr im Kampf gegen das soziale Elend.
Diesen *kämpferischen Charakter* hat die Kirchenpresse in den meisten Ländern zum Teil bis in die jüngste Zeit hinein behalten; in einigen Ländern tendiert sie heute sogar erneut dazu, wenn – wie in Polen und Irland – starke kirchliche Kräfte den „katholischen Besitzstand" restaurativ verteidigen. Entscheidend für eine grundsätzliche neue Sicht der Rolle der Kirchenpresse waren jedoch die Aussagen des Konzils und der Pastoralinstruktion „Com-

munio et progressio" über die Bedeutung der sozialen Kommunikationsmittel. Sie haben zu Neukonzeptionen geführt, die sowohl das neue Konzilsbild von der Kirche als nicht mehr pyramidisch gestuftes, nur von oben nach unten direktiv kommunizierendes, sondern als konzentrisch auf Christus gerichtetes, dialogisches Volk Gottes berücksichtigt als auch die Wandlungen der Gesellschaft und des emanzipierten Individuums.

Die neue Ausgangslage beschreibt der holländische Kommunikationswissenschaftler *Joan Hemels* in seinem Plädoyer für eine neue Medienpolitik der Kirche folgendermaßen: „Die hierarchische Kommunikationsstruktur der Kirche hat . . . durch gesellschaftliche Veränderungen viel von ihrer Selbstverständlichkeit verloren. Internationale und nationale Unternehmen, Universitäten, private Organisationen und andere Einrichtungen haben sich systematisch auf Prozesse und Strukturen innerer Kommunikation besonnen. Daraus entwickelten sich Strukturen der Mitsprache und Mitbeteiligung. Auch wurden Kommunikationstechniken und Medien eingesetzt, um die Menschen zu informieren und zu motivieren . . ."
Hemels stellt dann fest, daß diese Veränderungen an der niederländischen nachkonziliaren Kirche nicht vorbeigegangen sind – man darf sicherlich erweiternd sagen, daß sie auch an den anderen westeuropäischen Kirchen nicht vorbeigegangen sind, so daß die Schlußfolgerung, die Hemels für die Niederlande zieht, allgemein zutrifft: „ . . . daß der Begriff ‚kirchlich sprechen' aus dem Bewußtsein verschwunden ist. Dadurch entstand Raum für ‚kirchlich zuhören' ".

Was hier über das „kirchlich sprechen" gesagt ist, gilt ebenso für „kirchlich schreiben". An die Stelle früherer Presse-Apologetik muß der Dialog treten. Die Förderung dieses Dialogs sehen heute die Vertreter der Kirchenpresse in allen europäischen Ländern als ihre neue Hauptaufgabe an, des Dialogs der Kirche mit der Gesellschaft und des innerkirchlichen Dialogs. „Offener Meinungsaustausch", „Spiegelung des Pluralismus", „sich offen und möglichst komplett an alle Leser wenden" – das sind programmatische Erklärungen, die in den Berichten über die Zukunftsgestaltung der Kirchenpresse immer wieder auftauchen.

## Rückgang der traditionellen Kirchenzeitungen, Anstieg der Pfarrblätter

Allerdings wird auch auf die Ambivalenz der Gesellschaft und der Mitglieder der Kirche hingewiesen, auf die Zersplitterung der Gläubigen und den wachsenden Pluralismus in der Kirche. Dies wirkt sich auf die kirchlichen Zeitschriften insofern erschwerend aus, als viele Leser darüber klagen, daß sie sich selbst „in ihrer Zeitung nicht wiederfinden", daß sie „ihre eigene Position bestätigt sehen wollen", daß es ihnen schwerfällt, sich in gewohnter Weise mit ihrem Kirchenblatt zu identifizieren. Darin wird oft auch einer der Gründe dafür gesehen, daß vor allem die großauflagigen Kirchenzeitungen in den letzten Jahren ständig an Lesern verlieren und es ihnen schwerfällt, neue, vor allem junge Abonnenten zu gewinnen.
In allen europäischen Ländern (mit Ausnahme von Frankreich und Italien, wozu später noch Anmerkungen zu machen sind) unterliegt die Kirchenpresse seit geraumer Zeit einem *ständigen Auflagenrückgang.* Zwar wird in einzelnen Länderberichten darauf hingewiesen, daß der Verlust an Beziehern, Lesern und Reichweite (mit Konsequenzen nicht nur für die wirtschaftliche Situation, sondern auch für die pastorale Wirkung) längst nicht so hoch sei wie der Rückgang am sonntäglichen Kirchgang und am religiösen Leben überhaupt; doch das kann kein Trost sein für die pastoral-publizistische Zielsetzung. Es kann ebensowenig ein Trost sein, wenn hinsichtlich der wachsenden Überalterung der Leserschaft darauf verwiesen wird, daß der Anteil der älteren Menschen auch in der Gesamtbevölkerung steigt. Zumal dann nicht, wenn die Kirchenpresse es als ihre Aufgabe ansieht, Kommunikationsorgan für „das ganze Volk Gottes" zu sein.
Die Wandlung vom „Sprachrohr des Bischofs" und vom Kampfblatt (vorwiegend übrigens defensiver Art) zu einem dialogischen Medium des Volkes Gottes gilt inzwischen überall als Zielvorstellung. Zensurprobleme mit der kirchlichen Obrigkeit gibt es, wie alle Berichte feststellen, heute kaum noch (eher mit extremen Lesergruppen). Warum läßt das Leserinteresse an der Kirchenpresse alten Stils trotzdem nach? Die grundlegende Frage, die sich in den meisten Ländern hinsichtlich der Zukunft kirchlicher Pressearbeit stellt, geht dahin, ob großauflagige Kirchenzeitungen die pluralen Lesererwartungen noch abdecken können, ob es dafür noch einen Markt gibt oder ob kirchliche Binnenkommunikation eher in ortsbezogenen Kleinpublikationen und sog. Special-interest-Publikationen für die vielen Gruppierungen in der Kirche zu verwirklichen ist. Die Berichte lassen zwei Grundtendenzen erkennen: bei der Diözesanpresse zielen sie auf Kooperation und Konzentration, bei den Kleinpublikationen auf Lokalbezogenheit.
In den Niederlanden plädiert der Kommunikationswissenschaftler Hemels für eine *gemeinsame überdiözesane Kirchenzeitung* anstelle der bisherigen, ständig an Einfluß verlierenden Bistumsblätter und zugleich für einen Ausbau der Pfarrblätter mit ortsbezogenem Informationsfluß.
In Deutschland gibt es seit langem den Ruf nach Kooperation, in zwei Regionen (Hessen und Norddeutschland) ist sie verwirklicht; der Ruf nach einer gemeinsamen überdiözesanen Kirchenzeitung stieß hingegen bei der Mehrzahl der Verleger und Redakteure auf Ablehnung. In Österreich gibt es lose Kooperationen. In den osteuropäischen Ländern dringen führende katholische Publizisten ebenfalls auf Konzentration, um die freigewordenen neuen Kräfte nicht zu zersplittern. In westeuropäischen Ländern wie Irland und Spanien wird auf Konzentration gedrängt, um die vorhandene Zersplitterung zu beseitigen.
In zwei Ländern gibt es Lösungen eigener Prägung für das Dilemma überregional/lokal. Im flämischen Teil Belgiens hat sich „Kerk en Leven" zum erfolgreichsten kirchlichen

Kommunikationsmittel entwickelt. Diese Kirchenzeitung erscheint überdiözesan in ganz Flandern, hat für jedes Bistum eigene Seiten und stellt außerdem allen Pfarreien Seiten für ihre lokalen Belange zur Verfügung. Auf diese Weise deckt „Kerk en Leven" 80 Prozent der Bevölkerung Flanderns ab. In *Luxemburg* erreicht das „Luxemburger Wort" gleichfalls 80 Prozent der Gesamtbevölkerung. Hierbei handelt es sich zwar nicht um eine Kirchenzeitung, sondern um eine katholische Tageszeitung, die aber alle kirchlichen Belange abdeckt und sich grundsätzlich an die gesamte Bevölkerung wendet.

Katholische Tagespresse dieser Art hat Ausnahmecharakter; außer in Luxemburg erscheint nur noch in Frankreich mit „La Croix" und in Italien mit dem „Avvenire" eine katholische Tageszeitung. In Spanien gibt es keine mehr, in der Schweiz sind alle eingestellt worden, in Deutschland erschienen nach 1945 erst gar keine mehr (bis auf die nur an vier Tagen erscheinende „Deutsche Tagespost"). Katholische Tagespresse kann also nirgendwo in Europa die kirchliche Presse ersetzen.
Ob das erfolgreiche Beispiel von „Kerk en Leven" hingegen nicht nachgeahmt werden könnte, bliebe zu prüfen. Die Entwicklung überdiözesaner Kirchenzeitungen mit diözesanen und lokalen Teilen ist durchaus für manche Länder denkbar, vor allem dort, wo kleinere Diözesanzeitungen auch wirtschaftlich kaum noch existieren können. Doch im österreichischen Länderbericht steht der vielsagende Satz: „Schwierigkeiten werden nicht angegangen . . ."
Dabei geht aus den meisten Berichten hervor, daß eine der Hauptvoraussetzungen für das Funktionieren von Presse in fast allen Ländern inzwischen erfüllt ist. Kirchenpresse wird nicht mehr von berufsunkundigen Priestern oder amateurhaften Laien gemacht, sondern von Journalisten, die ihr Handwerk gelernt haben und beherrschen. In diesem Zusammenhang ist aufschlußreich, daß es heute in Italien, Frankreich, Spanien und Irland wie in Deutschland eine *kontinuierliche Journalistenausbildung* gibt, die von kirchlicher Seite finanziell gefördert wird.

Als weitere Voraussetzung für professionelle Kirchenpressearbeit weisen die Länderberichte auf die Bedeutung der *katholischen Nachrichtenagenturen* hin. Umfassende Information ist nur gewährleistet, wenn die Agenturen Nachrichten über alle Vorgänge in der Kirche liefern. Neben die traditionell etablierten katholischen Nachrichtenagenturen in der Schweiz, in Österreich, in Deutschland, in den Niederlanden und Flandern sind jüngst in Italien und in Spanien neue Agenturen getreten. Für die Entwicklung kirchlicher Pressearbeit in den osteuropäischen Ländern dürfte das neue „Katholische Nachrichten-Netz Mitteleuropa" von größter Bedeutung sein, das einen Nachrichtenaustausch zwischen den Agenturen der Schweiz, Österreichs sowie Deutschlands mit Ungarn, Slowenien und der Slowakei, u. U. auch mit Polen anstrebt.
Wenn trotz dieser beiden, für alle europäischen Länder zutreffenden positiven Prämissen die kirchliche und kirchennahe Presse nur in Italien und Frankreich ohne Probleme zu sein scheint, kommt dies nicht von ungefähr. In Frankreich ist die diözesanbezogene Provinzpresse stark lokalbezogen, und die überdiözesane, im Zentrum Paris angesiedelte katholische Presse ist ganz nach dem Prinzip der Special-interest-Zielgruppen gestaltet. In Italien sind die 134 Bistumszeitungen ebenfalls ganz lokalbezogen, und die überdiözesane großauflagige Kirchenpresse wendet sich ebenfalls an konkrete und starke Zielgruppen.
Der Salzburger Kommunikationswissenschaftler *Michael Schmolke* stellt in der Einleitung zu den europäischen Länderberichten fest, daß Kirchenpresse als Massenmedium (wie sich die traditionelle Bistumspresse versteht) dysfunktional werden kann, weil sie die Substanz der kirchlichen Lehre unverändert verkünden müsse, während das Interesse der Gesellschaft heute auf „das Andere", das (auch religiös) „Verändern-Wollende" ausgerichtet sei. Einen Weg in die Zukunft kirchlicher Medienkommunikation sieht Schmolke deshalb möglicherweise im Zielgruppen-Konzept und ortsnahen Kleinpublikationen. Nach Ansicht des holländischen Medienwissenschaftlers *Frans Oudejans* hat für die Kommunikation des Volkes Gottes „die Erstellung und Herausgabe einer Bistumszeitung nicht die höchste Priorität, wohl aber die Förderung eines nuancierten Bildes von Kirche und Religion in den regionalen und lokalen Medien".

## Vor allem Osteuropa drängt auf europäische Zusammenarbeit

Situation und Problematik der Kirchenpresse in den osteuropäischen Ländern sind einerseits grundverschieden von den westeuropäischen, andererseits erfährt die Kirchenpresse dort gegenwärtig verstärkt alle jene Krisenelemente, mit denen der Westen seit dem Konzil konfrontiert ist. Jahrzehntelang war katholische und kirchliche Presse in den kommunistischen Ländern ganz verboten oder konnte nur vereinzelt unter bestimmten Auflagen erscheinen. Die wenigen Blätter, die herauskamen, bildeten für ihre Leser oft genug – wie die Kirche selbst – Lebenshilfe im existentiellen Sinn.
Nach dem Ende der kommunistischen Regierungen haben Kirche und Kirchenpresse zwar plötzlich wieder freie Entfaltungsmöglichkeiten, aber die neue kirchliche Medienarbeit sieht sich vor vielfältige Schwierigkeiten gestellt. Es mangelt nicht nur an ausgebildeten katholischen Journalisten, an Verlags- und Vertriebsstrukturen, an Finanzmitteln, sondern folgenschwerer wirken sich offensichtlich sowohl die Abkehr vieler Menschen von der Kirche wie auch das Nachhinken der Kirche (Kirchenleitung und Kirchenvolk) gegenüber konziliaren Entwicklungen aus. Dialog ist eingeübt, offene Information ungewohnt, Kritik an der Kirche sogar verdächtig.
Für Kirche und Kirchenpresse scheint gleichermaßen klar zu sein, daß weder eine Nachahmung des Westens noch eine Front gegen ihn der zukünftige Weg sein können. Hoffnung, wenn auch nur zögernd und mit vielen Bedenken, wird auf eine *neue europäische Grundlage* gesetzt,

nicht in der Verschmelzung, sondern in der Bewahrung der je eigenen Kultur. Aber gemeinsame Basis sind die Grundwerte des Christen. Sie zu vermitteln, sehen die Vertreter der kirchlichen Publizistik in Osteuropa als ihre neue Aufgabe an. Dafür suchen und brauchen sie die Zusammenarbeit auf europäischer Ebene.

*Kontakte unter katholischen Journalisten Europas* gibt es seit langem, nicht nur begrenzt auf die westlichen Länder. Am ältesten sind die deutsch-französischen Publizistentreffen, die seit 1957 regelmäßig stattfinden. Die Verbände der Kirchenpresse in Deutschland, Österreich und der Schweiz haben schon sehr früh Dreiländertreffen durchgeführt. In den letzten Jahren haben katholische Journalisten aus den Alpenregionen der Schweiz, Bayerns, Norditaliens und – auch schon vor der Wende im Osten – Jugoslawiens und Ungarns sog. ALPE-ADRIA-Treffen durchgeführt. Gemeinsame Begegnungen und Informationsbesuche von deutschen und österreichischen Journalisten mit Kollegen aus Polen, Ungarn, Slowenien finden bi- und multilateral statt.

Auf eine breitere Ebene ist die Zusammenarbeit 1989 durch die Gründung einer Region Europa in der katholischen Weltunion der Presse (UCIP) gestellt worden. Zum ersten Präsidenten wurde *László Lukács,* Chefredakteur der einzigen ungarischen katholischen Wochenzeitschrift „Uj Ember" und Pressereferent der ungarischen Bischofskonferenz, gewählt. Die Region Europa führte 1991 ein erstes europäisches Symposion in Fribourg (Schweiz) durch und plant ein zweites im September 1993 in Syrakus (Italien).

Konkrete Denkanstöße für eine Neuentwicklung der Kirchenpresse in Europa hat erstmals der bisherige Leiter der Zentralstelle Medien in der Deutschen Bischofskonferenz, *Peter Düsterfeld,* auf einem Seminar der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse (AKP) in Verbindung mit der Medien-Dienstleistungsgesellschaft MDG über „Katholische Presse in Europa – Konzeptionen und Fallstudien" am 13. März 1990 in Luxemburg gegeben: „Vielleicht entstehen im neuen Horizont Europa auch für die katholische Presse neue, interessante, zukunftsweisende publizistische Modelle . . .", – Modelle nicht im Versuch der Selbstbehauptung der traditionellen katholischen Presse im säkularen Medienpluralismus oder gar einer Gegenpublizistik, sondern in der Entfaltung einer „universal kommunikativen Publizistik", die sich „einer unteilbaren ganzen Öffentlichkeit" verpflichtet fühle. Ist das mehr als nur ein Anspruch und eine Vision?

Die Realität sieht anders aus. Der Ist-Zustand der Kirchenpresse wird in allen Länderberichten für die Internationale Föderation der Kirchenpresse als ambivalent gekennzeichnet: „viel Licht, aber auch viel Schatten", „Lichtblicke – trotz allem", „zwischen hell und dunkel". Michael Schmolke resümiert in der Einleitung zu der Buchausgabe der Berichte: „Kirchenpresse kann mehr als Problem oder mehr als Chance gesehen werden, selbstbewußt oder selbstkritisch, optimistisch oder pessimistisch. Ungeachtet dieser verschiedenen Grundhaltungen fällt jedoch das Fehlen von Entwicklungsperspektiven auf." Ist Kirchenpresse im Blick auf Europa ein Spiegel der Kirche?

*Ferdinand Oertel*

# Von der Kleptokratie zur Demokratie?

## Zaire befindet sich im Umbruch

*Seit 1991 tagt in Zaire eine Nationalkonferenz, die versuchen soll, die durch das korrupte Regime von Präsident Mobutu völlig heruntergekommene Land eine neue, demokratische Ordnung zu geben. Vorsitzender der Nationalkonferenz ist der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz von Zaire, die katholische Kirche hat im Konflikt zwischen Mobutu und der in sich zersplitterten Opposition eine wichtige Vermittlerrolle gespielt.* Peter Körner *vom Hamburger Institut für Afrika-Kunde gibt einen Überblick zur politischen Situation des ressourcenreichen Riesenlandes in Zentralafrika.*

Vor drei Jahrzehnten hatte Zaire bei uns einen festen Platz in den Nachrichten. Namen wie Lumumba, Kasavubu und Tshombé waren einer breiten Öffentlichkeit geläufig. Damals, kurz nach der Mitte 1960 erlangten Unabhängigkeit, erschütterte den ehemaligen Belgisch-Kongo ein Krieg, der beinahe zum Zerfall des Staates geführt hätte. Nur durch den Einsatz von UNO-Truppen – und auf Kosten zehntausender Menschenleben – gelang es, die Sezession der wirtschaftlich unverzichtbaren Bergbauregionen Katanga/Shaba und Kasai zu verhindern und die nationale Einheit wiederherzustellen. Zu einem Garanten dieser Einheit entwickelte sich Staatspräsident *Mobutu,* der im November 1965 durch einen Militärputsch die Macht an sich riß. Er genoß die Unterstützung der USA, Frankreichs und Belgiens, denn seine prowestliche, strikt antikommunistische Orientierung machte Zaire während des Kalten Krieges zu einem afrikanischen Bollwerk gegen die Sowjetunion. Dieser Vorzug ließ die westlichen Industriestaaten lange Zeit über den verbrecherischen Charakter des Regimes – ausufernde Korruption und schwerste Menschenrechtsverletzungen – großzügig hinwegsehen. Mehr noch: Als sich Mobutu 1977 und 1978 durch bewaffnete Gegner in Shaba ernstlich herausgefordert sah, starteten sie militärische Rettungsaktionen, um ihn an der Macht zu halten.

Nach 27 Jahren Mobutu-Herrschaft, die einer privilegier-

ten Minderheit märchenhaften Reichtum und dem einfachen Volk Armut und Knechtschaft brachte, droht sich der Kreis zu schließen. Erneut besteht in Zaire die Gefahr eines *blutigen Bürgerkrieges,* der wie in den 60er Jahren den Zerfall des Staates auf die Tagesordnung setzen könnte. Indizien für eine mögliche Eskalation der Gewalt gab es in den vergangenen Monaten genug:

– Um ihren für das Überleben zu geringen und zudem oft monatelang nicht ausbezahlten Sold aufzubessern, unternahmen im September 1991 bewaffnete Truppen Raubzüge gegen Zivilisten und erzeugten so ein Klima der Gewalt und der Unruhe. An den Brennpunkten der Ausschreitungen in Kinshasa, Lubumbashi und anderen größeren Städten starben mehr als 200 Menschen. Erst durch den Einsatz von Interventionstruppen aus Belgien und Frankreich kehrte ein Mindestmaß an öffentlicher Ordnung zurück.

– Im Februar 1992 stoppten bewaffnete Staatsorgane einen „Friedensmarsch" von mehreren hunderttausend Gegnern der Mobutu-Herrschaft in Kinshasa mit Gewalt. Dabei wurden mehr als 30 Demonstranten getötet und eine größere Zahl verletzt. Die Geschehnisse riefen Erinnerungen an die blutige Niederschlagung von Studentenunruhen in Lubumbashi im Mai 1990 wach. Damals hatten mehrere Dutzend Menschen das Leben verloren.

– Im August und September 1992 provozierte die Ernennung des Oppositionspolitikers *Etienne Tshisekedi* zum Ministerpräsidenten blutige Zusammenstöße zwischen Angehörigen der Ethnien der Lunda und der Luba in Shaba. Dabei gab es über 20 Todesopfer. Der Hintergrund: Tshisekedi ist ein Luba, der mit ihm rivalisierende Shaba-Politiker *Nguz a Karl-i-Bond,* den er als Ministerpräsidenten ablöste, ein Lunda.

## Zu einem der ärmsten Länder verkommen

Daß die Geister der Vergangenheit in die zairische Gegenwart zurückkehrten, war die Kehrseite des „Wind of Change", der 1990 auch Afrika erfaßte. In Zaire waren die Menschen, vor allem in den Städten, nicht länger bereit, sich mit sozialen Mißständen, Armut, Hunger, Willkür, Korruption, Menschenrechtsverletzungen und der hemmungslosen Selbstbereicherung von Mobutu und der wenig tausend Menschen umfassenden Staatsklasse abzufinden. Mit wachsendem Widerstand gegen das Regime erhielten auch die Zentrifugalkräfte wieder Auftrieb. Mobutus bisherige externe Unterstützer USA, Frankreich und Belgien gingen auf Distanz, ohne indes ihren Schützling fallen zu lassen.

Hauptursache der zairischen Krise ist die *systematische private Aneignung öffentlicher Ressourcen durch eine korrupte Staatsklasse,* deren System treffend als „Kleptokratie", Herrschaft von Dieben, bezeichnet wurde. Massive Repression sicherte diese Herrschaftsform gegen die in Massenarmut lebende Bevölkerung von mittlerweile 35–38 Millionen Menschen ab. Landeskenner unterstellen, daß Mobutu und seine Klientel von den Staatseinkünften, Deviseneinnahmen, Auslandskrediten und Entwicklungshilfegeldern so viel Geld in die eigenen Schatullen abgezweigt haben, daß es für sie ein Leichtes wäre, Zaires Auslandsschulden von elf Milliarden US-Dollar aus ihrem Privatvermögen zu begleichen.

Mobutus Reich ist zu einem der ärmsten Länder der Welt verkommen, obwohl es aufgrund seiner *unermeßlichen Ressourcen* – Wasserkraft im Überfluß, fruchtbare Böden und Rohstoffe wie Kupfer, Kobalt, Diamanten, Gold, Uran, verschiedene Stahlveredler, Kohle, Erdöl – zu den potentiell reichsten Staaten zählt. Die Kleptokratie indes hat das Land nach allen Regeln der Kunst heruntergewirtschaftet. Seit 1975 war es deshalb immer wieder zu Abkommen mit dem Internationalen Währungsfonds (IWF), der Weltbank und den im Pariser Club zusammengeschlossenen Gläubigerstaaten gezwungen. Diese Abkommen machten dem Mobutu-Regime zur Auflage, die Wirtschaft durch eine Politik der Strukturanpassung zu sanieren. Nur unter dieser Bedingung waren die Gläubiger bereit, Zaires Verbindlichkeiten umzuschulden und neue Kredite zu gewähren, von denen wiederum der Erfolg der Strukturanpassung abhing.

Doch weder die Sanierungsprogramme noch die Besetzung zairischer Schlüsselinstitutionen wie Zentralbank, Finanzministerium und Zoll durch Gewährsleute der Gläubiger konnte die Krisenursachen, insbesondere die ruinösen Praktiken der Selbstbereicherung, beseitigen. Mobutu und die Seinen fanden immer wieder Mittel und Wege, das Diktat der Gläubiger zu unterlaufen. Die Kombination von halbherziger Sanierung und fortbestehender Kleptokratie wirkte für das Land und seine Menschen fatal: Die Produktion in Bergbau, Industrie und Landwirtschaft schrumpfte, der nie geringe Preisauftrieb entartete 1991 zur Hyperinflation und die Einkommen der Armen wurden schneller entwertet, als damit Lebensmittel zu kaufen waren. Hätte es für die Menschen nicht Überlebensmöglichkeiten im informellen Sektor der Städte, in der Selbstversorgungswirtschaft auf dem Lande und in den sozialen Netzen der Großfamilie gegeben, wäre eine Hungerkatastrophe programmiert gewesen.

Als Ende 1989 in Rumänien die Diktatur von Mobutus Freund Ceauşescu blutig beseitigt wurde, wirkte dies in Zaire wie ein Signal. Seither nahm der Protest gegen die Alleinherrschaft Mobutus zu. Der zairische Staatschef, das Schicksal seines Herrschaftskollegen vor Augen, sah sich zu *Zugeständnissen an seine Gegner* gezwungen. Dabei räumte er keine Position freiwillig, sondern gab der Opposition immer nur das, was er politisch nicht mehr vorenthalten konnte, wollte er offenen Aufruhr verhindern. So kam es zu dem mittlerweile als historischer Wendepunkt eingestuften Datum des 24. April 1990, an dem Mobutu unter dem Stichwort „Dritte Republik" die Aufgabe der Einparteienherrschaft und einen Kurs der Demokratisierung verkündete. Tatsächlich dachte er nur an kosmetische Korrekturen seiner Herrschaft, die die Macht der bisherigen Einheitspartei MPR (Mouvement Populaire de la Révolution), die regimestützende Rolle der Armee

und die unantastbare Stellung des Staatschefs nicht zur Disposition stellten.
Doch je mehr sich die ökonomische, soziale und politische Krise in Zaire zuspitzte, desto mehr geriet Mobutu unter Druck. Noch 1990 mußte er von seinem Vorhaben ablassen, die „Dritte Republik" zu einem Dreiparteiensystem zu machen, in dem neben der MPR nur zwei weitere, leicht kontrollierbare Organisationen vorgesehen waren. Widerwillig gab der Diktator den Weg für Neugründungen uneingeschränkt frei. Danach schossen Parteien wie Pilze aus dem Boden, bisher über 230. Doch mit den Parteien kam der Spaltpilz: Neben einer Vielzahl von Oppositionsgruppierungen formierten sich auch Organisationen, die offenkundig Tarngebilde von Mobutu-Anhängern waren. Auf diese Weise suchte das Regime Unsicherheit in die Reihen seiner Gegner zu tragen. Mobutus Handlanger nahmen Argumente der Regimekritik auf, um ihre wahren Absichten zu verschleiern und der wirklichen Opposition den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Die Regimegegner gewannen trotzdem an Kraft. Mehrere Politiker machten Ansprüche auf die Kandidatur für das Amt des Ministerpräsidenten und des Staatspräsidenten geltend. Darüber hinaus artikulierten Oppositionelle zunehmend Widerstand gegen Mobutus Vorhaben, die Spielregeln der Reformpolitik zu diktieren. Nicht im Rahmen der auf Mobutu zugeschnittenen Verfassungs- und Staatsordnung gedachten sie für die Veränderung zu wirken, sondern durch ein unabhängiges Gremium, das von dem bisherigen Herrschaftssystem nicht am Gängelband zu halten war: die *Nationalkonferenz*.
Es war jedoch ein dornenreicher Weg, bis es im August 1991 zu ihrer ersten Zusammenkunft kam. Mobutu sprach der Nationalkonferenz Kompetenz und Legitimation ab, über die Zukunft Zaires zu entscheiden. Erst behinderten er und seine Helfershelfer die Gründung, dann die Arbeit des Gremiums. Daß die Zusammenkunft mehrfach Unterbrechungen erlebte und Fortschritte zunächst nur im Kriechgang erreichte, war einerseits der Obstruktionsstrategie des Regimes, andererseits aber auch der Uneinigkeit der Opposition geschuldet, die schon früher das Regime stark gemacht hatte.

## Das Dilemma der Opposition

Unter den zahlreichen Parteien, die sich seit 1990 neu formierten, kristallisierten sich neben Mobutus Kräften drei heraus, die in der Nationalkonferenz gewichtigen Einfluß erlangten: die bereits Anfang der 80er Jahre in der Illegalität gegründete Union pour la Démocratie et le Progrès Social (UDPS) unter Führung von Tshisekedi, die Union des Fédéralistes et des Républicains Indépendents (UFERI) unter Nguz und der Parti Démocrat et Social Chrétien (PDSC) unter Ileo, der in den frühen 60er Jahren kurzzeitig Regierungschef gewesen war. Alle anderen Organisationen blieben relativ unbedeutend. UDPS, UFERI und PDSC schlossen sich Mitte 1991 mit anderen Gruppierungen zur Union Sacrée zusammen, die zur mächtigsten politischen Gegenspielerin des Regimes avancierte.
Keine der Parteien in der Union Sacré hatte jedoch eine nationale Basis, alle waren primär regional verankert: Die PDSC hatte ihren Schwerpunkt in Kinshasa und dem westlichen Bereich Zaires, die UFERI in Shaba und die UDPS besonders in Kasai, mit Reichweite nach Kinshasa hinein. Von der Grundkonstellation bildeten sich hier dieselben Bruchlinien ab, die Anfang der 60er Jahre beinahe zum Zerfall des Staates geführt hätten.

Das Dilemma der Opposition lag nicht nur in den Gegensätzen und den inneren Widersprüchen der Organisationen, sondern auch in dem Charakter der Personen, die sie repräsentierten. Namentlich Nguz und Tshisekedi hatten in der Vergangenheit zu unterschiedlichen Zeitpunkten mit Mobutu kollaboriert: Nguz amtierte in den 70er und 80er Jahren wiederholt als Außenminister und Ministerpräsident in den Marionettenkabinetten des Diktators; zwischenzeitlich hatte er mit dem Regime gebrochen, war ins Exil gegangen, in Abwesenheit zum Tode verurteilt und dann doch vom Regime in Gnade wiederaufgenommen worden. Tshisekedi war in den frühen 70er Jahren als Innenminister unmittelbar für Mobutus Repressionsapparat und damit für Willkür, Folter und Mord verantwortlich. Es fällt schwer zu glauben, daß sich diese Männer zu Demokraten gewandelt haben, auch wenn speziell Tshisekedi bereits vor mehr als zehn Jahren mit Mobutu brach, zu einer Leitfigur der UDPS aufstieg und selbst Opfer einer staatlichen Verfolgung wurde, die seiner Gesundheit Schaden zugefügt hat.
Neben Glaubwürdigkeitsproblemen haftet den Parteiführern ein weiterer Makel an, der einem vielversprechenden Neuanfang in der Politik Zaires entgegensteht. Sie alle sind schon so alt, daß sie bestenfalls als *Übergangsfiguren* wirken können. Daß es personell kaum eine langfristige Perspektive gibt, ist die Folge der Personalpolitik unter dem Mobutu-Regime, die mit den Mechanismen von „Zuckerbrot und Peitsche" sowie „Teile und Herrsche" die Entwicklung eines selbstbewußten politischen Nachwuchses verhinderte.

Von allen größeren Oppositionsparteien ist es der UDPS am meisten gelungen, ihre regionale Beschränkung zu überwinden und den Weg in Richtung einer *zairischen Sammlungspartei* zu beschreiten. Ihr Aushängeschild Tshisekedi hat sich zu einem charismatischen Politiker entwickelt, der über die Grenzen seiner Partei hinaus als Kopf der Opposition Anerkennung fand. Keinem anderen Politiker als ihm wurde zugetraut, einen Gegenpol der Macht gegen Mobutu bilden zu können. Da Tshisekedi zudem Rückendeckung durch die USA, Belgien und Frankreich erhielt, avancierte er zu einem Kandidaten für das Amt des *Regierungschefs*.
Ein kurzes Gastspiel auf diesem Posten hatte er im Oktober 1991 gegeben, war von Mobutu jedoch nach fünf Tagen wieder entlassen worden, weil er einerseits den Oberbefehl über die bewaffneten Staatsorgane für sich beanspruchte und es andererseits ablehnte, den Eid auf die

mobutistische Verfassung abzulegen. Wenige Wochen nach Tshisekedis Entlassung, ließ sich sein Gegenspieler Nguz von Mobutu in die Regierungsverantwortung nehmen. Erneut zum Handlanger des Diktators abgestiegen, wurden Nguz und seine Partei UFERI aus der Union Sacrée ausgeschlossen.
Während das Zweckbündnis Mobutu-Nguz versuchte, die Herrschaft zu stabilisieren, wirkte die verbliebene Union Sacrée auf die Entmachtung des Regimes und die Formulierung einer neuen Staatsverfassung hin. Unter ihrem Einfluß erklärte sich die Nationalkonferenz im Mai 1992 souverän und erhob damit den Anspruch, in der politischen Übergangsphase als höchstes Staatsorgan zu fungieren. Im August 1992 wählte sie mit 1878 von 2651 Stimmen (70,8 %) Tshisekedi zum neuen Ministerpräsidenten. Welchen Wert dieses einheitliche Votum der Regimegegner wirklich hat, könnte sich allerdings erst in einem Regierungssystem ohne Mobutu erweisen – nach dem Wegfall des verbindenden Reibungspunktes.
Zähneknirschend berief Mobutu Tshisekedi zum Ministerpräsidenten. Zudem signalisierte er die Bereitschaft, die Zivilgarde und die Gendarmerie der Kontrolle der Nationalkonferenz zu unterstellen. Die Konferenz ihrerseits sprach sich für die Rückbenennung Zaires in Kongo aus, um symbolisch den Bruch mit der Mobutu-Periode zu verdeutlichen. Der von ihr vorgelegte Verfassungsentwurf definierte die „Dritte Republik" als einen Staat mit den Attributen souverän, vereinigt, demokratisch, sozial und säkular. Um den föderalen Charakter zu unterstreichen, sind neben Französisch auch die vier Hauptsprachen Lingala, Kikongo, Tschiluba und Kisuaheli als Amtssprachen vorgesehen.
Mobutu konnte diese Absichten nicht durchkreuzen, reorganisierte indes seinerseits die Présidence (das Präsidialamt) – jene Regierung neben der Regierung, die von keiner Instanz kontrolliert seine personale Herrschaft sichert. Auch die Spezialeinheiten der Armee, die bei Regimegegnern berüchtigt und gefürchtet sind, gab der Staatschef nicht aus der Hand. Im September 1992 drohte das immer noch von Mobutu kontrollierte Militär den Politikern mit einem Putsch.

## Die vermittelnde Rolle der Kirche

Ob Zaire den Umbruch friedlich und demokratisch wird vollziehen können, erscheint angesichts der nicht endenden Gegenwehr des Regimes fraglich. Allerdings sind auch im Hinblick auf den demokratischen Charakter der Opposition Zweifel angebracht. Manches spricht dafür, daß es sich bei den Parteien weniger um repräsentative Organisationen als vielmehr um klientelistische Netzwerke handelt, denen es – am Volk vorbei – um die Neuverteilung der Pfründe geht. Wie abgehoben auch die politische Opposition gegenüber den Nöten des einfachen Volkes agiert, zeigte sich an der *Neigung der Nationalkonferenz zu Prestige und Prunk.* Während die Masse der Menschen ums tägliche Brot kämpft, gönnten sich die Teilnehmer der Zusammenkunft eine große Zahl teurer Import-Autos und üppige Sitzungsgelder. Möglicherweise steht am Ende des zairischen Umbruchs doch nur eine modifizierte Kleptokratie.

Bei der Vermittlung in dem Konflikt zwischen Mobutu und der Opposition gewann die *katholische Kirche Zaires* in der Nationalkonferenz große Bedeutung. Der Vorsitzende der zairischen Bischofskonferenz, *Laurent Monsengwo Pasinya,* Erzbischof von Kisangani, wurde zum Leiter der Nationalkonferenz gewählt. Er kam aus einer Region Zaires, die außerhalb der traditionell rivalisierenden Machtzentren Kinshasa, Shaba und Kasai liegt, und erwarb sich bei Regimetreuen und Regimegegnern Respekt durch seine verbindliche, diplomatische und vermittelnde Verhandlungsführung. Nicht wenige Regimegegner hätten ihn zum Ministerpräsidenten wählen wollen, hätte er nicht eigene Ambitionen auf dieses Amt ausgeschlossen. Die Konzessionen, die die Nationalkonferenz Mobutu 1992 im Tauziehen um die Macht abrang, waren in hohem Maße sein Verdienst.
Monsengwo repräsentiert – mit einem Drittel bis der Hälfte der Bevölkerung – die größte der in Zaire vertretenen Religionsgemeinschaften. Weitere wichtige Glaubensgemeinschaften christlicher Orientierung sind verschiedene protestantische Kirchen, die orthodoxe Kirche und vor allem der *Kimbanguismus.* Dabei handelt es sich um eine afrikanische Variante des Christentums, die in den 20er Jahren in Reaktion auf die Kollaboration der europäischen Missionen mit dem belgischen Kolonialismus, dessen Willkürherrschaft mehrere hunderttausend Zairer zum Opfer fielen, entstanden ist.
Die kimbanguistische Kirche, die seit 1969 Mitglied im ÖRK ist, hat bis zu fünf Millionen Anhänger; ihr Schwerpunkt befindet sich in dem Landstrich zwischen Kinshasa und dem Atlantik. Während sie in der Kolonialzeit mit Teilen der zairischen Unabhängigkeitsbewegung konspirativ zusammenarbeitete, erwies sie sich später als eine Stütze des Mobutu-Regimes. Von den Glaubensprinzipien, die die straff organisierte Religionsgemeinschaft prägen, ist für nichtkimbanguistische Christen vor allem jene Vorstellung irritierend, welche den „Propheten" Kimbangu, den Begründer der Kirche, zur Inkarnation des Heiligen Geistes überhöht. 1992 hat sich indes eine einschneidende Veränderung ergeben: Nach dem Tod des kimbanguistischen Oberhirten Diangienda, einem Sohn Kimbangus, wurde die Überhöhung des „Propheten" intern in Frage gestellt. Politisch fand die Kirche 1991/92 einen Platz unter den Kritikern des Mobutu-Regimes.
Zusammen mit den anderen christlichen Kirchen und der zahlenmäßig kleinen, aber artikulationsmächtigen Islamischen Gemeinschaft Zaires zählten die Kimbanguisten im April 1992 zu den Unterzeichnern einer Erklärung, die zur nationalen Versöhnung und zu einem friedlichen Wandel aufrief. Der Aufruf enthielt selbstkritische Töne, in denen seine Urheber den miserablen Zustand Zaires auch eigenem Versagen anlasteten.

Unter den zairischen Kirchen war die katholische diejenige, die als erste und am lautstärksten *Regimekritik*

artikulierte. Bereits in den frühen 80er Jahren, als die Äußerung solcher Kritik selbst der politischen Prominenz noch Exil oder Gefängnis bescherte, wagte vor allem der mutige (mittlerweile verstorbene) Kardinal *Malula* den Konflikt mit Mobutu, der sich selbst als einen gläubigen Katholiken sieht und offenbar keinen Widerspruch zwischen den massiven Menschenrechtsverletzungen seines Regimes und den Geboten der christlichen Nächstenliebe entdeckt.

Auf Europareisen ließ sich der zairische Diktator häufig vom Papst in Privataudienz empfangen. Johannes Paul II. seinerseits besuchte Zaire zweimal, 1980 und 1985 (vgl. HK, Juni 1980, 277 ff.; September 1985, 400 ff.). Hatte er beim ersten Mal noch dezente, aber hörbare regimekritische Töne angeschlagen, die die zairische Kirche zu eigener Kritik am Regime ermutigten, so begriff er die zweite Visite als rein pastorale Mission. Nach dem zweiten Papst-Besuch hielt sich auch die katholische Kirche Zaires mit Kritik an Mobutu auffallend zurück. Diese Kurskorrektur erscheint angesichts des exponierten Ranges, den Zaire in den Berichten von Amnesty International über Menschenrechtsverletzungen in der Welt immer wieder einnahm, bemerkenswert.

## Lebenswichtige Funktion für die Versorgung der Bevölkerung

Erst als die Kleptokratie vom „Wind of Change" erfaßt wurde, besann sich die Kirche auf frühere Stärken. Die zairischen Bischöfe verliehen der Opposition im April 1990 durch eine Erklärung, die das Regime schonungslos kritisierte, moralische Autorität. In der Folgezeit gab die Kirche dem Protest gegen Mobutu immer wieder argumentative Rückendeckung; die Repression, mit der das Regime gegen seine Gegner vorging, wurde von den Bischöfen in scharfer Form gegeißelt. In der Person von Monsengwo nahm die Kirche seit Ende 1991 in der Nationalkonferenz auch unmittelbar politischen Einfluß. Der Erzbischof reist vom 1. bis 9. Juni 1992 zu Gesprächen mit Johannes Paul II. nach Rom, wenige Tage nachdem Mobutu dem Vatikan einen Besuch abgestattet hatte. Nach der Rückkehr aus Rom wartete Monsengwo mit der Neuigkeit auf, daß Ende Juli eine von der Nationalkonferenz gewählte Übergangsregierung die Amtsgeschäfte aufnehmen würde. Es sollte zwar einige Wochen länger dauern, doch im August wurde die Ankündigung Realität.

Abgesehen von der politischen Bedeutung haben die katholische und regional auch die kimbanguistische Kirche für die Versorgung der Bevölkerung eine lebenswichtige Funktion gewonnen. Seit die öffentliche Infrastruktur, das staatliche Bildungs- und Gesundheitswesen und die sozialen Dienste der öffentlichen Hand infolge der korrupten Praktiken des Mobutu-Regimes weitgehend zusammengebrochen sind, füllen kirchlich betriebene Sozialeinrichtungen, Schulen, Krankenstationen und Transportmöglichkeiten Versorgungslücken, die keine andere Institution zu schließen imstande ist. Besonders in ländlichen Gebieten wäre die ohnehin nicht geringe Säuglings- und Kindersterblichkeit erheblich höher, würden kirchliche Einrichtungen in einem Meer der Armut nicht Inseln der Humanität schaffen. *Peter Körner*

# Erfahrungen eines Christentumskritikers

## Eine Stellungnahme von Franz Buggle zur Diskussion über seine Streitschrift

*Im Maiheft (S. 222 ff.) veröffentlichten wir eine kritische Auseinandersetzung des Tübinger Theologen Karl-Josef Kuschel mit dem christentumskritischen Buch „Denn sie wissen nicht, was sie glauben" des Freiburger Psychologen Franz Buggle. Prof. Buggle nimmt im folgenden Beitrag zur Kritik von Kuschel und zur Diskussion über sein Buch Stellung.*

Die Redaktion der Herder-Korrespondenz hat mir angeboten, über die bisherigen Reaktionen auf mein im März d. J. bei Rowohlt erschienenes Buch „Denn sie wissen nicht, was sie glauben" zu berichten und mich zu einigen Stellungnahmen und Einwänden, wie sie etwa auch in dieser Zeitschrift von *Karl-Josef Kuschel* vorgebracht wurden, zu äußern. Da ich glaube, daß in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft ein Weg aus der unbestritten tiefen Krise gegenwärtiger individueller wie gesellschaftlicher Religiosität nur über einen offenen und durchaus deutlichen, aber dennoch, so hoffe ich immer noch, fairen Diskurs gehbar sein wird, möchte ich dieses Angebot annehmen.

Was die Reaktionen auf mein Buch angeht, so läßt sich hier zunächst eine ganz klare Trennungslinie zwischen *Theologen* (im kirchlichen Dienst) und *Nicht-Theologen* ziehen. Die Reaktionen von Nicht-Theologen waren einerseits quantitativ wie qualitativ außerordentlich stark und zeigten mir überdeutlich, daß ich stellvertretend für viele eine sehr virulente Problematik, ja teilweise geradezu eine konflikthafte Not vieler Menschen angesprochen habe. In vielen kaum noch zu bewältigenden Briefen und Telefonanrufen wurde und wird mir immer wieder die durchweg starke Betroffenheit, die das Buch offensichtlich bei seinen Lesern auslöst, vermittelt. Was mich selbst überraschte und was ich in diesem Ausmaß nicht erwartet hatte, war die Tatsache, daß alle diese Reaktionen so gut wie ausschließlich positiv, ermunternd, ja zu einem guten Teil geradezu enthusiastisch zustimmend waren. Unter den so Reagierenden war eine große Zahl Professoren und

Wissenschaftler, gerade auch, aber keineswegs nur, Naturwissenschaftler und Mediziner.

## Neben fairen auch enttäuschende Reaktionen

Auch die Reaktionen seitens der Publizistik und der Fachleute, soweit sie nicht kirchliche oder den Kirchen verbundene Publikationsorgane betraf, war recht positiv. So erkannte etwa *Norbert Hoerster* in der FAZ dem Buch, das „wie kein anderes deutsches Buch die Kritik am Christentum derart umfassend belegt", eine „äußerst wichtige Funktion in der religiösen Grundlagendiskussion zu"; *Hans Albert,* schon heute ziemlich unbestritten als einer der bedeutendsten Wissenschafts-, Ideologie- und Religionstheoretiker des Jahrhunderts zu bezeichnen, sah in ihm eine „ganz ausgezeichnete Analyse der aktuellen religiösen Situation", es enthält nach *Ludger Lütkehaus* „eine Fülle von neuen Informationen"; es wurde schon wenige Wochen nach seinem Erscheinen in die renommierte Liste der zehn besten und empfohlenen Sachbücher des Monats der „Süddeutschen Zeitung" aufgenommen usw. usw.

Ich führe dies hier nicht zuletzt auch deswegen an, um meine christlichen und insbesondere theologischen Kontrahenten und potentiellen Gesprächspartner davor zu warnen, es sich mit diesem zugegebenermaßen sehr provokativen Buch mittels einer gewissen Vogel-Strauß-Strategie bequem zu machen und es incl. seiner Anfragen, die sehr viele Menschen außerordentlich bewegen und die in den nächsten Jahren immer stärker neben die bislang vorherrschende Kritik an der institutionell-kirchlichen Einkleidung der christlichen Botschaft treten dürften, einfach durch pauschale Abwertung und von Wunschdenken bestimmte Realitätsabwehr zu „bewältigen", es als unwichtig abzutun („Dieses Buch muß man nicht gelesen haben", so einfach machte es sich etwa *Erich Zenger* in seiner Kritik in „Publik Forum"). So bequem eine solche Strategie kurzfristig sein kann, so sehr wird sie sich langfristig rächen.

Damit sind wir schon bei den Reaktionen von Theologen. Diese Reaktionen lassen sich ebenfalls deutlich in zwei Gruppen teilen. Da sind die ebenfalls sehr betroffenen, aber doch *sehr fairen Reaktionen,* wie ich sie bei aller Verschiedenheit der Standpunkte und offen ausgetragenen Kontroversen bei nicht wenigen, vor allem evangelischen Theologen, Christen, Pfarrern, bis zu Oberkirchenräten und Landesbischöfen erfahren habe, z. T. anläßlich von Einladungen zu kirchlichen Akademietagungen und Foren usw. Auch zwei katholische Theologen haben mich zu einem gemeinsamen Seminar über das Buch eingeladen.

Demgegenüber steht eine kleine Gruppe von Theologen, deren Reaktion, durchweg realisiert als Rezensionen in kirchlichen und den Kirchen verbundenen Publikationsorganen, mich enttäuschte, weil sie geeignet erscheint, das Gespräch zwischen Christen und Christentumskritikern zu paralysieren. Nicht weil diese Rezensionen zu einem beträchtlichen Teil negativ abwertend ausfielen, dafür habe ich bei in kirchlichem Dienst stehenden Theologen durchaus Verständnis, sondern weil sie so wenig argumentativ-sachlich waren und die in meinem Buch schon geschilderten entsprechenden Befürchtungen leider eindrucksvoll bestätigten: Da wird immer wieder versucht, mich als wild um sich schlagenden Berserker und Antichristen darzustellen, mich als halbgebildet, „naiv" und unwissenschaftlich zu disqualifizieren, und anstatt konkret, präzise und sachlich auf meine Argumente und Fragen einzugehen, sie global unter teilweisem Bluff durch ablenkendes „Zunftwissen" ziemlich arrogant und von oben herab abzutun, sie als „nicht neu" zu verharmlosen: Ein Teil meiner Thesen ist neu, ein Teil ist es nicht, das ist ja argumentativ gar nicht relevant. Ich habe dies in meinem Buch ausdrücklich dargelegt. Auch religiöse Fragen kann man im übrigen nicht aussitzen, sie verlieren allein durch Zeitablauf nicht ihre Brisanz, vgl. etwa das Theodizee-Problem. Dabei nehmen diese verzweifelten Versuche, meine Thesen als „nicht neu" zu entschärfen, teilweise schon groteske und etwas peinliche Züge an, so etwa, wenn man meine argumentativ ja genau entgegengesetzte Bibelkritik oder meine Analyse der gegenwärtigen Situation schon bei Nietzsche gelesen haben will!

## Ablenkung statt Auseinandersetzung

Leider gehört auch die in dieser Zeitschrift erschienene Stellungnahme *Karl-Josef Kuschels* zu diesen enttäuschenden theologischen Reaktionen. Bevor ich mich schwerpunktmäßig der dort und im Rahmen anderer theologischer Rezensionen vorgebrachten inhaltlichen Kritik zuwende, möchte ich doch einige Sätze zum *Stil* dieser Rezension sagen. Ein größerer Abschnitt meines Buches ist einer argumentativen Auseinandersetzung und der Kritik des theologischen Werkes von *Hans Küng,* insbesondere von „Christ sein" und „Existiert Gott?" gewidmet, ein gerade von nicht-theologischen Rezensenten besonders gelobter Abschnitt. Lassen wir es offen, ob es gutem Stil entspricht, wenn Hans Küng seinem engsten, von ihm abhängigen Mitarbeiter das Buch zur Replik übergibt, wie er es mir mitgeteilt hat, so habe ich andererseits Verständnis dafür, daß dieser Mitarbeiter nicht gerade affektfrei und offen-sachlich, geschweige denn wohlwollend über eine solche zwar streng argumentative, aber doch sehr provokative und möglicherweise kränkende Streitschrift schreibt.

Dennoch war ich über das Ausmaß und die Qualität der in der Rezension Kuschels zutage tretenden, extrem abwertenden, negativen Affekte betroffen: Wie kann etwa ausgerechnet ein christlicher Theologe, Vertreter einer Liebesreligion, seinen argumentativen Gegner in Deutschland heute noch im schönsten antisemitischen Stürmer-Vokabular als „Sinn- und Werte*parasiten*" beschimpfen? Weiß er nicht, daß eine solche Pogromsprache aufgrund ihrer assoziativen Nähe zu „Ungeziefer", „Schmarotzer" usw. immer die Vorbereitung zur Liquidation war? Was hat eine solche Sprache mit einer

sachlichen Auseinandersetzung zu tun? Leider entspricht diesem affektgeladenen Stil auch die übrige „Kritik": Anstatt auch nur auf einen der von mir gegen die Thesen seines Lehrers Küng vorgetragenen Einwände einzugehen – offenbar fehlen ihm hier die Argumente –, legte Kuschel ein Pamphlet vor, das in seiner entdifferenzierend-verfälschenden Begrifflichkeit, seinen unbelegten Behauptungen und seiner stimmungsmachenden Wortwahl nur noch ein Zerrbild meines Buches, wie es wirklich ist, erkennen läßt. Ein hartes Urteil, das hier des eingeschränkten Rahmens wegen nicht im einzelnen begründet werden kann; aber ich bin bereit, jederzeit und an jedem Ort diese Aussage im einzelnen zu belegen. Zum anderen kann ich die Leser der Herder-Korrespondenz nur auffordern, durch Vergleich der Rezension Kuschels mit dem Buch dieses harte Urteil selbst zu überprüfen.

## Darf man ein „Wort Gottes" nicht wörtlich nehmen?

Wenden wir uns im folgenden noch einigen *inhaltlichen Einwänden* zu, wie sie von einigen Theologen gegen das Buch und mich vorgebracht wurden. Da ist zunächst der Vorwurf, ich hätte zu wenig die Ergebnisse der internationalen kritischen Bibelforschung berücksichtigt, und zum anderen dürfe man die Bibel, so wie ich sie lese, nicht lesen, sondern müsse sie „hermeneutisch", „symbolisch", „historisch-kritisch" angehen oder aus ihrer Entstehungszeit interpretieren. Man kann die Ergebnisse einer bestimmten Forschungsrichtung aus Faulheit und/oder Unwissenheit vernachlässigen – und das wird mir natürlich, etwa von Kuschel, liebenswerterweise implizit vorschnell unterstellt – aber vielleicht doch auch, weil man sie für die jeweilige Thematik für zu wenig relevant hält. Tatsächlich ist der größte Teil der Ergebnisse der modernen Bibelkritik *für die in meinem Buch im Zentrum stehende Frage* des Humanitätsgehalts der von den Kirchen ihren Gläubigen bis heute vorgelegten Texte völlig sekundär. Ob etwa Jesaia ein oder zwei oder mehr Verfasser hatte, welche älteren Quellenschriften dort verarbeitet sind, ob berichtete Ereignisse sich historisch tatsächlich so abgespielt haben – es geht hier ja gerade nicht um „geschichtliche Wahrheitsfindung", das hat Kuschel offensichtlich gar nicht verstanden oder will es nicht verstehen – usw. usw., ist *in diesem Zusammenhang* wenig relevant. Soweit die Ergebnisse in ihrer Minderzahl Relevanz besitzen, verschärfen sie aber die Problematik der Bibel als „Wort Gottes" und Offenbarungsquelle noch (z. B. Nachweis vieler Fälschungen), nicht aber entschärfen sie die Brisanz der Situation, wie durch solche Vorhaltungen unwissenden Lesern vorgetäuscht wird. Auch hier sehe ich einen Versuch der Ablenkung, anstatt konkret und präzise auf die von mir gestellten Fragen, etwa und gerade auch an Hans Küng, einzugehen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Einwand, man dürfe die Bibel nicht wörtlich lesen, sondern „symbolisch", „hermeneutisch" usw. Abgesehen von der doch nachdenklich machenden Sachlage, ein „Wort Gottes" nicht wörtlich nehmen zu dürfen, weil dies zu extrem inhumanen Implikationen führt, können auch solche Forderungen nur so lange beeindrucken, solange sie auf der abstrakten Ebene gehalten werden: Wenn Gott seinen „heiligen Kriegern", „seinen hochgemuten, jauchzenden Helden" befiehlt, Kinder vor den Augen ihrer Eltern zu zerschmettern oder immer und immer wieder den Genozid anordnet, oder wenn die Bibel eindeutig und ausdrücklich festlegt (neutestamentlich!): „Ohne daß Blut vergossen wird, gibt es keine Vergebung", wenn Jesus zu den Juden sagt „Ihr habt den Teufel zum Vater" oder von der „Synagoge des Satans" spricht, um nur einige ganz wenige von vielen entsprechenden Aussagen anzuführen, was soll dann die auf abstraktem Niveau vielleicht eindrucksvolle Aufforderung zu „hermeneutischer", „symbolischer" oder neuerdings auch tiefenpsychologischer (inhumane Inhalte werden durch Verlagerung auf tiefere, bewußtseinsdistantere psychische Schichten nicht humaner und aufgrund einer herabgesetzten Kontrollierbarkeit insbesondere nicht ungefährlicher!) Auslegung? Wie soll ich bitte eine Aufforderung, Kinder zu zerschmettern oder die Aussage, daß die Juden die Kinder des Teufels seien, „symbolisch" verstehen, welche Art von Hermeneutik macht aus solch extrem inhumanen Aussagen humane? Und auch der Hinweis, man müsse solche Aussagen aus der damaligen Zeit verstehen, kann doch argumentativ nur zu der Schlußfolgerung führen, daß eben solche Texte aus frühen archaischen Zeiten heutigen Menschen nicht mehr als „Wort Gottes" zugemutet werden können!

## Extrem inhumane leitbildliche Aussagen der Bibel

Zum Vorwurf der einseitigen Selektion negativer Stellen aus der Bibel: Auch dazu habe ich, wie im übrigen auch zu den übrigen Einwänden, schon in meinem Buch Stellung genommen, und ich finde es schlimm, wenn theologische Kritiker bei dieser und anderen Thematiken meine differenzierenden Argumente einfach unterschlagen. Also auch hier sei zum x-ten Male wiederholt: Ich habe nirgends und zu keiner Zeit behauptet, die Bibel enthalte *nur* negative, inhumane Aussagen. Darauf beruht meine Argumentation *nicht,* sondern darauf, daß sie neben durchaus auch positiven bis grandiosen Stellen eben auch eine so ungeheuer große Anzahl extrem inhumaner leitbildlicher Aussagen enthält, zu viele, als daß man sie noch als Basis einer modernen Ethik oder auch Religiosität für heutige Menschen akzeptieren könnte.

Abschließend möchte ich meine Gesprächspartner auffordern, noch jenseits und unbesehen einer Bewertung mein Buch (und mich) so darzustellen, wie es für jeden nicht von vornherein Böswilligen sich tatsächlich darstellt, und nicht, wie das einige Male geschah, einen Popanz aufzubauen, um ihn anschließend um so besser niedersäbeln zu können. Wer so handelt, setzt sich dem Verdacht der Argumentationsnot aus. *Franz Buggle*

# Kurzinformationen

**Johannes Paul II. besuchte die Dominikanische Republik aus Anlaß der vierten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe**

Vom 9. bis 14. Oktober besuchte Johannes Paul II. die Dominikanische Republik. Hauptpunkt dieser in Rücksicht auf den Gesundheitszustand des Papstes nach seiner schweren Operation im Frühsommer gekürzten Reise (ursprünglich waren Mexiko und Jamaika als weitere Stationen vorgesehen) war die *Eröffnung der vierten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe.* 500 Jahre nach der „Entdeckung" Amerikas durch Kolumbus berieten die lateinamerikanischen Bischöfe vom 12. bis 28. Oktober über die pastoralen Prioritäten für die Kirche des Subkontinents in den nächsten Jahren. Johannes Paul II. orientierte sich in seiner Eröffnungsansprache am Thema der Versammlung „Neue Evangelisierung, menschliche Entwicklung und christliche Kultur" und bekräftigte weitgehend die Grundaussagen des Arbeitsdokuments für Santo Domingo (vgl. HK, September 1992, 400 ff.). So hob er die bleibende Bedeutung der „vorrangigen Option für die Armen" hervor und betonte gleichzeitig, die Praxis der echten Befreiung müsse sich aus der *kirchlichen Lehre* inspirieren lassen. Die Kirche dürfe sich von keiner Ideologie oder politischen Richtung das Banner der Gerechtigkeit entreißen lassen. Der Papst nannte als besonders dringliche Herausforderung für die katholische Kirche in Lateinamerika das *Vordringen der verschiedenen Sekten:* Ihm müsse in der Pastoral durch eine dynamische Präsenz der Kirche und eine wirksame Solidarität auf sozialem Gebiet begegnet werden. Johannes Paul II. traf während seines Besuchs in der Dominikanischen Republik auch Vertretern der *Indios* und der *Afro-Amerikaner* zusammen. Die Kirche, so der Papst zu den Indios, werde alles in ihrer Kraft Stehende tun, „damit die Nachfolger der Ureinwohner Amerikas den ihnen zustehenden Platz in der Gesellschaft und in den kirchlichen Gemeinschaften einnehmen können". Den Afro-Amerikanern sagte Johannes Paul II., ihre Treue zur eigenen Identität und zu ihrem geistigen Erbe werde von der Kirche nicht nur respektiert, sondern diese ermutige auch dazu und wünsche deren Verstärkung. – Ein ausführlicher Bericht über die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe folgt in unserem Dezemberheft.

**Auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda verabschiedeten die deutschen Bischöfe den zweiten Teil des Erwachsenenkatechismus**

Sieben Jahre nach dem ersten, „dogmatischen" Teil des Erwachsenenkatechismus, der anhand des Glaubensbekenntnisses die kirchliche Glaubenslehre darstellt (vgl. HK, Juni 1985, 279 ff.), konnte die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrer Herbstvollversammlung in Fulda vom 21. bis 24. September jetzt den zweiten, „moraltheologischen" Teil des Katechismus verabschieden. Hauptautor des Bandes ist der Erfurter Moraltheologe *Wilhelm Ernst.* Der Katechismus zur Sittenlehre der Kirche kann allerdings erst nach der Genehmigung für die zuständige römische Kleruskongregation veröffentlicht werden und wird so erst nach dem „Katechismus für die Universalkirche" (vgl. HK, August 1992, 387) erscheinen. Die Bischofskonferenz sprach sich in Fulda für die Errichtung eines neuen Bistums im Norden Deutschlands aus (vgl. ds. Heft, S. 492) und verabschiedete eine Erklärung zur Flüchtlings- und Asylproblematik (vgl. ds. Heft, S. 496) In seinem Eröffnungsreferat beschäftigte sich der Konferenzvorsitzende, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), detailliert mit dem Problem der *Pflichtberatung,* wie sie in dem vom Bundestag am 26. Juni beschlossenen Gesetz zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs enthalten ist. Lehmann gestand den Befürwortern des von Bundestag und Bundesrat beschlossenen Gesetzes zu, daß auch sie auf ihre Weise den effektiven Schutz des vorgeburtlichen Lebens unter Wahrung der Eigenverantwortlichkeit der Frau anzielten. Er kam aber zum Ergebnis, daß die beschlossene Beratung im Rahmen eines Fristenregelungsmodells nicht nur nicht die Mißbilligung der Abtreibung funktional übernehmen, sondern auch nicht einem effektiven Lebensschutz des Kindes dienen könne. Die Beratung sei im neuen Gesetz ein taktisches Zugeständnis an das Bundesverfassungsgericht. In der Frage nach der *Zukunft der katholischen Beratungsstellen* bzw. ihrer Einbindung in das gesetzliche Beratungssystem verwies Lehmann auf die ausstehende Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts über das neue Gesetz: Erst nach diesem Urteil lasse sich eine genauere Antwort ausarbeiten und mitteilen. Die Kirche habe in jedem Fall einen eigenen Auftrag zur Beratung, den sie nicht preisgeben dürfe; sie dürfe sich nicht vorschnell aus komplexen und schwierigen Situationen der Gesellschaft zurückziehen: „Wer gibt z. B. die Ermächtigung, auf die Rettung vieler ungeborener Kinder und die Ermutigung vieler schwangerer Frauen zu verzichten, indem man seinen Auftrag nicht mehr in dem gesetzlichen Beratungssystem erfüllt?"

**Die Kultusministerkonferenz legte Berichte zur Situation des konfessionellen Religionsunterrichts vor**

Mit zwei Anfang Oktober veröffentlichten Berichten zur Situation des *evangelischen und katholischen Religionsunterrichts* an den allgemein- und berufsbildenden Schulen in den westlichen Bundesländern und Berlin setzte die Kultusministerkonferenz die Reihe ihrer entsprechenden Fachberichte fort. Der gegenwärtige Präsident der Kultusministerkonferenz, der saarländische Kultusminister *Dieter Breitenbach,* wertete die Berichte als Ergebnis guter Zusammenarbeit von Staat und Kirche. Die Berichte bestehen im wesentlichen aus einander sehr ähnlichen Darstellungen der allgemeinen Rechtsgrundlagen des Religionsunterrichts, der Stundentafeln in den verschiede-

nen Schularten und -stufen, der Grundsätze und Aufgaben des Religionsunterrichts sowie der kirchlichen Mitwirkung im Zusammenhang von Lehrplänen, Lehrmitteln, Ausbildung und Beauftragung der Religionslehrer u. a. Statistische Angaben über Schülerbeteiligung, Zahl der Lehrer sowie den Stundenausfall enthalten die Berichte nicht, was z. T. auch von kirchlicher Seite kritisiert wurde. Im Zusammenhang mit den Religionslehrern wird lediglich darauf hingewiesen, daß die Zahl der katholischen Studenten, die Religionslehrer werden wollen, von 14 375 im Jahre 1980 auf 7498 im Jahre 1987 um fast die Hälfte zurückgegangen sei, wobei die Entwicklung in den verschiedenen Schularten, -formen und -stufen nicht einheitlich verlaufen sei. Neben den bekannten Auffassungsunterschieden zwischen evangelischer und katholischer Kirche zum Religionsunterricht trifft man im Kapitel zur Weiterentwicklung dieses Schulfachs auf interessante Akzentunterschiede: Im Bericht zum evangelischen Religionsunterricht wird darauf hingewiesen, daß der Religionsunterricht seinen Erziehungs- und Bildungsauftrag im Blick auf eine „zunehmend multireligiöse und multikulturelle Situation in unserer Gesellschaft" leiste. Das Fach solle sich im übrigen den Anforderungen öffnen, die der europäische Einigungsprozeß an die schulische Bildung stelle, indem es zu einer „Identitätsbildung beiträgt, der es um das Bewußtsein geschichtlicher Prägung wie um ein die Grenzen nationalen Denkens überschreitendes Lernen geht". Im Bericht zum katholischen Religionsunterricht wird u. a. auf die Mitgestaltung der Schulkultur durch Gottesdienste und Seelsorge in der Schule verwiesen, auf die die Kirche Anspruch besitze. Die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in Staaten Mittel- und Osteuropas wird begrüßt. In einem föderativen europäischen Bildungswesen der Zukunft solle er in allen Mitgliedsstaaten fester Bestandteil des schulischen Curriculums sein.

### Das Bistum Lugano hat sein Priesterseminar von Freiburg i. Ü. nach Lugano zurückverlegt

Ende der 1960er Jahre haben die Bistümer Lausanne, Genf und Freiburg, Sitten sowie Lugano ihre Priesterseminarien nach Freiburg i. Ü. verlegt und die bislang dazugehörigen theologischen Schulen geschlossen, weil die Alumnen ihre Studien fortan an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ü. absolvierten. Während die Bistümer Lausanne, Genf und Freiburg sowie Sitten für ihre Seminarien im Raum Freiburg Neubauten erstellten, belegte jenes des Bistums Lugano („das Tessiner Seminar") einen Teil des (Theologen-)Konvikts „Salesianum". Nachdem Bischof *Eugenio Corecco* für „neuen Wind im Bistum Lugano" (HK, Juli 1988, 317–319) sorgte, war auch eine neue Lösung der Seminarfrage zu erwarten. Im vergangenen Sommer wurde bekannt, daß die Kongregation für das Katholische Bildungswesen mit Dekret vom 8. Mai 1992 in Lugano eine Theologische Fakultät kanonisch errichtet hat. Diese kann die akademischen Grade des Bakkalaureats (nach fünf Jahren Studium) und des Lizentiats (nach weiteren zwei Jahren) verleihen und soll einen wichtigen Beitrag zur Neu-Evangelisierung und zur Verbreitung der christlichen Kultur leisten. Ende September wurde die Fakultät mit rund 40 Studierenden aus mehreren Ländern eröffnet, wobei die Tessiner in der Minderheit sind. Auf einer Pressekonferenz vor der Eröffnung hat Bischof Corecco, vordem Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ü., versichert, die Verlegung des Seminars sei „nicht aus Widerwillen gegen die Ausbildung an der Universität Freiburg" erfolgt, sondern „aus pastoralen Erwägungen": damit „die Seminaristen in ständigem Kontakt mit dem Bischof und der Teilkirche sind", wie der Rektor des Priesterseminars, *Azzolino Chiappini*, präzisierte. Dennoch gibt es Anzeichen dafür, daß sich Lugano als Alternative zu Freiburg anbieten könnte. Zum einen hat Bischof Corecco besondere Beziehungen zu Geistlichen Bewegungen und befinden sich unter den Alumnen in Lugano Priesteramtskandidaten aus solchen Bewegungen. Zum andern vertritt er eine eigenständige, in gewisser Hinsicht an Hans Urs von Balthasar erinnernde Kritik der Moderne, namentlich der Aufklärung.

### „Patriotische" Bischofskonferenz der Volksrepublik China wählt Vorsitzenden

Bei ihrer nationalen Vollversammlung Ende September hat die Bischofskonferenz der vom Staat anerkannten katholischen Kirche Chinas *Joseph Zong Huaide*, Bischof von Tsinan (Jinan) und Chowtsun (Zhoucun), zu ihrem Präsidenten und zugleich auch zum Präsidenten der Patriotischen Vereinigung der Katholiken in der Volksrepublik China gewählt. Auf der Vollversammlung wurde auch, nach Informationen des französischen Informationsdienstes „Eglises D'Asie" (EDA), die Struktur der bestehenden katholischen Organisationen umgebildet. Die Verwaltungskommission der Kirche wurde der Bischofskonferenz unterstellt, so daß es jetzt nur noch zwei „offizielle" katholische Organisationen gibt: die Patriotische Vereinigung und die Bischofskonferenz, denen beiden staatlicherseits jeder Kontakt zum Vatikan verboten ist. Entgegen anderen Erwartungen bleibt jedoch die katholische Kirche der Kontrolle der Patriotischen Vereinigung unterstellt. Beobachter werteten die Wahl Zong Huaides, der als Interimspräsident bereits seit 1988 der Bischofskonferenz vorsteht, als Zeichen dafür, daß die für mehr Offenheit stehenden Bischöfe innerhalb der Konferenz auch weiterhin keine Zustimmung finden und nicht das Vertrauen der Regierung erlangen konnten. Gegenüber der katholischen Nachrichtenagentur „UCA-News" in Hongkong nannte Huaide – der selbst unter den ersten war, die die Patriotische Vereinigung 1958 ohne Genehmigung des Apostolischen Stuhles zu Bischöfen wählte – den Papst „unseren geistigen Führer". Dazu ergänzte er, daß sich die chinesischen Bischöfe mit dem Papst und allen anderen Bischofskonferenzen der ganzen Welt verbunden fühlten. Zong Huaide dementierte jede Kontrolle von Patriotischer Vereinigung und Bischofs-

konferenz durch den Staat. Er hoffe zudem auf die *Versöhnung mit den romtreuen Katholiken,* die allerdings bisher jede Einladung zum Dialog ablehnen würden. (Ein ausführlicher Bericht zur Situation der Katholiken in der Volksrepublik China folgt in unserer Dezemberausgabe.)

**Der Rat des Lutherischen Weltbundes (LWB) tagte im südindischen Madras**

Seine diesjährige Ratstagung hielt der Lutherische Weltbund, dem 107 lutherische Kirchen mit insgesamt 53 Millionen Mitgliedern angehören, vom 13. bis zum 23. September in Madras ab. In seinem Bericht vor dem 48köpfigen Rat plädierte LWB-Generalsekretär *Gunnar Staalsett* für *mehr Gemeinschaft zwischen den lutherischen Kirchen.* Viele Kirchen und Gemeinden entschieden sich für die Isolation, da sie sich in ihrem Wohlstand eigenständig fühlten. Andere seien zu sehr mit ihrer ethnischen und nationalen Identität beschäftigt; isoliert seien auch Kirchen in Ländern, in denen eine andere Religion vorherrsche. Staalsett rief die lutherischen Kirchen auf, in Fragen von Frieden und Gerechtigkeit mit einer Stimme zu sprechen und regte die Schaffung gemeinsamer Strukturen zwischen den LWB-Mitgliedskirchen an. Schritte zu einem engeren Zusammenwachsen der lutherischen Kirchen der Welt seien ein fester Bestandteil der entschlossenen und ständigen Suche nach sichtbarer Einheit zwischen allen Kirchen. Kritisch äußerte sich der LWB-Generalsekretär zum unlängst veröffentlichten Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als „communio" (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.). Das Schreiben sei „beklagenswert unangemessen", weil es das Papsttum in seiner jetzigen Form als notwendiges Zentrum der weltweiten kirchlichen Gemeinschaft bezeichne. In einer in Madras verabschiedeten *Erklärung zum fünfundzwanzigsten Jubiläum des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs* stellte der LWB-Rat fest, er sehe sich gezwungen, seine „Besorgnis" hinsichtlich des Communio-Dokuments der Glaubenskongregation und der vatikanischen Stellungnahme zur ersten Phase des anglikanisch-katholischen Dialogs zum Ausdruck zu bringen. 25 Jahre ökumenischer Dialog mit Lutheranern und anderen hätten sich auf die Denkweise des Dokuments über Kirche als Communio nicht ausgewirkt. Es ströme einen anderen Geist aus als den, „dem wir in so vielen anderen lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen begegnen". Gleichzeitig bekräftigte der LWB-Rat seine Verpflichtung, weiterhin mit der katholischen Kirche zusammenzuarbeiten und mit ihr auf dem Weg zur sichtbaren Einheit weiterzugehen. In einer Erklärung zum Kolumbus-Jubiläum stellt der Rat fest, 1992 sei nicht ein Anlaß zur Feier, sondern zur Buße, und beklagt, „daß die Kirche häufig eingesetzt wurde, um wirtschaftlichen Gewinn zu bringen, und manchmal auch selbst so handelte, statt das Evangelium zu verkündigen".

# Bücher

HEINER HASTEDT, **Aufklärung und Technik.** Grundprobleme einer Ethik der Technik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1991. 336 S. 44,– DM

Das Verhältnis der Gesellschaft zu Technik und technologischer Entwicklung ist ein unaufgeklärtes, unaufgeklärt im Kantschen Sinne der Unmündigkeit. Aufgrund dieser Diagnose fordert der Autor, die „autonom" gewordene Technik wieder der Autonomie und Mündigkeit der Menschen unterzuordnen. Das ist die Zielbestimmung einer dem Projekt der Aufklärung verpflichteten Ethik der Technik, die sich von den naturalistisch argumentierenden und darin voraufklärerischen Konzepten der neuen ökologischen Ethik ebenso abgrenzen will wie von einem subjektlosen Technokratismus beispielsweise Luhmannscher Provenienz. In seiner an der Universität-Gesamthochschule Paderborn vorgelegten Habilitationsschrift unternimmt Hastedt eine sehr grundsätzlich angelegte philosophische Diskussion der Frage nach der Konstruktion und Geltungsreflexion der formalen und inhaltlichen Kriterien, die die ethische Beurteilung der technischen Entwicklung bzw. einzelner konkreter Techniken ermöglichen sollen. Sie sollen zugleich durch ihre interdisziplinäre Anlage auch eine empirische Technikfolgenabschätzung integrieren können und strikt anwendungsorientiert zu einer differenzierten Bewertung sehr verschiedener Technikbereiche (exemplarisch widmet sich ein Kapitel der Computertechnologie und eines der neuen Biotechnologie) tauglich sein. Die formale Grundlegung seiner Ethik der Technik unternimmt der Autor in kritischer Diskussion und Rezeption der diskursethischen Grundprinzipien der Universalisierbarkeit und der vernünftigen Begründung. Die über die formale Diskursethik hinausgehende Bestimmung inhaltlicher Prinzipien orientiert sich am Ansatz von *John Rawls* „Theorie der Gerechtigkeit" im Sinne der Leitfrage: Welche Techniken leisten unter welchen Bedingungen welchen Beitrag zu einem guten Leben in einer gerechten Gesellschaft? In einem dritten Schritt versucht Hastedt unter dem Begriff der Institutionalisierung seine Ethik der Technik in den verschiedenen Steuerungssystemen einer funktional differenzierten Gesellschaft zu verorten. Da die zahlreichen in den Entwurf eingeschlossenen Theorien ausführlich referiert und erklärt werden, ist dieser für ein breiteres Publikum eine lesenswerte Ergänzung zu den zahlreichen, häufig auf vorneuzeitliche Konzepte rekurrierenden popularwissen-

schaftlichen Werken der neueren ökologischen Debatte. Trotz des zunächst sehr abstrakten Zugangs, der sich jedoch nicht in der um Einfachheit und Klarheit bemühten Sprache niederschlägt, demonstriert der Autor durch den häufigen Verweis auf die aktuelle ökologische Debatte die unmittelbare Relevanz seiner Überlegungen. *A. F.*

OSWALD BAYER, **Leibliches Wort.** Reformation und Neuzeit im Konflikt. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1992, XII, 372 S. 69,– DM.

Der Tübinger evangelische Systematiker und Leiter des Instituts für christliche Gesellschaftslehre legt mit diesem Band gesammelte Vorträge und Aufsätze vor, die das große Spannungsfeld von reformatorischer Theologie und neuzeitlichem Denken aufreißen. Der Haupttitel nennt programmatisch, was gesagt werden muß, soll die biblische Heilsbotschaft ihrem *inkarnatorischen* Grundzug (Joh 1, 14) entsprechend verkündet und als bestrittene Wahrheit ausgelegt werden. *Luther* und *Hamann* sind für den Verfasser die Schutzgeister seiner theologischen Versuche, die Philosophie neuzeitlicher Subjektivität (Descartes, Hegel, Feuerbach) mit reformatorischem Christentum zu konfrontieren. Sie sind von der Einsicht bestimmt, daß christlicher Glaube weder in idealistischer Geistphilosophie aufgehen noch transzendentalem Begründungsverfahren folgen darf. Gefordert ist vielmehr die vorläufige, sprachlich-geschichtliche Weltvermittlung des Glaubens, die selbst nur möglich ist, solange es *umsonst* (creatio ex nihilo) *Schöpfungszeit* gibt. Dankbarkeit und Ehrfurcht sind die geschöpfliche Entsprechung zu dieser täglich neuen Vor-gabe. Die gut lesbaren Beiträge verbinden sorgfältigste Textanalyse mit dem Mut, die Konsequenzen vor allem lutherischer Theologie für die heutige Wirklichkeitserfahrung und ihre Deutung zu ziehen. Man sage nicht in verblendetem Wahrheitsbesitz, dies gehe katholische Theologie nichts an. Wenn Bayer die sachgemäße Rede vom Tod Gottes im Herrenmahl erkennt, so ruft er den Ort einer Erinnerung ins Glaubensbewußtsein, die irdisch-gütig die *eschatologische* Lebensverheißung wachhält. Und wenn sich der Theologe für die Gotteslehre als Lehre vom Gebet einsetzt und in diesem Zusammenhang von der erhörten Klage als einer im Christentum verdrängten, aber unverzichtbaren Sprachform des Glaubens spricht, dann kann darüber nur hinwegsehen, wer die Bibel nicht kennt. Es geht ein unheilbarer Leidensriß durch die Welt. Dieser ist die härteste Erprobung der *christlichen* Erlösungsbotschaft, gerade auch vor dem permanenten *jüdischen* Widerspruch: „Luthers Klage über die Differenz zwischen dem Deus revelatus und dem Deus absconditus ist im Blick auf eine so erdrückend unbegreifliche Wirklichkeit wie Auschwitz theologisch angemessener als jeder kontemplative oder aktive Versuch, die Frage der Theodizee zu beantworten. Denn solche Klage hält diese Frage offen und damit zugleich die leidenschaftliche Hoffnung auf die Vollendung der Welt, in der sich Gott selbst endgültig recht gibt und die Erhörung der Klage ohne Anfechtung gilt." *W. S.*

**Wörterbuch der Feministischen Theologie.** Herausgegeben von Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991, 476 S. 78,– DM.

Mit seinen 95 von 77 Autorinnen verfaßten Artikeln ist das vorliegende Wörterbuch der Feministischen Theologie sicherlich eine repräsentative Auskunftsquelle für das, was man sich – etwas vereinfachend – angewöhnt hat, *die* Feministische Theologie zu nennen. Die Tatsache, daß eine sich kontextuell verstehende Theologie wie die Feministische Theologie in Form eines solchen Wörterbuchs dargestellt wird, deutet an, daß man auf diesem Gebiet eine erste Aufbruchphase bereits hinter sich gelassen hat. Bestimmte Fragestellungen haben sich als zentral herauskristallisiert – von A wie Ämter bis W wie Womanistin. Die Autorinnen gehören bereits unterschiedlichen Generationen von Feministinnen an – und das ist auch den Texten z. T. anzumerken. An verschiedensten Stellen wird bereits auf frühere Positionen korrigierend eingegangen, sei es wenn die radikale Andersartigkeit und Unverfügbarkeit von – so das Stichwort – Gott/Göttin betont wird. Oder wenn – beim Stichwort Sünde/Schuld – der „Mythos von der unschuldigen Frau im Patriarchat" zurückgewiesen wird. Oder gar, wenn – zum Thema Mythos – vor einer „Ablösung oder Überwindung der Theologie durch eine Theo-/Theamythie" gewarnt wird. Andererseits: Sind die zitierten Positionen wirklich repräsentativ für *die* Feministische Theologie? Ist nicht das Wörterbuch selbst ein gutes Beispiel dafür, wie fragwürdig die Rede von *der* Feministischen Theologie mehr denn je ist? Unterschiede kommen nicht erst dadurch zum Ausdruck, daß sich unter den Herausgeberinnen drei Protestantinnen und drei Katholikinnen befinden und unter den Autorinnen auch einige Nichtchristinnen; das entspricht weithin der verbreiteten feministisch-theologischen Praxis. Es kommen – wie im übrigen auch im Vorwort ausdrücklich hervorgehoben wird – durchaus verschiedene Positionen zu Wort, und manche Positionen könnten gut und gerne auch ohne das Etikett „feministisch" bestehen, ohne in der Sache etwas zurücknehmen zu müssen. Eine Neutestamentlerin unter den Herausgeberinnen spricht es im letzten Beitrag zu Z wie die Zukunft der Feministischen Theologie an: „Die wünschenswerteste Zukunft Feministischer Theologie (wäre), wenn sie *als* Feministische Theologie überflüssig würde, weil sich Theologie insgesamt . . . so ganzheitlich wandelt, daß Abgrenzungen und Spaltungen überflüssig würden". Dann bräuchte es auch keine Wörterbücher für Feministische Theologie mehr . . . *K. N.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

DURRWELL, F. X. **Pour une christologie selon l'Esprit Saint.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 114 Heft 5 (September/Oktober 1992) S. 653–677.

Mit seiner Skizze möchte Durrwell den Weg zu einer Christologie öffnen, die sowohl die Gottessohnschaft Jesu wie sein Heilswerk in enger Beziehung mit dem Wirken des Heiligen Geistes sieht. Dabei greift er auch in die Trinitätslehre aus: Der Geist wird als die göttliche Person bestimmt, in der sich die Eigenschaften des göttlichen Wesens personalisieren; er steht nicht Vater und Sohn gegenüber, sondern ist ihr innerstes Geheimnis, „Geist des Vaterseins des einen, des Sohnseins des anderen". Aus der engen Verbindung des Geistes zum Gott- und Sohnsein Jesu Christi ergibt sich das Zusammenwirken von Sohn und Geist im Heilswirken: Die Erlösung ist demnach das Werk des Vaters, der den Sohn in die Welt sendet, des Sohnes, der mit dem Vater übereinkommt, und des Geistes als der „Kraft der göttlichen Sendung". Durrwell resümiert seinen im Rückgriff auf das Neue Testament und die Vätertheologie entwickelten Entwurf einer pneumatologischen Christologie folgendermaßen: „Jesus ist der Mensch, den der Vater in der ewigen Kraft der Zeugung, die der Geist ist, zeugt und den er in der gleichen Kraft des Geistes durch das irdische Leben und den Tod hindurch zur vollen Sohnschaft führt, damit alle Menschen an der göttlichen Sohnschaft teilhaben."

RIKHOF, HERWI. **Reden van bestaan: Over de plaats en de functie van de scheppingstheologie.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 32 Heft 3 (Juli–September 1992) S. 250–271.

Der Beitrag behandelt nicht einzelne Inhalte einer Schöpfungstheologie, sondern fragt nach dem Ort der Schöpfungslehre angesichts einer Tendenz der letzten Jahrzehnte, diese zugunsten einer heilsgeschichtlichen Orientierung der Dogmatik unterzubelichten oder nur im Zusammenhang mit aktuellen Fragestellungen abzuhandeln. Rikhof nennt zwei Argumente für die Notwendigkeit einer eigenständigen Schöpfungstheologie: Nur so bleibe die metaphysische Dimension der Theologie gewahrt, die auch in einer an Geschichte und Erfahrung orientierten Theologie nicht außer acht bleiben darf. Außerdem liefere in der christlichen Theologie das Verständnis der Schöpfung den Interpretationsschlüssel für das angemessene Verständnis Gottes als des Erlösers und seines erlösenden Handelns: Gott ist nicht nur derjenige, der in der Geschichte handelt. Gerade wegen der Offenbarung der Freiheit und Liebe Gottes in der Geschichte, im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und im Werk des Heiligen Geistes ist demnach das Nachdenken über den Schöpfer und sein Schöpfungshandeln notwendig, „um die Weisheit dieser Freiheit und die staunenerregende Priorität und Unbegrenztheit dieser Liebe zu verstehen".

## Kultur und Gesellschaft

DUBIEL, HELMUT. **Der Fundamentalismus der Moderne.** In: Merkur Jhg. 46 Heft 9/10 (September/Oktober 1992) S. 747–762.

Im einleitenden Beitrag der Merkur-Doppelnummer zum Thema „GegenModerne. Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und Moralische Korrektheit" geht der Autor nicht nur den unterschiedlichen, bereits vielfach dargestellten Erscheinungsformen des Fundamentalismus in der Moderne nach, sondern weist vor allem auch auf das hin, was er den „Fundamentalismus der Moderne" nennt. Darunter versteht er die Tendenz, eine „mit dem Industrialismus unmittelbar gleichgesetzte Moderne auch wider dessen ökologische, soziale und kulturelle Krisen mechanisch fortzuschreiben". Noch bis vor zwei Jahrzehnten sei es selbstverständlich gewesen, in der weiteren Integration von Arbeitskraft in den Markt, in der Bürokratisierung politischer Herrschaft, in der Verrechtlichung sozialer Beziehungen, in der Technisierung von Problemlösungen, in der Professionalisierung von Dienstleistungen, der Ersetzung von Laien- durch Expertenwissen u. a. m. einen historischen Fortschritt zu sehen. Die Identifikation von Fortschritt mit Modernisierung sei so suggestiv gewesen, daß politische Widerstandsaktionen gegen sie immer nur als „antimodernistischer Protest" verbucht worden seien. Insofern habe man es auch gegenwärtig nicht mit einer einfachen Konfrontation eines irrational übersteigerten religiösen Neotraditionalismus mit einer vollends aufgeklärten Moderne zu tun, sondern es handele sich um die Konfrontation von zwei wenn auch sehr verschiedenen Fundamentalismen.

LÜBBE, HERMANN. **Regionalismus – pro Europa?** Politik und Kultur in großen und kleinen Räumen. In: Universitas Jhg. 47 Heft 10 (1992) S. 942–951.

Lübbe plädiert – angesichts der Gefährdung der europäischen Einheit durch Nationalismen – für eine deutliche Orientierung der Konzeption einer zukünftigen europäischen Verfassung an den europäischen Regionalismen der Gegenwart. Denn der Regionalismus gehöre zu den wichtigen proeuropäischen Kräften. Dabei handle es sich nicht um dumpfen Provinzialismus, sondern um die Realisierung größtmöglicher Einheit bei gleichzeitigem Erhalt herkunftsgeprägter kultureller und politischer Vielfalt. Gerade die regionalistischen Bewegungen erwarteten sich von der europäischen Politik Rückhalt im Widerstand gegen kulturelle Majorisierung durch den Nationalismus der jeweiligen Mehrheitsnation. Regionalismen seien Bewegungen, „in denen sich der Anspruch politisch zur Geltung bringt, nach Sprache und Volkszugehörigkeit, nach Landschaft und Lebenskultur, nach Herkunftsprägung und kollektivem Gedächtnis auf rechtfertigungsunbedürftige Weise ein Besonderer, ein anderer sein zu können." Vor allem aber habe das politische Insistieren auf dem Recht, ein anderer sein zu können, über das Unterscheidende hinweg universellen Charakter in der Art, daß sich Menschen gerade in diesem Recht wechselseitig erkennen.

## Kirche und Ökumene

BÖCKENFÖRDE, WERNER, **Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht.** In: Theologia Practica, Jhg. 27 Heft 2 (1992) S. 110–130.

Der Beitrag befaßt sich mit der innerhalb der katholischen Kirche festzustellenden – so auch der Untertitel des Artikels – „Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung" kirchlicher Normen, also mit der Rezeptionsproblematik. In einem ersten Teil wird das für den größten Teil der römischen Kirche geltende Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1983, vorgestellt, sein Entstehungshintergrund (Konzil, nachkonziliare Entwicklung, Ostkirchenrecht u. a.) erläutert. Im zweiten Teil zeigt der Autor an zahlreichen Beispielen das je nach Kontext unterschiedliche Verhalten kirchlicher Amtsträger im Umgang mit kirchlichen Normen auf. Dieses Verhalten verunsichere Klerus und Laien. Es belaste auch die Kollegialität. Die abnehmende Bereitschaft zum geforderten Rechtsgehorsam möchte der Autor jedoch nicht etwa auf einen Mangel an Spiritualität und Kirchlichkeit zurückführen, sondern er fragt, ob in ihr nicht auch so etwas wie eine „geistgewirkte Artikulation des ‚sensus fidei' gesehen" werden könnte. Auf dreierlei Weise werde gegenwärtig versucht, die Rezeptionsproblematik kanonistisch in den Griff zu bekommen: zum einen mit Hilfe der Theologisierung bzw. Spiritualisierung des kirchlichen Rechts; zum anderen über den „realitätsfernen" Versuch, im Geiste des Konzils eine prinzipiengeleitete Rechtsverwirklichung auch für das Kirchenrecht zu fordern. Weiter führe demgegenüber – drittens – ein vom geltenden Kirchenrecht ausgehender Beitrag zur Rezeptionsproblematik: der Rückgriff auf Gewohnheitsrecht, Einspruchsmöglichkeiten, Meinungsäußerungen u. a.

# Notizen

Die Verleihung des diesjährigen *Friedensnobelpreises* an die guatemaltekische Menschenrechtlerin *Rigoberta Menchú* bezeichnete die deutsche Kommission „Justitia et Pax" ebenso wie die „Christliche Initiative Romero" als Symbol, um auf die Menschenrechtsverletzungen in Guatemala hinzuweisen, und als „Zeichen der Hoffnung" für den Friedensprozeß in diesem Land. Als „Signal der Ermutigung" wertete auch Misereor-Hauptgeschäftsführer *Norbert Herkenrath* die Preisverleihung an Menchú, deren Leben ein einziger Kampf für den Frieden sei. Der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* bezeichnete sie als Verkörperung des Beitrages der Indianer für eine zukünftige Völkergemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden.

Gegen die Verweigerung des „Nihil obstat" für den Sozialwissenschaftler und Fachmann für Fragen der Entwicklungspolitik, den Jesuiten *Johannes Müller,* durch die römische Kongregation für das katholische Bildungswesen, protestierte der Chefredakteur der Monatzeitschrift „Stimmen der Zeit", *Wolfgang Seibel,* in einem Beitrag dieser Zeitschrift (vgl. Oktober-Ausgabe, S. 685 ff.). Müller sollte zum Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Münchner Jesuiten-Hochschule für Philosophie berufen werden. Die Kongregation habe ihre Entscheidung auf Grund eines anonymen Gutachtens gefällt, dem jede fachwissenschaftliche Kompetenz fehle. Es sei erschreckend, so Seibel, wie leichtfertig einem Autor Behauptungen unterschoben würden, die er gar nicht gemacht habe, wie man Bemerkungen zu zentralen Aussagen hochstilisiere und in sie einen Gegensatz zum kirchlichen Lehramt hineinlese. Bei den inkriminierten Äußerungen ging es u. a. um Fragen der Bevölkerungspolitik, künstlicher Mittel zur Empfängnisregelung sowie der Befreiungstheologie.

Auf „ausdrückliche Bitte" des EKD-Rates wird der evangelische Militärbischof *Heinz-Georg Binder* sein Amt weiterführen. Binder, der Ende dieses Monats als Bonner Bevollmächtigter der EKD ausscheidet, ist seit 1985 im Nebenamt Militärbischof. Ende vergangenen Jahres hatte er wegen innerkirchlicher Differenzen um den Militärseelsorgevertrag von 1957 um vorzeitige Entlassung aus dem Amt gebeten (vgl. HK, Februar 1992, 56 f.). *Hartmut Löwe,* bisher als Präsident im Kirchenamt der EKD seit 1980 zuständig für „Theologie und öffentliche Verantwortung", wurde Mitte September vom Rat der EKD zum Nachfolger Binders als neuer Bevollmächtigter „am Sitz der Bundesregierung Deutschland" bestimmt.

Zu neuen Mitgliedern der Internationalen Theologen-Kommission ernannte Johannes Paul II. u. a. den Bochumer Fundamentaltheologen *Hermann Joseph Pottmeyer,* den in Peru lehrenden deutschen Ordenstheologen *Norbert Strotmann-Hope* sowie den zum katholischen Glauben konvertierten Bruder der Ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé, den Ökumene-Fachmann *Max Thurian.* Pottmeyer rückte für den nach drei Amtsperioden ausgeschiedenen Erfurter Moraltheologen *Wilhelm Ernst* nach.

Bei der 33. Bundestagung des *Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU* Ende September in der Lutherstadt Wittenberg wurde Bundesfrauenministerin *Angela Merkel* zur neuen Vorsitzenden des EAK gewählt. Sie ist Nachfolgerin von *Peter Hintze,* der den Evangelischen Arbeitskreis seit 1990 leitete, dieses Amt aber jetzt nach seiner Berufung zum CDU-Generalsekretär abgab. Frau Merkel, die aus einem evangelischen Pfarrhaus in der ehemaligen DDR stammt und sich nach der Wende erst dem „Demokratischen Aufbruch" und dann der CDU anschloß, sagte nach ihrer Wahl, der EAK könne eine anspornende Kraft für ein angemessenes Verhältnis der evangelischen Kirche in den neuen Ländern zum Staat sein: „Die Antipathie gegenüber dem Staat, die sich in 40 Jahren herausgebildet hat und in Ansätzen auch in den alten Bundesländern besteht, die scharfe Trennung von politischer Macht und Ausübung des Glaubens, kann nur durch kontinuierliches Gespräch abgebaut werden."

Zum zweiten „Kirchentag" in den *Niederlanden* kamen am 19. September nach Amersfoort (Provinz Utrecht) etwa 18 000 Menschen. Der Kirchentag, vom „Rat der Kirchen" in den Niederlanden getragen, bildete den offiziellen Abschluß des „konziliaren Prozesses" für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung in den niederländischen Kirchen. Ein erstes Treffen dieser Art hatte 1989 in Utrecht stattgefunden. Der Vorsitzende des Rates der Kirchen, der katholische Kirchenrechtler *Ruud Huysmans,* sagte in Amersfoort, der Aufruf zur Teilnahme am konziliaren Prozeß habe in den Niederlanden einiges bewirkt: „Die Kirchen haben sich alle beteiligt, und das hat auf viele Gemeinden und Pfarreien ausgestrahlt." Beachtung fanden auf dem Kirchentag und darüber hinaus vor allem Äußerungen des niederländischen Justizministers *Hirsch Ballin* in einer Podiumsdiskussion über „Kirchen auf dem Weg zum Jahr 2000": Der Minister beklagte, daß sich die Kirchen zu sehr auf die Reste ihrer früher stattlichen Herden zurückgezogen hätten.

In unlängst veröffentlichten *Thesen zur Frauenordination* hat die Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) gemahnt, unterschiedliche Bewertung und Praxis der Frauenordination in den Kirchen dürften nicht zum Abbruch des ökumenischen Dialoges führen. Kirchen, die die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt ablehnten, sollten prüfen, ob nicht Frauen das schon urchristlich belegte und in der orthodoxen Kirche bis ins 11. Jahrhundert hinein bestehende *Diakonissenamt* übertragen werden könne, um damit neue Erfahrungen zu sammeln. In der evangelischen Kirche seien die Widerstände gegenüber der Frauenordination zurückgegangen, seitdem Kirchenmitglieder Erfahrungen mit Theologinnen in der Gemeindearbeit gemacht hätten.

Mit dem Appell, Menschenrechtsverletzungen an den *Ureinwohnern des Kontinents* zu bekämpfen, wandte sich die Gefangenenhilfsorganisation Amnesty International an alle Regierungen Amerikas. Es müßten unverzüglich Untersuchungen eingeleitet, Täter zur Rechenschaft gezogen, vor allem aber die Landkonflikte geregelt werden. Denn Folter, Verschwindenlassen, das Morden von Zehntausenden und die stille Duldung der Behörden, wenn Indianer Opfer von Verbrechen würden, seien weiterhin die erschreckende Realität der indigenen Völker Amerikas.

Nach Treffen in Sremski Karlovci und Slavonski Brod haben sich am 23. September dieses Jahres in Genf der Zagreber Erzbischof, Kardinal *Franjo Kuharić* und der serbisch-orthodoxe Patriarch *Pavle* zum dritten Mal zu Gesprächen über die Situation im früheren Jugoslawien getroffen. Das Oberhaupt der bosnischen Muslime, Ra'is ul Ulama *Jakub Selimoski,* konnte nicht, wie ursprünglich geplant, zu dem Treffen aus Sarajevo ausreisen. In ihrer dreiseitigen Erklärung am Ende des unter der Vermittlung von CCEE und KEK zustande gekommenen Treffens verurteilten die Kirchenführer „einmütig und einstimmig" die Verbrechen gegen die Menschen, riefen zur Toleranz auf und forderten die sofortige und bedingungslose Einstellung aller Feindseligkeiten, die Befreiung aller Kriegsgefangenen, die Auflösung der Lager und das Ende der „unmenschlichen Praxis der ethnischen Säuberung".

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, von Publik-Forum, Oberursel, Missio, München, und eine Verlegerbeilage beigefügt.*

**HERDER KORRESPONDENZ** Heft 12 · 46. Jahrgang · Dezember 1992

*Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturstand. Er muß also gestiftet werden.* *Immanuel Kant*

# Weltordnung im Wartestand

Mehr als vierzig Jahre lang hatte der Ost-West-Konflikt der Welt seine Ordnung aufgezwungen, die Staaten dieser Erde in das Korsett der drohenden Katastrophe eingeschnürt. Mit dem Abgang der Sowjetunion von der Weltbühne, dem gewaltlosen Ende des Kalten Krieges hat nun – am Ende eines durch zwei Weltkriege gezeichneten Jahrhunderts – die Staatengemeinschaft die Chance zu einer neuen, anderen Ordnung ihrer Beziehungen untereinander zu gelangen, einer neuen Ordnung, die zum ersten Mal in der Geschichte nicht Schlußpunkt eines verheerenden Krieges sein würde.

Euphorie hatte die Rhetorik des amerikanischen Präsidenten geprägt, als er im Frühjahr 1990 seine Vision einer „Neuen Weltordnung" entwarf, „a big idea": eine neue Form internationaler Kooperation, bisher unbeschrittene Wege gewaltfreier Konfliktlösung, neue Chancen für die kollektive Bewältigung von Gewalt. Den Anlaß – zugleich schon gefeiert als erster Schritt zur neuen Ordnung – gab die bis dahin einmalige Einmütigkeit, mit der die Staatengemeinschaft beschloß, gegen die Aggression eines Diktators vorzugehen, dessen Karriere sich noch ganz der Logik des Kalten Krieges verdankte. Zum ersten Mal schienen auch die *Vereinten Nationen* – nicht länger paralysiert durch den Antagonismus der Blöcke – ihre eigentliche Aufgabe ohne falsche Rücksichten erfüllen zu können.

## Die Euphorie ist verflogen

Die Bush'sche Rede von der neuen Weltordnung und die euphorische Stilisierung der multinationalen Golfintervention zum Modellfall fand selbstverständlich unverzüglich ihre Kritiker. Diese Kritik ließ deutlich die grundsätzliche Problematik eines nicht mehr polaren globalen Ordnungssystems erkennen: Die einen kritisierten die Renaissance beziehungsweise Hartnäckigkeit eines auf Multitaleralität und internationaler Zusammenarbeit aufruhenden, zu idealistischen Konzeptes, das der fehlenden Kooperationsbereitschaft einzelner Staaten nicht ausreichend Rechnung trage. Andere sahen die nun konkurrenzlos gewordene Supermacht in der Versuchung, das internationale Beziehungsgeflecht dominieren und zur hegemonialen Macht aufsteigen zu wollen. Dabei liefen die Vereinten Nationen Gefahr, erneut zur Durchsetzung nationaler Interessen mißbraucht zu werden.

Der schwarze Qualm der brennenden Ölquellen über einer Mondlandschaft, ein „geschlagener" Diktator, der unverzüglich den Terror gegen die Schiiten im Süden und die Kurden – „unterstützt" durch das Nato-Mitglied Türkei – im Norden seines Landes fortsetzte, die Rückkehr des befreiten Kuweit zur alten Herrlichkeit eines quasi feudalen Staates und die Zweifel an der Verhältnismäßigkeit der von den Golfallierten eingesetzten militärischen Mittel wollten dann nicht mehr recht zum anfangverheißenden Modellfall einer neuen Weltordnung passen. Gegenüber den massiven Menschenrechtsverletzungen an Minderheiten blieb die Staatengemeinschaft – gebunden an die Prinzipien der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten und der unverletzbaren Souveränität – wie früher auch sehr lange zahnlos.

Dennoch besitzt die Rede von der „Neuen Weltordnung" als Zielvorstellung derzeit einige Plausibilität. Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus sind die Prinzipien der *Demokratie* und der *Rechtsstaatlichkeit* nahezu weltweit ohne ernste ideologische Konkurrenz – auch ohne das „Ende der Geschichte" bemühen zu müssen und in Rechnung gestellt, daß die behauptete Universalität des demokratischen Prinzips eine breite Palette staatlicher Konkretion einschließt, wie vor allem von Führern junger Demokratien in Afrika gegenüber westlichen Vereinheitlichungen angemahnt wird. So suchten die nach Selbstbestimmung strebenden Nachfolgestaaten der zerfallenen UdSSR und des ehemaligen Jugoslawien unverzüglich die Integration in die Gemeinschaft der westeuropäischen Demokratien und gaben damit auch ihre Zustimmung zu den Normen und Regeln der KSZE, die ein Europa der friedlichen Kooperation zu sichern suchen.

Die Dynamik des demokratischen Aufbruches ging weit über die ehemals kommunistischen Staaten hinaus. In dieser weltweiten Bewegung waren einige der „etablierten"

Diktatoren vor allem Afrikas gezwungen, ihre Länder auf etwas mehr Demokratie hin zu öffnen. Die von West und Ost gleichermaßen gehätschelten Eliten sozial und wirtschaftlich ausgebluteter, jedoch hochgerüsteter Länder sahen sich, nicht länger umworben von den um ihren Einfluß bangenden Blöcken, dem zunehmenden Druck der internationalen Öffentlichkeit und einer innerstaatlichen Opposition ausgesetzt. Friedensverhandlungen zwischen Regierungen und Guerillabewegungen kamen in Lateinamerika und Afrika zustande, nachdem sowjetische und amerikanische Waffenhilfe an beide Seiten eingestellt wurde. Die verheerenden „Stellvertreterkriege" in Ländern der sogenannten Dritten Welt scheinen ein endgültiges Ende gefunden zu haben.

Auch in einer besonders prominenten Krisenregion der Erde kam es zu einem Neuaufbruch: Seit Oktober letzten Jahres sitzen Israelis und ihre arabischen Nachbarn am Verhandlungstisch – ein hoffnungsvolles Zeichen für die Möglichkeiten politisch-diplomatischer Konfliktregelung, auch wenn noch keine Lösungen für den Konflikt in dieser Region sichtbar sind. Enorme Fortschritte bei den Rüstungsbeschränkungen – von der Unterzeichnung des INF-Abkommens von 1987 bis zu der des Abkommens zur Verringerung der konventionellen Streitkräfte in Europa – ließ Optimisten bereits „Friedensdividenden" verteilen.
In diesem hoffnungsvollen Szenario läßt sich durchaus das mögliche Fundament einer neuen „Weltverantwortungsgemeinschaft", die *Hans-Dietrich Genscher* gerne beschwor, erkennen. Ein Fundament, das aus den Prinzipien der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, der solidarischen Kooperation zur Wahrung kollektiver Sicherheit und dem Selbstbestimmungsrecht der Völker gegossen ist. Etwas nüchterner betrachtet fordern vor allem die Vielzahl *globaler Probleme,* die längst nicht mehr auf nationaler Ebene bewältigt werden können, noch sehr viel effektivere internationale Kooperationsformen. Die unbestreitbare schicksalhafte Abhängigkeit aller von allen verlangt danach, in einer neuen zwischenstaatlichen Ordnung positiv definiert zu werden.

Als wichtiges Indiz einer sich ankündigenden neuen Form internationaler Kooperation kann die *wachsende Bedeutung der UNO* gelten. Neubelebt im Sinne ihrer Gründung könnte die UNO in einer „neuen Weltordnung" durchaus zum Hauptinstrument werden, das als ausgleichende Instanz zwischen nationalstaatlichen Einzelinteressen den entscheidenden Beitrag zur Wahrung von Sicherheit und Frieden leistet. Dabei dürfen allerdings nicht die massiven Probleme übersehen werden, die die UNO und ihre zentralen Organe selbst bei der Suche eines neuen Profils nach dem Kalten Krieg haben. Besonders deutlich wird dies an dem Ringen um die Reform des Sicherheitsrates, dessen Zusammensetzung sich noch ganz der Logik des Ost-West-Konfliktes verdankt. Die aktuellen Debatten der Generalversammlung und deren Verhältnis zum Sicherheitsrat machen überdies mehr als deutlich, wie sehr in Zukunft der Nord-Süd-Konflikt für jedes zwischenstaatliche System bestimmend sein wird.
Auch wenn die „Neue Weltordnung" durchaus eine realistische Zielvorstellung ist: Ihre Realisierung steht unter weitaus schwierigeren Vorzeichen, als es die Wende-Euphorie der letzten Jahre vermuten ließ. Gerade das zu Ende gehende Jahr hat dies auf dramatische Weise gezeigt. Eine Vielzahl von Indizien kennzeichnet unsere Zeit als eine Zeit des Umbruchs und des Überganges, mehr als Phase des Suchens denn der schon gefundenen neuen Ordnung: Heute ist die Staatengemeinschaft mit einer geradezu *unüberschaubaren Vielzahl von Krisen* konfrontiert, nachdem mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes auch dessen stabilisierende und disziplinierende Funktion fortgefallen ist. Einen zunehmend destabilisierenden Faktor stellen beispielsweise die *weltweiten Migrationsströme* dar. Stacheldrahtbewehrte und streng bewachte Grenzen zwischen den Systemen hielten nicht nur die nach Freiheit strebenden Menschen unter kommunistischen Regimes zurück – sie waren auch undurchlässig für Flüchtlingsströme.

## Eine instabile Übergangsphase

Indiz für die Instabilität einer Übergangsphase ist auch die Situation, in der sich viele *Entwicklungsländer* befinden. Zum einen hat hier das mit den „drei Welten" operierende Ordnungsschema des Kalten Krieges die entwicklungspolitisch entscheidenden Differenzen zwischen den Ländern verdeckt, die pauschal einer „Dritten Welt" zugeordnet wurden. Grundsätzlicher aber sehen Experten zum anderen eine doppelte Gefährdung einiger Entwicklungsländer, die, entbunden aus dem Ost-West-Konflikt, mit neuer Handlungsfreiheit ausgestattet sind: Einerseits laufen sie Gefahr, angesichts des nun offenen und für Investitionen attraktiveren Ostens in ihrer Not einfach vergessen zu werden. Andererseits drohen in einigen Regionen erneute Rüstungswettläufe, die nicht mehr der Disziplinierung des Interessenausgleichs zwischen den Blöcken unterliegen.
Im „Norden" wiederum scheint die Bedrohung durch grenzenlos gewordene Probleme zu einer Renaissance von „Festungsmentalitäten" und Verdrängungsstrategien zu führen. Hier mag der Verweis auf die vielfach angstbesetzte Diskussion um Einwanderungsregelungen in den westeuropäischen Ländern oder die Erinnerung an das mühevolle Ringen und den ziemlich bescheidenen Erfolg des UNO-Umweltgipfels im Sommer dieses Jahres in Rio genügen.

Vor allem aber sind wir dem ersehnten *Weltfrieden* kaum näher gekommen – das hoffnungsvolle Szenario wird von einem mehr als düsteren überschattet. Dieses scheint eher ein neues Zeitalter der regionalen Konflikte anzukündigen als den Anbruch einer neuen Weltordnung. Keine fünfzig Jahre ist es her, daß die Alliierten dem im Rassenwahn versunkenen Nazi-Deutschland ein Ende setzten, da ist der Begriff der „ethnischen Säuberung" wieder ein fester Bestandteil tagespolitischer Berichterstattung geworden.

Schaudernd und weitgehend hilf- und machtlos schaut die Weltöffentlichkeit auf einen in seiner Brutalität unvorstellbaren Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Eingesetzte UNO-Blauhelme werden mit ihrem begrenzten Mandat selbst zu Schießscheiben, an ihnen wird die totale Mißachtung internationaler Normen und Regeln demonstriert. Im *Kaukasus* entlädt sich der Wunsch nach Selbstbestimmung nach so vielen Jahren der Fremdherrschaft in blutigen, kaum noch zu überschauenden Kämpfen der Volksgruppen gegeneinander. Mit dem Zerfall des früheren Riesenreiches Sowjetunion in immer kleinere Teile scheint sich umgekehrt proportional das Potential gewaltsamer Konflikte zu steigern, dramatisch verschärft durch die Zugriffsmöglichkeiten auf die gut sortierten Waffenkammern der ehemaligen Roten Armee.

Und der Siegeszug der Demokratie in Osteuropa? Gerade in *Rußland* bricht sich die Demokratie nur äußerst mühsam Bahn. Eine Opposition aus konservativen Kommunisten und stark nationalistischen Kräften ist dort eine antidemokratische Koalition eingegangen. Das Schreckgespenst eines neuerlichen Putsches anderthalb Jahre nach dem dilettantischen Versuch vom August 1991 scheint immer noch nicht gebannt.
Der in seiner Legitimität nicht zu bestreitende Wunsch nach Eigenstaatlichkeit und Selbstbestimmung hat gerade in Ländern des früheren Ostblocks zu neuer Fremdbestimmung ethnischer, religiöser und sprachlicher Minderheiten geführt. Je mehr die nationale Identität zum einzigen festen und Sicherheit verheißenden Halt im wirtschaftlichen und politischen Chaos des Umbruchs wird, um so größer scheint die Gefahr des Umschlags in einen Nationalismus, der ein enormes Gewaltpotential in sich birgt.

## Globalisierung und Selbstbestimmung

Schließen der Prozeß der Globalisierung und Integration von Völkern und Staaten und der Wunsch nach Selbstbestimmung einander aus? Wie problematisch kann eine Ungleichzeitigkeit in Europa werden: im westlichen Teil intensive Bemühungen um Integration und im östlichen Teil desintegrierender Separatismus und Sezession? Die Staatengemeinschaft wird sich auf das Nebeneinander einer nationalen Dynamik einerseits und einer internationalen andererseits einstellen müssen; es muß deshalb eine Frieden und Sicherheit gewährende Ordnung gefunden werden, die der Gleichzeitigkeit von weiter zerfallenden Staatseinheiten im ehemaligen Ostblock und der Gemeinschaftsbildung in Westeuropa, Südostasien und auch in Lateinamerika Rechnung trägt.
Als Kennzeichen einer „globalen Übergangszeit" charakterisiert UNO-Generalsekretär *Boutros Ghali* in seiner im Sommer dieses Jahres vorgelegten „Agenda für den Frieden" diese widersprüchlichen Tendenzen: Regionale und kontinentale Zusammenschlüsse von Staaten vertieften ihre Zusammenarbeit, indem sie einen Teil ihrer Souveränitätsrechte größeren politischen Zusammenschlüssen übertragen, um das aus Souveränitätsüberlegungen und nationalistischen Rivalitäten herrührende Konfliktpotential zu verringern. Andererseits aber brächen sich an neuer Stelle Nationalismus und Souveränitätsdenken mit Gewalt Bahn.
Boutros Ghali sieht in dieser Widersprüchlichkeit die Dynamik hin zu einer neuen Weltordnung keineswegs gefährdet. Der notwendige Ausgleich zwischen beiden Tendenzen müsse allerdings aktiv gesucht werden: „Internationalismus und Nationalismus müssen keineswegs unbedingt als gegensätzliche Denkrichtungen betrachtet werden, die dazu verurteilt sind, auf der Gegenseite extreme Reaktionen auszulösen. Eine gesunde Globalisierung des Lebens in unserer Zeit erfordert an erster Stelle festgefügte Identitäten und die Ausübung der Grundfreiheiten. Wir dürfen es nicht zulassen, daß die Souveränität, territoriale Unversehrtheit und Unabhängigkeit der Staaten innerhalb des etablierten internationalen Systems und der Grundsatz der Selbstbestimmung der Völker – beides Grundsätze von großem Wert und großer Bedeutung – in der vor uns liegenden Zeit in ein gegensätzliches Verhältnis zueinander geraten".

Wie wichtig für eine chancenreiche internationale Kooperation der Ausgleich zwischen beiden Grundprinzipien ist, hat gerade die jüngste Auseinandersetzung um die Maastrichter Verträge gezeigt. Mehr und mehr erlangen kritische Stimmen Gewicht, die gegenüber einer vehement vorwärtsdrängenden Europapolitik die Überforderung nationaler Interessen beklagen und auf die von Identitätsverlusten bedrohte Psyche der Bevölkerung verweisen. Eine „gesunde Globalisierung" muß zentrales Korrektiv des Bauplanes einer jeden neuen Weltordnung bleiben, gerade um einer engen, den Frieden erhaltenden internationalen Kooperation größtmögliche Chancen einzuräumen. Dazu sind starke internationale Organisationen erforderlich, die – gegenüber kurzfristigen nationalen Interessen beziehungsweise Egoismen – dem längerfristigen Interesse der ganzen Staatengemeinschaft an einer für alle gleichermaßen wohnlichen und friedlichen Welt zu seinem Recht verhelfen.

Im Zentrum dieser Bemühungen wird in den nächsten Jahrzehnten dabei der *Interessenausgleich zwischen Nord und Süd* stehen müssen. Eine künftige Ordnung, die die weltwirtschaftliche und weltpolitische Marginalisierung einer Vielzahl der Staaten der sogenannten Dritten Welt festschreibt, kann nie stabil, erst recht nicht gerechtfertigt sein. Ebenso können das Prinzip staatlicher Souveränität, territorialer Integrität und Unabhängigkeit und das Recht auf Selbstbestimmung keine absolute Geltung zu Lasten elementarer Menschenrechte beanspruchen. Die mühsam erreichte und zu fördernde Ebene der Internationalisierung des Schutzes von Menschen- und Minderheitenrechten darf nicht mehr verlassen werden. Vielmehr sind weitere Anstrengungen notwendig, um eine breite Palette der – vorzugsweise nichtmilitärischen – Interventionsmöglichkeiten zur internationalen Durchsetzung von Menschen- und Minderheitenrechten zu schaffen.

*Alexander Foitzik*

# *350 Jahre danach*

## *Was die Kirche aus dem Fall Galilei lernen könnte*

Der Fall Galilei, in Wirklichkeit ein Fall der damaligen Indexkongregation und ihres „Berichterstatters", Kardinal Robert Bellarmin, ist seit je eine offene Wunde am Leib der römisch-katholischen Kirche. Spätestens seit der Aufklärung sitzt sie wegen des damaligen intellektuellen wie rechtlichen Fehltrittes auf der Anklagebank aller dem Fortschritt und der Wissenschaftsfreiheit verpflichteten Geister. Die Verurteilung des frühen Bahnbrechers neuzeitlicher Experimentalphysik wegen dessen damals wissenschaftlich noch ungesicherter Option für das kopernikanische (heliozentrische) gegen das ptolemäische (geozentrische) Weltbild steht generell für Wissenschafts- und Fortschrittsfeindlichkeit der Kirche, die, wo sie die Macht habe, bereit sei, naive Bibelgläubigkeit gegen den Fortschritt der Wissenschaften selbst durch Einschüchterung und physische Gewalt durchzusetzen.

Eine eindeutige Klarstellung dazu, die dem damals Betroffenen auch von kirchlicher Seite wenigstens geschichtlich gerecht werden soll, strebte der gegenwärtige Papst, der trotz herrschender Windstille zwischen Theologie und Naturwissenschaften um eine offene Begegnung mit allen wissenschaftlichen Erkenntnisrichtungen bemüht ist, bereits seit langer Zeit an. Im Juli 1981 setzte er eine eigene Studienkommission ein (zunächst unter der Leitung von Kardinal *Gabriel Garrone,* später unter dessen französischem Landsmann Kardinal *Paul Poupard* ). Ihr wurde der höchstkirchliche Auftrag erteilt, den Fall unter allen in Betracht kommenden (biblischen, wissenschaftlich-epistemologischen, kulturell-geschichtlichen) Gesichtspunkten zu prüfen. Jetzt, gut elf Jahre später und knapp nach dem 350. Todestag Galileis, zog Johannes Paul II. das Fazit: in unverfänglicher, aber höchst feierlicher und wissenschaftsbezogener Form.

Kurz zusammengefaßt lautet dieses Fazit: 1. daß die Verurteilung Galileis ein Irrtum war, ist klar. Darüber braucht nicht mehr gesprochen zu werden. Es kann auch nicht um eine wie immer geartete Rehabilitierung Galileis durch die Kirche gehen, sondern um die Klärung der Voraussetzungen, wie und warum es zu der Fehlentscheidung kam. 2. In der Sache wird Galilei Gerechtigkeit zuteil: Er habe besser als seine Gegner verstanden – „paradoxerweise" meint der Papst –, zwischen der Irrtumsfreiheit der Schrift und der Art, diese zu interpretieren, zu unterscheiden. 3. Das Urteil über Galilei ist nie irreformabel gewesen. Die Kirche habe das auch zu erkennen gegeben, sich wenigstens faktisch deutlich davon distanziert und im Zuge der Zunahme genauerer Geschichtskenntnis zwischen Weltbild und Aussagesinn der Bibel, die ja keine naturwissenschaftlichen Aussagen macht, sondern Heilswahrheiten verkündet, unterscheiden gelernt.
Wenn dem aber so ist und wenn die Arbeit der Kommission, folgt man jedenfalls der Ansprache des Papstes, auch nichts substantiell Neues zutage gebracht hat, warum dann nach dreieinhalb Jahrhunderten soviel Aufwand, wo doch das Eingeständnis, schlicht geirrt, Unrecht getan und unrecht gehabt zu haben, genügen würde?

Der Papst gibt selbst einen Fingerzeig, indem er dieselbe Frage stellt und darauf antwortet: Es sei nicht auszuschließen, daß man sich eines Tages mit einer vergleichbaren Situation konfrontiert sehe, in der Glaube und Wissenschaft jeweils die je eigenen Grenzen besonders zu beachten haben würden. In der Tat, man braucht nicht lange zu suchen oder gar Künftiges vorwegzunehmen, das aktuelle Beispiel liegt auf der Hand. Das päpstliche Verbot „künstlicher" Empfängnisverhütung ist zwar nicht die Folge einer exegetischen Grenzüberschreitung; das Verbot wird ja nicht biblisch, sondern ethisch aus der Natur des Menschen, seiner Würde und seiner Verpflichtung als Person begründet. Daß man dabei aber aus einem biologischen Vorgang fälschlich auf ein sittliches Gebot schließt – die „natürliche" Nutzung der unfruchtbaren Tage zur Verhinderung einer Empfängnis ist erlaubt, die künstliche Steuerung der Ovulation auf hormonalem Wege aber außer zu medizinischen Zwecken verboten –, wird heute aus nicht weniger plausiblen Gründen vermutet als zur Zeit Galileis die Bestreitbarkeit des ptolemäischen Weltbildes bzw. die Bindung des biblischen Glaubens an dieses.

Allerdings war der Konflikt von damals wie der von heute weniger auf der abstrakten Ebene der Spannung zwischen Glauben und Wissen angesiedelt, auf den der Fall Galilei kirchlicherseits üblicherweise und jetzt wieder auch vom Papst gehoben wird, sondern es geht in beiden Fällen um den schlichten Sachverhalt, daß Kirche etwas als wahr bzw. als erlaubt oder verboten postuliert, was sie mit ihren Mitteln als wahr bzw. als verboten *nicht beweisen kann,* wo aber andere Beweismittel, solche philosophischer, naturwissenschaftlicher und im Falle der Empfängnisverhütung solche ethischer Art nicht zur Verfügung stehen. Man nennt so etwas selbstverschuldete Beweisnot.

Wie sehr das päpstliche Lehramt historisch wie aktuell unter solcher Not leidet, merkt man selbst noch der Klarstellung Johannes Pauls II. zum Fall Galilei an. Je länger man in der Ansprache des Papstes liest, um so *defensiver* erscheint sie einem. Es wird erklärt, warum es damals so war, wie es war, und je mehr das mit längst bekannten Argumenten erklärt wird, um so eindeutiger wird die Argumentation – nicht zum Rechtfertigungsversuch, aber zum Werben um Verständnis für diejenigen, die Galilei verurteilt haben. Zu sagen, daß beide Seiten „guten Glaubens" gehandelt haben, wird nach den Jahrhunderten, die seither vergangen sind, niemanden vom Stuhl reißen. Schlicht zu sagen, da gibt es zwar dies oder jenes, das sich aus den Umständen von damals erklären läßt, aber Irrtum bleibt Irrtum und Fehlverhalten Fehlverhalten, wäre schon eindrucksvoller. Vermutlich wird die Kirche in all die-

sen Dingen erst wieder zu einer überzeugenden Sprache finden, wenn sie sich eingesteht, eine irrende Kirche zu sein; wenn sie den Mut hat zuzugeben, daß ihr Herr ihr verheißen hat, sie in *seiner* Wahrheit zu erhalten, und sonst nichts, und daß sie, da irren menschlich ist und sie deshalb, obwohl gottgestiftete und sakramentale Wirklichkeit, täglich in allen möglichen Dingen irren und sich daneben benehmen kann, wie Menschen eben in allen möglichen Dingen irren können. Eine Kirche, die dazu steht, daß sie eine irrende Kirche ist, braucht ihre Irrtümer weder zu verstecken noch wegzureden noch umständlich zu erklären. Sie kann im Zugeben des Irrens Souveränität, Identität, „Selbstwertgefühl" *als Glaubende* zurückgewinnen. *se*

## *Verstörungen*

### *Die Berliner Demonstration und das öffentliche Echo darauf*

An die 300 bis 350 000 waren am zweiten Novembersonntag in Berlin zusammengekommen, um unter dem Motto „Die Würde des Menschen ist unantastbar" gegen Ausländerfeindlichkeit und gegen gewalttätige Übergriffe auf Asylsuchende zu demonstrieren.

Es war eine *Demonstration von ganz besonderem Zuschnitt.* Von der Zahl her: Selbst die Friedensbewegung in ihren heißesten Zeiten der Antinachrüstungskampagnen konnte nicht so viel Volk mobilisieren. Wegen der Initiatoren und Veranstalter: Es war – am Ausgangspunkt – keine spontane Bürgeraktion, sondern dazu aufgerufen haben politische Instanzen, an der Spitze die Berliner Parlamentspräsidentin und der Regierende Bürgermeister. Die politische Führung der Republik selbst wollte demonstrieren; der Bundespräsident übernahm die Schirmherrschaft. Durch die Zusammensetzung der Demonstranten: Politiker, Wirtschaftsführer, Künstler, Schauspieler, die Repräsentanten des Staates und der gesellschaftlichen Eliten wollten vorangehen, der Abwehrwille des ganzen demokratischen Deutschlands sollte dem In- und Ausland vor Augen führen: Das wiedervereinigte Deutschland ist kein ausländerfeindliches Land, es bekennt sich uneingeschränkt zu den Menschenrechten für jedermann – trotz aller Debatten um das Asylrecht – und weiß sich gegen aufkommende rechtsradikale und rassistische Strömungen zu wehren.

Und doch war es keine Politiker- oder Großkopfeten-Demonstration, auch kein Aufmarsch der politischen Parteien, sondern eine *Volksdemonstration* von unerwartetem Ausmaß. Freund und Feind fand sich zusammen. So mancher mußte vor gegnerischen Parolen und Transparenten hermarschieren, die gar nicht in seinem Sinne waren; um so beachtlicher war es, daß alle einwandfrei demokratischen Kräfte – von bayerischen Ausnahmen abgesehen – sich in der Lage zeigten, ihren tagespolitischen Streit wenigstens für Stunden hintanzustellen, ohne ihn zu verdrängen.

Die Demonstration wurde gestört: massiv und an empfindlicher Stelle. Der Bundespräsident selbst mußte von einem zu spät gebildeten Kordon schildbewehrter Polizisten gegen Eier- und Steinewerfer geschützt werden und kam als einziger vorgesehener Redner erst mühsam und mit Verzögerung zu Wort. Daß es Unmutsäußerungen geben würde auch unter Demonstranten gegen Politiker, gegen den Bundeskanzler, war in einem Klima allgemeiner Aversionen gegen Politiker zu erwarten gewesen. Aber daß der Bundespräsident, die höchste Autorität im Staat und als Person und Institution die personifizierte Überparteilichkeit, zum Angriffsziel von Gewalttätern wurde, damit erhielt die Störung eine neue, verwirrende Qualität. Und das besonders Verwirrende: die gewalttätigen Störer kamen nicht aus der rechtsradikalen Ecke. Es waren keine Neonazis, die den Bundespräsidenten bedrohten und den Bundeskanzler attackierten; es waren keine Skins, die als Schlägertrupps aufmarschierten, sondern die gewalttätigen Störer kamen von ganz links, aus der autonomen Szene. Und die Frage, ob die Polizei nicht rechtzeitiger und flexibler auf mögliche Zwischenfälle sich hätte einstellen können und ob die Veranstalter angesichts der bekanntgewordenen Hinweise auf Absichten möglicher Störer nicht zu naiv gewesen seien, kam hinzu.

Durfte man sich da wundern, wenn die Verwirrung angesichts des Unvorhergesehenen und Ungewöhnlichen auch auf die *Berichterstattung und Kommentierung der Medien* voll durchschlug und damit ein Bild der Berliner Ereignisse entstand, das mit dem Gesamtvorgang nichts mehr zu tun hatte? Dennoch: Mußte es sein, daß via Fernsehen der Eindruck entstand, die Aktion der Störer sei in Berlin die Hauptsache, die Demonstration der 300 000 nur friedliche und „leider gescheiterte" Nebensache gewesen? Und daß dieses Bild von den Printmedien tags darauf fast ohne Korrektur nachgezeichnet wurde? Schon in der ARD-Übertragung begannen die Verstörungen: Wer spät zuschaltete, mußte den Eindruck gewinnen, in Berlin sei der Staat zusammengebrochen, alles sei kaputtgegangen und das vereinte Deutschland befinde sich wieder in der Endzeit der Weimarer Republik. Das hinderte die Übertrager aber nicht daran, einen offensichtlichen Vertreter der Störerszene minutenlang ebenso wortreich wie verlegen erklären zu lassen, warum man den „öffentlichen Heuchlern" die Maske vom Gesicht reißen müsse und warum nichts anderes übrig bliebe, als sich der angewandten Methoden zu bedienen. Im gleichen Atemzug wurde über das „häßliche Bild von Deutschland" geklagt, das nun um die Welt gehe, nachdem man selbst kräftig dazu beigetragen hatte, dieses Bild zu transportieren – ohne den geringsten Versuch, die wahren Proportionen wiederherzustellen oder dem Betrachter in Deutschland und anderswo auch nur zu erklären, wer da aus welchen Motiven aus welcher Richtung und zu welchen Zwecken gewaltsam wurde.

Natürlich wissen wir alle: Gewalt paßt ins Bild. *Walter Jens* hat recht: „Das Gewalttätigste ist das Medienstärkste." Aber das entbindet Bild- und erst recht Printmedien nicht vom Prinzip der *Verhältnismäßigkeit.* Freilich: Me-

dien sind, indem sie Bilder und Meinungen transportieren, nicht nur je nachdem Verstärker oder Verzerrer von Ereignissen und Meinungen über Ereignisse, sondern auch Spiegel öffentlicher Aufgeregtheiten. Gewiß war die Störung der Berliner Demonstration keine Petitesse. Aber vielleicht tun wir gut daran, in Rechnung zu stellen, daß solche Vorgänge als Kehrseite eines freien Staatswesens immer passieren können und daß darüber die Welt nicht untergeht, wenn die Öffentlichkeit sich nicht aus dem Konzept bringen läßt und Gesetzgeber, Polizei und Gerichte das Ihrige tun. *se*

## *Mißtrauen*

*Gezerre zwischen Rom und regionalen Bischofsversammlungen*

Als einzige Überraschung der Eröffnungsansprache Johannes Pauls II. zur Vierten Generalversammlung des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) in Santo Domingo (vgl. ds. Heft, S. 562) werteten Beobachter den Vorschlag des Papstes, Vertreter der Episkopate des ganzen amerikanischen Kontinents „in nicht ferner Zukunft" zu einer Begegnung zusammenzurufen, die auch „synodalen Charakter" haben könnte – „um die Zusammenarbeit unter den verschiedenen Einzelkirchen in den verschiedenen Bereichen der seelsorglichen Arbeit zu steigern". Im weiteren Verlauf der Konferenz von Santo Domingo spielte dieser Vorschlag des Papstes keine sonderliche Rolle mehr – dennoch verdient er es, gerade vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der zurückliegenden Konferenz noch einmal aufgegriffen und in einen breiteren kirchlichen Kontext gestellt zu werden.

Der Vorschlag des Papstes wurde in Santo Domingo im allgemeinen *mit eher gemischten Gefühlen* aufgenommen. Gegen eine verstärkte Zusammenarbeit mit den Episkopaten Nordamerikas an sich hat selbstredend niemand etwas einzuwenden. Im Gegenteil. Kardinal *Paulo Evaristo Arns* sieht z. B., so sagte er es auf einer Pressekonferenz in Santo Domingo, in einem solchen panamerikanischen Treffen durchaus die Möglichkeit zu einer Rückenstärkung der lateinamerikanischen Bischöfe durch ihre Mitbrüder aus den Vereinigten Staaten und Kanada. Im übrigen dürften die Sensibilitäten zwischen den einen und den anderen gar nicht so weit auseinanderliegen, bedenkt man, daß gerade die US-amerikanischen Bischöfe von der gesellschaftskritischen Haltung lateinamerikanischer Bischöfe in der Vergangenheit viel gelernt und dies auch auf die Situation ihres Landes zu übertragen versucht haben. Gemeinsame, auch politisch brisante Themen für eine solche Konferenz gäbe es im übrigen zuhauf: von den Wanderungsströmen von Süd nach Nord und deren Folgewirkungen in den Herkunftsländern wie auch in der US-amerikanischen Gesellschaft über die von Nord nach Süd operierenden protestantischen Sekten bis hin zu Fragen des Verhältnisses von Nord- und Südamerika auf Gebieten wie Wirtschaft, Rauschgiftkriminalität u. a.

Wenn man in Santo Domingo dennoch eher reserviert blieb, dann deshalb, weil sich eben doch der Verdacht hielt, mit einer solchen panamerikanischen Bischofsversammlung solle die spezifische lateinamerikanische Kirchenerfahrung innerhalb des größeren Kontextes *neutralisiert* werden und – schlimmer noch – Rom habe im Rahmen einer regionalen Bischofssynode ganz Amerikas noch weiterreichende Zugriffs- und Beeinflussungsmöglichkeiten, als es sie bereits im Rahmen der CELAM-Vollversammlung für sich in Anspruch nahm (vgl. Le Monde, 14. 10. 92). Man munkelte bereits, die Versammlung von Santo Domingo könnte gar die letzte dieser Art sein.

Daß lateinamerikanische Befürchtungen in dieser Hinsicht alles andere als aus der Luft gegriffen sind, zeigt sich im übrigen auch im Zusammenhang mit anderen Versuchen, auf regionaler Ebene Bischöfe und Episkopate miteinander ins Gespräch zu bringen. Anstelle der Sonderversammlung der Bischofssynode für *Europa,* die im Dezember 1991 stattfand (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.), hätte man sich zumindest ebensogut eine vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE; Präsident: der Mailänder Erzbischof Kardinal *Carlo Maria Martini*) veranstaltete Versammlung vorstellen können, an der man im Vatikan jedoch nicht interessiert war. Bis heute scheint Rom die Vorstellung nicht aufgegeben zu haben, eine Struktur ins Leben zu rufen, die – enger an den Apostolischen Stuhl gebunden, als ein Organ wie der CCEE es ist – an den von der Synode angestoßenen Themen weiterarbeitet.

Und dieses Phänomen setzt sich fort bei der Vorbereitung der seit langem angekündigten *Sondersynode für Afrika.* Auch anderthalb Jahre nach Veröffentlichung der „Lineamenta", des ersten thematischen Vorbereitungspapiers (vgl. HK, September 1990, 407 ff.), trifft das Projekt weiterhin auf erhebliche Vorbehalte und – nicht zuletzt hervorgerufen durch die Erfahrungen bei der Vorbereitung – auf Befürchtungen bzw. schlichtes Desinteresse in den afrikanischen Ortskirchen. Wenn schon Synode – und kein *Konzil,* wie man es sich zunächst gewünscht hatte –, dann aber wenigstens eine *afrikanische Synode,* die diesen Namen auch wirklich verdient hat, und keine römische Bischofssynode „für" Afrika, so wird in Afrika argumentiert (vgl. Échos Synode Africain, No. 9, octobre-décembre 1992).

Ob in Lateinamerika, Europa oder Afrika – das Problem ist überall dasselbe: Der Apostolische Stuhl versucht unter allen Umständen, sich auf der einen Seite maximale Einwirkungsmöglichkeiten bei regionalen Bischofsversammlungen zu sichern, und ist auf der anderen Seite bemüht, Einfluß und Stellung der bestehenden regionalen Zusammenschlüsse CELAM, CCEE und SECAM (für Afrika) zurückzudrängen. In den entsprechenden Ortskirchen wird dies in vielen Fällen als ein *Mißtrauen* empfunden, das so gar nicht passen will zu den päpstlichen Bekenntnissen zu *Subsidiarität* auf anderen Gebieten und vor allem nicht

zu der Wertschätzung und unableitbaren Eigenverantwortlichkeit, die man in anderen Zusammenhängen gerne dem Bischofsamt zu sichern vorgibt.
Die Ängste vor einem vermeintlichen Übermaß an Eigenständigkeit in den Ortskirchen gegenüber Rom führen auf diese Weise tatsächlich zu Konfrontationshaltungen dem Apostolischen Stuhl gegenüber, an denen eigentlich niemandem gelegen sein kann. Sich selbst und seiner im Kern gar nicht strittigen Rolle innerhalb der Weltkirche täte Rom einen viel größeren Gefallen, wenn man sich zurücknähme und den Ortskirchen und ihren bestehenden regionalen Zusammenschlüssen die Rechte und Eigenverantwortlichkeit belassen würde, die ihnen ekklesiologisch nicht abzusprechen sind. Im anderen Fall hinge die viel beschworene „communio"-Ekklesiologie in der Luft. *nt*

## *Schubkraft*

*Die Kirche von England stimmt für die Priesterweihe von Frauen*

Zwischen dem Beschluß der Generalsynode der Kirche von England, das Verfahren zur Schaffung der rechtlichen Voraussetzungen für die Priesterweihe von Frauen einzuleiten, und der Entscheidung der Generalsynode für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt lagen acht Jahre: Am 15. November 1984 (vgl. HK, Januar 1985, 12 f.) fiel die Entscheidung für die Verfahrenseröffnung mit einer Mehrheit von 307 zu 183 Stimmen, wobei nur im „house of bishops", nicht aber bei den Vertretern des Klerus und der Laien eine Zweidrittelmehrheit erzielt wurde. Bei der entscheidenden Abstimmung vom 11. November wurde jetzt die erforderliche Zweidrittelmehrheit in allen drei Häusern der Generalsynode erreicht: deutlich bei den Bischöfen (39 zu 13 Stimmen), weit weniger deutlich bei den Priestern (176 zu 74 Stimmen) und nur ganz knapp bei den Laienvertretern (169 zu 82 Stimmen).

Bis zur ersten Priesterweihe einer Frau in der Kirche von England (es gibt etwa 1300 weibliche Diakone, die zum großen Teil die Priesterweihe anstreben) werden zwar vermutlich noch anderthalb Jahre ins Land gehen: Zunächst müssen Ober- und Unterhaus zustimmen, dann muß die Königin den entsprechenden Kanon promulgieren. Aber mit der Entscheidung der Generalsynode vom 11. November ist der Rubikon überschritten, mit den entsprechenden Konsequenzen für die Kirche von England, für die Anglikanische Gemeinschaft und für den ökumenischen Prozeß, vor allem natürlich für das katholisch-anglikanische Verhältnis.
Für einige Bischöfe, viele Priester und auch nicht wenige Laien in der Kirche von England bildet das Votum für die Priesterweihe von Frauen eine entscheidende Zäsur. Für sie hat ihre Kirche mit dieser Entscheidung ihre Identität beschädigt und vor dem Zeitgeist kapituliert, anstatt der im Handeln Jesu und der Urkirche verankerten Tradition treuzubleiben. Es wird deshalb Übertritte zur *katholischen Kirche* geben und vielleicht auch zur Abspaltung einer anglikanischen *Parallelkirche* kommen, wie sie in den Vereinigten Staaten schon besteht. Die Gegner der Priesterweihe von Frauen *innerhalb* der Kirche von England erhalten im übrigen nach einem schon vor Jahren geschnürten Paket von rechtlichen Regelungen einen Sonderstatus eingeräumt: So wird beispielsweise rechtlich festgeschrieben, daß Bischöfe nicht zur Weihe von Frauen verpflichtet sind.
Innerhalb der *Anglikanischen Gemeinschaft* ist mit der englischen Mutterkirche jetzt die entscheidende Bastion gegen eine Priesterweihe von Frauen gefallen. In der Episkopalkirche der USA sowie den anglikanischen Kirchen Kanadas und Neuseelands gibt es schon seit geraumer Zeit weibliche Priester; in den Vereinigten Staaten und in Neuseeland amtieren inzwischen auch schon zwei anglikanische *Bischöfinnen.* Zwar sind die einzelnen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft autonom, aber nach dem Votum der Kirche von England dürfte sich die Priesterweihe von Frauen auch anderswo schneller durchsetzen, wobei vermutlich Kirchenspaltungen bzw. Absplitterungen ins Haus stehen.
Die *römische* Reaktion auf den Beschluß der Generalsynode ließ nicht lange auf sich warten. Vatikansprecher *Navarro-Valls* erklärte umgehend, die Entscheidung stelle ein schwerwiegendes Hindernis für den Prozeß der Versöhnung zwischen Katholiken und Anglikanern dar. Ähnliche Äußerungen von offizieller katholischer Seite hat es in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten immer wieder gegeben. Die vatikanische Stellungnahme zum Schlußbericht der Ersten Anglikanisch-Katholischen Kommission vom Dezember 1991 (vgl. HK, Januar 1992, 5) hatte formuliert, die Frage nach dem Subjekt der Ordination sei mit dem Wesen des Weihesakraments verbunden: „Unterschiede in bezug auf diese Verbindung müssen deshalb die erzielte Übereinkunft zu Amt und Ordination beeinträchtigen." Der Schlußbericht hängt die Hürden für katholisch-anglikanische Kirchengemeinschaft allerdings auch in den anderen Kontroversfragen so hoch, daß die Priesterweihe von Frauen nicht als *das* entscheidende Hindernis betrachtet werden kann.
Die innerkatholische Diskussion über die Frauenordination dürfte durch das Votum aus England neue Schubkraft bekommen; jedenfalls weisen erste Reaktionen in diese Richtung. Die theologischen Argumente pro und contra liegen längst auf dem Tisch; sie lassen sich weiter verfeinern, aber kaum mehr vermehren. Es handelt sich letztlich um die Frage, inwieweit das Handeln Jesu und der Urkirche die Kirche in diesem Punkt unverrückbar bindet; das symbolische Argument (nur ein Mann kann den Bräutigam Jesus Christus gegenüber seiner Braut, der Kirche, repräsentieren) ist demgegenüber von untergeordnetem Rang. Ob und wann in der katholischen Kirche Frauen zu Priestern geweiht werden, ist aber keine Sache der theologischen Diskussion, sondern des *kirchlichen Selbstverständnisses,* das sich derzeit in mehrfacher Hinsicht in einem schwer einschätzbaren Umbruch befindet. *ru*

# Priesterkrise: Die deutschen Bischöfe suchen nach Auswegen

Mit ihrem bei der diesjährigen Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. HK, November 1992, S. 531) verabschiedeten und jetzt veröffentlichten Schreiben über den priesterlichen Dienst reagieren die deutschen Bischöfe auf eine *Krisensituation,* die in manchem an die Turbulenzen um Priester und Priesteramt in der unmittelbaren Nachkonzilszeit erinnert, sich andererseits aber auch nicht unwesentlich davon unterscheidet. Man erinnere sich: Damals, in den späten sechziger Jahren, gab es eine intensive Diskussion über den Sinn und die Angemessenheit des Pflichtzölibats, häuften sich die Amtsniederlegungen von Priestern, probte man den „Abschied von Hochwürden" (so ein seinerzeit bekanntes Buch), also die Überwindung des klerikal-abgehobenen Priesterbildes, wobei teilweise unklar wurde, ob und wie sich überhaupt ein durch sakramentale Weihe herausgehobenes Amt theologisch begründen läßt.

## Ein ungeschminktes Bild der Wirklichkeit

Heute ist die *Zölibatsdiskussion* wieder im vollen Gang. Im deutschen Katholizismus erhielt sie in den letzten Wochen und Monaten neue Nahrung nicht zuletzt durch Äußerungen prominenter Laienvertreter und des Trierer Bischofs *Hermann-Josef Spital,* die daran erinnerten, daß der Pflichtzölibat kein Dogma sei und der gegenwärtige pastorale Notstand die Frage nach einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt immer dringlicher werden lasse. In einigen Diözesen sind die Bistumsleitungen mit – mehr oder weniger spektakulären – Fällen von Amtsniederlegungen konfrontiert. Der *Priesternachwuchs* geht zurück; die Zahl der jungen Männer, die sich bei den Diözesen als Priesteramtskandidaten melden, ist in den letzten Jahren stetig gesunken.

Dazu kommen Faktoren, die bei der „Priesterkrise" Ende der sechziger Jahre noch nicht im gleichen Umfang spürbar waren wie heute. Das Schreiben der deutschen Bischöfe kommt auf sie im ersten, die Situation analysierenden Teil zu sprechen: Es verweist auf das allgemeine, heute immer mehr sichtbar werdende Nachlassen des religiösen Lebens und der kirchlichen Glaubenspraxis, das „Verdunsten des Glaubens" und die daraus entstehenden Probleme vor allem bei der Sakramentenpastoral. Der Text verweist auch auf das veränderte Verhältnis von Kirche und Welt: „Waren die christlichen Kirchen wenigstens im Westen bis vor einigen Jahren noch bestimmende Kräfte des gesellschaftlichen Lebens, so wird diese Stellung derzeit mehr und mehr erschüttert." Zusammen mit dem latenten Unglauben im Westen der Bundesrepublik könne die große Zahl von Nichtgetauften in der ehemaligen DDR „nochmals einen massiven Säkularisierungsstoß bewirken".

Das Schreiben der Bischöfe ist erkennbar darum bemüht, über die Schwierigkeiten vieler Priester mit sich und ihrem Amt, die sich aus der gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation ergeben, nicht einfach hinwegzureden, sondern sie erst einmal als solche zu benennen. Der Text zeichnet ein reichlich ungeschminktes Bild der Priesterwirklichkeit: Flucht in immer größere pastorale Hektik oder Versinken in depressiver Trägheit, Bedeutungs- und Autoritätsverlust, Identitätszweifel angesichts des verstärkten Einsatzes von Laien in der Seelsorge, Anfechtungen und Verunsicherungen im Glauben, „Betäubung (Alkoholismus, Tablettensucht), unehrliche Zölibatspraxis sowie Oberflächlichkeit in den mitbrüderlichen Beziehungen", eine Grundstimmung des ständigen Überfordertseins und der Enttäuschung über die geringen Erfolge.

Realismus zeigt das Schreiben auch im Blick auf die *künftige Gestalt von Seelsorge* bzw. von Kirche überhaupt. Es erteilt illusionären Vorstellungen von einer möglichst flächendeckenden Neuevangelisierung unter westeuropäischen Verhältnissen eine Absage und hält demgegenüber fest, ein neues Interesse am christlichen Glauben werde heute vermutlich besonders die einzelnen, bestenfalls viele einzelne und überschaubare Gruppierungen erfassen. Der Text plädiert für die Sorge der Priester um die Entstehung lebendiger Zellen in den Gemeinden („Es muß zunächst darum gehen, daß wir all unsere Kraft auf die Authentizität eines Lebens aus dem Glauben richten"), warnt aber gleichzeitig davor, suchende Menschen durch ein „Entweder-Oder" aus der Kirche hinauszutreiben: „Wir haben von der Tatsache auszugehen, daß es in zunehmender Zahl suchende Menschen gibt, die nicht zum inneren Kreis einer Gemeinde gehören und doch den Kontakt mit der Kirche nicht aufgeben wollen."

So notwendig wie hilfreich sind die Ausführungen der Bischöfe zur *Gemeinde* als Subjekt der Seelsorge. Weil das gesamte Volk Gottes Träger des kirchlichen Handelns ist, sollen Priester dazu fähig sein, „Initiativen zu ermöglichen, Menschen zum selbständigen Handeln zu ermuntern, Begabungen zu entdecken und mit anderen zusammen Entscheidungen zu suchen und durchzutragen". Eingebunden in die gemeinsame Sendung und Berufung aller Getauften sollen sie das Miteinander in der Gemeinde fördern, nicht parteiisch sein, sondern Partei für das Ganze ergreifen.

## Amtstheologie mit Fragezeichen

Das Schreiben enthält keine ausgearbeitete Amtstheologie. Es hat aber einen *theologisch-spirituellen Kern,* der aus zwei Elementen besteht: Einer Charakterisierung des priesterlichen Dienstes als Hirtendienst und einer Deutung des Handelns des Priesters als eines Jesus Christus darstellenden Handelns. Das erste dieser beiden Elemente soll eine zusammenfassende

inhaltliche Klammer um die verschiedenen Dimensionen des Priesteramtes liefern (Dienst an der Einheit, Wortverkündigung, Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, Bruderdienst); ein naheliegendes klerikalistisches Verständnis des Hirtenmotivs wird unter Berufung auf den neutestamentlichen Befund abgewehrt: Dort sei nichts von hierarchischem Triumphalismus oder autoritärer Überheblichkeit zu spüren, „wohl aber von einem besonderen Auftrag hingebungsvoller, einheitsstiftender Leitung und einer Indienstnahme durch das Evangelium, die ihren Grund in der besonderen Sendung durch Christus hat . . ."

Problematisch wird es beim anderen amtstheologischen Grundgedanken des Schreibens. Die Priester, so die Quintessenz, sollen sich nicht in immer mehr Aktivitäten, in „Organisation, äußerem Gottesdienstvollzug und Verwaltung" verlieren, sondern auf Jesus Christus und sein Handeln transparent werden, nicht um sich selber kreisen, sondern den Herrn darstellen. Dieser Gedanke ist als Korrektiv gegen Überlastung und Überforderung, kirchlich-pastorales Machbarkeitsdenken und falschen Aktivismus gedacht, öffnet aber seinerseits wiederum der Überforderung und Überhöhung Tor und Tür. Sich auf Jesus Christus auszurichten, in diesem Sinn für ihn transparent zu werden, ist Auftrag jedes Christen, der meist nur sehr bruchstückhaft eingelöst werden kann. Hilft es den Priestern wirklich, ihnen quasi als Amtsmerkmal Transparenz für Jesus Christus in einem ganz besonderen Maß zuzumuten, ohne nach der menschlichen Seite dieses Anspruchs zu fragen? Sollte man die Priester nicht nüchterner als Mitglaubende sehen, die mit der Ausrichtung auf Jesus Christus die gleichen Schwierigkeiten haben wie jeder andere Christ?

Unbefriedigend ist das Schreiben der Bischöfe aber vor allem in den Ausführungen über den *Zölibat* bzw. die Lebensgestalt priesterlicher Existenz. Hier bleibt es bei dem Appell an die Priester, sich „neu der Gabe und Aufgabe der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen" zu stellen, bei der Aufforderung, den Zölibat als ein Geschenk zu sehen, und dem Hinweis, Krisen und Anfechtungen der zum Zölibat verpflichteten Priester könnten zu „Zeichen solidarischen Mitseins und stellvertretender Hoffnung" werden. Als Mittel gegen die Schwierigkeiten empfiehlt das Schreiben eine verstärkte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Weisen einer vita communis. Es empfehle sich ein „communialer Stil für die Lebensweise des Priesters"; empfohlen werden auch „mannigfaltige Kontakte zwischen befreundeten Priestern".

## Es braucht eine ehrliche Auseinandersetzung

Das erste Interesse, so das Schreiben der Bischöfe, solle nicht darin bestehen, „fruchtlos über Sein oder Nichtsein des Zölibats zu diskutieren". Auch Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart hält in seinem Begleitbrief zum Bischofsschreiben an die Priester seiner Diözese fest, in der Frage des Pflichtzölibats könne man realistischerweise mit universalkirchlichen Änderungen in der überschaubaren Zukunft nicht rechnen. Angesichts der Bestätigung des Pflichtzölibats durch das Zweite Vatikanum „könnte eine grundlegende Änderung wohl nur durch ein neues allgemeines Konzil erfolgen. Ein solches ist nicht in Sicht." Der Rottenburger Bischof schreibt jedoch auch, er wolle sich den Argumenten für die Weihe von „viri probati" nicht verschließen und stehe darüber im Gespräch mit anderen Bischöfen.

Auch wenn eine Änderung nicht in Sicht ist, die Zölibatsdiskussion wird aus verschiedenen Gründen weitergehen. Will man es nicht beim bloßen Verweis auf den rechtlichen Status quo belassen oder zu einer verstiegenen theologisch-spirituellen Argumentation Zuflucht nehmen (wie etwa im Interview von Kardinal *Meisner* mit der „Deutschen Tagespost", 15. 10. 92), gerät man – das zeigt auch das Bischofsschreiben – beim Thema Pflichtzölibat schnell in einen erheblichen *Begründungsnotstand.* Mit dem Hinweis darauf, daß eine am Evangelium orientierte Existenz nicht aufgehe, daß sie angefochten bleibe (so das Schreiben), kann man es nicht bewenden lassen.

Dabei ist nicht zu bestreiten, daß eine *isolierte Zölibatsdiskussion* nicht weiterführt: Die Frage nach dem Priestersein und dessen künftiger Verwirklichung ist, so stellen die Bischöfe zu Recht fest, in die Frage nach der Kirche und ihrer kommenden Gestalt eingebettet. Die Frage des Zölibats wiederum hängt eng mit theologischen, spirituellen und pastoral-praktischen Fragen im Blick auf Spezifikum und Aufgaben des priesterlichen Dienstes zusammen. Das Schreiben der deutschen Bischöfe ist bei allen seinen Mängeln und Schwachstellen doch ein gewichtiger und anregender Beitrag zur Debatte, die darüber derzeit geführt wird, bzw. geführt werden sollte. Es bleibt zu wünschen, daß die Aufforderung des Textes an die Priester zum „geistlichen und pastoralen Austausch" über die angesprochenen Themen auf fruchtbaren Boden fällt und es zu einer realistischen, ehrlichen und substantiellen Auseinandersetzung unter den Priestern und mit ihnen kommt. *U. R.*

# Freiburger Diözesanforum: Was geschieht mit den Voten?

Mit der Verabschiedung von zahlreichen Voten zu verschiedenen innerkirchlich-pastoralen sowie einigen gesellschaftlich relevanten Fragestellungen ist das Diözesanforum der Erzdiözese Freiburg nach seiner dritten und letzten Sitzungsperiode in der letzten Oktoberwoche zu Ende gegangen. Im Frühjahr 1991 hatte Erzbischof *Oskar Saier* im Anschluß an eine sogenannte Pastorale Initiative „Miteinander Kirche sein – für die Welt von

heute" zu einem Forum von zunächst zwei Sitzungsperioden eingeladen, die im Mai (vgl. HK, Juli 1991, 340) und im Oktober (vgl. HK, Dezember 1991, 547) letzten Jahres stattfanden.
Nach den Diözesansynoden von Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim und Augsburg war die Erzdiözese Freiburg das erste deutsche Bistum, das sich nach langer Debatte bewußt gegen die kirchenrechtlich fixierte Form der Diözesansynode und für eine *offenere Forumslösung* entschied (in etwa zeitgleich mit der Erzdiözese München–Freising; vgl. HK, Mai 1991, 203 f.). Unterdessen findet diese Lösung weitere Nachahmer: Bischof *Manfred Müller* von Regensburg kündigte Mitte Oktober für 1994 ein Forum seiner Diözese an. Und der Bischof von Mainz, *Karl Lehmann,* sprach aus Anlaß des Forums in einem Brief an Erzbischof Saier von dem Diözesanforum als einer „neuen Gestalt gemeinsamer Beratung . . . , die eine beachtenswerte Alternative zu den Diözesansynoden darstellt".

## Leitungsverantwortung für Laien nach Can. 517

Gegenstand der Beratungen der dritten Sitzungsperiode des Freiburger Diözesanforums waren die von *sieben Kommissionen* und einer später errichteten *Arbeitsgemeinschaft* erarbeiteten Voten, für die entsprechende Vorlagen der Kommissionen die inhaltliche Grundlage bildeten. Die z.T. sehr umfangreichen Vorlagen der Kommissionen zu den Themen „Die Zukunft der Gemeinde", „Die Verantwortung der Christen in der Welt von heute", „Lebenssituationen des heutigen Menschen und die Fragen nach Gott und der Kirche", „Gottesdienst", „Sakramentenpastoral", „Frausein in der Kirche", „Lebensprozesse und begleitende Seelsorge" sowie die Vorlage der Arbeitsgemeinschaft „Ehe" waren als solche nicht Beratungsgegenstand.
Zu den zentralen Themen des Forums gehörte die *Zukunft der Gemeinde* bzw. der *Seelsorge,* die zumal wegen des – nicht nur in der Erzdiözese Freiburg – grassierenden Priestermangels zu einem vieldiskutierten Problem geworden ist. Der Beginn des Diözesanforums im Mai 1991 war noch von der Veröffentlichung des innerhalb der Erzdiözese nicht unumstrittenen Papiers „Seelsorglicher Dienst auf dem Weg ins Jahr 2000" durch das Erzbischöfliche Ordinariat überschattet (vgl. HK, August 1991, 355 ff.). In dem umfangreichen Kommissionspapier wird auf der Basis des Volk-Gottes-Gedankens des Zweiten Vatikanischen Konzils ein „Leitbild Gemeinde" entwickelt.

Die Forumsmitglieder sprachen sich in diesem Zusammenhang mit großen Mehrheiten zum einen für die „Erhaltung der *Selbständigkeit der Pfarreien und gewachsenen Filialkirchengemeinden* aus, soweit sie lebensfähig sind", zum anderen für die Einbeziehung der Laien in die gemeinsame Verantwortung auf allen kirchlichen Ebenen. Was die Teilhabe der Laien am Leitungsdienst angeht, wird eine Lösung nach Can. 517 CIC § 2 vorgeschlagen: Demnach hat der Diözesanbischof in Notfällen die Möglichkeit, Einzelpersonen oder Gruppen von Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, mit der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei zu beauftragen, während ein u. U. nicht ortsansässiger Priester die letzte Leitungsverantwortung innehat. Das verabschiedete Votum nennt die vom Bischof zu beauftragenden Personen „Leitungsteams"; die Funktion der Priester wird in Anlehnung an die im Kirchenrecht verwendete Verbform „moderetur" mit „Moderator" umschrieben.

Aus dem Thema Gemeinde und Seelsorge erwuchs auch die Forderung des Forums nach *Änderung der Zugangswege zum Priestertum,* was jedoch nicht heißt, daß die angemahnten Veränderungen nur so begründet wurden. Mit deutlicher Mehrheit sprach sich das Forum für die Zulassung von *viri probati* zum Priestertum aus; ein weitergehender Antrag, auf die Verpflichtung zum Zölibat als Zugangsbedingung zum priesterlichen Dienst gänzlich zu verzichten, erhielt zwar eine einfache Mehrheit der abgegebenen Stimmen, nicht aber die satzungsgemäß erforderliche Mehrheit der Forumsmitglieder. In einem kurzfristig eingebrachten und mit großer Mehrheit angenommenen Zusatzantrag setzte man sich dafür ein, die Frage, ob die Zölibatsverpflichtung zu den Zugangsbedingungen zum priesterlichen Dienst gehören soll, gerade auch *unter ökumenischen Aspekten offen zu diskutieren;* darüber hinaus aber solle auch alles gefördert werden, „damit in den Gemeinden der Wert der Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen neu entdeckt und hochgeschätzt wird".

## Für frauengerechte Sprache in der Liturgie

Ein Zusatzantrag, der sich für die *Öffnung des priesterlichen Dienstes für Frauen* aussprach – für die Zulassung von Frauen zum Ständigen Diakonat hatte sich das Forum bereits bei seiner zweiten Sitzungsperiode ausgesprochen –, wurde zwar mit einfacher Mehrheit abgelehnt, dies jedoch weniger aus sachlichen als aus strategischen Gründen: Mit der Stellung der Frau in der Kirche befaßte sich eine eigene Forumskommission, deren Voten allesamt mit z. T. *überraschend hohen Abstimmungsmehrheiten* angenommen wurden und die Linie vorzeichnen, der man zunächst folgen möchte: die Forderung nach Berufung von Frauen in *höchste Leitungs- und Entscheidungsgremien* der Erzdiözese, nach Errichtung einer diözesanen Projektgruppe „Frauen in der Kirche" zur weiteren Beratung frauenrelevanter Fragen und Initiativen.
Beim Thema „frauengemäße Sprache" beließ es das Forum nicht bei einer allgemeinen Forderung nach Revision des „Gotteslob" und aller liturgischen Bücher, sondern lieferte gleich den Vorschlag zu einem Merkblatt für die Verwendung einer frauengemäßen Sprache in der Liturgie mit, das in Kraft zu setzen Erzbischof Saier gebeten wurde. Bezeichnenderweise war es die Kommission „Frausein in der Kirche", die darüber hinaus mit einem Vorschlag für ein Merkblatt zu den Rahmenbedingungen für *ehrenamtliche Dienste* in der Kirche aufwartete; u. a. enthält dieses Papier die nicht unumstrittene Möglichkeit, daß bei ehrenamtlicher Arbeit entstehende Unkosten erstattet werden können.

Das Forum bemühte sich, in seinen Beschlüssen nicht bei rein innerkirchlich relevanten Fragen stehenzubleiben, sondern wollte bewußt Zeichen setzen für eine Ausrichtung „auf die Welt von heute". Es sprach sich für Erleichterungen bei der Vergabe von kirchlichen Grundstücken zum Zwecke der Bebauung vor allem zur *Wohnraumbeschaffung* für Problemgruppen aus. Es setzte sich für eine stärkere Beschäftigung mit Fragen der Zukunft menschlicher *Arbeit* ein, für die Intensivierung der Diözesanpartnerschaft mit Peru und die Schaffung von partnerschaftlichen Verbindungen zu Pfarrgemeinden in südlichen Ländern sowie in den neuen Bundesländern und in Osteuropa. Beschlossen wurden u. a. Projekte zu Fragen der Auslandsverschuldung der Dritten Welt, zu einem agrarpolitischen Alternativprojekt, die Schaffung von sogenannten „Schalom-Diensten" als Beitrag für Frieden und Versöhnung in der Welt.

Die verabschiedeten Voten der Kommission „Lebenssituationen des heutigen Menschen und die Frage nach Gott und der Kirche" verraten vor allem den Willen, kirchliches Handeln verstärkt vor dem Hintergrund der *gewandelten gesellschaftlichen Situation* zu verantworten: Beschlossen wurde dazu die Schaffung eines sogenannten „Hauses des Dialogs", um dieses Ziel in einem anderen als dem traditionellen Stil der Erwachsenenbildung bzw. der Akademiearbeit anzugehen, die Durchführung eines „Kongresses Sexualität", um in diesem Rahmen einen Dialog auch mit außerkirchlich vertretenen Positionen zur *Sexualethik* zu führen. Die Pfarrgemeinden wurden an ihren *diakonischen* Auftrag erinnert, die ganze Diözese an ihre *ökumenische* Verantwortung. Der Wunsch nach verbesserter innerkirchlicher Rechtssicherheit kam in Voten für *Appellationsinstanzen* und *Schiedsstellen* zum Ausdruck. Die Errichtung eines *Petitionsausschusses* soll es erleichtern, Begründungen von diözesanen Entscheidungsträgern und -gremien zu erlangen.

Interessante Akzente setzte das Freiburger Forum im Bereich Sakramentenspendung und Seelsorge. Zu den theologisch gehaltvollsten Kommissionspapieren gehört die Vorlage *Sakramentenpastoral,* die es sich zum Ziel setzte, Sakramentenspendung im gottesdienstlichen Rahmen und „konkret gelebtes Leben" näher aufeinander zu beziehen. Für den gottesdienstlichen Bereich sprach sich das Forum u. a. für die Überprüfung und Lockerung des Verbots *ökumenischer Gottesdienste am Sonntagvormittag* aus. In weiteren Voten machte sich das Forum Anfragen an die herrschende Gemeindepastoral unter dem Stichwort „Begleitende Seelsorge" zu eigen, daneben auch die Forderung nach offener Ausschreibung von hauptamtlichen Stellen in der Seelsorge.

## Ein deutliches Zeichen von Reformwillen

Unter den von der Arbeitsgemeinschaft Ehe vorgelegten Voten befanden sich nicht nur so bekannte Forderungen wie die nach verstärkter *Ehevorbereitung* und Ausbau des *Beratungsangebots* in Paar- und Familienkrisen, sondern auch ein Plädoyer *gegen die moralische Verurteilung oder Ausgrenzung von unverheiratet zusammenlebenden und wiederverheiratet geschiedenen Paaren.* Zur Pastoral mit Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen hatte das Forum bereits auf seiner zweiten Sitzungsperiode den Diözesanpastoralrat beauftragt, Leitlinien zu erarbeiten, die unterdessen dem Bischof zugeleitet wurden. Beim Forum wurde bekannt, daß die drei Diözesen der Oberrheinischen Kirchenprovinz (Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart) gegenwärtig dabei sind, gemeinsame Richtlinien zu diesem Fragenkomplex zu erarbeiten.

Den Verlauf der dritten Sitzungsperiode und den Abschluß des Freiburger Diözesanforums kennzeichneten Erleichterung über einen *alles in allem gelungenen Dialog* unter den rund 200 Forumsmitgliedern ebenso wie abwartende Skepsis darüber, was aus diesen Beschlüssen werden wird. Die abschließenden Meinungsäußerungen zum Verlauf der dritten Sitzungsperiode, aber auch zum Forum insgesamt fielen *überraschend positiv* aus. Das gemeinsame Ringen um die Inhalte des Forums, gerade auch das immer noch ungewohnte Miteinander von Laien und Klerikern, erlebte man positiv. Viele Forumsmitglieder waren durchaus nicht wenig stolz darauf, Beschlüsse durchgebracht zu haben, die ein *deutliches Zeichen für Reformwillen* setzen – selbst wenn die meisten Themen nicht gerade neu sind. Man glaubte, eine gute Mischung an Selbstbewußtsein und wohlwollender Loyalität zum Ortsbischof gefunden zu haben, auf der sich auch in Zukunft aufbauen läßt.

So positiv jedoch das Forum auch erlebt wurde, *Vorbehalte* blieben unüberhörbar. Das Nebeneinander von Vorlagen, über die nicht abgestimmt wurde, und verabschiedeten Voten, die zuweilen zu kleinen Vorlagen gerieten oder im anderen Fall kaum mehr den Zusammenhang erahnen ließen, aus dem sie sich herleiteten, bedeutete eine *methodische Schwachstelle* dieser letzten Sitzungsperiode. Die Vorlagen kamen schon ihres Umfangs wegen wie Quasi-Synodenbeschlüsse daher, ohne z. T. aber genügend ausgereift zu sein, um das Gewicht von Synodenbeschlüssen erlangen zu können. Möglicherweise hing dies damit zusammen, daß dieses Forum immer noch zu sehr einer Synode glich, die man rechtlich und organisatorisch nicht wollte, wobei man sich aber dennoch unter einen inhaltlichen Anspruch stellte, wie ihn nur eine Synode zu erfüllen in der Lage ist.

Vor allem aber drängte sich schon nach wenigen beschlossenen Voten der Eindruck auf, daß die Beschlüsse dieses Forums wohl nur deshalb so überraschend mutig ausfallen konnten, weil sie den Ortsbischof – von einigen Voten sagte Erzbischof Saier selbst, daß man mit ihnen bei ihm offene Türen einrenne – *in der Sache nicht binden.* Der Schlüsselsatz in der Abschlußansprache des Erzbischofs lautete: „Jene Voten, die über meine Kompetenz als Diözesanbischof hinausgehen, oder die Voten, denen ich nicht vorbehaltlos zustimmen kann, werde ich als Willensäußerungen des

Freiburger Diözesanforums dort zur Kenntnis bringen, wo ich dies für geeignet und sinnvoll halte."
Was es konkret hieß, keine Synode, sondern ein Forum zu veranstalten, bekam man gegen Ende noch auf andere Weise deutlich zu spüren. Wenn in der dritten Sitzungsperiode theologisch und/oder juristisch geschulte Ordinariatsmitarbeiter die Voten auf ihre sachliche und sprachliche Konsistenz abklopften, ließ sich ahnen, was für Hürden sich bei einer Synode aufgetan hätten. Was von Forumsmitgliedern z. T. als Bremsversuche angesehen wurde, war aus der Sicht von Ordinariatsmitgliedern der Versuch, die Voten des Forums – wie es einer formulierte – auch tatsächlich *ernst zu nehmen.* Bei einer Reihe von Voten hätte man sich durchaus mehr kritische Redebeiträge von Theologen oder auch vom recht schweigsamen Ortsbischof gewünscht. Damit wäre zwar möglicherweise einiges schwieriger geworden – aber man hätte sich vielleicht doch *weniger Illusionen* darüber gemacht, was man tatsächlich mit einem solchen Forum bewegt.
Andererseits sagt es vielleicht auch einiges über die Stimmungslage in der katholischen Kirche aus, wenn Forumsmitglieder angesichts von so wenig verbindlichen Ergebnissen mit zufriedenen Gesichtern nach Hause gingen. Die eigentliche Arbeit mit den Anstößen des Forums muß erst mit dem Ende des Forums beginnen: In einem Votum wurde dem Bischof aufgetragen, bis Ende 1994 einen Bericht über die Umsetzung der Voten des Forums vorzulegen. *K. N.*

# Medizin/Ethik: Der Erlanger Fall und seine Problematik

Massive Ablehnung ebenso wie bekräftigende Unterstützung hatte der Versuch eines Ärzteteams der Erlanger Universitätsklinik gefunden, einen Fötus im Körper seiner „hirntoten" Mutter künstlich am Leben zu erhalten, solange bis er durch Kaiserschnitt hätte entbunden werden können. Der Versuch endete am 16. November nach 40 Tagen mit einer überraschenden Fehlgeburt. Die mit dem Fall des sogenannten „Erlanger Babys" aufgeworfenen Fragen, was in der Medizin möglich sein soll, was getan oder besser unterbleiben sollte, sind mit dem Tod dieses Ungeborenen nicht aus der Welt, erst recht noch lange nicht beantwortet.
Mit ihrer Entscheidung, die im vierten Monat schwangere 18jährige weiterhin zu beatmen und künstlich zu ernähren, um das Leben des Fötus zu retten, hatten die Ärzte eine heftige und zum Teil hochemotionale Diskussion in der Öffentlichkeit ausgelöst. Eine Vielzahl konkurrierender Gesichtspunkte in der Frage, ob das Leben eines Ungeborenen durch seine hirntote Mutter erhalten werden soll oder nicht, wurde ebenso deutlich wie die *massive Rechtsunsicherheit* in einem solchen medizinisch-ethischen Grenzfall.

Zusätzlich verschärft wird die Diskussion dabei dadurch, daß viele der angeführten Argumente in *andere Problemfelder* hineinreichen: In die Frage der ethischen Beurteilung aktiver oder passiver Sterbehilfe, der Transplantationsmedizin und des Schwangerschaftsabbruches. Vor allem aber geriet in der öffentlichen Debatte die Motivation der Ärzte in diesen und ähnlichen Fällen ins Visier. Neben der Würdigung des Versuchs, ein Leben mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu retten, wurde ihnen ebenso Profilierungswünsche und ungehemmte Experimentierfreude unterstellt.

## Was wiegt das Lebensrecht des Kindes?

Im Zentrum der Kritik von Kommentaren und Beiträgen quer durch die deutsche Medienlandschaft standen zwei Vorwürfe: Mit der Entscheidung, die intensivmedizinische Behandlung trotz des diagnostizierten Hirntodes fortzusetzen, werde die Menschenwürde der toten Frau massiv verletzt. Sie werde als „organischer Brutkasten" mißbraucht. Zum anderen manifestiere sich im Fall des „Erlanger Babys" einmal mehr der *Machbarkeitswahn* eines unbegrenzbar scheinenden medizinisch-technischen Fortschrittsdenkens. Von einer „schwer erträglichen Perversion von Menschlichkeit" sprach die FDP-Politikerin *Cornelia Schmalz-Jacobsen.* „Tun, was man tun kann?", titelte „Die Zeit" auf der ersten Seite und kritisierte den ebenso unbekümmerten wie rigorosen Einsatz des technisch Möglichen (23. 10. 92).

Darüber hinaus wurde die Verhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel angesichts des zu keiner Zeit als gesichert geltenden Erfolges ebenso in Frage gestellt wie der enorme technische, pflegerische und finanzielle Aufwand angesichts knapper Kapazitäten in der Intensivmedizin. Auch mit dem grundsätzlichen Verweis auf die große Zahl der Abtreibungen ebenso wie auf die vielen täglich verhungernden und medizinisch unversorgten Kinder in der ganzen Welt setzten Kritiker Fragezeichen hinter den enormen Aufwand, mit dem ein einziges ungeborenes Kind gerettet werden sollte. Der Verzicht der Einberufung der *Ethik-Kommission* der Universität Erlangen-Nürnberg vor der Entscheidung, die Intensivbehandlung der hirntoten Frau fortzusetzen, hatte ein übriges zur Verstärkung des Mißtrauens getan. Die Ärzte dagegen rechtfertigten ihren Alleingang, es handle sich keinesfalls um ein medizinisches Experiment, nur ein solches würde ein Zusammentreten der Kommission verlangen.

Das ungeborene Kind habe ein Recht auf Leben, das unbedingt geachtet werden müsse. Seine Chance, das Licht der Welt zu erblicken, müsse unangetastet bleiben: Mit dieser Äußerung hatte der Bamberger Erzbischof *Elmar Maria Kredel,* in dessen Diözese das Erlanger Klinikum liegt, die Vorrangentscheidung der Ärzte für das Leben des Ungeborenen unterstützt. Als aus moraltheologischer Sicht verantwortbar beurteilten die

Moraltheologen *Johannes Reiter* und *Johannes Gründel* die Entscheidung der Erlanger Ärzte. Der in Mainz lehrende Reiter betonte, bei der Abwägung aller in diesem Fall berührten Güter überwiege das Lebensrecht des Kindes. Der Münchner Gründel unterstrich aber ebenso wie sein Innsbrucker Kollege *Hans Rotter* zugleich, daß keine Verpflichtung zu einer „Lebensrettung um jeden Preis" bestehe. In jeder anderen vergleichbaren Situation – auch nach der Fehlgeburt wiederholte er die Warnung, Erlangen nicht zu einem Präzedenzfall zu machen – müsse ein solcher Schritt je neu geprüft werden. Ausschlaggebend seien dabei die Überlebenschancen des Kindes und die Haltung der Angehörigen.

In Erlangen hatten sich die Eltern der toten Schwangeren – der Vater des Kindes war nicht bekannt – auf die Initiative der Ärzte hin bereit erklärt, das Kind aufzuziehen. In medizinischer wie rechtlicher Hinsicht hatten sich die Verantwortlichen in einer unsicheren Situation entscheiden müssen. In den zur Abschätzung der Erfolgsaussichten herangezogenen Präzedenzfällen – nach Angaben der Ärzte verliefen fünf ähnliche Versuche in den USA und einer in Deutschland erfolgreich – waren die Föten bereits weiter entwickelt.

## Die psychische Dimension mißachtet?

Auf *verbindliche rechtliche Richtlinien* konnten sie dabei nicht zurückgreifen. Das Strafrecht habe, so der an der Entscheidung beteiligte Rechtsmediziner *Hans-Bernhard Wuermeling* und der leitende Chirurg in Erlangen, Professor *Johannes Scheele* (vgl. FAZ, 17. 10. 92), in dieser Situation weder die Einstellung oder Fortsetzung der Beatmung einer bereits toten Frau erzwingen können, noch hätte es diese Behandlung verhindern können, da auch das ungeborene Kind strafrechtlich nicht geschützt sei. Sollte – wie für den Fall einer erkennbaren Schädigung des Ungeborenen erwogen worden war – die Beatmung eingestellt und damit der Tod des Kindes verursacht werden, wäre dies unter den gegebenen Umständen strafrechtlich irrelevant.

Ein Teil der gegen den Rettungsversuch eingewandten Argumente hatte sich auf die Frage konzentriert, inwieweit nicht nur die schiere Existenzsicherung, sondern auch die „Lebensqualität" Kriterium ärztlicher Entscheidung im medizinethischen Grenzbereich sein müßte. Im Vordergrund stand hier die Warnung vor den schweren psychischen Schädigungen eines als Waise geborenen Kindes. Neben einer zu befürchtenden sozialen Stigmatisierung als das „Kind einer Leiche" würde es nur schwer die Umstände seiner Geburt verkraften können.

Psychologen und Ärzte, so beispielsweise Vertreter der Internationalen Studiengemeinschaft für pränatale Psychologie und Medizin (vgl. Frankfurter Rundschau, 28. 10. 92), verwiesen überdies darauf, wie sehr die Psyche des Kindes durch den Kontakt mit der Mutter, deren Gefühlswelt aber auch durch andere Umwelteinflüsse bereits während der Schwangerschaft geprägt werde. Diese Dimension sei von den Erlanger Ärzten zu sehr vernachlässigt worden, mit dem Hinweis auf ein nicht gegebenes verläßliches Wissen über solche durch fehlende vorgeburtliche Zuwendung verursachten Schäden.

Die Bedeutung der vorgeburtlichen Phase für das ganze Leben sei ein entscheidender Grund, begründete auch Oberkirchenrat *Hermann Barth* vom Kirchenamt der EKD seine „gewichtigen Bedenken". Barth hatte jedoch auch betont, der Versuch der Ärzte, des Pflegepersonals und der Angehörigen dürfe keinesfalls in Mißkredit gebracht werden. Die schwierige Situation hätten die Mediziner schließlich nicht selbst herbeigeführt, wie dies beispielsweise bei einer künstlichen Befruchtung der Fall sei.

In direktem Zusammenhang mit der Kritik an einer Unterbewertung der psychischen Dimension wurde den Verantwortlichen in Erlangen vorgeworfen, mit der einseitigen Betonung der Eigenständigkeit und der subjektiven Rechtsansprüche des Fötus werde die natürliche Einheit von Frau und Ungeborenem in unzulässiger Weise in Frage gestellt (so beispielsweise *Ulla Schmidt,* Mitglied im Bundestag und Vorsitzende der Querschnittgruppe Gleichstellung von Mann und Frau der SPD-Fraktion). Vertreterinnen des „Essener Genarchivs", einer Frauengruppe gegen Gen- und Fortpflanzungstechniken, machten in dem Erlanger Fall eine generelle Tendenz der Pränatalmedizin aus, die Frau zum „intrauterinen Raum" zu degradieren, den es medizinisch zu erobern gelte.

Frauen, die allein die Erfahrung von Schwangerschaft und Geburt machten, seien in dem Entscheidungsgremium, das eine so schwere Interessenabwägung in einer extrem komplexen Situation zu treffen hatte, schlicht nicht vertreten gewesen. Dies hatte die Frauenbeauftragte der Universität Erlangen-Nürnberg, *Andrea Abele-Brehm,* kritisiert.

## Mißbrauch der Mutter als „Gebärapparat"?

Vor allem aber werde die tote Frau als „organischer Brutkasten", als „Gebärmaschine" instrumentalisiert und mißbraucht, was eine massive Verletzung ihrer Menschenwürde bedeute. Diesen Vorbehalt machte beispielsweise die Präsidentin der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands, *Ursula Brandenburg,* geltend, ohne jedoch die Verlängerung der intensivmedizinischen Maßnahmen im ganzen abzulehnen. Von einer Verletzung der Pietät gegenüber der Verstorbenen, besonders aber von einer skandalösen Funktionalisierung der Mutter zur „Nährlösung" sprach *Hanna Wolf,* die frauenpolitische Sprecherin der SPD-Bundestagsfraktion. Frauenministerin *Angela Merkel* betonte in einer Stellungnahme, wie schwer ihr eine Beurteilung der Erlanger Entscheidung falle, die im Grenzbereich dessen liege, „was medizinisch machbar und ethisch vertretbar sei".

Auch eine in Dortmund veröffentlichte Erklärung evangelischer und katholischer Theologen sprach von einem „unmenschlichen Experiment", das gegen das „unantastbare Lebensrecht" und die Würde von Menschen verstoße. Das allein nicht lebensfähige Kind müsse mit ihr sterben, weil es

„für den Mißbrauch der Mutter als Gebärapparat" keine Legitimation gebe. Massive Kritik übte die Dortmunder Erklärung vor allem auch an der Erwägung eines eventuellen Abbruchs im Fall der absehbaren Schädigung des Kindes: Diese Bereitschaft zum Abbruch des Experimentes demonstriere die Unglaubwürdigkeit der beteiligten Ärzte. Das in der Begründung ihrer Entscheidung angemahnte Lebensrecht des Kindes gelte wohl nur, wenn es gewissen Qualitätsanforderungen genüge.

## Mehr Transparenz erforderlich

In einem Gastkommentar in der Berliner taz hatte sich die Theologin *Uta Ranke-Heinemann* gegen das „Totschlag-Wort" von der verletzten Menschenwürde und falsch verstandener Pietät gewandt (23. 10. 92). Für die Beurteilung dieses so komplizierten Falles solle der Wille der Mutter beachtet werden, die dieses ihr Kind entschieden gewollt habe: „Es wird sozusagen eine Art letzter Wille der jungen Frau erfüllt, wenn man ihrem Kind zum Leben verhilft." Andere unterstrichen ebenso, daß die Pflicht zur Pietät auch gegenüber dem zu gelten habe, was der Verstorbenen selbst lieb und teuer war.

Erzbischof Kredel hatte betont, er sehe eine solche Gefahr des Mißbrauchs der hirntoten Frau als „Gebärmaschine" nicht, da es sich „klar um einen in seiner Tragik nicht zu überbietenden Einzelfall" handle. Daß es sich um einen Einzelfall handelte, der weder in der ärztlichen Praxis zum Alltag gehört noch frei und unabhängig von miteinander massiv konkurrierenden Gesichtspunkten entschieden werden konnte, war in der Diskussion insgesamt sehr deutlich geworden – ein medizinethischer Grenzfall, der nicht unbedingt dazu geeignet ist, zum Exempel für Grundsatzdiskussionen zu werden. Dennoch hat die breite Resonanz, die dieser Fall in der Öffentlichkeit gefunden hat, einmal mehr deutlich gezeigt, wieviel Unsicherheit, Angst und Aversion gegenüber einem zügellos erscheinenden medizinisch technischen Fortschritt unter den Nichtfachleuten grassiert. Ein Indiz dafür ist sicherlich auch die erkennbar große Unsicherheit gegenüber der Todesdefinition, wie sie die Diskussion an vielen Stellen zeigte. Neben den paradox formulierten Forderungen wie der, die „Tote doch sterben zu lassen", zeigte die Kritik, der Mutter des zu rettenden Fötus werde ein würdiger Tod vorenthalten, sie werde im Prozeß des Sterbens aufgehalten, wie schwer die medizinische Definition des Hirntodes nachzuvollziehen ist.

Dieser allgemeinen Unsicherheit stehen umgekehrt viele Äußerungen von Ärzten gegenüber, in denen diese sich beklagen, bei wichtigen Entscheidungen in Grenzbereichen von der Öffentlichkeit ebenso wie vom Gesetzgeber allein gelassen zu werden, um dennoch im Fall des Scheiterns umstrittener Entscheidungen zur Zielscheibe der Kritik zu werden. Neben der Tragik der Situation machte so die Diskussion um den Fall des „Erlanger Baby" vor allem die notwendige Transparenz und Öffentlichkeit einer hochentwickelten Apparatemedizin und eine problematische rechtliche Grauzone deutlich.

*A.F.*

# Ein gutes Stück weitergekommen

## EKD-Synode bemühte sich um Vergangenheitsbewältigung

*Begleitet von überdurchschnittlichem öffentlichem Interesse befaßte sich die Synode der EKD bei ihrer diesjährigen Tagung Anfang November in Suhl mit dem Weg der evangelischen Kirche in der DDR. Erstmals diskutierten Vertreter der ost- wie der westdeutschen Gliedkirchen dabei ausführlich über die Kontakte von Kirchenvertretern mit der Stasi und das Verhältnis der Kirche zum DDR-System. Abschließende Antworten wurden nicht gegeben; unterschiedliche Erfahrungen und Einschätzungen stehen immer noch nebeneinander.*

Bei der Tagung der EKD-Synode Anfang November 1991 in Bad Wildungen enthielt der Ratsbericht zwar allgemeine Überlegungen zum Zusammenwachsen der seit Juni letzten Jahres formell wiedervereinigten west- und ostdeutschen Gliedkirchen der EKD, die Stichworte „Staatssicherheit", „Vergangenheitsbewältigung" oder „Schuldbekenntnis" tauchten aber nicht auf. Ein Jahr später war das ganz anders: Der Ratsbericht bei der Synodaltagung im südthüringischen Suhl vom 1. bis 6. November widmete sich in extenso dem Thema *Kirche und Stasi* und stellte ausdrücklich die Frage, ob ein Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche angesichts ihres Verhaltens unter dem DDR-Regime notwendig sei. Das erst Ende September in die Tagesordnung aufgenommene Thema „Kirche im geteilten Deutschland" drängte in Suhl alle anderen Beratungsgegenstände weitgehend in den Hintergrund und sorgte für eine Medienpräsenz, wie sie bislang wohl bei keiner Tagung der EKD-Synode zu registrieren war.

Die ausführliche Behandlung der Rolle der evangelischen Kirche in der DDR unter besonderer Berücksichtigung der Kontakte zwischen Kirchenvertretern und dem MfS bzw. der Stasieinwirkungen auf die Kirche war mehr als dringlich; in den letzten Monaten wurde verschiedentlich eine *Sondertagung der Synode* zu diesem Themenfeld gefordert. Spätestens seit der Veröffentlichung der umfangreichen Dokumentensammlung von *Gerhard Besier* und *Stephan Wolf* („Pfarrer, Christen und Katholiken", 1. Auflage 1991, 2. erweiterte Auflage 1992; vgl. HK,

Februar 1992, 60 f.) stand der Vorwurf im Raum, Teile der evangelischen Kirchenführungen in der DDR seien dem Staat zu sehr entgegengekommen und weigerten sich jetzt, ihre unter der Grundoption „Kirche im Sozialismus" begangenen Fehler einzugestehen. Gleichzeitig wurde der evangelischen Kirche im *Westen* Deutschlands vorgehalten, sie habe es infolge einer notorischen Linkslastigkeit weithin an klaren Abgrenzungen zum DDR-System und seinem ideologischen Überbau fehlen lassen.

Dazu kam bzw. kommt der *Fall Stolpe:* Der jetzige brandenburgische Ministerpräsident war als Mitarbeiter im Sekretariat des DDR-Kirchenbundes und Konsistorialpräsident der Berlin-Brandenburgischen Kirche über Jahrzehnte die wichtigste und einflußreichste Kontaktperson zwischen dem Kirchenbund und den staatlichen Stellen, vor allem dem Ministerium für Staatssicherheit. An seiner Person mußte sich die einschlägige Diskussion unweigerlich festmachen; an ihr verdichten sich die kritischen Fragen nach der Notwendigkeit, den Risiken und dem Kontext konspirativer Kontakte zwischen kirchlichen Stellen und der Stasi: „Die kritischen Fragen an Manfred Stolpe stehen stellvertretend für die Fragen an die Kirche im Blick auf ihren Umgang mit der SED-Regierung" – so Landesbischof *Klaus Engelhardt* im Ratsbericht bei der Synodaltagung in Suhl.

## Aus dem Zwielicht der Vergangenheit heraus

Im unmittelbaren Vorfeld der Synode hatte der Rat der evangelischen Kirche der Union (EKU) *Diskussionsthesen* mit dem Titel „Der Auftrag der Kirche und das Problem kirchlicher Kontakte zum Staatssicherheitsdienst" vorgelegt, die aus der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 Kriterien für eine ethisch-theologische Beurteilung des Verhaltens der DDR-Kirche abzuleiten versuchen. So stellt das Papier fest: „Der in der Barmer Theologischen Erklärung beschriebene Auftrag der Kirche schloß eine Zusammenarbeit mit dem Staatssicherheitsdienst im Grundsatz aus", und formuliert in der folgenden These, die Kirchen in der DDR hätten sich nicht ausdauernd und öffentlich von der Tätigkeit des Staatssicherheitsdienstes in der Kirche und in der Gesellschaft distanziert. Das trage ihnen den Vorwurf ein, versagt zu haben.

Als Konsequenzen „für die Aufhellung des entstandenen Zwielichts" fordern die EKU-Thesen, die Kirche müsse sich wahrhaftig um die Aufklärung des konspirativen Tuns einzelner bemühen und bei festgestellten Amtspflichtverletzungen dienstrechtliche Konsequenzen nicht scheuen. Zur Diskussion stehe ein kirchenleitender Stil, der „hochbrisante Verhandlungsaufgaben einzelnen Personen überließ, ohne klare Beauftragungen auszusprechen und Verhandlungsergebnisse zu überprüfen". Die Angst vor den Folgen einer wahrhaftigen Sicht der Vergangenheit der DDR-Kirchen, so die EKU, dürfe nicht stärker zu Buche schlagen als das Zutrauen zur geistlichen Dimension der Kirche. Eine halbherzige Aufklärung des Einflusses des Staatssicherheitsdienstes auf die Kirche würde bedeuten, „im Zwielicht der Vergangenheit zu bleiben, und würde dem Vertrauen in die Kirche auf lange Zeit schaden".

Während die EKU-Thesen Manfred Stolpe nicht namentlich erwähnen, bezieht eine am 22. Oktober veröffentlichte *Erklärung der Kirchenleitung der Berlin-Brandenburgischen Kirche* die Gespräche Stolpes mit dem MfS in eine Gesamtbewertung der „Kontakte der Kirche zum Herrschaftsapparat der DDR" (so der Titel) ein. Dabei kommt die Erklärung zum Schluß: „Manfred Stolpe war ein Mann der Kirche, nicht des MfS. Er hat sich bei der Erledigung seines Auftrags ins Zwielicht begeben, vielleicht auch Fehler gemacht. Aber im Rahmen des in diesem System Möglichen hat er für die Kirche, für die Menschen in der DDR und für den Zusammenhalt der Deutschen viel erreicht." Der Text wendet sich im übrigen gegen eine undifferenzierte Rede von kirchlichen Stasi-Kontakten und trennt seinerseits zwischen Gesprächen von Kirchenvertretern mit den zuständigen staatlichen Stellen, Gespräche von Kirchenvertretern mit Mitarbeitern des MfS und dem Handeln von Personen, die sich zur inoffiziellen Mitarbeit beim MfS verpflichtet hatten.
Bei ihrem Urteil über die Rolle der evangelischen Kirche im DDR-System setzt sich die Erklärung auch mit der Problematik der Formel „Kirche im Sozialismus" auseinander: Die evangelische Kirche müsse selbstkritisch gestehen, daß sie nicht deutlich genug widersprochen habe, als die SED diese Formel als kirchliche Loyalitätserklärung zu ihrem Herrschaftssystem interpretiert habe: „Das geschah teils aus Nachlässigkeit oder Konfliktscheu, teils, weil man mit dieser Formel die Präsenz der evangelischen Kirche in der Gesellschaft ausgedrückt sah, teils aber drückte sich darin auch die Hoffnung auf einen ‚verbesserlichen Sozialismus' aus." Zum „Spitzengespräch" zwischen der DDR-Führung und der Leitung des Kirchenbundes vom 6. März 1978 hält die Erklärung fest, weil die Verhältnisse vor Ort vielfach sehr viel schlechter gewesen seien, als es in dem Gespräch abgesprochen worden sei, hätten Teile der kirchlichen Basis das „staatlich-kirchliche Händeschütteln" als problematisch empfunden.

In Suhl befaßte sich *Richard Schröder,* ostdeutsches EKD-Ratsmitglied, im Einführungsreferat zu „Kirche im geteilten Deutschland" mit der in den letzten Jahren der DDR innerkirchlich zunehmend umstrittenen Formel „Kirche im Sozialismus". In den evangelischen Kirchen der DDR wurde Schröder zufolge die Formel nie im Sinn einer Anerkennung der Politik der SED und ihrer ideologischen Grundlage vertreten, wohl aber in zwei durchaus divergierenden Interpretationen: Zum einen als die Bereitschaft, unter den Bedingungen der DDR Christ sein zu wollen, zum anderen im Sinn von „Kirche für einen verbesserlichen Sozialismus" („Wir erkennen im Sozialismus ein humanes Grundanliegen, das wir bejahen können, aber die Wirklichkeit der DDR entspricht dem noch nicht").

Schröder zitierte die ausführlichere Grundsatzformulierung der Option „Kirche im Sozialismus" von der Eisenacher Bundessynode von 1971 und kritisierte an ihr, daß sie der SED auf den Leim gegangen sei: Sie habe die Unterschiede zwischen Staat, Gesellschaft und Partei vernebelt und die irreführende Alternative von Kapitalismus und Sozialismus stillschweigend akzeptiert, „ohne sich auf eine Diskussion von Demokratie, Rechtsstaat, Sozial- und Wirtschaftsordnung konkret einzulassen". Schröder qualifizierte diesen Tatbestand nicht als „Irrlehre", sondern als „intellektuelles Versagen" der Kirche. Im übrigen räumte er ein, aus dem Munde östlicher Kirchenvertreter sei auch „mancher Unfug und manche Eitelkeit" im Zusammenhang mit dem Wort „Sozialismus" zu hören gewesen.

## Einhelliges Votum gegen Pauschalurteile

Bischof Engelhardt legte den Akzent im Ratsbericht mehr auf die vom Westen aus gesehen positiven, herausfordernden und jetzt für die gesamtdeutsche EKD fruchtbar zu machenden Charakteristika der evangelischen Kirche in der DDR: Ihr Verständnis von „Kirche als Lerngemeinschaft", ihre Offenheit für elementare Ansprüche der Menschen und ihren Beitrag zur Einübung von Demokratie als Langzeitwirkung kirchlicher Synodalarbeit. Die evangelische Kirche an die Verstrickungen ihrer Vergangenheit zu erinnern, dürfe nicht mit dem Vergessen dieser Realitäten erkauft werden. Der Ratsvorsitzende verteidigte auch grundsätzlich Kontakte zwischen Kirchenleuten und Vertretern des Staatsapparates, der SED und auch der Stasi als Teil des kirchlichen Bemühens um Freiräume für die eigene Verkündigung, für bedrängte Menschen und für die Gemeinschaft zwischen Ost und West.

Der Forderung nach einem kirchlichen *Schuldbekenntnis* hielt Engelhardt entgegen, es gebe nicht nur die billige Gnade, sondern auch die billige Buße. Irrtümer müßten benannt, Verstrickungen und Fehler bekannt werden. Aber: „Nicht wahrhaftig ist eine Situation für das Bekennen von Schuld, wenn mit der bekannt gewordenen Schuld Menschen von denen unter Druck gesetzt werden, die beweisen wollen, daß sie selbst recht behalten haben und sich selbst ins rechte Licht setzen wollen." In Ost und West, so räumte der Ratsvorsitzende allerdings ein, habe man die Realität der kommunistischen Diktatur und der deutschen Teilung zu endgültig hingenommen: „Der Glaube an Gott hätte uns daran hindern müssen. Die Opfer hätten uns daran hindern müssen."

An der *Aussprache*, die in Suhl auf den Ratsbericht und das Referat von Richard Schröder folgte und die Synode in einige Zeitnot brachte, beteiligten sich etwa fünfzig Redner, davon überproportional viele aus den ostdeutschen EKD-Gliedkirchen. Zu einer wirklichen Debatte mit deutlich ausgetragenen Kontroversen kam es dabei allerdings nur ansatzweise. Viele Synodale, die sich zu Wort meldeten, gaben eher persönlich gefärbte Erlebnis- und Erfahrungsberichte, ohne sich auf eine Gesamtbewertung der Rolle der evangelischen Kirche in der DDR oder des Weges der evangelischen Kirche im geteilten Deutschland einzulassen. Es fehlte aber auch nicht an pointierten Voten zur Gesamtproblematik; sie spiegelten die unterschiedlichen theologisch-politischen Flügel in der Synode wie in den EKD-Gliedkirchen wider.

Etliche Westsynodale waren erkennbar darum bemüht, möglichst viel Rücksicht auf die durch inneren Streit und öffentlichen Ansehensverlust gebeutelte evangelische Kirche in den neuen Ländern zu nehmen, und äußerten sich entsprechend zurückhaltend-vorsichtig. Manchmal hatte man den Eindruck, es werde dabei des Guten zuviel getan. Kein Blatt vor den Mund nahm dagegen etwa *Axel von Campenhausen*, der sehr deutlich eine Erklärung des Thüringer Landeskirchenrats vom Juni dieses Jahres zu den Stasivorwürfen gegenüber dem früheren Oberkirchenrat Gerhard Lotz kritisierte. Während einige Redner aus westdeutschen Gliedkirchen (so etwa der rheinische Präses *Peter Beier* ) vor einer pauschalen Verteufelung des Sozialismus als Reaktion auf den Zusammenbruch des DDR-Regimes warnten, ging der Osnabrücker Superintendent *Gottfried Sprondel* hart mit den Strömungen im westdeutschen Protestantismus ins Gericht, die das kommunistische System verharmlost und Gegenpositionen als blinden Antikommunismus abgestempelt hätten.
Redner aus den *östlichen Gliedkirchen* wiesen oft darauf hin, wie sehr sie die evangelische Kirche zu DDR-Zeiten als Heimat erfahren hätten und verteidigten auch die im nachhinein umstrittenen Grundoptionen ihrer Kirche als theologisch begründet und der damaligen Situation angemessen. Sie zeigten sich aber auch erschrocken angesichts der jetzt ans Licht gekommenen massiven Einwirkungsversuche der Staatssicherheit auf die Kirche oder gaben zu Protokoll, daß ihnen manche Kontakte zwischen staatlichen und kirchenleitenden Stellen schon damals fragwürdig oder unangemessen erschienen. Vom Vertrauen darauf, daß sich die Kirchenleitung bei Konflikten von Kirchenmitgliedern mit dem System für diese einsetzen würde, war ebenso die Rede wie vom Leiden unter übertriebener kirchlicher Anpassung und Beschwichtigungsmentalität.
In Suhl wurde *kein Scherbengericht* über die evangelische Kirche in der DDR gehalten; vielmehr warnten so gut wie alle Redner vor Pauschalurteilen, vor allem im Blick auf das Stasi-Problem. Die um Differenzierung bemühte, in Kritik und Selbstkritik eher vorsichtige Linie, die der Ratsbericht und das Referat von Richard Schröder vorgegeben hatten, blieb im ganzen bestimmend. Sie prägt auch die „Kundgebung" zum Thema „Kirche im geteilten Deutschland", die von der Synode verabschiedet wurde.

Der Text beginnt mit dem Dank für die Bewahrung der evangelischen Kirche in der DDR „in der Situation der Bedrängnis, in Zeiten der Hoffnungslosigkeit und in Fällen der Versuchung". Daran schließt sich der Dank dafür an, „daß die Zeit der kirchlichen und politischen Trennung vorbei ist und daß die Kirche in einem Rechtsstaat ihren

Auftrag und ihre Mitverantwortung wahrnehmen kann". Die Synode fordert eine Klärung der jetzt bekanntgewordenen Verstrickungen mit dem SED-Regime und besonders mit dem MfS „ohne falsche Rücksichten und ohne Rücksichtslosigkeit". Es könne *kein allgemeines Schuldbekenntnis der Kirche* verlangt werden, weil das die „guten Erfahrungen mit dem Weg, auf dem die Kirche von Gott geführt worden ist", verdunkeln würde. Es dürfe keine Vorverurteilungen und Entlastungserklärungen geben, wo genaue Nachfrage und sorgfältige Prüfung geboten seien. Schließlich wird festgehalten, es gebe in der evangelischen Kirche „durchaus unterschiedliche und teilweise auch gegensätzliche Urteile" über die theologische und politische Einschätzung von Ziel und Bedeutung dessen, was als Sozialismus bezeichnet werde.

## Noch kein Ende der Debatte in Sicht

Die Synode unternahm bei ihrer Tagung in Suhl auch einen konkreten Schritt zur Klärung möglicher kirchlicher Verstrickungen mit der DDR-Staatssicherheit: Ihr Präsidium, so wurde beschlossen, wird der Gauck-Behörde eine Namensliste aller Synodenmitglieder zuleiten, der Rat der EKD wird ebenso mit den Namen aller EKD-Mitarbeiter und aller seit 1961 gewählten Ratsmitglieder verfahren. Der Gauck-Behörde liegt eine Liste der Decknamen inoffizieller Mitarbeiter des MfS vor, die im kirchlichen Bereich tätig gewesen sein sollen; sie soll jetzt anhand der von Rat und Synode gelieferten Namenslisten überprüfen, „ob sich unter den benannten inoffiziellen Mitarbeitern tatsächlich kirchliche Mitarbeiter verbergen".
Am 30. September kamen in Berlin die Vorsitzenden der Ausschüsse zur Aufklärung von Stasi-Verflechtungen kirchlicher Mitarbeiter zusammen, die in den östlichen Gliedkirchen der EKD bestehen. Nach dem Treffen wurde von der EKD mitgeteilt, die Zahl der Fälle, in denen wegen Amtspflichtverletzungen aufgrund einer Zusammenarbeit mit der Staatssicherheit der DDR bisher disziplinarische Maßnahmen ergriffen worden oder zu erwarten seien, bzw. eine Beendigung des Dienstes erfolgt sei, liege zwischen zwei und acht je Landeskirche. In der sächsischen Landeskirche mit insgesamt etwa 1050 Pfarrern, so Richard Schröder in seinem Referat in Suhl, sind bisher zwanzig Fälle bekanntgeworden, in denen Pfarrer regelmäßige Stasi-Kontakte hatten. Bei dem vor einem Jahr eingerichteten *Vorermittlungsausschuß* der EKD zur Aufklärung der Zusammenarbeit kirchlicher Mitarbeiter mit der Stasi werden nach Mitteilung von EKD-Kirchenamtspräsident *Otto von Campenhausen* (DAS, 2. 10. 92) derzeit vierzehn Fälle geprüft.
Die Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit wird sowohl die Gliedkirchen in den neuen Bundesländern wie die EKD insgesamt noch einige Zeit beschäftigen. Das gilt zunächst für die inzwischen bekanntgewordenen oder noch aufzudeckenden Fälle von kirchlichen Mitarbeitern, die sich mit der Staatssicherheit einließen. Es gilt aber noch mehr für die Rechenschaft der evangelischen Kirche über ihren Weg im DDR-System, wobei sich in Suhl deutlich zeigte, daß die Debatte über die Option „Kirche im Sozialismus" mit allen ihren Konnotationen und Konsequenzen zu der unvermeidlichen Frage nach dem Standort der evangelischen Kirche in der größer gewordenen Bundesrepublik, ihrem politischen und wirtschaftlichen Gefüge hinführt.
Bei der Antwort auf diese Frage laufen die Scheidelinien nicht zwischen östlichen und westlichen Gliedkirchen, sondern jeweils durch sie hindurch. In der Kundgebung zur „Kirche im geteilten Deutschland" der Synodaltagung von Suhl heißt es dazu, es müsse das Gespräch über die sozialen und gesellschaftspolitischen Traditionen neu geführt werden, die mit dem Auftrag der Kirche für Nächstenliebe und Gerechtigkeit zusammengehen könnten. Die evangelische Kirche sollte sich dieser Herausforderung jetzt auch wirklich stellen. *Ulrich Ruh*

# „Neuer Kirchenkurs" führt zu politischen Komplikationen

## Die österreichische Kirche und die Ausländerdiskussion

*Während in der Bundesrepublik um eine politische Lösung angesichts des Zustroms von Asylbewerbern gerungen wird, steht auch in Österreich das Ausländerproblem oben auf der politischen Tagesordnung. Es wird von* Jörg Haider, *dem Chef der oppositionellen FPÖ instrumentalisiert, um die Stellung seiner Partei gegenüber der Großen Koalition zu stärken. Die katholische Kirche Österreichs, durch den „neuen Kirchenkurs" ohnehin geschwächt, ist in die Auseinandersetzung um das Ausländerproblem voll einbezogen.*

Das kürzlich veröffentlichte Ergebnis der Volkszählung 1991 in Österreich bietet einige alarmierende Aspekte. Danach ist der Anteil der Katholiken an der österreichischen Gesamtbevölkerung zum ersten Mal unter 80 Prozent gefallen. In absoluten Zahlen bedeutet dies einen Rückgang der Katholiken um 300 000 Personen innerhalb von zehn Jahren. Bei den evangelischen Christen in Österreich ist die Lage nicht besser. Ihr Anteil ist um 13 Prozent zurückgegangen. Damit sind nur noch fünf Prozent der österreichischen Bevölkerung evangelisch.

Im Vergleich der Wohnbevölkerung ergibt sich aufgrund dieses Volkszählungsergebnisses ein Rückgang der Katholiken von 87,4 Prozent im Jahr 1971 auf 84,3 Prozent im Jahr 1981 und auf 77,9 Prozent im Jahr 1991. Der Anteil der evangelischen Christen ist im gleichen Zeitraum von sechs Prozent im Jahr 1971 auf 5,6 Prozent im Jahr 1981 und auf fünf Prozent im Jahr 1991 gefallen. Gleichzeitig erhöhte sich die Zahl der Österreicher ohne Religionsbekenntnis von 4,3 Prozent im Jahr 1971 auf sechs Prozent im Jahr 1981 und schließlich auf 8,6 Prozent im Jahr 1991. Auf diese Weise gibt es bereits mehr Konfessionslose als evangelische Christen in Österreich. Die Zahl der Muslime hat sich in der letzten Dekade auf fast 160 000 verdoppelt, doch macht der islamische Bevölkerungsanteil insgesamt nur zwei Prozent aus. Regional gibt es allerdings durch türkische Gastarbeiter starke Verschiedenheiten, so erreicht der Anteil der Muslime im stark industrialisierten Dornbirn in Vorarlberg bereits zehn Prozent der Wohnbevölkerung.

## Jörg Haider will ein Volksbegehren

Diese Zahlen hängen zweifellos im starken Maß mit den säkularisierenden Tendenzen zusammen, die schon seit geraumer Zeit in allen westeuropäischen Industrieländern zu vermerken sind. Es kann aber gar kein Zweifel bestehen, daß hausgemachte Entwicklungen in Österreich diesen Trend noch zusätzlich verstärken. Der „neue Kirchenkurs" Roms, der sich gerade in Österreich durch eine ganze Reihe von Bischofsernennungen auswirkte, führt immer intensiver zu einer *grassierenden Verdrossenheit über die Kirche,* die durch das ätzende Echo in zahlreichen Medien des Landes zu bedenklichen Verallgemeinerungen führt.

Eben ist im Residenz-Verlag eine Studie über Tendenzen in der Salzburger Kirchenpolitik erschienen, die der Salzburger Politologe *Franz Horner* verfaßte, und die am Fallbeispiel Salzburgs die Auswirkungen der römischen Kirchenpolitik untersucht. In der Studie heißt es, der „neue Kirchenkurs" Roms werde sich – sollte er sich wider alle Vernunft und Vorhersehbarkeit länger halten – kirchlich wie politisch als tragischer Irrweg erweisen. Der Grund dafür sei einfach: „Der gegenwärtige ‚neue Kirchenkurs' hat eine solide Basis lediglich bei zehn bis zwanzig Prozent der österreichischen Bevölkerung. Das Motiv dabei ist nicht Treue zum Evangelium, sondern (religiöses) Sicherheitsbedürfnis und in diesem Zusammenhang autoritäre Denk- und Handlungsmuster." Von den Katholiken habe sich bereits ein Teil in eine desinteressierte „neue Gleichgültigkeit" zurückgezogen: „Die übrigen erleiden eine zunehmende und rasche Entfremdung von der Kirche insgesamt . . . Der ‚neue Kirchenkurs' muß also damit rechnen, nur wenig Unterstützung im Volk zu haben und Entfremdung insbesondere in den Bildungsschichten zu verursachen. Das hat Auswirkungen nicht nur auf die kirchlichen, sondern auch auf die politischen Entwicklungen in unserem Land."

Diese Analyse ist in den vergangenen Wochen durch die Vorgänge auf politischer Ebene in beklemmender Weise bestätigt worden. In diesem Zeitraum geriet die katholische Kirche in Österreich in der *Ausländer-Problematik* in einen vehementen Gegensatz zum Parteiobmann der Freiheitlichen Partei Österreichs, *Jörg Haider,* der angesichts der permanenten Zuwanderung aus Osteuropa und des Flüchtlingsstromes aus Bosnien ein Volksbegehren gegen die Ausländer ankündigte. In diesem Volksbegehren, das noch vor Weihnachten eingeleitet werden soll, wird u. a. verlangt, den Satz „Österreich ist kein Einwanderungsland" in die Verfassung aufzunehmen.

Von seiten der Sozialdemokratischen Partei wurde dieses Ausländer-Volksbegehren von Anfang an massiv verurteilt und zurückgewiesen. Die Sozialdemokraten versuchten in diesem Zusammenhang, den freiheitlichen Parteiobmann Haider in eine rechtsradikale Ecke zu stellen und dort zu isolieren. Die Österreichische Volkspartei wandte sich auch von Anfang an gegen dieses Volksbegehren, doch war ihr Widerstand keineswegs so geschlossen. Manche taktische Winkelzüge erschütterten ihre Glaubwürdigkeit. So erhob z. B. ÖVP-Bundesparteiobmann *Erhard Busek* im Oktober plötzlich die Forderung, alle illegalen Ausländer sollten aus Österreich abgeschoben werden.

Der stärkste Widerspruch gegen eine radikale Änderung der österreichischen Ausländerpolitik, die seit der ungarischen Revolution im Jahr 1956 mit der Aufnahme von 185 000 Flüchtlingen traditionell großzügig und fremdenfreundlich ist, kam von kirchlicher Seite. Besonderes Gewicht hatten die mahnenden Worte von Kardinal *Franz König,* der an die Österreicher appellierte, die „Grenzen um uns nicht so eng zu ziehen". Die in Not befindlichen Menschen hätten ein Recht, daß „man ihnen zu Hilfe kommt". Er verstehe, daß es in der Bevölkerung Ängste gibt: „Je mehr man jedoch das Prinzip des Egoismus in den Vordergrund schiebt, desto mehr erzeugt man auch Spannungen."

Auch Wiens Erzbischof, Kardinal *Hans-Hermann Groer,* schloß sich dieser Argumentation an. Er warnte vor Egoismus, der einen unüberwindlichen Abgrund zwischen den Menschen schaffe: „Welche Völker sind heute bereit, zu teilen und sich der Armen anzunehmen?" Der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber* warnte die Entscheidungsträger in Österreich, jetzt nicht die Nerven zu verlieren. Deutlich machte Weber auch gegen die Auffassung des ÖVP-Bundesparteiobmannes Busek Front: Eine generelle Abschiebung aller sogenannten illegalen Ausländer aus Österreich wäre „technisch, menschlich und moralisch nicht vertretbar". Ebenso eindeutig nahm Weber gegen das Volksbegehren des FPÖ-Obmannes Stellung. Der Satz „Das Boot ist voll" sollte geächtet werden, sagte er.

Der St. Pöltner Diözesanbischof *Kurt Krenn* erklärte, er werde das von der FPÖ angekündigte Volksbegehren „in dieser Form" nicht unterschreiben, zumal er in einem Volksbegehren keine Lösung sehe. Er gab jedoch zu erkennen, daß er für das „darin formulierte Anliegen"

durchaus eintritt. Er mache sich zwar keine Punkte zu eigen, wie sie in dem Entwurf zum Volksbegehren festgehalten sind, sieht jedoch „darin beachtenswerte Zeichen von Problemen, die wir gemeinsam haben".

## Abrechnung mit der „linken Kirche"

Als geschickter Politiker, der ein feines Gespür für Haarrisse in gegnerischen Fronten hat, erwiderte Jörg Haider, die kritischen Äußerungen auf kirchlicher Seite seien Ausdruck einer „linken Kirche". Im übrigen sei Kardinal König bereits Pensionist, und niemand könne sagen, inwieweit das Kirchenvolk mit derartigen Äußerungen kirchlicher Amtsträger übereinstimme. Haider, der sich in dieser Auseinandersetzung gerne als „bekennender Katholik" bezeichnet, ergänzte, daß er sich das Recht eines Mitglieds der Kirche herausnehme, in bestimmten Fragen anderer Meinung als einige Bischöfe zu sein.

Im Zusammenhang mit dieser heftigen Auseinandersetzung, die durch Veröffentlichungen in allen Medien eine kaum überbietbare Publizität erhielten, erregte die Oktober-Ausgabe des in Graz erscheinenden Magazins „Aula" Aufsehen, das als Stimme der im „Freiheitlichen Akademikerverband" zusammengefaßten Burschenschaften und schlagenden Verbindungen in Österreich bekannt ist. In dieser Ausgabe waren nicht weniger als neun Seiten Beiträgen über die katholische Kirche gewidmet, wobei vor allem ein ausführliches Interview mit Bischof Krenn auffiel. In einem Artikel von *Andreas Mölzer,* der als Bildungsreferent der Freiheitlichen Partei Österreichs schon wiederholt in öffentliche Auseinandersetzungen geraten ist, heißt es zu diesem Thema: „Wer hätte das gedacht, daß nationalliberales Lager und katholische Kirche einmal einen gemeinsamen Gegner haben. Der antifaschistische Kulturkampf wendet sich gegen beide. Konservative Katholiken wie Bischof Kurt Krenn werden hart bekämpft."

In näherer Detaillierung seiner These schreibt Mölzer, der konservative Teil der Kirche in Österreich gerate zur selben Zeit und etwa im selben Maße wie die Freiheitlichen Jörg Haiders in das Schußfeld der linksextremen Gesellschaftsveränderer und der antifaschistischen Kulturkämpfer: „Linkskatholiken laufen da im Vereine mit erklärten Agnostikern und deklarierten Marxisten Sturm gegen einen Erzbischof Krenn. Ultralinke Dritte-Welt-Romantiker solidarisieren sich mit für die Erhaltung des Regenwaldes und der um das Überleben der Indios kämpfenden Missionsbischöfen gegen rustikale österreichische Kirchenfürsten. Insgesamt eine wirklich unheilige Allianz, die nach außen hin so tut, als gehe es ihr um das Wohl und Wehe der Katholiken, um die Zukunft der römischen Kirche. In Wirklichkeit aber geht es den antifaschistischen Kulturkämpfern und ihren Helfershelfern aus allen Bereichen der linken Kultur-, Medien- und Politschickeria darum, eine Rückbesinnung auch christlich-katholischer Kreise auf das traditionelle Wertesystem zu verhindern. Kein Wunder also, daß sich zunehmend auch aus hochkonservativ-katholischen Schichten in der Bevölkerung die Hoffnung auf die Freiheitlichen Jörg Haiders richtet. Hier vermeint man noch die nötige Zivilcourage vorzufinden, um diesen antifaschistischen Kulturkämpfern Widerstand entgegenzubringen."

Andere Gefolgsleute von Jörg Haider verwendeten eine weniger raffinierte Klinge. Sie sprangen mit dem Dreschflegel in die Arena. So warf beispielsweise der FPÖ-Klubobmann im Wiener Gemeinderat, *Rainer Pawkowicz,* dem Wiener Weihbischof *Florian Kuntner,* der das angekündigte Ausländer-Volksbegehren als erstes Volksbegehren bezeichnet hatte, das gegen Menschen gerichtet ist, eine „Nazi-Diktion" vor, und forderte ihn „zur Mäßigung" auf. Diese Ausfälle konnten jedoch den inneren Zusammenhang nicht verdecken, der zwischen den Ansichten von Bischof Krenn und manchen politischen Zielsetzungen von Jörg Haider besteht. In diesem Punkt hatte die „Aula" zweifellos ein sensibles Thema berührt. Für die Kirche ist diese Situation mehr als fatal. Sie muß befürchten, daß die durch den „neuen Kurs" Roms heraufbeschworene innerkirchliche Zerstrittenheit, die ohnehin schon Probleme sonder Zahl aufgibt, nun auch noch eine parteipolitische Instrumentalisierung erhält. Der Eindruck, nicht nur auf die Katholiken des Landes, ist zwangsläufig verheerend.

## Caritas-Präsident im Kreuzfeuer

Die Folgen der Lage wurden allgemein sichtbar, als die Herbstsession der Bischofskonferenz in ihrem Kommuniqué wohl zur Ausländerfrage Stellung nahm, aber das geplante Volksbegehren nicht einmal mit einem Wort erwähnte. Nach den starken Wortmeldungen einzelner Bischöfe war dies naturgemäß auffallend, doch meinte der Pressesprecher der Bischofskonferenz, Bischof *Johann Weber,* man habe die ohnehin erhitzte Situation nicht noch weiter aufschaukeln wollen.
Tatsächlich dürfte die geschilderte inhaltliche Differenz in der Bischofskonferenz ausschlaggebend für die erstaunliche Zurückhaltung gewesen sein. Die Fronten verliefen dabei allerdings nicht exakt nach den vorgegebenen Bruchlinien, sondern kreuz und quer, da offenbar auch solche Bischöfe, die gar keine Nähe zu den Aussagen von FPÖ-Obmann Jörg Haider haben, davor zurückscheuen, sich mit diesem angriffslustigen Politiker allzusehr anzulegen.

Immerhin stellte sich die Bischofskonferenz eindeutig hinter Caritas-Präsident *Helmut Schüller,* der schon seit Monaten durch sein mutiges Eintreten für Flüchtlinge und Asylbewerber in das Kreuzfeuer aller Parteien geraten ist. Schüller erregte wiederholt den besonderen Zorn des sozialdemokratischen Innenministers *Franz Löschnak,* als sich der Caritas-Präsident gegen die oft recht bürokratische und restriktive Behandlung von Flüchtlingen durch die österreichischen Behörden wandte. Andererseits kam Schüller mit Jörg Haider wegen dessen Ausländer-Volksbegehren in den Clinch, scheute aber nicht davor zurück,

die Ausgrenzungstaktik der Koalitionsparteien zu ignorieren und Haider zu einem persönlichen Gespräch zu treffen. Dies trug ihm herbe Kritik von seiten hoher SPÖ- und ÖVP-Politiker ein.
Auf diese Weise wurde Helmut Schüller, der auch im Fernsehen argumentativ und gewandt aufzutreten versteht, zu einer christlichen Stimme, die allen Einwänden zum Trotz über die Parteigrenzen hinweg respektiert und ernst genommen wird. Die Bischofskonferenz stellte allerdings auch ihm die Rute ins Fenster, indem sie formulierte, die Caritas werde ihren großen Aufgaben nur dann gerecht werden können, wenn sie sich so wie bisher bemüht, „außerhalb parteipolitischer Auseinandersetzungen zu bleiben". Wie das praktisch geschehen soll, wenn eine so wichtige und zugleich heikle Frage wie das Ausländerproblem überhaupt nur noch zu parteipolitischem Hickhack mißbraucht wird, ist nicht näher erklärt worden.
Innenminister Löschnak, der die Zahl der Kriegsflüchtlinge aus Bosnien mit 60 000 und jene der Asylbewerber mit 20 000 beziffert, sowie die Zahl der illegalen Ausländer in Österreich auf 100 000 schätzt, benützte übrigens das Mitte November erschienene Dokument des Vatikans zur Flüchtlingsfrage sofort, um seine Politik zu rechtfertigen und indirekt Caritas-Präsident Schüller zu kritisieren. Das vatikanische Papier habe die Grenzen für Flüchtlinge enger gezogen, als dies die österreichischen Gesetze tun, behauptete Löschnak.
Wiens Weihbischof *Florian Kuntner* antwortete umgehend und bezeichnete die Aussage des Innenministers als völlig unbegreiflich. Es werde das Gegenteil dessen unterstellt, was im Dokument des Vatikans geschrieben ist. Dies sei „eine Beleidigung der humanitären Absichten des Heiligen Stuhls". Caritas-Präsident Schüller, der nicht nur das Volksbegehren der FPÖ ablehnt, sondern auch die Flüchtlingspolitik der Regierung als zu bürokratisch und zu wenig menschenbezogen kritisiert, ergänzte keck, der Innenminister habe das Dokument wohl nicht vollständig und nicht genau gelesen.

## Österreich auf dem Weg zur Mitgliedschaft in der EG

Die leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung um die Ausländerproblematik in Österreich, der bisher allerdings gröbere Gewaltakte erspart geblieben sind, gewinnt über die Sache selbst hinaus doppelte Bedeutung, weil Österreich durch seinen *Antrag auf Vollmitgliedschaft bei der Europäischen Gemeinschaft* einige bisher unbestrittene Grundpfeiler seiner Identität zwangsläufig in Frage stellen muß. Vor allem die Neutralität, die jahrzehntelang so etwas wie eine „heilige Kuh" in Österreich war und die in der österreichischen Bevölkerung ungemein populär ist, wurde durch die rasante Entwicklung auf europäischer Ebene einem irreversiblen Abnützungsprozeß ausgesetzt. Meinungsverschiedenheiten zwischen Sozialdemokraten und volksparteilichen Christdemokraten, in welchem Maß und in welchem Tempo Österreich seine Neutralität zugunsten eines neuen europäischen Sicherheitssystems aufgeben soll, lassen zunehmende politische Auseinandersetzungen in dieser Schlüsselfrage erwarten. Jörg Haider mischt auch hier bereits fest mit: Im Parlament stellte seine Fraktion den Antrag, die Neutralität „abzuschaffen" und aufzugeben. Die beiden großen Koalitionsparteien lehnten diesen Antrag umgehend ab, doch das Thema ist damit noch keineswegs gelöst.

In dieser Situation absolvierte der im Juni mit überraschender Mehrheit neugewählte Bundespräsident der Alpenrepublik, *Thomas Klestil,* seinen ersten Staatsbesuch, der ihn traditionsgemäß in die Schweiz führte. Damit vollzog das österreichische Staatsoberhaupt einen demonstrativen Schulterschluß mit den Eidgenossen, die ähnliche, wenn auch im Ausmaß noch ärgere Probleme mit der Aufgabe ihrer Neutralität und mit dem Anschluß an das neue, vereinte Europa haben. Thomas Klestil, der nach wie vor über eine eindrucksvolle Popularität verfügt, und in diesem Sinn als der eigentliche Gegenspieler von Jörg Haider bezeichnet werden kann, erklärte in der Schweiz ganz offen, daß die Neutralität nicht mehr als unüberwindbares Hindernis auf dem Weg nach Europa betrachtet werden dürfe. Er ließ deutlich erkennen, daß die rot-weiß-rote Republik bereit ist, zugunsten der europäischen Option auf ihre Neutralität zu verzichten. Die Schweizer Gesprächspartner dankten Klestil für seine offenen Worte, die er auch im Fernsehen wiederholte, und ließen erkennen, daß auch sie keinen anderen Ausweg aus dem gegenwärtigen Dilemma sehen. Insgeheim fügten sie aber jene quälende Frage hinzu, die auch österreichischen Politikern Kopfzerbrechen bereitet: Wie können wir unsere Bevölkerung von der Notwendigkeit dieser radikalen Wende überzeugen?

In der Schweiz wird bereits die Volksabstimmung am 6. Dezember über die Mitgliedschaft beim Europäischen Wirtschaftsraum eine erste Antwort bringen. In Österreich wurde diese Mitgliedschaft bereits vom Parlament beschlossen, ohne das Volk zu befragen. Spätestens beim Abschluß der Beitrittsverhandlungen mit der EG ist aber eine *Volksabstimmung* in Österreich über dieses Thema zwingend vorgesehen, und niemand kann sagen, wie ein solches Referendum ausgehen wird. Nach Meinungsumfragen ist jedenfalls die Stimmung in der Bevölkerung gegenwärtig von einem knappen „Ja" auf ein knappes „Nein" abgerutscht.
Jörg Haider dürfte auch da seine Hände mit im Spiel haben. Denn seine Partei, die seit der Gründung im Jahr 1955 immer eine überzeugte EG-Partei gewesen war, ist jetzt um 180 Grad umgeschwenkt. Sie spricht sich – wohl in Erkenntnis des verbreiteten Mißtrauens gegen die EG im Zusammenhang mit dem totalen Fehlschlag der EG-Politik im ehemaligen Jugoslawien und mit den enormen Transitproblemen auf den westösterreichischen Alpenübergängen – nun plötzlich gegen einen „unbesonnenen" EG-Beitritt Österreichs aus. Wie man sieht, sind Überraschungen aller Art in Österreich nicht auszuschließen.

*Fritz Csoklich*

# „Ich hoffe darauf, daß dem Glauben bei uns neue Bedeutung zuwächst“

## Ein Gespräch mit dem Greifswalder Bischof Eduard Berger

*Die evangelische Kirche in den neuen Bundesländern ist derzeit vor allem wegen der mühsamen Aufarbeitung ihrer Vergangenheit unter dem DDR-Regime im Blickpunkt (vgl. ds. Heft, S. 550). In unserem Gespräch mit dem Bischof der Pommerschen Evangelischen Kirche,* Eduard Berger, *geht es dagegen um die Frage, wie die evangelische Kirche in den neuen Ländern mit den veränderten Verhältnissen zurechtkommt, ob und wie es ihr gelingt, den christlichen Glauben in einer fast völlig entchristlichten Gesellschaft den Menschen nahezubringen. Bischof Berger (47) wurde vor zwei Jahren in sein jetziges Amt gewählt; zuvor war er Superintendent in Meißen. Die Fragen an ihn stellte Ulrich Ruh.*

*HK:* Herr Bischof Berger, vor einigen Monaten veranstaltete das Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt eine Theologische Woche mit dem bezeichnenden Titel „Die alltägliche Freiheit“. Die Wende liegt drei und der Beitritt zur Bundesrepublik zwei Jahre zurück; die Menschen in den neuen Bundesländern und auch die Kirchen sind dabei, mit der „alltäglichen Freiheit“ leben zu lernen. Wie hat sich die evangelische Kirche in der ehemaligen DDR inzwischen in den neuen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen zurechtgefunden?

*Berger:* Sie hat natürlich auch mit den Problemen zu kämpfen, die hier von allen Menschen erfahren werden und über die ja auch viel gesprochen wird. Nehmen Sie etwa die Umstellungen im Bereich der Verwaltung, die sowohl durch die Unerfahrenheit der Bürger wie die der Behörden erschwert werden, die die Veränderungen vornehmen sollten und eigentlich firm sein müßten, es aber oft gar nicht sind. Ich denke auch an die Änderungen im sozialen Gefüge, die von vielen Menschen als bedrohlich empfunden werden, weil der feste Rahmen weggebrochen ist, in den sie früher eingeordnet waren und in dem sie sich auch eingerichtet hatten. Der Alltag ist in vieler Hinsicht komplizierter geworden, er verlangt viel mehr Entscheidungen als früher.

*HK:* Und wie ist es mit der Freiheit, die jetzt institutionell garantiert, damit aber noch nicht automatisch innerlich akzeptiert ist?

*Berger:* Bei uns wird derzeit auf schmerzliche Weise deutlich, daß Freiheit keine in sich stehende, klare und eindeutige Größe ist. Nach dem Evangelium ist es bekanntlich die Wahrheit, die frei macht. Das Recht ist allenfalls die Fassung, die sich diese Freiheit gibt. Deshalb verschiebt sich die Frage nach der Freiheit sehr schnell zu der nach unserem Verhältnis zur Wahrheit. Und hier wird es gerade für die Kirche schwierig und auch unbequem. Wir müssen uns schließlich fragen lassen, inwieweit wir die Wahrheit eigentlich haben, oder ob wir nur nach ihr suchen, sie uns aber letztlich entzogen bleibt. Es stellt sich uns auch die Frage, inwieweit unsere Verkündigung aus der Wahrheit des Glaubens heraus wirklich freimachende Botschaft ist.

*HK:* Nun gab es gerade in Teilen der evangelischen Kirche der früheren DDR doch gegen die Staats- und Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik bzw. gegen ihre umstandslose Übertragung auf die neuen Länder zumindest anfänglich unüberhörbare Bedenken. Hat sich das inzwischen geändert?

*Berger:* Man sollte nicht vergessen, daß ein rechtsstaatliches System wie das der Bundesrepublik, das sich in ungeheuer viele Einzelgesetze und Vorschriften auffächert, letztlich von Voraussetzungen lebt, die der Staat selber nicht mitliefert und auch gar nicht mitliefern kann. Gerade an diesem Punkt zeigt sich, wie sehr uns die vergangenen Verhältnisse in der DDR eingeschnürt und welche Verkümmerungen sie bewirkt haben. Bei uns hat durch den Zwang der politisch-ideologischen Verhältnisse noch deutlicher als in der Bundesrepublik gegolten, daß Religion Privatsache ist. Von daher konnten wir auch kaum ein Verhältnis zu den ethischen Grundlagen von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, zu der Rolle der Kirche in einem solchen System und zu geregelten Staat-Kirche-Beziehungen entwickeln. Die Christen und Kirchen in der ehemaligen DDR müssen deshalb jetzt mühsam begreifen und mit allen Fragen und Problemen nachbuchstabieren, was wir der Wahrheit des Evangeliums an Gestaltungskraft für die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse zutrauen können und welche Aufgaben die Kirchen im öffentlichen Raum übernehmen können oder sogar müssen.

## „Wir konnten kein Verhältnis zu den ethischen Grundlagen von Demokratie entwickeln“

*HK:* Für die Kirche in den neuen Ländern steht neben der besonders umstrittenen Militärseelsorge als konkretes Aufgabenfeld vor allem der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als Element des neuen Staat-Kirche-Verhältnisses im Blickpunkt. Der gesetzliche Rahmen für den Religionsunterricht ist – vom Sonderfall Brandenburg abgesehen – geschaffen, erste praktische Erfahrungen hat man inzwischen gesammelt. Wie haben sich die Dinge insgesamt angelassen?

*Berger:* Im Augenblick kämpfen wir vor allem noch mit zahlreichen praktischen Schwierigkeiten im Blick auf den Religionsunterricht. Es fehlen Lehrkräfte, die Schule ist infolge der Wende überhaupt ein unübersichtlicher und

aufgeregter Bereich. Probleme ergeben sich auch aus der Situation der Kinder, besonders ihrer familiären Situation. Sie ist vielfach sehr belastend und arbeitet der Schule nicht vor, sondern überläßt ihr im besten Fall etwas, wozu sie ihrerseits nicht in der Lage ist.

*HK:* Und was ist mit den grundsätzlichen Vorbehalten gegenüber einer Präsenz der Kirche an der Schule in Gestalt des Religionsunterrichts?

*Berger:* Ich finde es beschämend, daß der Protestantismus, zu dem von seiner Geburtsstunde an das Schulische gehört hat, bei uns nach Jahrzehnten der Verdrängung aus der Schule in allen ihren Spielarten und Stufen heute überhaupt erst den Sinn dafür zurückgewinnen muß, daß Bildung, Unterricht, Schule ein für Kirche relevanter Bereich ist. Wer sich bei uns in Gesprächen und Debatten für den Bildungsauftrag der Kirche und für den Religionsunterricht einsetzt, muß die schwere und entmutigende Erfahrung machen, daß er auch bei kirchlichen Mitarbeitern, der Kirche verbundenen Lehrern und Eltern auf wenig positive Resonanz stößt. Man hat oft das Gefühl, gegen eine Wand zu reden und muß beim nächsten Gespräch praktisch wieder beim Punkt Null anfangen.

## „Wer vor allem außenorientiert ist, ist für Christentum kaum empfänglich"

*HK:* Der bestehende rechtliche Rahmen wird also noch nicht in dem Maß ausgefüllt, wie es möglich und vom Auftrag der Kirche sinnvoll wäre . . .

*Berger:* So ist es leider. Wir haben aber den Willen, diesen Rahmen auszufüllen und sind davon überzeugt, daß das Evangelium dies nicht nur ermöglicht, sondern sogar fordert und hergibt. Aber neben den genannten praktischen Schwierigkeiten bestehen immer noch viele innere Vorbehalte. Deshalb wird es sicher noch einige Zeit dauern, bis wir mit dem Religionsunterricht in halbwegs ruhige Bahnen kommen. Dabei ist mitzubedenken, daß wir gleichzeitig in zwei Richtungen arbeiten müssen: Wir müssen die Lehrer ebenso vom Sinn des Religionsunterrichts überzeugen wie Schüler und Eltern. Es reicht nicht aus, nur irgendwelche Stunden anzubieten, bloß um in der Schule vertreten zu sein.

*HK:* Nicht nur bei der Einführung des Religionsunterrichts macht sich überdeutlich bemerkbar, daß – mit regionalen Unterschieden – zwei Drittel bis drei Viertel der Menschen in den neuen Ländern praktisch keinerlei Beziehung zu Glauben und Kirche hat. Gibt es eigentlich schon irgendwelche verläßlichen Anzeichen dafür, daß sich zumindest Teile der Bevölkerung jetzt unter den freiheitlichen Verhältnissen neu oder wieder für den christlichen Glauben und für die Kirche als dessen institutionellen Träger interessieren?

*Berger:* Einen spontanen Zustrom von bisher Fernstehenden zur Kirche gibt es selten. Allerdings besteht vielfach Offenheit für seelsorgliche Bemühungen. Wo sich Pfarrer oder andere kirchliche Mitarbeiter für Besuche und Gespräche Zeit nehmen, werden sie kaum zurückgewiesen. Das bedeutet aber Einzelarbeit, die anstrengend und zeitaufwendig ist. Schließlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß Glaube etwas ist, das langsam wächst, sich nicht per Schnelldurchgang oder durch einen plötzlichen Entschluß realisieren läßt. Wer sich von kirchlicher Seite auf diesen Prozeß mit Menschen einläßt, braucht vor allem Klarheit, Energie und Elastizität, ohne Aussicht auf schnelle Durchbrüche oder gar zahlenmäßig ausweisbare Erfolge.

## „Der Begriff vom Vakuum für unsere geistige Situation ist verfehlt"

*HK:* Wo Kirche überhaupt in den Blick gerät, erwartet man da von ihr eher Hilfe bei der Bewältigung und Klärung privater Lebens- und Sinnprobleme oder verlangt man von ihr, daß sie in gesellschaftlich-politischen Fragen Position bezieht und sich etwa zum Anwalt der durch die gegenwärtige Entwicklung Benachteiligten oder Verunsicherten macht?

*Berger:* Das Privat-Persönliche hat wohl Vorrang. Es hängt ja auch weitgehend von den Personen ab, die als Vertreter der Kirche kommen, wie offen die Menschen der Kirche und ihrer Botschaft begegnen. Wer als Person für sich einnimmt und beeindruckt, wird eher mit dem angenommen, was er den Menschen sagen und ihnen geben will. Hierher gehören nicht wenige Pfarrer, aber auch Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die glaubwürdig auftreten und so auch als Christen wahrgenommen werden, wie zum Beispiel der Bundespräsident.

*HK:* Es gibt ein geläufiges Schema, wonach in den neuen Bundesländern nach dem Ende der verordneten marxistischen Ideologie ein Werte- und Sinnvakuum entstanden ist, das der christlichen Verkündigung neue Chancen eröffnen müßte. Es sieht aber nicht so aus, als würde die religiös-kirchliche Entwicklung in den neuen Ländern diesem Schema auch nur entfernt folgen, eher nach dem Gegenteil. Warum ist das eigentlich so?

*Berger:* Ich halte schon den Begriff Vakuum für unsere geistige Situation für verfehlt. Die Rede von einem Vakuum unterstellt ja, daß es einen freigeräumten neutralen Bauplatz gibt, so etwas wie eine tabula rasa, auf der man jetzt neu und ohne ernsthafte Hindernisse bauen könnte. Was bei uns anzutreffen ist, ist aber kein Vakuum, sondern eine Trümmerlandschaft. Wir können als Kirche in einer solchen Situation nicht gleichsam mit der Planierraupe vorgehen, sondern müssen behutsame und mühevolle Aufräumarbeit leisten. Es gab bei uns ja zunächst den massiven Bruch von 1989, dann aber auch viele partielle Zusammenbrüche bei Leuten, die für sich keine Perspektive mehr sehen, bei Familien, die auseinanderdriften, weil etwa ein Elternteil weit weg in einem der alten Bundesländer Arbeit gefunden hat. Wir stehen als Kirche mit unserer Seelsorge

und unserer Verkündigung nicht vor einem Feld, das schon bestellt werden kann, sondern haben es mit vielfach verunsicherten, verwundeten, beschädigten Menschen zu tun, die nicht auf die Kirche und ihre Botschaft warten.

*HK:* Was sind es denn für Menschen, die, wenn auch nicht in großer Zahl, in den neuen Bundesländern jetzt neu oder wieder einen Zugang zum Glauben und zur Kirche gewinnen? Sind es eher Intellektuelle oder eher Menschen aus einfacheren Schichten, gibt es signifikante Unterschiede zwischen Großstädten und ländlichen Gebieten?

*Berger:* In bezug auf regionale oder soziale Unterschiede traue ich mir kein Urteil zu. Das ist beim gegenwärtigen Zustand auch schwer zu überblicken. Aber eines scheint mir sicher: Man muß unterscheiden zwischen Menschen, die – bei unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichem intellektuellem Niveau – aufgrund ihrer Erfahrungen in der DDR und nach der Wende zum Nachdenken neigen und solchen, die es nicht tun. Wer vor allem außenorientiert ist, ist für Kirche und Christentum meiner Erfahrung nach relativ unempfänglich. Außenorientierte gibt es unter Intellektuellen genauso wie unter einfachen Leuten, die sich vor allem für die Videothek, das Auto, das Fernsehen interessieren. Noch kleiner als die Zahl der Nachdenklichen ist die der Menschen, die darüber hinaus auch zu hören vermögen. Die Verhältnisse, die bei uns Einzug gehalten haben, sind dem Nachdenken und Hören nicht gerade förderlich, sondern begünstigen eher die Orientierung an Vordergründigem und nicht die Rückfrage nach einer tieferliegenden Dimension des Lebens.

## „In unserer Kirche hat sich manches verfestigt, was sich jetzt erst lockern muß"

*HK:* Es spricht also nach menschlichem Ermessen nichts dafür, daß es in den neuen Bundesländern in absehbarer Zeit zu so etwas wie einer Rechristianisierung der Gesellschaft auch nur in dem Sinn kommt, daß wie weithin in der „alten" Bundesrepublik bestimmte Mindeststandards der Teilnahme am kirchlichen Leben aufrechterhalten werden . . .

*Berger:* Es wird sich bei uns wohl kein kirchliches Teilnahmeverhalten entwickeln, wie es anderswo aufgrund günstigerer gesellschaftlich-politischer Umstände und traditioneller Prägungen erhalten geblieben ist. Aber natürlich hoffe ich darauf, daß dem christlichen Glauben bei uns neue Bedeutung und Ausstrahlungskraft zuwächst und daß es in diesem Sinn zu einer Rechristianisierung unserer Gesellschaft kommt. Was wäre unsere christliche Hoffnung wert, wenn wir dies nicht für möglich hielten? Aber der Maßstab dafür ist nicht die Integration in eine Institution, und auf schnelle Erfolge können wir – ich wiederhole das nochmals – auch nicht hoffen.

*HK:* Sind denn Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiter in den neuen Ländern überhaupt genügend dazu motiviert, den Schritt nach außen, in die dem Christentum fast völlig entfremdete Gesellschaft zu versuchen? Inwieweit wirken sich hier die Erfahrungen der DDR-Zeit hinderlich aus, in der es ja vor allem darauf ankommen mußte, die eigene kleine Herde zusammenzuhalten und man als Kirche in der Öffentlichkeit praktisch keine Wirkungsmöglichkeiten hatte?

*Berger:* Hier liegt für uns zweifellos ein schwieriges Problem. Über Jahrzehnte hinweg hat uns die Erfahrung geprägt, daß es nur einen begrenzten Kreis von Menschen gibt, der zur Kirche gehören will. Dieser Kreis hat sich gegenseitig stabilisiert und auch in Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft mit ihrem festen ideologischen Korsett gelebt. Dadurch hat sich manches in unserer Kirche verfestigt, was sich erst lockern muß. Wir müssen uns fragen, was wir eigentlich dem, was für uns selber gilt, wovon wir überzeugt sind, was für uns verbindlich ist und uns trägt, im Blick auf andere zutrauen. Das gilt im übrigen ja nicht nur für Pfarrer oder andere hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter, sondern für alle Christen, die sich in den Gemeinden beheimatet fühlen, sich aber mit dem Blick nach draußen schwer tun.

*HK:* Sind eigentlich die Kerngemeinden, wie sie sich unter den für die Kirche widrigen Verhältnissen zu DDR-Zeiten gebildet und auch durchgehalten haben, nach der Wende stabil geblieben, oder ist einiges davon inzwischen abgebröckelt?

*Berger:* Manches ist tatsächlich abgebröckelt, seit der Außendruck fehlt. Andererseits haben die Kerngemeinden Jahrzehnte des Überwinterns, des Überstehens hinter sich. Jetzt in der neuen, offenen Situation sind bei ihnen die Verwundungen und Ausgrenzungen nicht vergessen, die ihnen früher widerfahren sind. Von daher sind sie häufig auch etwas argwöhnisch gegenüber Menschen, die jetzt dazustoßen bzw. dazustoßen wollen. Man vermutet bei solchen Menschen leicht Wetterwendigkeit; man unterstellt ihnen, daß sie sich von der Zugehörigkeit zur Kirche Vorteile versprechen, es ihnen aber nicht um das geht, was den überzeugten Gemeindegliedern kostbar und wichtig ist.

## „Die neuen Länder haben einen Schub an Unabsehbarkeit in die Entwicklung eingebracht"

*HK:* Kommt es jetzt häufiger vor, daß Menschen in den neuen Bundesländern ihre Kinder taufen und konfirmieren lassen oder sich kirchlich trauen lassen, weil es irgendwie „dazugehört" und die früheren Benachteiligungen weggefallen sind?

*Berger:* In geringem Umfang ist ein solches Verhalten bei uns zu beobachten. Aber gleichzeitig macht sich auch bemerkbar, daß der Glaube als lebensgestaltende und überzeugungsbildende Kraft unter westlichen Verhältnissen in nicht sehr aussichtsreichem Wettbewerb zu Geld, Ansehen, Karriere, äußerem Wohlergehen usw. steht. Von daher sollten wir uns von gewissen Zunahmen bei kirchlichen Amtshandlungen nicht zuviel versprechen.

*HK:* Ob Kirche überhaupt missionarisch etwas ausstrahlen, auf ihre Botschaft aufmerksam machen kann, hängt ja auch davon ab, wie sie als Institution in der Bevölkerung, in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Im Augenblick sieht es so aus, als hätte sich das Image der evangelischen Kirche in den neuen Ländern nach dem Ansehensgewinn während und unmittelbar nach der Wende inzwischen wieder deutlich verschlechtert. Ist dem wirklich so?

*Berger:* Institution ist zur Zeit bei uns generell nicht „in", sondern wird eher mit kritischen Reserven betrachtet. Dazu kommt erschwerend, daß wir vielfach nicht mehr daran gewöhnt sind, mit Institutionen angemessen umzugehen, ihr Leistungsvermögen und dessen Grenzen wahrzunehmen und eine erwachsene Institutionskritik zu üben. Statt die Handwerkszeuge, Instrumente, die Institutionen sein wollen, angemessen anzuwenden, mißtrauen wir allen Regelwerken und sehen uns und unser privates oder kollektives Interesse von vornherein in Gegensatz zur Institution. Das schlägt derzeit in den neuen Ländern auch auf die Kirche durch. Dabei mischen sich alte, noch aus DDR-Zeiten stammende, mit neuen Reserven in der Bevölkerung.

*HK:* Inwieweit wirkt sich auf das Bild von Kirche und Christentum und Kirche in der Öffentlichkeit der neuen Länder die Tatsache aus, daß nach der Wende überproportional viele Christen in politische Ämter und Mandate gekommen sind? Wird diese starke Präsenz von Christen in der Politik eher als Positivum gewertet, oder sieht man darin mehr eine problematische Verflechtung von Kirche und Staat?

*Berger:* Es gibt hier keine einheitliche Reaktion. Man stößt vielerorts durchaus auf dankbare Anerkennung der Leistung von Christen in politischen Funktionen, wo Menschen sich der Tatsache bewußt sind, daß jemand, der in der gegenwärtigen Situation bei uns politische Verantwortung übernimmt, kaum Dank und wenig Erfolg ernten kann, sondern vor allem mit dem Gefühl des Ungenügens konfrontiert ist. Es gibt aber auch Menschen, die in der starken politischen Präsenz von Christen eine unzulässige Ausweitung kirchlicher Ansprüche und kirchlichen Einflusses sehen nach dem Motto: Die Kirche ist jetzt wieder wer und nutzt diese Stellung zu ihrem eigenen Vorteil aus. Vieles hängt im übrigen von den örtlichen Verhältnissen und von den Personen ab, die in politische Ämter gegangen sind. Manche davon sind ja ausgesprochene Charismatiker, die relativ leicht Menschen auf sich und dashin, was sie vertreten, zu orientieren vermögen. Andere leisten minutiöse Sacharbeit, mit der aber nicht besonders viel Anerkennung zu ernten ist.

*HK:* Wie reagiert denn der „normale" Bürger in den neuen Ländern darauf, daß er jetzt zunehmend auf kirchliche Einrichtungen stößt, seien es Sozialeinrichtungen oder Schulen? Wird diese neue kirchliche Präsenz quasi selbstverständlich akzeptiert oder eher argwöhnisch betrachtet?

*Berger:* Mir scheint, daß die Leute bei uns solche kirchlichen Einrichtungen weithin mit großer Nüchternheit betrachten. Man fragt, ob und inwieweit eine solche Institution einem selber in den eigenen Bedürfnissen und Nöten hilft oder nicht und beurteilt sie dann auch vor allem danach.

## „In Ostdeutschland wird die Pluralisierung weitergehen"

*HK:* In den Zeiten der Einschränkung und Kontrolle des kirchlichen Lebens konnten innerkirchliche Konflikte in der DDR wie auch in anderen kommunistischen Ländern nur sehr begrenzt ausgetragen werden, konnten auch innerkirchliche Richtungsgruppen sich nicht im gleichen Maß artikulieren und miteinander konkurrieren wie unter demokratisch-pluralistischen Verhältnissen. Hat sich in dieser Beziehung in den ostdeutschen Landeskirchen seit der Wende viel verändert, sind die innerkirchlichen Richtungs- und Meinungsunterschiede deutlicher, ist die protestantische Landschaft in den neuen Ländern bunter geworden?

*Berger:* Der innerkirchliche Pluralismus ist zweifellos größer geworden, wobei die unterschiedlichen Gruppierungen allerdings mehr neben- und gegeneinander leben als im fruchtbaren Dialog. Vielfach bleibt es beim Hochhalten der verschiedenen Standpunkte, ohne daß man sich produktiv aneinander reibt und über den Weg der Kirche austauscht. Vermutlich wird die Pluralisierung im ostdeutschen Protestantismus in Zukunft weitergehen, ohne daß wir dadurch einfach zu einem Spiegelbild des Protestantismus in der alten Bundesrepublik werden. Dafür ist bei uns einfach die Basis quantitativ zu schmal. Die neuen Länder werden vermutlich auch kirchlich-religiös auf absehbare Zeit eine Eigenprägung behalten, die auch auf den Westen Auswirkungen haben wird. Wie dann einmal der gesamtdeutsche Protestantismus aussehen wird, diese Frage muß im Augenblick offen bleiben. Ich bin da selber gespannt.

*HK:* Schon jetzt läßt sich aber doch festhalten, daß Deutschland auf keinen Fall durch den Beitritt der DDR protestantischer geworden ist, wie die einen gehofft und andere befürchtet haben . . .

*Berger:* Davon kann schon aufgrund des problematischen inneren Zustandes des deutschen Protestantismus nicht die Rede sein. In ganz Deutschland sind doch heute Christentum und Kirche eher marginalisiert. Wie das vereinte Deutschland religiös-kirchlich einmal aussehen wird, ist offen. Dabei kann man sicher sagen, daß durch die neuen Länder ein Schub an Unabsehbarkeit in die Entwicklung hineingekommen ist. Deutschland ist durch den Beitritt der DDR aber auch nicht einfach heidnischer geworden, wie mancherorts behauptet wird. Es steht doch außer Frage, daß die Menschen heute äußere wie innere Orientierung brauchen. In einer solchen Situation kommt es für die Kirchen gleich welcher Konfession darauf an, inwieweit

sie ihrer Sache und der Bedeutung ihres Beitrags für die Gesamtentwicklung des Gemeinwesens gewiß sind und sich entsprechend einbringen.

*HK:* Werden im ostdeutschen Protestantismus jedenfalls derzeit durch die notwendige, aber schmerzliche Aufarbeitung der Vergangenheit unter dem DDR-Regime nicht zu viele Kräfte gebunden, die für andere Aufgaben dringend gebraucht würden?

*Berger:* Ich meine nicht, daß man die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit, wie sie der ostdeutsche Protestantismus derzeit betreibt, als Binden der Kräfte zureichend beschreibt. Die reformatorische Grundaussage von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade weist doch den Menschen immer wieder auf sich, auf seinen Weg und seine Probleme zurück. Zum Protestantismus gehört deshalb in hohem Grad die Selbstreflexion. Hier ist auch der gegenwärtige Streit um die Vergangenheit der evangelischen Kirche in der ehemaligen DDR einzuordnen. Der Protestantismus ist dann in einer gesunden Verfassung, wenn der Blick auf sich selbst und der Blick auf die Welt sich im Gleichgewicht befinden.

## „Die evangelische Kirche sollte sich nicht über das beschweren, was andere tun"

*HK:* Wo liegen dann derzeit im Blick auf die „Welt", konkret gesprochen auf die Gesellschaft in den neuen Ländern, die vordringlichsten Aufgaben für die evangelische Kirche? Wo wird sie am ehesten gebraucht, bzw. worum müßte sie sich ganz besonders kümmern?

*Berger:* Vordringlich erscheint mir die Bildungsaufgabe der Kirche im weitesten Sinn, um so den Menschen in einer überaus komplizierten und schwierigen Situation ein Fundament zu bieten. Dabei muß es um die Herzens- wie um die Gewissensbildung gehen. Jeder Versuch dagegen, politische und soziale Themen als Kirche zu besetzen, zu deren Bewältigung in einer differenzierten Gesellschaft jeweils eigenständige Instrumente vorhanden sind, scheint mir für die Kirche wenig aussichtsreich. Hier kann sie in der Konkurrenz zu anderen Institutionen nur unterliegen. Sie muß das Gespräch mit anderen gesellschaftlichen Kräften suchen, aber darf nicht deren Geschäft übernehmen wollen. Die Kirche darf und muß politische Aufgaben und soziale Nöte benennen, aber sie kann zu ihrer Bewältigung nur mittelbar beitragen.

*HK:* Wie sehen Sie auf diesem Hintergrund das gegenwärtige Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche in den neuen Bundesländern, das nach der Wende teilweise von Irritationen geprägt war? Hat man hier auf protestantischer Seite nicht manchmal Gespenster an die Wand gemalt?

*Berger:* Der katholischen Kirche wird von evangelischer Seite leicht mehr zugetraut und unterstellt, als sie wirklich plant oder gar ausführt. Das hat damit zu tun, daß die katholische Kirche über eine stärker ausgeprägte Leitungsebene verfügt und sich Außenstehende besorgt und beunruhigt fragen, was dort wohl alles bedacht und ins Werk gesetzt wird. Bei Licht besehen wachsen aber wohl auch auf katholischer Seite die Bäume nicht in den Himmel. Je intensiver man über solche Irritationen miteinander spricht, desto schneller kommt man dann wieder auf die Ebene der Tatsachen. Vor Ort ist die ökumenische Situation in den neuen Ländern im ganzen entspannt. Wir haben jedenfalls keine beängstigenden Perspektiven vor uns, sondern sollten darauf setzen, daß die bestehenden Formen des Gesprächs und der Zusammenarbeit weiter tragen werden.

*HK:* Ganz bereinigt scheint das evangelisch-katholische Verhältnis aber nicht zu sein. Vor kurzem war zu hören, protestantische Theologen in Berlin hätten sich gegen Pläne zur Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Humboldt-Universität mit dem Hinweis gewandt, an der Universität Hegels und Schleiermachers dürfe es eigentlich keine katholische Fakultät geben. Wenn das keine Ressentiments sind . . .

*Berger:* Die geschichtlichen Vorprägungen lassen sich weder auf evangelischer noch auf katholischer Seite einfach ausschalten. Gerade in schwierigen Übergangssituationen wie der unseren können bestimmte Leitvorstellungen und auch Klischees wieder wirksam werden und zur Festigung angeschlagener Identität hervorgeholt werden. Man sollte dem aber nicht zuviel Bedeutung zumessen. Ich denke, die evangelische Kirche tut gut daran, darauf zu achten, daß sie das nach ihren Kräften und im Vertrauen auf Gottes Hilfe Mögliche tut und sich nicht über das beschwert, was andere tun.

*HK:* Müßten nicht die extreme Minderheitensituation beider großer Kirchen in den neuen wie die zunehmende Marginalisierung in den alten Bundesländern die evangelische und katholische Kirche in Deutschland eigentlich stärker zusammenführen und für neue ökumenische Impulse sorgen?

*Berger:* Ein gesundes Grundgefühl in dieser Richtung ist zumindest in den neuen Ländern bei Katholiken und Protestanten durchaus vorhanden. Es wird darauf ankommen, wie man miteinander umgeht: Die katholische Seite sollte nicht Vermutungen oder Befürchtungen nähren, die zu unfruchtbarer Konkurrenz oder zu gegenseitiger Abschließung führen können. Auf der evangelischen Seite wird man gut daran tun, den Katholizismus gerade dort als Ergänzung und als Herausforderung ernst zu nehmen, wo die eigene Wirklichkeit diffus und schwach erscheint. Entscheidend ist dabei das gegenseitige Vertrauen als Grundlage. Eine solche Hoffnung kann man natürlich blauäugig und voreilig nennen. Aber ich kann mir gerade in den neuen Bundesländern angesichts der Menschen, für die wir als Kirche da sind, und der Probleme, die uns gemeinsam beschäftigen, keine andere vernünftige Perspektive vorstellen.

# Kurskorrektur unter römischem Einfluß

## Die vierte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe

*Im Jubiläumsjahr 1992 trafen sich Bischöfe aus allen Ländern Lateinamerikas in Santo Domingo zu ihrer vierten Generalversammlung. Die Versammlung wurde nicht nur von Johannes Paul II. eröffnet, sondern stand durchweg unter starkem römischem Einfluß. Das in Santo Domingo verabschiedete Schlußdokument bricht zwar nicht einfach mit den Grundoptionen der lateinamerikanischen Bischöfe in den Jahrzehnten seit dem Konzil; es bedeutet aber methodisch eine deutliche Wende, deren Auswirkungen auf die Pastoral der lateinamerikanischen Kirche noch nicht abzusehen sind. Unsere Mitarbeiterin Gabriele Burchardt hat die Konferenz von Santo Domingo beobachtet.*

Die Bischöfe Lateinamerikas haben auf ihrer 4. Generalversammlung vom 12. bis 28. Oktober in Santo Domingo unter dem Thema „Neue Evangelisierung, Menschliche Entwicklung, Christliche Kultur" pastorale Richtlinien formuliert, die den lateinamerikanischen Ortskirchen 500 Jahre nach ihrer Erstevangelisierung auf dem Weg in das dritte Jahrtausend nach Christus Orientierung geben und Schwerpunkte für die Seelsorge in einem seit der letzten Generalkonferenz von Puebla 1979 stark veränderten gesellschaftlichen Umfeld anzeigen sollen. Das vom Vatikan inzwischen zur Veröffentlichung freigegebene *Schlußdokument* von Santo Domingo stellt insgesamt einen Versuch dar, auf der Grundlage und unter der Bedingung eines breiten Konsenses innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats Antworten auf die drängenden Fragen in der Kirche und in der Welt zu finden. Angesichts dieses hohen Anspruchs konnte der Versuch nur zu einem Teil gelingen.

### Eine Wende in der kirchlichen Reflexion

„Vor allem verkündigen wir den Glauben der Kirche in Lateinamerika in Jesus Christus." Der Satz aus der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas" beinhaltet das Programm der 4. Generalversammlung und wurde zum Leitthema ihres Schlußdokuments. Das „Dokument von Santo Domingo" ist anders ausgefallen als von den Bischöfen selbst erwartet; es markiert eine theologische, spirituelle und methodologische Wende in der kirchlichen Reflexion Lateinamerikas. Dies ist – vielleicht noch mit einigen wenigen thematischen Akzenten – das Novum einer Konferenz, die in der Absicht zusammengetreten war, die pastoralen Einsichten von Medellín (1968) und Puebla unter Berücksichtigung eines veränderten kirchlichen Lebensumfeldes solide fortzuschreiben. Das Dokument von Santo Domingo ist hingegen das Ergebnis eines *gänzlich neuen methodischen Weges:* Es will zuerst und vor allem ein klares Bekenntnis zu Christus und zum Kern der christlichen Botschaft sein. Aus dem Glaubensbekenntnis und der Darlegung der christologischen Grundwahrheiten will das Dokument dann die „lateinamerikanische Wirklichkeit" im Licht dieser Wahrheit erhellen.

Der theologisch-christologische Ansatz wird im gesamten Text durchgehalten. Die Überschriften der drei Hauptkapitel des mit 80 Seiten im Vergleich mit Puebla wesentlich knapper ausgefallenen Dokuments: „Jesus Christus, Evangelium des Vaters", „Jesus Christus, der in seiner Kirche lebendige Verkünder", „Jesus Christus, Leben und Hoffnung für Lateinamerika", tragen diesem deduktiven Denkansatz Rechnung. Der zweite Hauptteil gliedert sich nach dem Thema der Konferenz in das Kapitel „Neue Evangelisierung", das das kirchliche Leben und seine Strukturen in den Blick nimmt, das Kapitel „Menschliche Entwicklung", das die Aufgaben der Kirche in der Welt entfaltet, und das Kapitel „Christliche Kultur", das neben ethischen Grundanforderungen an den einzelnen wie an das Gemeinwesen der Inkulturation der Kirche (insbesondere ihrer Verwurzelung in die alten indianischen und afroamerikanischen Kulturen sowie in die moderne urbane Lebenswelt) Raum gibt. Der methodische und theologische Spurenwechsel war bereits an dem „Schema" für das Schlußdokument abzulesen, das den 235 Bischöfen nach der ersten Tagungswoche zum Abschluß ihrer Arbeit in 30 Sachkommissionen vorgelegt wurde. Mit ihm wurde der methodische Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln verlassen, der das theologische Denken in der lateinamerikanischen Kirche über Jahrzehnte geprägt hat und nach dem auch noch in den Sachkommissionen verfahren worden war.

Dieser Methodenwechsel war folgenreich: Zum einen hätte er beinahe zum Scheitern der Konferenz geführt, wie einige Bischöfe offen zugaben, während andere von Krisen und Phasen „großer Verwirrung" oder auch nur einem „typischen Familienstreit" (Kardinal-Staatssekretär *Angelo Sodano*) sprachen. Zum zweiten wurde mit ihm – von Teilen des Episkopats ungewollt – ein Bruch vollzogen zu den Vorgängerkonferenzen von Medellín und Puebla, deren Ergebnisse zwar global bestätigt wurden, deren zukunftweisender und in Teilen prophetischer Duktus aber dem neuen Dokument abhanden gekommen ist. Zum dritten haben die lateinamerikanischen Bischöfe das Neue, nämlich die Konzentration auf Christus als die Mitte des Glaubens für das Schlußdokument zwar gewollt, aber nur ansatzweise theologisch bewältigen können. Inhalt und Ausrichtung des Dokuments von Santo Domingo, insbesondere seine Schwächen, werden erst durch seine *Genese* verständlich. Das christologische Bekenntnis als die das Dokument inhaltlich und gestalterisch prägende Aussage war für die Bischöfe in der Konferenzaula – nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Ausbreitung der Sekten in Lateinamerika – ein bestechender

Gedanke, vorgezeichnet in der Eröffnungsansprache des Papstes.
Ein solcher genuin-theologischer Ansatz hätte jedoch auch fundierter theologischer Vorbereitung bedurft, wenn man es nicht bei der Aufzählung von zeitlosen Glaubenssätzen mit der entsprechenden Zitation belassen wollte. Dies war nicht geschehen (das während der Konferenz leider verworfene *Arbeitsdokument* war noch nach der alten Methode von einer Analyse der Realität ausgegangen) und ließ sich – zumal nur einige wenige von Rom ernannte „Periti" in der Konferenzaula anwesend waren – nicht mehr nachholen. Ein *brasilianischer Alternativentwurf* für den christologischen Teil, der das Emmaus-Erlebnis und damit die Weggemeinschaft Christi mit dem ungetrösteten Menschen in den Mittelpunkt stellte, wurde nicht beraten.

## 1492–1992: Ein Schlußdokument mit Vorgeschichte

Der zunächst breiten Zustimmung folgte die Ernüchterung, als getreu dem „Schema" (über dessen Autorenschaft auch die Bischöfe im unklaren blieben) alle Einzelthemen von der Pfarrgemeinde über die christliche Familie bis hin zur neuen Wirtschaftsordnung redaktionell jeweils „christologisch eingebunden" werden sollten. Um eine Neuauflage von Puebla zu vermeiden, stimmte die Konferenz gleichzeitig für ein „knappes und eindringlicheres" Papier. Das Ergebnis war ein erster, allgemein gehaltener und um fast alle Eigenakzente rigoros bereinigter Entwurf des Schlußdokuments, vorgelegt von der Redaktionskommission unter Leitung des Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Luciano Mendes de Almeida.* Dessen ausgeprägter Fähigkeit zum Ausgleich und seinem zähen Bemühen um einen breiten Konsens ist es – unter Zurücknahme eigener Positionen – zu verdanken, daß der Entwurf nicht von einigen Bischofskonferenzen gänzlich verworfen wurde, sondern mit allerdings 5000 Änderungsanträgen noch angenommen wurde.

Zeitdruck, Übermüdung der bischöflichen Delegierten, die nur am Rande der Konferenz, d. h. am Abend, mit ihren inoffiziellen theologischen Beratern zusammentreffen konnten, und Dom Lucianos schwerer Stand in einer sehr heterogen zusammengesetzten Redaktionskommission haben ihre Spuren im Schlußdokument hinterlassen; das schließlich mit 206 Stimmen bei fünf Enthaltungen angenommen wurde.

Der „religiöse Kontinent Lateinamerika" bedürfe einer neuen Evangelisierung, heißt es im ersten, „Glaubensbekenntnis" überschriebenen Kapitel des Schlußdokuments. Das Jubiläumsdatum der ersten Evangelisierung markierte nicht nur den historischen Rahmen für das lateinamerikanische Bischofstreffen; es beeinflußte direkt, aber auch auf subtile Weise den Verlauf und das Ergebnis der Beratungen. Der *historische Rückblick* auf 500 Jahre Kirche in Lateinamerika umfaßt nicht einmal zwei Seiten des Dokuments, darunter sieben längere Papstzitate. Zum heikelsten Punkt der historischen Diskussion, der Frage oder gar der Anerkennung der *Mitschuld* der Kirche an der gewaltsamen Eroberung und Kolonisierung des Kontinents, wird die Vergebungsbitte des Papstes für den „unbekannten Holocaust" an den afrikanischen Sklaven (ausgesprochen bei seiner Afrikareise im Februar d. J.) zitiert sowie seine vor Indianervertretern in Santo Domingo erhobene Forderung, „die volle Wahrheit der begangenen Untaten derer anzuerkennen, die aus Mangel an Liebe in den Indios nicht die Brüder und Kinder desselben Vater-Gottes zu sehen vermochten". Hier wie auch an anderer Stelle des Dokuments fällt ins Auge, daß besonders prägnante oder gewichtige Aussagen sich als Zitate des Papstes aus einer seiner Ansprachen, insbesondere der Eröffnungsrede, wiederfinden, die insgesamt große Zustimmung unter den Bischöfen fand. In dem Versuch, Licht- und Schattenseiten der Geschichte zu benennen, würdigt der knappe historische Text die Leistungen missionarischen Wirkens, begnügt sich aber in den wenigen kritischen Anmerkungen fast ausschließlich mit Papstzitaten. Wie schon im Vorfeld der Konferenz scheiterte auch im Schlußdokument der Versuch, neben den Heiligen vergangener Jahrhunderte auch Glaubenszeugen der Gegenwart, wie z. B. den salvadorianischen Bischof *Oscar Romero,* beim Namen zu nennen.
Der schonungsvolle und ungenaue Rückblick in die eigene Kirchengeschichte (vgl. HK, Oktober 1992, 474 ff.) mag mit dem uneingestanden immer noch vorhandenen Bewußtsein einer fortbestehenden „Christenheit" hispanischen Zuschnitts zu erklären sein, sicherlich auch mit einigen allzu massiven Aufforderungen zur Vergangenheitsbewältigung von außen. So sagte der kolumbianische Bischof und frühere Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, *Dario Castrillón Hoyos,* man lasse sich nicht gern von hochentwickelten europäischen Ländern zu Schuldbekenntnissen drängen, deren Konzentrationslager noch keine 500 Jahre zurücklägen.

Das lange Ringen in der Konferenz um die Formulierung einer öffentlichen Bitte um Vergebung endete damit, daß am vorgesehenen Tag in dem ohnehin vorgesehenen Gottesdienst das im liturgischen Handbuch bereits ausgedruckte Schuldbekenntnis verlesen wurde – in Abwesenheit zweier Präsidenten der Konferenz, des Kardinal-Staatssekretärs Sodano und des gastgebenden Kardinals von Santo Domingo, *Nicolás López Rodriguez.* (Offiziell verlautete, es gebe keine Präsenzpflicht für Gottesdienste.)

Mit der feierlichen Verkündigung der Person und des Wortes Jesu Christi hat die Konferenz von Santo Domingo den weltumspannenden Auftrag des amtierenden Papstes zur Neuevangelisierung als Grundrichtung weisen wollen. Wie darüber hinaus Lateinamerika neu zu evangelisieren sei, wo also Seelsorge künftig ihre Schwerpunkte setzen soll – das war das eigentliche Thema der Konferenz. Es muß wiederum der Konfusion, der Ratlosigkeit und dem Unmut über ein letztlich nicht taugliches und daher

schließlich zu Teilen verworfenes Schema zugeschrieben werden, wenn die Bischofsversammlung sich – trotz vieler hilfreicher Aussagen – der selbstgesetzten Aufgabe im Schlußdokument zuletzt auch aus Zeitnot nicht ganz gewachsen zeigte. Das Dokument von Santo Domingo ist eine pastoral ausgerichtete Sammlung von bekenntnishaft formulierten Glaubenssätzen, flächendeckenden Empfehlungen für die Seelsorge und sehr unterschiedlich ausgefallenen, aber zum Teil sehr hellsichtigen Einschätzungen der kirchlichen und weltlichen Wirklichkeit des heutigen Lateinamerika geworden.

## Späte Zusage der Inkulturation

Historische Bedeutung gewinnt das Schlußdokument mit seiner Zusage einer Inkulturation der Kirche in die präkolumbianischen indianischen und afroamerikanischen Kulturen. „Demütig, respektvoll und in prophetischer Weise" will die lateinamerikanische Kirche künftig den etwa 50 Millionen Indianern und den etwa 100 Millionen Afroamerikanern auf dem Subkontinent den christlichen Glauben weitergeben, so das Schlußdokument. Voraussetzung dafür sei die genaue Kenntnis ihrer Kulturen, ihrer Sprachen, ihrer alten religiösen Ausdrucksformen und ihrer lebenswichtigen Gemeinschaftsstrukturen. Die Kirche will eine „echte Inkulturation der Liturgie" einleiten, „ohne jeden Ethnozentrismus, pastoralen Kolonialismus oder rassische Diskriminierung". Zudem verpflichtet sie sich, gegen staatliche Assimilierungsbestrebungen eine eigenständige Entwicklung der Ethnien zu fördern, „die legitime Verteidigung ihres Grund und Bodens mit eingeschlossen".

Obwohl die solide kontextuell-theologische Begründung für die Inkulturation nur verkürzt in das Schlußdokument Eingang fand, gehört das Kapitel „Einheit und Pluralität der indigenen, afroamerikanischen und Mestizen-Kulturen" zu den besten. Es trägt zum einen der bitteren Tatsache Rechnung, daß das Evangelium in Lateinamerika nach 500 Jahren Kirchengeschichte noch keineswegs inkulturiert ist. Zum anderen präsentieren sich Kirche und Christentum hier als ein Angebot in dem Wissen, daß (nach den Worten des brasilianischen Bischofs *Mauro Morelli*) „das Reich Gottes größer ist als die Kirche".

Dieser entscheidende Akzent zum historischen Datum an einem historischen Ort – Santo Domingo war der erste Bischofssitz der Neuen Welt – mag aus europäischer Sicht nahegelegen haben, selbstverständlich war er keineswegs. Beharrlich und kompromißbereit suchte die zuständige Sachkommission den breiten Konsens der Versammlung und konnte sich schließlich gegen Stimmen aus dem Präsidium durchsetzen, die den Textentwurf – aus Zeitgründen, wie es hieß – nicht mehr zur Abstimmung zulassen wollten.

Das Thema der indigenen Kulturen hat nicht bei allen Bischöfen oder auch nationalen Delegiertengruppen das gleiche Interesse gefunden. Besonders engagiert zeigten sich die Bischöfe aus Ecuador, Guatemala und Brasilien – Länder, die einen hohen indianischen bzw. afroamerikanischen Bevölkerungsanteil aufweisen. In der Presse der Dominikanischen Republik, die täglich und ausführlich über das Bischofstreffen berichtete, erschien indes ein Kommentar zum Thema, der die Ansicht weiter Teile der Weißen und der Mestizenbevölkerung in Lateinamerika widerspiegeln dürfte: Es sei im Prinzip richtig, daß sich die Kirche mit den alten indianischen Kulturen befasse, hieß es dort; allerdings „ist unser Land davon gar nicht betroffen, da hier kein Tropfen indianischen Blutes mehr fließt". Die lateinamerikanische Kirche wird mit dem – vielleicht schon zu spät – aufgegriffenen Anliegen der Inkulturation einen Weg suchen müssen zwischen der vereinnehmenden Militanz mancher Indianer- und Schwarzenorganisationen und der Verleugnung der indigenen Wurzeln im eigenen Kirchenvolk, Bischöfe eingeschlossen. Ein schwarzer Bischof aus Haiti merkte in einer Intervention vor der Konferenz kritisch an, das Kapitel sei wiederum „für" die indigenen Völker geschrieben, von Bischöfen, deren Hautfarbe zum Teil die Wir-Form nahelegen sollte.

*José Manuel Cachimuel,* Indianer aus Ecuador und Sekretär der Kommission für Eingeborenenpastoral der dortigen Bischofskonferenz, trug seine Vorstellungen zur Inkulturation und Wünsche an die Kirche in der Konferenzaula wie vor der Presse mit nachdenklicher, aber bestimmter Vornehmheit, die seine Zuhörer sichtlich beeindruckte, vor: „Nachdem man uns vor 500 Jahren eine europäische, spanische Kirche gebracht hat, wollen wir heute Kirche sein, ohne uns ändern („convertir") zu müssen. Damals war es, als sei das Unsere verlorengegangen. Man hat unsere Kultur, unsere Lebensform, unsere Rechte zugedeckt. Heute wollen wir, daß die Kirche uns hilft, sie wieder zu entdecken." So wichtig und notwendig es war, daß die lateinamerikanische Kirche – vom Papst gestützt – sich in Santo Domingo den bis heute marginalisierten Ureinwohnern des Kontinents ausdrücklich verpflichtet hat – die Inkulturation der Kirche wird mit ihrer praktischen Umsetzung eine Fülle von Problemen aufwerfen.

Bezeichnenderweise spricht das Schlußdokument an anderer Stelle mehrfach davon, daß Formen der Volksfrömmigkeit „gereinigt" und vom „Synkretismus" befreit werden müßten. Nicht nur in Lateinamerika, sondern auch anderswo – die schleppenden Vorbereitungen zur Afrikasynode sind ein weiteres Beispiel – legt die Zentrale der Weltkirche den Schwerpunkt des Lehramtes derzeit so sehr auf die Bewahrung der Einheit, daß, wenn dieser Kurs beibehalten wird, dabei eher Vereinheitlichungen als inkulturierte, plurale Formen kirchlichen Lebens herauskommen dürften. So war der realitätsabgehobene christologische Ansatz des Schlußdokuments eigentlich eine Absage an ein Stück möglicher Inkulturation.

## Rom in Santo Domingo

Die Spannung von kontextuellem Christentum – das weltweit „exportierte" Europäische ist ja auch eine Form inkulturierten Glaubens – und dem römischen Verständnis von der Reinheit der Lehre einerseits wie seinem

gewachsenen Anspruch auf Zuständigkeit für die Belange der Weltkirche andererseits prägte die vierte lateinamerikanische Bischofsversammlung über das Thema der Inkulturation hinaus. Die Frage, was (oder wer) die Konferenz von Santo Domingo denn bestimme, wurde dem Vernehmen nach auch in der Konferenzaula gestellt. So unzutreffend es wäre, von einem Diktat des Vatikan zu reden, so zutreffend ist wohl die Beobachtung, daß die *starke römische Präsenz in Santo Domingo* (neun Kardinäle, sechs Bischöfe – alle mit Stimmrecht) nicht ohne Auswirkungen auf deren Verlauf und Ergebnis geblieben ist.

Schon im Vorfeld der Konferenz war klar, daß es sich nicht etwa um ein „lateinamerikanisches Regionalkonzil" handeln würde. Rom hatte die Regie übernommen, „so als handle es sich nicht um eine Konferenz der, sondern um eine Konferenz für die Bischöfe Lateinamerikas" (Bischof *Erwin Kräutler*). Der Vatikan hatte die Zusammensetzung der Konferenz vom Präsidium bis zu den nichtkatholischen Beobachtern bestimmt – mit Ausnahme allerdings der 150 von ihren nationalen Konferenzen gewählten Bischöfen. Das ebenfalls von Rom vorgeschriebene „Reglamento" für die Versammlung wie auch der Tagungskalender waren auf die Arbeitsweise einer beratenden Synode angelegt und dem Meinungsaustausch bzw. der Konsensbildung innerhalb der Versammlung abträglich.
In dem Geflecht von Geschäftsordnung, Tagungsregie des Präsidiums und Eigenmächtigkeiten der Koordinierungs- wie der Redaktionskommission verfangen, stellte sich die Generalversammlung einmal gereizt die Frage nach ihrer „Souveränität". Die theologische Zuarbeit der von Rom berufenen 20 „Experten" (Periti) wurde von den Bischöfen in der Aula unterschiedlich bewertet; kritisch wurde angemerkt, ihre Arbeit generalisiere, romanisiere und vernachlässige die spezifisch lateinamerikanische Perspektive. Die überraschende Ernennung des chilenischen Bischofs *Jorge Medina* zum zweiten Generalsekretär „ex aequo" der Konferenz (neben CELAM-Generalsekretär *Raymundo Damasceno Assis,* Weihbischof von Brasilia) durch Rom konnte nicht als Vertrauensvotum für den Brasilianer verstanden werden. Medina, langjähriger Vertrauensmann des Vatikan und innerhalb der Bischofskonferenz als Pinochet-Anhänger und extrem konservativer Bischof isoliert, war auch an der Endfassung des Dokuments beteiligt.

Generell taten die vatikanischen Vertreter in Santo Domingo auch gegenüber der Öffentlichkeit wenig, um den Verdacht überzogener Einflußnahme auf die Konferenz zu entkräften. Äußerungen wie die von Bischof *Cipriano Calderón,* dem Vizepräsidenten der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL), im Vergleich zur Zahl der lateinamerikanischen Teilnehmer sei die der vatikanischen Delegierten doch „relativ gering", verdeutlichen womöglich römisches Denken, wurden aber von lateinamerikanischer Seite zu Beginn der Beratungen mit ungläubigem Staunen zur Kenntnis genommen. Doch müssen sich die lateinamerikanischen Bischöfe auch fragen, ob sie mancher Anregung oder manchem Einspruch nicht allzu bereitwillig gefolgt sind. Das Schlußdokument ist voller Beispiele dafür, wie „modi" (Änderungsvorschläge) einzelner oder auch mehrerer Bischöfe die Grundaussagen eines Textes verändert, verwässert oder verschärft haben – gelegentlich mit sogar widersprüchlichen Ergebnissen.

## Die Armen Lateinamerikas: Option mit Vorrang?

Das Schlußdokument von Santo Domingo hat die in Puebla getroffene „vorrangige Option für die Armen" bekräftigt: „Diese nicht ausschließliche und niemanden ausschließende Option soll nach dem Beispiel Jesu unser gesamtes Evangelisierungswerk erhellen" (296). Dabei wird der pastorale Horizont zu Recht auf eine umfassende Verantwortung der Kirche für die (lateinamerikanische) Welt geweitet, von der die Armen ein Teil sind. Hier zeigt sich die methodische Schwäche des Dokumentes indes besonders deutlich: Erst *nach* dem Bekenntnis zur Neuevangelisierung und der Entfaltung eines Konzepts werden die Adressaten (und die Vermittler) einer solchen Evangelisierung in den Blick genommen und aufgelistet. Das Herabsteigen aus dem theologisch-spirituell überhöhten Rahmen in die Realität als letzter Schritt hat dazu verführt, die kirchliche und gesellschaftliche Wirklichkeit Lateinamerikas zwar in ihrer ganzen Breite wahrzunehmen, ohne sie indes zu gewichten.

Da aus der Realitätsanalyse aufsteigende „Visionen" fehlen, fehlt auch die prophetische Sprache, und wer die pastoralen Schwerpunkte des Dokuments finden will, muß danach suchen, wie oft quer durch das Dokument von den Armen oder der Abtreibung, vom Zerfall der Familie oder vom Konsumismus und Hedonismus (oder innerkirchlich: von den neuen geistlichen Bewegungen oder den Basisgemeinschaften) die Rede ist. Nach dieser Methode sind die Armen Lateinamerikas *ein* Schwerpunkt des Dokuments.

Das Kapitel über die „Menschliche Entwicklung", insgesamt das am meisten wirklichkeitsbezogene und aussagekräftigste des Schlußdokuments, trägt der „vorrangigen Option" Rechnung, indem etwa die Aussagen zu den Menschenrechten, zur Ökologie, zur Landverteilung, zur Wirtschaftsordnung, zum Neoliberalismus oder zu den lediglich „formalen Demokraten" Lateinamerikas von der Tatsache der Massenarmut und zunehmender Verelendung ausgehen und dementsprechend kritisch formuliert sind. In den pastoralen Empfehlungen fällt allerdings auf, daß häufig nicht von den Armen oder Massenarmut die Rede ist, sondern von den „Ärmsten der Armen", bei denen (nach Nr. 180) an erster Stelle die Behinderten und die Kranken aufgeführt werden. Neben entpolitisierenden, auf Armutsbekämpfung im traditionellen, assistentiellen Sinne zielenden Aussagen finden sich aber auch Aufforderungen zur Gesellschaftsveränderung, allerdings unter dem Leitwort der „Solidarität".

Die *Befreiungstheologie* oder der das Puebla-Dokument prägende Begriff der „befreienden Pastoral" finden im Schlußdokument keine Erwähnung mehr. Wichtiger als die Theologie der Befreiung sei ihre inhaltliche Berücksichtigung, hatte ein brasilianischer Bischof zu Beginn der Konferenz gesagt. Am Ende präzisierte er: „Papiere sind für uns nicht so wichtig. Was in unserer Kirche seit Medellín in Bewegung gekommen ist, kann niemand mehr aufhalten." Trotzdem ist mit Blick auf das Schlußdokument zu fragen, ob und in welchem Ausmaß „die Bereitschaft, an die historische Kraft der Armen zu glauben" (so eine Definition der Option für die Armen von *Leonardo Boff*), in der lateinamerikanischen Kirche und ihrer Entwicklung seit Puebla wirklich gewachsen ist.

Nicht als Konstrukt der Theologie der Befreiung, sondern eher als Frucht einer befreienden Pastoral sind in den vergangenen Jahrzehnten in ganz Lateinamerika, wenn auch in sehr unterschiedlicher Dichte, die kirchlichen Basisgemeinschaften (CEB) entstanden, die im Schlußdokument von Santo Domingo eine deutlich geringere Wertschätzung erfahren. Eine neue Art, Kirche zu sein aus dem Glauben des Volkes, so beschreibt sie die Theologie der Befreiung. Das Dokument von Puebla bezeichnete sie unter Zitierung von „Evangelii nuntiandi" als „Hoffnung der Kirche" und als „Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk" (Nr. 643). Im Schlußdokument von Santo Domingo hingegen werden die CEB als „lebendige Zelle der Pfarrei" (61) geführt, deren „Gültigkeit zu bestätigen" sei (63). Sie sollen von ausgebildeten Laien in Gemeinschaft mit dem Pfarrer und dem Bischof geleitet werden. Ohne klares ekklesiologisches Fundament und ohne aufrichtiges Bestreben nach Gemeinschaft, so heißt es mahnend, „hören sie auf, kirchlich zu sein" (62). Zwar setzt das Dokument generell auf die Evangelisierungskraft der *Laien* (mit ausdrücklicher Würdigung der Frau), stützt sich aber mehr auf die gewachsenen pastoralen Strukturen – und die neuen kirchlichen Bewegungen.

Aus dem sonstigen Duktus des Hauptteils über die „menschliche Entwicklung" fällt das Kapitel über die Familie, maßgeblich geprägt von Kardinal *Alfonso López Trujillo,* dem früheren Generalsekretär und Präsidenten des CELAM und heutigen Präsidenten des Päpstlichen Familienrates. Über weite Strecken liest es sich mit seinen Hinweisen etwa auf das Übel der Ehescheidung oder seiner Empfehlung einer begleitenden Seelsorge für junge Ehepaare eher wie eine Oberschichtenanalyse – abgesehen von einer Erwähnung der prekären sozioökonomischen Einflüsse auf die Familie. Daß in den armen Bevölkerungsschichten Lateinamerikas meist erst gar nicht geheiratet wird, ist offenbar ebenso untergegangen wie der in vorherigen Dokumenten deutlich angeprangerte „abandono familiar", die unter den Armen verbreitete Praxis von Männern, die Frauen mit sich einstellender Nachkommenschaft zu verlassen. Zudem wird ein „enger, subjektiver und objektiver Zusammenhang zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung" und die Euthanasie implizit als gegeben herausgestellt („Das Massaker der Abtreibung, das Millionen von Opfern unter den Völkern Lateinamerikas fordert, nimmt mit jedem Tag zu. Die gegen das Leben gerichtete Mentalität führt – zusätzlich zur pränatalen Euthanasie – zur Vernichtung kaum geborener Kinder sowie von Alten und Kranken, welche die Gesellschaft für unnütz, defekt oder für eine ‚Last' hält." – Nr. 219).

Die „christliche Kultur" war vom CELAM frühzeitig als thematischer Ober- und Schlüsselbegriff für die „Jubiläumskonferenz" von Santo Domingo propagiert worden, hatte aber schon im Arbeitsdokument keine zentrale Bedeutung mehr. In der „secunda relatio", in der die Beiträge der einzelnen Bischofskonferenzen zusammengefaßt sind, war bereits die Ambivalenz des Begriffs angesprochen worden, der die Existenz einer geschlossenen „Christenheit", die es in Lateinamerika so nie gab, suggeriert und zudem ihre Wiederherstellung mittels der Neuevangelisierung im Blick hat. Nüchtern hieß es in der „secunda relatio": „Unsere christliche Kultur ist noch in einem embryonalen Zustand und nur oberflächlich verankert: dies ist abzulesen an der Leichtigkeit, mit der die protestantischen Sekten vordringen und mit der die alten autochthonen Werte im Sog der heraufziehenden Kultur eines kapitalistischen Liberalismus verlorengehen." Der Papst differenzierte in seiner Eröffnungsrede, indem er einerseits von der „christlichen Seele des Kontinents", andererseits bei seiner Beschreibung der Gegenwart aber nur allgemein von einer „kulturellen Krise unerwarteten Ausmaßes" sprach.

## Christliche Kultur – Säkularisierung – Sekten

Der Fiktion eines einst intakten und jetzt von der Säkularisierung bedrohten lateinamerikanischen Christentums scheinen jedoch Teile des lateinamerikanischen Episkopats nach wie vor anzuhängen. Das entsprechende Kapitel im Schlußdokument zeigt aber gleichzeitig, daß der a priori gewählte Oberbegriff „Christliche Kultur" im Licht der Realität recht fragwürdig wird. Es besteht aus einem lediglich angedachten Bezugsrahmen vom christlichen Erbe aus fünf Jahrhunderten, einem grob geschätzten, aktuellen katholischen Grundwasserspiegel, der sich stark nach der Beobachtung „wachsender ethisch-moralischer Unordnung in der lateinamerikanischen Gesellschaft" (Nr. 232) bestimmt, und der Forderung nach Inkulturation des Glaubens in die säkularisierte „moderne Kultur". Anders als im Kapitel über die indigenen Völker wird der Begriff „Inkulturation" fast als Synonym für eine ethisch akzentuierte Neuevangelisierung verwendet („. . . die verlorenen Werte christlicher Moral retten" – Nr. 237).

Dem „dramatische Ausmaße erreichenden Sektenproblem" ist im Schlußdokument ein Unterkapitel gewidmet, das sich durch eine in Sprache und Inhalt sehr kritische Darstellung auszeichnet (ein weiteres Unterkapitel befaßt

sich mit den neuen religiösen Bewegungen, wie den fernöstlichen Gruppierungen und den „elektronischen Kirchen"). Ohne weitere Differenzierung werden *den* fundamentalistischen Sekten „Aggressivität gegen die Kirche", „opportunistische Hilfe in Lebenskrisen" und „politische Ambitionen mit dem Ziel der Machtübernahme" vorgeworfen. Die pastoralen Empfehlungen zeugen jedoch immer noch von einer gewissen Hilflosigkeit gegenüber dem Sektenphänomen und lesen sich wie eine Spiegelung der Charakteristika, denen die Sekten offenbar ihre Anziehungskraft verdanken: Intensiviert werden sollen die gemeinschaftliche Feier des Glaubens in kleinen Gruppen, Familien und Bibelkreisen, die Begleitung der Gläubigen in Lebenskrisen, eine lebendige Liturgie usw.
Die Reise von Erzbischof Mendes de Almeida, dem Verantwortlichen der Redaktionskommission, im November nach Rom, legt die Vermutung nahe, daß das in hektischer Eile verfaßte Schlußdokument noch einmal redaktionell überarbeitet wurde. Es ist anzunehmen, daß das Dokument damit gedanklich schlüssiger, von Wiederholungen und gegenläufigen Aussagen gereinigt wurde.

*Gabriele Burchardt*

# Den Gottesdienst neu entdecken

## Die Liturgische Bewegung als Erbe und Auftrag

*Die Benediktinerabtei Maria Laach in der Eifel ist mit der Geschichte und dem Geschick der deutschen Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eng verbunden. Am 25. November 1992 sind 100 Jahre vergangen, seit das Kloster durch Beuroner Mönche wiederbesiedelt wurde. Dieses Jubiläum gibt Anlaß, nach dem Schicksal und der Bedeutung der Liturgischen Bewegung für die Gegenwart zu fragen. Die Grundthese des Beitrags von Arno Schilson: Liturgiereform darf sich heute nicht in Einzelheiten verzetteln, sondern muß den Sinn von Gottesdienst grundlegend neu bewußt machen.*

Wer die Schriften und die Geschichte der deutschen Liturgischen Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit den enormen liturgischen Reformanstrengungen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleicht, wird seine *Enttäuschung* nur schwer verbergen können. Von tiefschürfenden Neuerungen und Umgestaltungen der gottesdienstlichen Feiern ist hier erstaunlich, ja erschreckend wenig die Rede. Die zaghaften Versuche zur Einführung muttersprachlicher Elemente in die Eucharistiefeier, die vorsichtigen und umstrittenen Ansätze in Richtung von „Gemeinschaftsmessen", die vereinzelten Annäherungen an die heute gültige Form der Osternachtsfeier oder die Neubesinnung auf die grundlegende Mahlgestalt der Eucharistiefeier – all das verblaßt hinter den weitaus gründlicheren und einschneidenderen Veränderungen der Liturgie in nachkonziliarer Zeit. Kaum mehr als eine historische Reminiszenz, und zudem keine besonders erfreuliche oder gar hilfreiche scheint der Rückblick auf die Liturgische Bewegung deshalb zu sein. Überholt und „aufgehoben" wirkt vieles, was hier nur langsam und allmählich aufbrechen konnte und erst in der zweiten Jahrhunderthälfte zu wahrer Blüte gelangte.

Wer es bei diesem Urteil beläßt, offenbart allerdings nur die keineswegs seltene Arroganz des Besitzenden, der nicht darum weiß, was er eigentlich verloren hat und worauf er in Wahrheit verzichtet. Erst bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, daß die maßgeblichen Vertreter der deutschen Liturgischen Bewegung viel mehr im Sinn hatten als nur eine Reform der liturgischen Vollzüge. Wer allein danach fragt, geht am Kern dieser Bewegung vorbei und verkennt ihre wahre Absicht. Sie enthält und enthüllt etwas, was gerade heute empfindlich zu fehlen scheint, weil in den Anstrengungen wie in der Euphorie einzelner Reformschritte das Ganze, das tragende Gerüst aller Reformbemühungen aus dem Blick zu geraten droht.

### Erneuerung aus dem Geist der Liturgie

Nicht eine Reform der Liturgie selbst war das eigentliche Ziel der Liturgischen Bewegung. Ihr ging es vor allem um eine *grundlegende Erneuerung des ganzen christlichen wie kirchlichen Lebens aus dem Geist der Liturgie.* Aus der lebendigen Mitfeier der Liturgie, aus der darin ebenso praktisch wie gemeinschaftlich vermittelten Erfahrung der wahren Fülle und Tiefe des Glaubens sollte sich die christliche Existenz erneuern. Inmitten der von Krisen geschüttelten und den säkularen Stürmen wie den säkularisierenden Anfechtungen ausgesetzten Zeit nach der Jahrhundertwende sollte das christliche Profil klare Konturen gewinnen. Doch diese Bemühung um eine Erneuerung christlicher und kirchlicher Identität aus der lebendigen Feier der Liturgie diente keineswegs allein einer deutlichen Abgrenzung und Profilierung.

Mindestens ebenso wichtig blieb den herausragenden Vertretern und Wegbegleitern der Liturgischen Bewegung die damit verbundene zeitgenössische Relevanz des liturgischen Geschehens. Die Wiederbegegnung zwischen christlichem Kult und weltlicher Kultur, der Aufweis der kulturellen Dimensionen der christlichen Liturgie und ihrer wechselseitigen Verknüpfung stand gleichermaßen im Mittelpunkt dieser religiösen Erneuerung aus der Fülle und Kraft der Liturgie. Die Kluft zwischen alltäglichem Leben und gottesdienstlicher Feier sollte überwunden,

dem religiös suchenden Zeitgenossen der Weg zur Mitte des christlichen Glaubens geebnet werden. Die Sorge um eine Wiedergewinnung christlicher Identität ging so nahtlos zusammen mit jenen Anstrengungen um eine neue kulturelle Relevanz des katholischen Glaubens, die zur Überwindung der Spätfolgen des Kulturkampfes maßgeblich beigetragen haben.

Daß diese doppelt-eine Ausrichtung der Liturgischen Bewegung nie aus dem Blick geraten ist, bleibt das keineswegs geringe Verdienst der Abtei Maria Laach. Mit der Wahl des jungen Abtes *Ildefons Herwegen* im Jahr 1913 hat sie sich bewußt dem Programm einer religiösen Erneuerung aus dem Geist der Liturgie verpflichtet. Herwegen selbst, hoch gebildet und begabt mit einem wachen Gespür für das Geistesleben seiner Zeit, verstand es, andere für diese enorme Aufgabe zu sensibilisieren und zu interessieren. In einer breit angelegten Bildungsarbeit, die sich zwar vor allem an die katholischen Akademiker richtete, sich jedoch keineswegs auf diese Kreise beschränkte, hat er seine Einsichten erläutert und Wege zu einem neuen, zeitgemäßen Verständnis der Liturgie gewiesen. Schon bald wurde die Abtei selbst zu einem willkommenen und gesuchten Ort, der auf einzigartige Weise die Liturgie zur lebendigen Erfahrung werden ließ. Zugleich wurde hier aber auch – etwa in Gestalt von Kursen für Küster u. ä. – der Sinn und der Vollzug der Liturgie meisterhaft erschlossen.

Neben die Begründung hochkarätiger wissenschaftlicher Reihen, in denen liturgiewissenschaftliche Texteditionen und Studien veröffentlicht werden, trat die von Abt Herwegen selbst herausgegebene, auf breite Kreise zielende Schriftenreihe „Ecclesia orans" (Betende Kirche), deren „Pilotband" 1918 Guardinis wertvolles Büchlein „Vom Geist der Liturgie" wurde. Für jedermann gedacht war ein „Liturgisches Volksbuch" in erstaunlich hoher Auflage, das die ganze Breite und Fülle der kirchlichen Liturgie auf allgemein verständliche Weise erklärte. Das periodisch erscheinende „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" machte Ernst mit den kulturellen Dimensionen kirchlicher Liturgie. Seine Beiträge, erst recht aber die umfassenden Literaturberichte greifen z. T. weit über den Binnenraum des Theologischen hinaus und geben komplementären Themen (aus der Geschichte, der Religionswissenschaft, der Kunst, der Dichtung usw.) breiten Raum.

## Antwort auf die kulturelle Krise der Jahrhundertwende

Doch selbst dort, wo scheinbar allein und ausschließlich die kirchliche Liturgie selbst zum Thema im Denken und Mühen von Abt Ildefons wird, ging sein Blick weit darüber hinaus. Schon 1912 dachte er in einem Vortrag über die innere Verwandtschaft zwischen Kunst und Liturgie nach. Als gestaltgewordene Form und Gebilde (auch) menschlicher Kultur lassen sich demnach vom Ästhetischen her Zugänge zu einem ebenso sachgemäßen wie zeitgemäßen Verständnis der Sinngestalt der Liturgie erschließen. Bei *Romano Guardini,* dem später so bedeutenden Religionsphilosophen und Mitgestalter der Liturgischen Bewegung, mit dem Herwegen schon früh in regem Briefwechsel steht und den er nach Kräften fördert, entdeckte er nur wenig später mit sichtbarer Begeisterung einen noch kongenialer und zeitgenössischer geratenen Zugang zur kulturellen Dimension der christlichen Liturgie.
Mit beredten Worten wies er darauf in der Einführung hin, die er dem von ihm publizierten literarischen Erstling Guardinis vorangestellt hat. Dieser zeige hier, „wie die richtig verstandene Liturgie ganz den Grundsätzen auch der rein natürlichen, gesunden Psychologie und Seelenkultur entspricht. Er geht auf die Schwierigkeiten ein, die ein moderner Mensch in der Liturgie finden kann, und weist nach, daß diese Schwierigkeiten ihren Grund haben sowohl in einer verkehrten oder unvollständigen Auffassung der Liturgie als auch in irgendeiner einseitigen Überspanntheit des Seelenlebens. Er tut dar, wie innig das, was die Liturgie ist und bietet, zusammenhängt und zusammenarbeitet mit dem Streben nach Seelenharmonie. Ohne es zu beabsichtigen, kommt die jahrhundertealte Liturgie gerade unsern heutigen inneren Nöten helfend und lösend entgegen" (In: *Romano Guardini,* Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1983, S. 13).

Die letzte Bemerkung kommt nicht von ungefähr. Sie signalisiert wie in einer Momentaufnahme den betonten *Zeitkontext der Liturgischen Bewegung.* Darin stand Herwegen keineswegs allein. Guardini selbst, dessen maßgebliches Bemühen darauf zielte, die anthropologisch-kulturelle Qualität des liturgischen Aktes in seiner rein formalen Struktur zu erhellen, hat 1923 in seinem Buch „Liturgische Bildung" geradezu prophetisch formuliert: „Aus innerer Notwendigkeit wird unsere Zeit reif zur Liturgie. Das ist noch nicht genug gesagt: Es gehört zu den letzten Entscheidungen, die uns gestellt sind, ob jenes hervordrängende Leben sich zur Liturgie verklärt . . . oder aber seine Formung in einer bloßen Kultur der Kraft und des Ausdrucks, in einem rein naturhaften, von nur natürlichen Frömmigkeitsgefühlen beseelten Menschen- und Weltsein findet" (Burg Rothenfels am Main 1923, S. 13).

Ähnliche Aussagen finden sich bei dem Laacher Benediktiner *Odo Casel.* Seine Mysterientheologie, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als der bedeutendste und zugleich umstrittenste Neuansatz in der katholischen Theologie gelten darf, nahm die antiken Mysterienreligionen als willkommenes religionsgeschichtliches Paradigma. So hoffte Casel, seinen gebildeten Zeitgenossen das Verständnis der christlichen Mysterienfeier, der liturgischen Feier des „christlichen Kultmysteriums" besser erschließen zu können. Für ihn deutete sich damals eine „Wende zum Mysterium" an. Ihr sollte der christliche Glaube sowohl in eigener als auch aus kultureller Verantwortung hilfreich klärend begegnen, indem er zur Liturgie als der wahren Erfüllung des zeitgenössischen Verlangens nach religiös-mystischer Erfahrung hinführe.

Kaum anders sah dies der Passauer Kirchen- und Kunsthistoriker *Anton Ludwig Mayer,* der durch seine liturgiewissenschaftlichen Arbeiten schon früh in engem Kontakt mit Maria Laach stand, dabei aber ein profilierter Vertreter des katholischen Laientums blieb. Seine wertvollen Beiträge zur Geschichte der Liturgie beleuchten deren Zusammenhang mit der allgemeinen europäischen Geistesgeschichte und machen auf diese Weise deutlich, wie Umbrüche und Neuaufbrüche in den Gebieten von Philosophie, Literatur und Kunst, ja in der Kultur insgesamt ihren notwendigen Reflex im Verständnis und in der Gestalt der Liturgie finden. Auch Mayer hielt 1927 die liturgische Bildung für das wahre Gebot der Stunde, und zwar im Blick auf eine tiefgreifende Zeiten- und Kulturenwende.

Was sich hier als zeitgeschichtlicher Hintergrund, Umfeld und Anlaß der Liturgischen Bewegung angesprochen findet, hält einer genaueren Nachprüfung durchaus stand. Neuere historische, kulturgeschichtliche, theologische und religionswissenschaftliche Forschungen belegen, daß Deutschland in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von einer kulturellen Krise erschüttert wurde, die sich bei genauerer Betrachtung als eine weitgehend „religiöse Krisis" (*Paul Tillich* ) darstellt. Die Suchbewegungen eines an den tragenden Werten und Überzeugungen des 19. Jahrhunderts irregewordenen Zeitgeistes maßen dem Mythos und der Mystik wieder hohen Wert bei. Es gab einen neuen Sinn für Gott und das Irrationale, einen religiösen Hunger und eine vagabundierende, ihres eigenen Suchens kaum bewußte, geschweige denn klar werdende Religiosität, gepaart mit einer gelegentlich überbordenden mystischen Sehnsucht.

Was in dieser Umbruchssituation, angesichts dieser tiefgreifenden Kulturenwende angezeigt war, hat die Liturgische Bewegung mustergültig und durchaus vorbildlich vollbracht. Ihre gesamte theologische Anstrengung und Kompetenz war darauf ausgerichtet, eine *ganz und gar zeitgenössische Mystagogie* zu entfalten, deren konkrete Ausarbeitung durchaus verschiedene Akzentuierungen kannte. Nicht nur im Binnenraum des Christlichen und im Zeichen einer Wiedergewinnung unverbrüchlicher christlicher Identität wußte sie das Mysterium des Glaubens und dessen Erfahrung als bedeutungsschwere und existenzgründende Lebenswirklichkeit in der gemeinschaftlich gefeierten Liturgie neu zu erschließen.
In einer komplementär geratenen mystagogischen Anstrengung hat sie dem suchenden, in der Krise der Zeit irre und orientierungslos gewordenen Menschen selbst seine innerste religiöse Sehnsucht erhellt und ihm deren Über-Erfüllung in der Feier der christlichen Liturgie anschaulich vor Augen zu stellen versucht, und erst recht nicht auf deren weitgreifende Reform richtete sich dabei ihr Augenmerk. Vielmehr ging es um eine Erhellung der liturgischen Feier als ganzer, sowohl unter formal-struktureller Hinsicht (hier gebührt Guardini ein besonderes Verdienst) als auch unter eher inhaltlicher Rücksicht (hier bleibt Casels Ansatz bis heute eine Herausforderung).

Auf diese Weise gelang der Liturgischen Bewegung eine imponierende Konzentration und „Reduktion" des christlichen Glaubens auf den Grundvollzug der Liturgie und die darin geschenkte umfassende religiöse Erfahrung. Diese Leistung verdient bis heute Respekt und gewinnt angesichts der stetigen Gefahr einer Dissoziation in Erfahrung und Verständnis des christlichen Glaubens bleibende Bedeutung. Aus dieser spirituellen Tiefe sind die verschiedenen, im Blick auf die nachkonziliare Liturgiereform und ihre enorme Leistung vielleicht eher bescheiden anmutenden Veränderungen der konkreten liturgischen Vollzüge im Laufe der Liturgischen Bewegung gewachsen. Sie haben sich niemals zu einem eigenen Zweck verselbständigt. Vielmehr folgten sie stets der Notwendigkeit, den alles zusammenfassenden Grundvollzug des Christseins, die Feier der Liturgie als den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich der Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (Liturgiekonstitution, Art. 10) besser zu ermöglichen und klarer sowie sinnvoller gestalten zu können.

## Die Sorge um das Ganze ist in Vergessenheit geraten

Die nachkonziliare Theologie und die – durchaus begrüßenswerten und notwendigen – liturgischen Reformanstrengungen der letzten Jahrzehnte haben diese fundamentalen Zusammenhänge offenbar ziemlich gründlich aus dem Blick verloren. Die eben zitierte, wie eine Summe der grundlegenden Einsichten der Liturgischen Bewegung klingende Aussage des Konzils droht jedenfalls inzwischen zu einer hohlen Phrase zu verkommen. Ihr entspricht offenbar nur noch selten eine wirkliche, auf eigener Erfahrung gründende Überzeugung. Nun zeigt sich, daß die Reformer ziemlich unbeirrt auf einer scheinbar gesicherten Basis weitergebaut und einen christlichen Grundvollzug in einzelnen Momenten verändert haben, dessen grundlegender Sinn und dessen tragende Überzeugungskraft im Glauben der Kirche wie des einzelnen Christen immer mehr zu schwinden scheint.
Die Sorge um das Ganze, die Konzentration auf die Erhellung und Erschließung der fundamentalen Bedeutung des christlichen Gottesdienstes für das Leben und den Bestand, für die Stärkung und die Weitergabe des christlichen Glaubens ist über der Bemühung um einzelnes, unter dieser Rücksicht tatsächlich Zweitrangiges, nahezu in Vergessenheit geraten. Der immer wieder paradox anmutende Befund, daß trotz der gewaltigen Reformanstrengungen im gottesdienstlichen Bereich die Zahl derer immer kleiner wird, die an der Feier der Liturgie teilnehmen, mag sich nicht zuletzt aus diesem grundlegenden und folgenschweren Versäumnis erklären.
Dabei hatte ausgerechnet einer der „alten Kämpfer" der Liturgischen Bewegung in der aufbrechenden nachkonziliaren Reformeuphorie nochmals mit großem Nachdruck zur Sache gerufen. Der Brief, den Romano Guardini 1964 an den Liturgischen Kongreß in Mainz schrieb, klingt wie eine sorgenvolle Mahnung vor einer Entwicklung, die die

eigentliche Ordnung und das wahre Ziel aller Reformen aus dem Blick zu verlieren droht und das Erbe der Liturgischen Bewegung anzutreten versucht, ohne sich zugleich um die Bewahrung und Verbreiterung des hier gelegten Fundaments zu bemühen. Gehört, geschweige denn befolgt wurde dieser „Ordnungsruf" kaum, mißverstanden hingegen um so mehr. Auch Guardini – so hieß es oft und meist entschuldigend – habe schließlich hier am Ende seines Lebens die Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen nachdrücklich bezweifelt.

Doch diesem hellsichtigen Diagnostiker ging es um etwas ganz anderes, was damals und später nur wenige zu sehen bereit waren. Ihn bewegte die Sorge, daß man nicht bereit sein werde, die Tiefendimension der liturgischen Aussagen und Weisungen des Konzils wahrzunehmen und deren wahre Herausforderung zu begreifen: „In der üblichen Diskussion kommt von alledem meist nur . . . zum Vorschein: die Beteiligung der Gemeinde und der Gebrauch der Volkssprache. In Wahrheit geht es um sehr viel mehr: um einen ganzen Akt, eine ganze Akt-Welt, die verkümmert sind und neu aufleben sollen. Dazu müssen sie aber überhaupt erst gesehen, als wesentlich erkannt werden . . . Worum es also nun geht, ist die Frage, ob die so wunderbar geöffnete liturgische Möglichkeit auch zu wirklichem Vollzug wird. . . . Worum es also vor allem geht, ist die Frage, worin der alles tragende liturgische Akt bestehe . . ." (*Romano Guardini,* Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, S. 10–12).

Wer diese prägnanten Hinweise heute liest und nach entsprechenden Antworten Ausschau hält, wird meist vergebens suchen und schier verzweifeln. Dem beachtlichen, erfreulichen und erstaunlich breit gefächerten Angebot *evangelischer* Theologen zu grundlegenden Fragen des Gottesdienst- und Liturgieverständnisses im Blick auf den heutigen Menschen steht auf *katholischer* Seite kaum Ähnliches gegenüber. Hier ist in nachkonziliarer Zeit die Bereitschaft sichtlich erlahmt, sich auf die Erörterung von Grundlagenfragen einzulassen und diesen in systematischer Weise eindringlich nachzugehen.
Die Auswirkungen sind mittlerweile mehr als spürbar. Nicht nur literarisch, sondern auch in der konkreten Pastoral sind längst liturgisch dürftige Zeiten angebrochen, die von vielerlei Geschäftigkeit und angeblichem „Ideenreichtum" nur schwer verdeckt werden können. Wer sich heute im katholischen Bereich auf ansprechende und – im besten Sinne des Wortes – anspruchsvolle Weise den fundamentalen anthropologischen und theologischen Sinn und Ort des christlichen Gottesdienstes und der sakramentalen Feiern zu erschließen versucht, sieht sich weitgehend alleingelassen – es sei denn, er greift zurück auf die oben genannten „Klassiker" der Liturgischen Bewegung. Die frappierend große Zahl einschlägiger Kleinschriften signalisiert augenscheinlich den enormen Bedarf in dieser Hinsicht; die angezeigte Lücke können sie jedoch nicht füllen. Mystagogische Kompetenz ist schließlich nicht jedermanns Sache, und für die notwendige Anstrengung des theologischen Denkens gilt ähnliches.

Was bleibt, ist die gänzliche Unzufriedenheit mit der geschilderten Situation. Drängender als jede weitere Reform der Liturgie, dringlicher als die Erschließung einzelner Symbole, Handlungen, Orationen o. ä. bleibt daher eine fundamentale Mystagogie der liturgischen Handlung, die im Fragehorizont des heutigen Menschen den Sinn und die Bedeutung des gottesdienstlichen Geschehens in seiner anthropologischen und theologischen Besonderheit erschließt. Was „Feier" und „Heiliges Spiel" meinen, was „Symbol" und „kommunikatives Handeln" im Blick auf die Liturgie bedeuten, worin die repräsentative Kraft des „Gedächtnisses" besteht, was Kirche und Gemeinschaft für das liturgische Handeln bedeuten – all das und noch viel mehr wäre dabei zu bedenken.
Das Konzil hat unter dieser Rücksicht mehr Fragen offengelassen als beantwortet. So betrachtet stellt es sich kaum als Erfüllung und Vollendung der wesentlichen Anliegen der Liturgischen Bewegung dar, wie immer wieder gern und zur eigenen Entlastung und Entschuldigung behauptet wird. Vielmehr hat es deren Erbe als bedeutende Aufgabe an die nachkonziliare Generation weitergegeben. Wie wenig man diesem Auftrag tatsächlich gerecht geworden ist, zeigt – um nur ein Beispiel zu nennen – die gegenwärtige Verwirrung um die Nähe, Ähnlichkeit oder qualitative Differenz zwischen der Eucharistiefeier und dem sonntäglichen Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung bei Abwesenheit eines Priesters. Wenn nicht alles täuscht, dokumentiert die weit verbreitete Unfähigkeit, den gravierenden Unterschied dieser beiden Gottesdienstgestalten zu begreifen, vor allem eines: Der (vorkonziliare!) Schritt von einem auf die „Wandlung" fixierten Verständnis der Eucharistiefeier hin zu einer echten Kommunionfrömmigkeit ist zwar gelungen. Doch was fehlt, ist offenbar die (nachkonziliare!) Weiterentwicklung zu einer umfassenden, an der einen und unteilbaren Symbolhandlung der gesamten Eucharistiefeier orientierten und damit wahrhaft eucharistisch gearteten Frömmigkeit. Diese fatale Entwicklung verweist auf langfristige Versäumnisse einer liturgischen Bildung, auf die man offenbar weniger Sorgfalt verwendet hat als auf die Reform äußerer Vollzüge.

## Die religiösen Herausforderungen der Gegenwart annehmen

Noch unter einer weiteren Rücksicht erscheint das Erbe der Liturgischen Bewegung wie eine Ermutigung, drängende Aufgaben der Gegenwart endlich anzupacken. Wenn nicht alles täuscht, sind die Herausforderungen zu Ende dieses Jahrhunderts denen an seinem Beginn so unähnlich nicht. Der religiöse Neuaufbruch der letzten Jahre und das erstaunliche Wiedererwachen der Mystik sollte jedenfalls mehr als nur zu denken geben. Hinzu kommt eine erstaunliche Bereitschaft zur paraliturgischen, kultischen und als mystagogisch zu qualifizierenden Handlungen und Vollzügen in vielen Bereichen einer neuen Religiosität, die sich – auch darin der damaligen Zeit ähnlich – weitgehend außerhalb des Christentums findet.

Wer diese Entwicklungen hellsichtig wahrnimmt, wird die enormen Herausforderungen spüren, die sich daraus für eine Theologie der Liturgie ergeben, die sich nicht nur kirchenimmanent, sondern zugleich kontextuell zu ihrer Zeit versteht. Die kulturellen Dimensionen, um nicht zu sagen: die kultivierende Kraft des christlichen Kults gewinnt angesichts solcher veränderter Zeitumstände jedenfalls eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Mehr als eine Problemanzeige kann diese Erkenntnis nicht sein; sie verdiente weitere Ausarbeitung, so, wie die Liturgische Bewegung die religiös-mystischen Herausforderungen ihrer Zeit hellsichtig wahrgenommen und trefflich diagnostiziert hat. Ähnlich wie damals aber müßten der Zeitdiagnose dann auch entsprechende Taten folgen.

Die Richtung, in der diese Anstrengungen zu gehen hätten, scheint bereits jetzt hinreichend deutlich zu sein – vor allem dann, wenn man sich unbefangen und lernwillig dem Erbe der Liturgischen Bewegung zu öffnen bereit ist. Was nottut und über aller Reform der Liturgie noch immer zu gründlich vergessen bleibt, ist eine *wirklich zeitgenössische Mystagogie.* Sie müßte zunächst den christlichen Gottesdienst in seiner symbolträchtigen Handlungsgestalt für eine vertiefte Glaubenserfahrung erschließen – nicht durch wortreiche und geschwätzige Katechese, sondern durch eine Rede, die aus der Bezeugung eigener Erfahrung den anderen zu einer ähnlich tiefen Erfahrung hinführt.

Zugleich aber sollte diese Mystagogie mit ähnlichem Engagement und sicherem Gespür dafür bereit und dazu fähig sein, die religiösen Herausforderungen der Gegenwart wahrzunehmen und sie als „Zeichen der Zeit" zu deuten. Die Mitte der Liturgie als einen wahren Schatz des Glaubens immer neu zu entdecken und sie jeder Zeit als entscheidende und religiös-kulturelle Gestaltungskraft nahezubringen, bleibt eine Aufgabe, die das Konzil mindestens ebenso deutlich formuliert hat wie den Auftrag zur Liturgiereform. Noch scheint es nicht zu spät, diese wahrhaft zeitgemäße Aufgabe mit gleichem Elan anzugehen und das lange Versäumte endlich nachzuholen.

*Arno Schilson*

# Als Teil der pluralistischen Gesellschaft begreifen

## Muslime in der deutschen Diaspora

*In unserem gesellschaftlichen Zusammenleben gewinnen Muslime ein zunehmend größeres Gewicht. Ängste und Vorbehalte sind die Folge bei nicht-muslimischen Deutschen. Wer sind diese Muslime? Neben vielen türkischen Muslimen sind zum Islam konvertierte Deutsche ebenso darunter wie in Deutschland lebende muslimische Bürger arabischer Länder. Wie organisieren sie sich? Bildet sich ein eigener Islam auf deutschem Boden heraus?* Barbara Huber, *Mitarbeiterin der Christlich-Islamischen Begegnung – Dokumentationsleitstelle (CIBEDO) in Frankfurt, gibt einen ersten Überblick.*

„Ich wende mich gegen die Bindung des Islams an einen Staat, wie sie in den islamischen Ländern vielfach gefordert und bisweilen praktiziert wird. Wir streben neue Formen des islamischen Lebens an, die in einem multikulturellen Europa Platz finden können. Ich bekenne mich zum Grundgesetz und dem deutschen Rechtssystem." *Yahya Schülzke,* deutscher Muslim und zum Zeitpunkt des Interviews zweiter Vorsitzender der *Islamischen Föderation,* plädiert wie viele andere dafür, eine muslimische Identität für das islamische Leben in Deutschland heranzubilden. Zwei Gründe dürften dafür ausschlaggebend sein. Zum einen haben die in Deutschland lebenden und die deutschstämmigen Muslime eine immer *schwächer werdende oder gar keine Bindung an ein islamisches Land.* Der Rückkehrwille der zugewanderten Arbeitnehmer nimmt ab, Deutschland als Heimatland tritt immer stärker ins Bewußtsein.

Zum anderen wollen die Muslime in Deutschland nicht ständig mit der Situation in anderen islamischen Ländern, mit dem wirtschaftlichen Rückschritt, mit den politischen Wirren und dem wachsenden Trend zum fundamentalistischen Islam in aggressiver Absicht verglichen werden. Ein Zeichen für das „vereinte islamische Deutschland" setzten die Muslime, als sie sich zur Affäre um den britischen Autor *Salman Rushdie* und anläßlich des Golfkrieges zwischen Irak und Kuwait auf eine gemeinsame Stellungnahme einigen konnten. Und auch ihre Forderung nach Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts zwingt sie an einen Tisch, um dem deutschen Rechtsgeber einen autorisierten und repräsentativen Gesprächspartner anbieten zu können.

### Wer sind die „deutschkulturellen" Muslime?

Den Begriff „deutschkulturelle Muslime" prägte *Smail Balić,* der, aus Bosnien stammend, seine Heimat in Wien gefunden hat und die Erfahrung seines Volkes, den Islam außerhalb der orientalisch-arabischen Welt zu leben, als Modell für die junge Diasporagemeinde Europas anbietet (vgl. *Smail Balić,* Wie lebt ein deutschkultureller Muslim? in: Weltmacht Islam: Ein Symposion. Landau, 1983, S. 41–52). Jung ist die islamische Gemeinschaft im europäischen Bewußtsein, weil sie durch die Zuwanderung der ausländischen Arbeitnehmer aus der Türkei und

dem Maghreb erst augenfällig wurde. Jung ist sie auch, weil sich erst mit dem Familiennachzug, dem Heranwachsen der zweiten Generation und der Konversion Deutscher eine artikulationsmächtige Lobby für die Anliegen der Muslime bildete.
Seit der Volkszählung vom 25. Mai 1987 liegen genaue Zahlen über die deutschen Muslime vor. Damals wurden in der Bundesrepublik 1,65 Millionen Muslime gezählt. Davon waren 48 000 deutscher Nationalität. Im Bundesland Hessen z. B. gehört 0,1 Prozent der deutschen Wohnbevölkerung der islamischen Religionsgemeinschaft an. Von den in Frankfurt lebenden 1240 deutschen Muslimen waren 699 männlichen und 541 weiblichen Geschlechts. Diese Zahlen relativieren den für viele beängstigenden Satz, die islamische Gemeinschaft sei die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland – was faktisch richtig ist – und widerlegen jene Meldungen der Tagespresse, wonach besonders Frauen vom Islam angezogen würden.

Der Organisationsgrad der Muslime in Deutschland wird unterschiedlich beurteilt. Geht man vom Beitritt eines Muslims zu einem *islamischen Verein* aus, wie man die Christen der Kirche ihrer Denomination zurechnet, dann erscheint die islamische Religionsgesellschaft nur *geringfügig organisiert* zu sein. Die Vereine und Bewegungen können für lediglich 15 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime sprechen und deren Interessen repräsentieren. Doch kann der Vergleich zwischen den islamischen Vereinen und den christlichen Kirchen nur hinken. Man müßte den Vergleich zwischen der Zugehörigkeit der Gläubigen zu islamischen und zu kirchlichen *Vereinen* ziehen.
Am geringsten ist der Organisationsgrad bei den *Bewegungen.* Es handelt sich dabei um Zusammenkünfte von Muslimen mit einem spezifischen Anliegen. So hat sich, um einige Beispiele zu nennen, der *Bund Muslimischer Pfadfinder* konstituiert, der mit der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg in gemeinsamen Aktionen wie „Pfadfinder gegen Ausländerfeindlichkeit" zusammenarbeitet. Die *Interessengemeinschaft Deutschsprachiger Islamischer Frauen* (DIF) hat es sich zur Aufgabe gemacht, zur Identitätsfindung der Musliminnen in Deutschland beizutragen. Sie organisiert Weiterbildungsmaßnahmen und stellt Dialogeinrichtungen staatlicher und kirchlicher Träger als Gesprächspartner zur Verfügung. Konkret wird die Arbeit der DIF in dem geplanten Haus der Begegnung, einem Frauenhaus, der Sozialstation und in ihrem Informationsbüro in Köln.

Andere Bewegungen vertreten eine *eigene theologische Richtung* des Islam, wie die *Ahmadiyya-Muslim-Bewegung,* oder den mystischen Islam, wie die *Nurdschuluk-Bewegung.* Dem Bedürfnis der deutschen Muslime, in einer Gruppe den neuen Glauben zu lernen und umzusetzen, will die islamische und ökologische Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft *Trebbus* entgegenkommen. Mit der Intention, den Islam in Leben, Lernen und Arbeiten zu vermitteln und erfahrbar zu machen, planen die deutschen Muslime einen ehemaligen Landgasthof auf halbem Weg zwischen Berlin und Dresden zu nutzen. Ein lebendiges Beispiel muslimischen Lebens inmitten einer nicht-muslimischen Gesellschaft wollen sie geben und das abstrakte islamische Lebenskonzept in der Landwirtschaft, Schafzucht und Geflügelhaltung, in ihrer Buchbinderei und der Werkstatt zur Pflege islamischer Handwerkstraditionen konkretisieren.

## Was ist des deutschen Muslim Vaterland?

Welche Diskussionsthemen Muslime in Deutschland beschäftigen, läßt sich an den Referaten bei den Treffen der deutschsprachigen Muslime ablesen (vgl. *Ahmed von Denffer* [Hg.], Islam, hier und heute: Beiträge vom 1.–12. Treffen deutschsprachiger Muslime [1976–1981], Köln 1981; Themen waren z. B.: Weg zum Quran [14. Treffen, München 1981]; Der Prophet Muhammad: Vorbild auch für Dich [15., Aachen 1982]; Die Bedeutung der Sunna für uns [16., Hamburg 1982], Scharia hier und heute [17., München 1982]; Da'wa hier und heute [18., Aachen 1983]; Berichte der Treffen werden in der Zeitschrift al-Islam, München, veröffentlicht). Seit 1976 veranstalten deutschsprachige Muslime dreimal jährlich abwechselnd in Aachen, Hamburg und München Tagungen mit dem Ziel, sich gegenseitig kennenzulernen und sich darüber auszutauschen, was des deutschen Muslim Vaterland sei, so der Titel des ersten Treffens. Diese Bewegung bekennt sich vielleicht am ehrlichsten zu der Aufgabe des „gottgefälligen Muslims, den Islam mit den Mitmenschen in Deutschland zu teilen" (*Denffer,* a.a.O., S. 13). Beim 41. Treffen im Oktober 1990 beschlossen die Organisatoren ein neues Konzept der *Regionalisierung.* Kreise in verschiedenen Regionen Deutschlands sollten die Anfahrtswege auf höchstens 200 km verkürzen und bessere Kontakte unter den Teilnehmern, über die Massenveranstaltungen hinaus, ermöglichen. Für den Raum Paderborn, Frankfurt, Karlsruhe, Stuttgart und in Österreich für Wien und Linz fanden sich Koordinatoren der Muslimkreise (vgl. al-Islam [1990] 3, S. 29).

Die Fragen, die die Identität der deutschen oder in Deutschland lebenden Muslims betreffen, lassen sich verschiedenen Problemkreisen zuordnen: In einem ersten Problemkreis sind jene Themen zu sehen, die in der deutschen Gesellschaft aktuell diskutiert werden und von muslimischer Seite auf dem Hintergrund der Lehren des Islam neu beleuchtet werden. Darunter fallen *Empfängnisregelung* und *Abtreibung,* der *Krieg in Afghanistan* und die islamische *Wirtschaftsordnung.* Ein zweiter Problemkreis betrifft die *Weitergabe des Glaubens* an Andersgläubige und an die Jugendlichen in Jugendarbeit und Religionsunterricht. Ein dritter Problemkreis umfaßt klassische islamische Themen wie das *Familienrecht,* die *Fünf Säulen* und das *Vorbild des Propheten.* Am Rande steht die *Mystik* unter dem Aspekt der „Wege der Frömmigkeit".

Vielleicht gerade weil die organisierten Muslime islamische Mystik vernachlässigen, haben sich Sufi-Gemein-

schaften selbständig formiert. Von den sunnitischen „Orden" in der Bundesrepublik sind die *Nakschibandiya,* die *Alawiya* und die *Burhaniya* am bekanntesten. Soweit bekannt, gibt es nur eine schiitische Ordensgemeinschaft in Deutschland, die *Nimatullahiya,* und eine alevitische, die *Bektaschiya* (vgl. *Abdullah Halis* Dornbrach, Islamische Ordensgemeinschaften in der BRD: Versuch einer Darstellung. Jünkerath, 1991). Neuere Sufi-Orden, die in Europa gegründet wurden, finden Zuspruch von seiten der deutschsprachigen Konvertiten. (Die Zeitschrift al-Sufi, Zeitschrift für die islamische Mystik, herausgegeben vom Sufi-Archiv Deutschland, gibt Auskunft über die verschiedenen Orden, deren Gründer und die Termine der Dhikr-Treffen in Deutschland.)

Als *Vereine* nach dem deutschen Vereinsrecht haben sich andere, in erster Linie Gruppierungen *türkischer Muslime* organisiert. Sie wollen die Probleme der türkischen Arbeitnehmer in Deutschland unter dem Aspekt der religiösen Betreuung aufgreifen. Das Amt für Religiöse Angelegenheiten der Republik Türkei hat daher hierzulande den Verein „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion" im Januar 1982 in Berlin und im Juli 1984 in Köln gegründet. Dieser Verein bemüht sich, in den Ballungszentren der türkischen Bevölkerung Gebetsstätten bedarfsdeckend zu errichten. Schon bestehende Gebetsstätten und die dort versammelten Gemeinden erhalten einen im Sinne des türkischen Trägers qualifizierten Religionsbeamten als Vorsteher. Wenngleich eine Absicht des Vereins lautet, eine Zusammenarbeit mit deutschen Einrichtungen anzustreben, läßt die Ausbildung des Religionsbeamten und die Personalpolitik des Amtes in Ankara das Gegenteil vermuten. Die Vorbeter bringen in den seltensten Fällen ausreichende Sprachkenntnisse mit und verfügen über wenig Einblick in die Bedingungen, unter denen vor allem die Jugendlichen der zweiten Generation ihren Glauben leben. Die Aufenthaltsdauer beschränkt der türkische Staat für seine Religionsbeamten in Deutschland auf nur vier Jahre, so daß sie den Mangel der Ausbildung in der Praxis nicht aufholen können. (Vgl. die Untersuchung von *Karl Binswanger* und *Fethi Sipahioglu,* Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türkischer Koexistenz, München, 1988.)
Ob die Türkisch-Islamische Union als vom laizistischen türkischen Staat abhängige Organisation den Islam als Ansprechpartner vor deutschen Behörden vertreten kann und vielleicht sogar als Garant gegen islamischen Fundamentalismus angesehen werden darf, wird aus den Reihen der deutschsprachigen Muslime eindeutig verneint. Gemäß ihrer Satzung, die beim Amtsgericht Köln vorliegt, vergibt die Türkisch-Islamische Union ihre Ämter unter Mitwirkung des türkischen Staates und kann daher im Sinne des deutschen Grundgesetzes keinen Anspruch auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft erheben.

Diesen Anspruch auf Anerkennung als Religionsgesellschaft im Sinne des deutschen Gesetzgebers erheben immer deutlicher die Gemeinden, die im *Verband Islamischer Kulturzentren,* Köln, zusammengefaßt sind. Der Verband ist die älteste und war lange Zeit die bekannteste türkisch-islamische Organisation. Mittlerweile haben die Anhänger des Gründerordens der Süleymanli den Mythos eines Geheimbundes abgelegt und sich von radikalen Mitgliedern getrennt. Ihre primäre Zielvorstellung von noch vor wenigen Jahren, von Deutschland aus die Türkei zu einem *islamisch-theokratischen Staat* umzubilden, wird mehr und mehr von den politischen und gesellschaftlichen Zwängen in Deutschland verdrängt. Die zweite Generation, die bereits im Kader der Organisation in hohe Positionen gerückt ist, formuliert ihre Probleme und Lösungsvorschläge in Zusammenarbeit mit der deutschen Gesellschaft *konziliant,* aber nichtsdestoweniger prägnant. Der Dialog, so ein Vertreter des Verbandes, sei eine interkulturelle und interreligiöse Herausforderung, die auf dem Wege zur Verwirklichung der multikulturellen Gesellschaft angenommen werden müsse.

Auch in der Vereinigung der neuen Weltsicht in Europa, *Milli Görüs,* haben sich durch den Generationenwechsel, das Ausscheiden radikaler Splittergruppen, wie die Anhänger des „Khomeini von Köln", *Cemaleddin Kaplan,* und durch die Mitwirkung deutscher Muslime Veränderungen eingestellt. Hatte in den achtziger Jahren der Verfassungsschutzbericht die Organisation als islamisch-extremistisch ausgewiesen, sitzt sie seit gut zwei Jahren mit anderen muslimischen und christlichen Vertretern in der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe an einem Tisch. In diesem Sinne versteht sich das Dankschreiben des Generalsekretärs der Milli Görüs für die Wünsche zum Fest des Fastenbrechens 1992: „In Anbetracht der zunehmenden Feindlichkeit gegenüber Ausländern und kultureller Andersartigkeit in Deutschland und Europa hoffen wir, daß der Dialog, zu dem wir jederzeit bereit sind, zwischen unseren Religionen in der Zukunft zu einem friedlichen Miteinander beiträgt."

## Das Nebeneinander von unterschiedlichen Werteordnungen

Es sind die deutschen Soziologen und Ethnologen, die sich mit den soziokulturellen und psychischen Bedingungen der türkischen Wohnbevölkerung in der „Fremde" befassen. Muslime selbst denken bevorzugt in Kategorien des *Rechts* und sind meist davon überzeugt, ihre Bedingungen dadurch zu verbessern, daß sie sie als einklagbare Rechte vor dem deutschen Gesetzgeber formulieren und einfordern. Im Oktober dieses Jahres veranstaltete die Katholische Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden-Naurod, zur Frage muslimischer Fremdheitserfahrungen eine Tagung, in deren Verlauf muslimische Referenten ihre Sicht der Problematik darstellten.

Grundsätzlich war an der Diskussion mit den deutschen christlichen Teilnehmern die Sprachbarriere zum islamisch beeinflußten Reden und Denken abzulesen. Worte wie *Privatangelegenheit* und *öffentliches Interesse* haben in der europäischen Lebensphilosophie des Individualismus eine andere Bedeutung als im Rahmen der islamischen

Werteordnung, an deren oberster Stelle der Nutzen für die Gemeinschaft der gläubigen Muslime rangiert. Muslime bleiben nach einem Gespräch mit Christen, mit Deutschen nicht selten mit dem Gefühl zurück, man erwarte von ihnen, „unnötige" Ge- und Verbote ihrer Religion, die sie selbst als unverzichtbare Elemente der Scharia verstehen, als unzeitgemäßen Ballast abzuwerfen. Sie fühlen sich als Person nicht ernst genommen, wenn ihre Religion nicht respektiert wird. Dieser Mangel an Respekt vor den sozialen Konventionen, der kulturellen Ausprägung und den rechtlichen Normen, in denen sich der Islam entfaltet, führte zu einer *Passivität,* die sich Muslime mit dem übernommenen Begriff von „Kulturschock" erklären.

Reibungspunkte mit dem deutschen Rechtssystem sehen Muslime – und hier beziehe ich mich auf eine Stellungnahme des Verbandes der Islamischen Kulturzentren – in der Schule, am Arbeitsplatz, im Krankenhaus und in ihrem Versuch, religiöses Leben zu institutionalisieren im Bau von Moscheen, der Anlage islamischer Friedhöfe und dem Aufbau einer islamischen Wirtschaftsstruktur.
Reibungsflächen zwischen islamischen Pflichten und deutschen Rechtsvorschriften in der *Schule* ergeben sich, wenn deutsche Schulleiter auf der Ausübung ihres Erziehungsauftrags bestehen und ihnen muslimische Schüler das Recht auf freie Religionsausübung und deren Eltern ihr eigenes Recht auf Erziehung entgegenhalten. Das beste Beispiel für diesen scheinbar unlösbaren Konflikt liefert das „Kopftuch", das beiden Seiten ein Zeichen für die Anerkennung der Würde der Frau geworden ist.

Keineswegs gelöst werden solche Fragen in den Augen von Muslimen, wenn ihnen Befreiung von unzumutbaren Praktiken gewährt wird. Im Fall des Schwimm- und Sportunterrichts, so hat der Verwaltungsgerichtshof München schon 1987 entschieden, könne eine Schülerin von der Teilnahme befreit werden, wenn sie die Sportbekleidung mit ihrem Gewissen in Konflikt bringe. Muslime sehen darin einen Ausschluß der Schülerin aus einer „sozialintegrativen und gesundheitsfördernden Maßnahme" und schlagen als eine beide Seiten befriedigende, wenngleich kostenaufwendige Lösung den nach Geschlechtern getrennten Unterricht vor.
Die Einführung islamischen Religionsunterrichts scheint in der Prioritätenliste der islamischen Organisationen nicht mehr an oberster Stelle zu stehen. Die Forderung besteht weiter, kann aber offensichtlich im deutschen Rechtssystem nur durchgesetzt werden, wenn die islamische Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangt. Nur dann, so argumentiert der Gesetzgeber, wird gewährleistet, daß ein autorisierter Gesprächspartner bei der Ausarbeitung der Lehrpläne und der Bestellung des Lehrpersonals mit den deutschen Behörden zusammenarbeitet. Bislang praktizieren die Bundesländer Modelle, die auf konzeptionellen Vorentscheidungen beruhen. Sie bieten den religionskundlichen Unterricht an, religiöse Unterweisung auf islamischer Grundlage in Kooperation mit den diplomatischen Vertretungen im Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts oder islamischen Religionsunterricht im Einvernehmen mit dem örtlichen Gemeindeleiter der islamischen Gemeinde. Nur im letzten Fall wollen auch gläubige Muslime nicht auf den Koranunterricht in der Moschee ausweichen, der sie versichert, daß ihre Kinder einen qualifizierten Unterricht von praktizierenden Lehrern erhalten.
Die Bitte um *Gebetsräume in Betrieben* mit einer größeren Anzahl muslimischer Beschäftigter wurde in den dreißig Jahren seit Anwerbung muslimischer Arbeitnehmer oft gehört und vielfach erfüllt. Nun bemühen sich muslimische Arbeitervertreter die Anerkennung islamischer Feiertage durchzusetzen, die Muslime bislang nur dann einhalten können, wenn sie Urlaub nehmen. Muslimische Frauen, die sich nach den Regeln ihrer Religion kleiden, müssen feststellen, daß sie auf dem Arbeitsmarkt nur eingeschränkt zu vermitteln sind und, wie aus den Beratungsunterlagen der deutschsprachigen islamischen Frauengemeinschaft hervorgeht, infolgedessen den Anspruch auf Arbeitslosengeld und -unterstützung verlieren.
*Moscheen und islamische Gebetsräume* verstecken sich immer seltener in Hinterhöfen. Sie geraten in das Blickfeld der Öffentlichkeit und werden zum Stein des Anstoßes. Mit welch vielfältigen Argumenten sich die deutsche Bevölkerung gegen den Bau einer Moschee wehrt, zeigte sich exemplarisch in *Pforzheim.* Dort weihte die Ortsgemeinde der türkischen Anstalt für Religion im September einen Kuppelbau mit Minarett ein. Bis es jedoch so weit war, hatten die betroffenen Muslime und die Vertreter der christlich-islamischen Gesellschaft in Pforzheim einen Kampf gegen die Stadtverwaltung, die konservativen Parteien, die christlichen Nachbargemeinden und die Anwohner zu führen. Es wurden Ängste vor *türkischer Überfremdung* und *schleichender Islamisierung* wach. Der Grundsatz der ortsüblichen Bebauung und des Schutzes der städtebaulichen Eigenart wurde herangezogen, um den Bau zu verhindern. Schon kurz nach der Einweihung sprach übrigens die Presse von einer neuen Touristenattraktion der Stadt, und die örtliche Frauengemeinschaft, die einen Besuch wagte, freundete sich mit „unserem Moscheele" mittlerweile an. Aus der Moschee ist ein Beweis für die Vernunft der „multikulturellen Gesellschaft" geworden.

## Werden die Muslime in eine Parallelgesellschaft gedrängt?

Einen Lösungsvorschlag für die in Deutschland auftretenden Probleme der Muslime sehen diese selbst im Vorbild der ersten Gemeinde des Propheten Muhammad in Medina. In jenem Stadtstaat hätten die Muslime die Christen und Juden nicht nur in ihr soziales Gefüge integriert, sondern sie auch an staatlichen Entscheidungsprozessen beteiligt. Aus dieser nach islamischer Sicht toleranten Haltung gegenüber Nichtmuslimen leiten nun heutzutage in Deutschland nicht nur radikale Muslime die Forderung ab, infolge der geänderten Wirklichkeit auch das bestehende Recht zu ändern.

Die zunehmende *Ausländerfeindlichkeit* betrifft auch die Muslime, selbst die deutschen Muslime. Die Moschee in München, die keineswegs einer ausländischen Nationalität vorbehalten ist, wurde bereits mit nationalistischen Symbolen und Parolen besprüht. Die Gefahr, daß die Muslime in eine *Parallelgesellschaft* zu den Deutschen und an den *gesellschaftlichen Rand* gedrängt werden, besteht zweifellos. Die ausländischen Muslime müssen sich gegen die Vorwürfe, die eigentlich ihrem Heimatland gelten – aus dem sie meist paradoxerweise eben wegen der dort herrschenden Mißstände geflohen sind –, verteidigen. Die deutschen Muslime spüren den leisen Vorwurf des *Vaterlandsverrats.*

Selbst jene, die wissen, daß Ängste meist irrational sind und pathologische Züge tragen, rechtfertigen sich mit realen Existenzängsten, mit dem Hinweis auf fundamentalistische Ghettos in „unseren" Städten, mit dem Verlust der deutschen Sprache „unserer" Schüler in Klassen mit hohem Ausländeranteil und immer wieder: mit dem historischen Argument von der *Eroberungsmanie des politischen Islam.* Zwei Parallelgesellschaften würden sicher zu massiven Konflikten führen. Deshalb ist ein gangbarer Weg zur Vermeidung einer islamischen Substruktur die *Beteiligung der Muslime an den staatlichen Entscheidungsprozessen* in der ihnen zustehenden Art und Weise. Daß Muslime in diese Richtung selbst Schritte unternehmen, bewies die Gründung der *Islamischen Partei Deutschlands.* Die „Herausforderung Islam", schrieb der Orientalist *Karl Binswanger* vor kurzem, „geht an uns Alteingesessene: Wir müssen den organisierten und politischen Islam als Teil der pluralistischen Gesellschaft begreifen."

Ob die Muslime eine Parallelgesellschaft bilden, wird auch von den Christen bzw. deren Einstellung und Umgang mit den muslimischen Nachbarn und Nachbargemeinden abhängen. Eine dialogische Haltung beginnt sich langsam zu entwickeln und unter dem Druck der Aufgaben, nimmt sie mehr und mehr konkrete Formen an. Seit das Konzil vom Dialog mit den Muslimen gesprochen hat und Institutionen dazu eingerichtet wurden, tauschen Christen und Muslime gegenseitig Informationen über ihre religiösen Lehren und gläubigen Erfahrungen aus. Die Begegnungsmöglichkeiten werden jedoch noch sehr zaghaft genutzt. Orte der Begegnung wie die religionsverschiedene Ehe und die Schule werden in den theoretischen Erörterungen zum Dialog überfordert, andere Orte nicht gesehen. Pastoral und Verkündigung im weitesten Sinne nützen die Chancen, die in der Zusammenarbeit zwischen katholischen, evangelischen und islamischen Gemeinden liegen könnten, nicht. Engagement in gesellschaftspolitischen Fragen, was von einer religiös begründeten Werteordnung bestimmt ist, geschieht immer noch lediglich in Einzelinitiativen. Dabei ist Christen und Muslimen das Wissen um ihre Geschöpflichkeit ein gemeinsames Charakteristikum, das ihr Handeln in dieser Welt spezifisch definiert. Damit dies zum Tragen kommen kann, müßten jedoch erst gegenseitiges Mißtrauen und die Angst vor Bekehrung abgebaut werden. *Barbara Huber*

# Die Partei behält ihren Führungsanspruch

## Die Volksrepublik China nach dem 14. Parteikongreß

*Ökonomische Modernisierung, aber keine grundlegende Veränderung des politischen Systems, so lautet das Credo der chinesischen Kommunisten, das auch auf dem 14. Parteikongreß Mitte Oktober wieder bekräftigt wurde. Das Festhalten an einem Sozialismus mit chinesischen Akzenten schränkt auch den Freiraum für die Religionsgemeinschaften nach wie vor ein. Im Verhältnis zur katholischen Untergrundkirche gibt es Signale der Entspannung wie der weiteren Repression. Unter der chinesischen Jugend wächst Umfragen zufolge die Religiosität.*

Für die VR China war der Golfkrieg 1991 und die Beteiligung an den diplomatischen Entscheidungen im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen die Gelegenheit, sich wieder als außenpolitische Großmacht zu zeigen, die im Konzert der Staaten berechenbar Verantwortung übernimmt und mitträgt. Die Schatten der Ereignisse auf dem Tiananmenplatz in Peking im Juni 1989 sind weit zurückgewichen. Die USA haben der VR China die Meistbegünstigtenklausel trotz einigem Zögern und innenpolitischer Auseinandersetzung nie aberkannt.

Die Aufnahme diplomatischer Beziehung mit *Südkorea* im August dieses Jahres gilt für beide Regierungen als ein großer politischer Erfolg. Für die Volksrepublik China ist damit verbunden, daß ihr Verhältnis zu Nordkorea sich erheblich verändern wird. Bei der grundsätzlichen ideologischen Nähe wegen des gemeinsamen Festhaltens am Sozialismus in einer Zeit, wo die „real existierenden" sozialistischen Länder immer weniger werden, ist man zwar weiterhin aufeinander angewiesen. Zugleich hat sich in dieser Entscheidung aber das pragmatische Denken in volkswirtschaftlichen Kategorien durchgesetzt, das davon ausgeht, daß Südkoreas Wirtschaft wesentlich mehr zur Modernisierung und Industrialisierung Chinas beitragen kann als die Nordkoreaner. Gegenüber Taiwan hat die Diplomatie der Volksrepublik damit ebenfalls einen großen Erfolg errungen.

Einen weiteren außenpolitischen Erfolg konnte die chinesische Regierung im Zusammenhang mit dem Besuch des deutschen Außenministers in Peking Anfang November verbuchen. Kinkel charakterisierte in offiziellen Interviews das gegenseitige Verhältnis mit der Feststellung, daß

die Beziehungen zwischen Deutschland und China „wieder normal" seien. Damit hat er gleichsam der chinesischen Führung bestätigt, daß die Ereignisse des Tiananmen, die fortgesetzte Unterdrückungspolitik in Tibet, die Verfolgung politisch, religiös und ideologisch Andersdenkender im eigenen Land keine Hindernisse für eine politische und vor allem wirtschaftliche Zusammenarbeit unter „realpolitischer Rücksicht" darstellen. Die zynische Berechnung der chinesischen Politiker, daß nach einer gewissen Schamfrist das Kapitel „Menschenrechtsverletzungen" zugunsten gegenseitig lukrativer Handelsbeziehungen abgehakt werden würde, ist damit voll und ganz aufgegangen. Kinkel hat zwar behauptet, das Thema „Menschenrechte" in den Verhandlungen zur Sprache gebracht zu haben, weigerte sich jedoch, konkrete Einzelheiten zu nennen. In den offiziellen Protokollen der chinesischen Seite findet sich keinerlei Hinweis auf Fragen der Menschenrechte. Kinkels Auftritt in Peking wirkte schwach und prinzipienlos, vor allem auch dadurch, daß er die chinesische Terminologie übernahm und z. B. von „Rückschlägen in den gegenseitigen Beziehungen" sprach und damit nur noch höchst indirekt auf die Ereignisse auf dem Tiananmen und andere Menschenrechtsverletzungen anspielte.

## Ein Sozialismus mit chinesischer Prägung

Der Zusammenbruch des realen Sozialismus in der UdSSR und in Ost-Mitteleuropa hat die Ideologen in der VR China bei aller vorgespielten Sicherheit doch ernstlich geschockt. Die Lippenbekenntnisse, daß China unbeirrt am Sozialismus festhalten werde, sind wohlfeil, werden aber zunehmend ergänzt durch typisch chinesische Parolen, die sich mit „Sozialismus als Substanz" und „Kapitalismus zum Gebrauch" umschreiben lassen. Mit dieser griffigen Formel, die auf die Auseinandersetzung zwischen Traditionalismus und Modernisierung im 19. Jahrhundert zurückgeht, als es hieß „chinesische Tradition als Substanz" und „westliche Technik zum Gebrauch", soll der chinesische Eigenweg zum Sozialismus beschrieben werden. Die chinesische Führung hat das klassische marxistische Entwicklungsschema, das vom Kapitalismus über den Sozialismus zum Kommunismus eine dreistufige Entwicklung vorsieht, schon seit längerem durch ein fünfstufiges Modell ersetzt, das vom Halbfeudalismus über Kapitalismus, sozialistische Warenwirtschaft, Vollsozialismus zum Kommunismus führen soll. Dieses Endziel sei aber frühestens in 100 Jahren nach Errichtung der Volksrepublik China, d. h. um 2049 zu erreichen.

Im Vorfeld des XIV. Parteitags wurde von den Reformideologen der Begriff „sozialistische Marktwirtschaft" ins Spiel gebracht, um die Anstöße *Deng Xiaopings* zur wirtschaftlichen Reform innerhalb der kommunistischen Partei Chinas salonfähig zu machen. Sein Gedankengut wird als „Theorie des Genossen Deng Xiaoping über den Aufbau des Sozialismus chinesischer Prägung" gleichrangig mit dem „Mao-Zedong-Ideen" als ideologisches Grundkonzept der Partei angesehen und propagiert.

Es gibt inzwischen einige Hinweise, daß die Reformideen von Deng Xiaoping, die sich ohne Zweifel in erster Linie auf das Gebiet der Wirtschaft beschränken, auch auf den *Kultursektor* ausgedehnt werden könnten. Das Kulturministerium hat im August 1992 ein Zehn-Punkte-Programm veröffentlicht, das eine vorsichtige Liberalisierung und Zurückdrängung der „linken Tendenzen" zu erkennen gibt. Äußerungen von *Li Ruihuan,* Mitglied des Ständigen Ausschusses des Politbüros, der den Primat der Ideologie in Literatur und Kunst bemängelte, weisen in eine ähnliche Richtung. Mit Berufung auf die Reform- und Öffnungspolitik von Deng Xiaoping wird die restriktive Kulturpolitik der linken Ideologen kritisiert, die ein einseitiges Verständnis von Literatur und Kunst hätten und die Kreativität der Künstler unnötig beschnitten. In die gleiche Richtung gehen Äußerungen des ehemaligen Kulturministers *Wang Meng,* der sich gegen die ideologische Verengung der Kultur seitens der orthodoxen kommunistischen Kader wendet, die der Kultur nur eine die offizielle Politik unterstützende sekundäre Rolle zubilligen.

Im Vorfeld des 14. Parteikongresses Mitte Oktober spielte sich ein heftiger Kampf um die Parteilinie ab. Der Termin dieser für die nächste Zukunft der Partei, der Regierung und des Landes so wichtigen Veranstaltung wurde solange offen gehalten, bis die entscheidende Weichenstellung vollzogen war. Erst als feststand, daß die Gruppe um den Patriarchen Deng Xiaoping sich in den Diskussionen im Vorfeld durchgesetzt hatte, konnte der Beginn des Kongresses auf den 12. Oktober 1992 festgelegt werden. Anfang Oktober hatte das Zentralkomitee die Verurteilung der „Irrtümer" des vormaligen Generalsekretärs, Zhao Ziyang, bestätigt und die Untersuchung für abgeschlossen erklärt. Damit sollte wohl sichergestellt werden, daß dieses Thema nicht auf dem 14. Parteikongreß diskutiert würde. Bei den Feiern zum Nationalfeiertag (1. Oktober) hat auch der als Hardliner bekannte Ministerpräsident *Li Peng* sich beeilt, auf die Linie Deng Xiaopings einzuschwenken und dessen Konzept eines „Sozialismus chinesischer Prägung" gutgeheißen.

Die programmatische Rede von Generalsekretär *Jiang Zemin* stellte die Rolle von Deng Xiaoping als Architekten der ökonomischen Reformen und der Modernisierung heraus. Zugleich ließ Jiang aber auch viel Verständnis für die konservativen Kräfte erkennen – ein Zeichen, daß die ideologischen Hardliner immer noch über eine nicht unbedeutende Machtbasis verfügen. Jiang bezeichnete z. B. die Demokratiebewegung des Jahres 1989 als „konterrevolutionäre Rebellion" und verteidigte die Unterdrückung dieser Bewegung mit der Notwendigkeit, den Fortbestand des Sozialismus in China zu sichern. Ausdrücklich lehnte er die Einführung eines Mehrparteiensystems als unvereinbar mit dem „demokratischen Zentralismus", d. h. der Fortdauer der alleinigen Führungsrolle der kommunistischen Partei Chinas, ab. Jiang berührte die

Frage der Menschenrechte nur defensiv, indem er sich gegen die oppositionellen Kräfte wandte, die das Problem der Menschenrechte nur dazu gebrauchten, „sich in die inneren Angelegenheiten des Landes einzumischen". Ausdrücklich wurde die Theorie der „friedlichen Entwicklung" zurückgewiesen, und den Kräften, die an die Möglichkeit eines evolutiven Handels vom Sozialismus zur kapitalistischen Marktwirtschaft glauben, eine Absage erteilt.

## Gesundes Wirtschaftswachstum oder Überhitzung?

Im August lag die industrielle Produktion der VR China mit 232,1 Milliarden Yüan 21,2 Prozent über dem August 1991. Für die ersten acht Monate des Jahres wird das Wachstum mit 19,3 Prozent im Vergleich zum Vorjahr angegeben. Auch die Zahlen für Investitionen zeigen eine hohe Wachstumsrate von 36,4 Prozent im Vergleich zum Vorjahr. So positiv diese Zahlen sich auch ausnehmen, so gibt es doch Wirtschaftswissenschaftler, die vor einem ungehemmten Wachstum warnen. Sie machen darauf aufmerksam, daß die Rohstoffe knapp werden. Auch gibt es zunehmend Absatzschwierigkeiten für die erzeugten Güter. Die Probleme im Transportwesen machen sich ebenfalls negativ bemerkbar und verhindern den reibungslosen Transport der Waren an ihre Bestimmungsplätze. Einig sind sich die Fachleute, daß das Wachstum noch sehr unregelmäßig ist, was die territoriale Verbreitung angeht. Große Sprünge machen die neuen Wirtschaftszonen und generell der Süden des Landes.

Der Weg zu einer wirklich funktionierenden Marktwirtschaft ist für China in jedem Fall noch weit. Bei den Diskussionen auf dem 14. Parteikongreß haben sich die Anhänger einer sozialistischen Wirtschaftsordnung durchsetzen können. Der neue Protegé von Deng Xiaoping, *Zhu Rongji,* steht als Direktor des Büros für Wirtschaft und Handel (Economic Trade Office) jedenfalls vor der äußerst schwierigen Situation, die klassische Planwirtschaft kommunistischer Prägung in eine Marktwirtschaft mit chinesischen Charakteristiken umzuwandeln.

Aufgrund seiner Altersstruktur erlebt China zwischen 1986 und 1997 einen Geburtenschub. Dies liegt daran, daß jährlich mehr als 1,1 Millionen Frauen das Alter von 23 Jahren erreichen, in dem sie gewöhnlich das erste Kind bekommen. Bei einem durchschnittlichen jährlichen Wachstum von 1,25 Prozent, wie es im 8. Fünfjahrplan vorgesehen ist, wird die Bevölkerung auf dem Festland bis zum Jahr 2000 auf 1,3 Mrd. wachsen. Bis zum Jahr 2500 wird sogar von einem Wachstum bis 1,6 Mrd. ausgegangen. Das Wachstum wird sich vornehmlich in der Arbeiterbevölkerung abspielen, deren Anteil bei 64 Prozent der Bevölkerung liegt und der bis 2020 auf 67 Prozent ansteigen soll. Darin liegt eine Herausforderung für den chinesischen Arbeitsmarkt, aber zugleich eine große Chance, da China so auf reichliche Arbeitskräfte zum wirtschaftlichen Ausbau zurückgreifen kann. Ein anderes Problem ist die zunehmende *Überalterung* der Bevölkerung, die die Notwendigkeit eines entsprechenden Altersversorgungssystems immer größer macht. Das Problem des Bevölkerungswachstums stellt sich für China eher bedrohlicher dar, als gegenwärtig offiziell zugegeben und in der langfristigen Planung zugrundegelegt ist. China ernährt auf sieben Prozent der Weltanbaufläche – nur elf Prozent des chinesischen Territoriums sind landwirtschaftlich nutzbar – 25 Prozent der Weltbevölkerung.

Ein Zeichen für die Bestrebungen, die Reformpolitik auch in den Augen des Auslandes glaubwürdig erscheinen zu lassen, ist die Veröffentlichung von Kritik angesehener Religionsführer an der Religionspolitik in der für Ausländer in China auf englisch erscheinenden Zeitung „China Daily". Die Zeitung berichtete von einer Konferenz zu Fragen der Religionspolitik, die im Rahmen der politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes – dem offiziellen Forum, auf dem sich die Führer von verschiedenen Religionsgemeinschaften in der VR China regelmäßig treffen – vom 3. bis 4. September 1992 in Peking abgehalten wurde. Die Konferenz war angeregt worden von Bischof *K. H. Ding,* dem Präsidenten des Chinesischen Christenrates, und brachte protestantische und katholische Christen mit Buddhisten, Daoisten und Muslimen zu einer Analyse der gegenwärtig von der Regierung betriebenen Religionspolitik zusammen. Die Religionsführer äußerten zwar im allgemeinen ihre Anerkennung über einige Aspekte der offiziellen Religionspolitik der Regierung. Doch dann drückten sie ihre Enttäuschung darüber aus, daß es immer noch „linke Elemente" gäbe, die entgegen der offiziellen Religionspolitik an sich erlaubte religiöse Praktiken behinderten und auch sonst sich den Religionen gegenüber feindselig zeigten.

## Die Religionspolitik ist widersprüchlich

Diese Kritik wurde vor allem von *Zhao Puchu,* dem Präsidenten der chinesischen buddhistischen Vereinigung, geäußert. Er wies ebenfalls darauf hin, daß diese feindselige Religionspolitik die Religionen daran hindere, ihren positiven Beitrag zum wirtschaftlichen Aufbau, zur Förderung von politischer Stabilität und zur Aufrechterhaltung von Einheit und Offenheit zu leisten (vgl. China News and Church Report, 11. 9. 92, CNCR 2019). Auf dem 14. Parteikongreß wurde die Ablösung des bisherigen Leiters des nationalen Büros für religiöse Angelegenheiten, *Ren Wuzhi,* bekanntgegeben, der durch *Zhang Shengzuo,* den bisherigen stellvertretenden Direktor der Vereinten-Front-Abteilung, ersetzt wurde. Ob diese Ernennung Auswirkungen auf die Religionspolitik haben wird, läßt sich gegenwärtig nicht absehen.

In den letzten Monaten wurde aus der VR China sowohl von Freilassungen inhaftierter katholischer Bischöfe und Priester als auch von neuen Verhaftungen berichtet. So wurde Bischof *Peter Liu Guandong,* der Vorsitzende der im November 1990 gegründeten Bischofskonferenz im Untergrund aus der Haft entlassen, in ein Altersheim ein-

gewiesen und unter die Aufsicht der Patriotischen Vereinigung gestellt. Auch der zum Vizepräsidenten der gleichen Bischofskonferenz gewählte Bischof *Joseph Li Side* soll aus der Haft entlassen worden sein und in Tianjin als einfacher Priester wirken können. Ungeklärt blieben bisher die genaueren Umstände des Todes von Bischof *Fan Xueyan* von Baoding am 13. April dieses Jahres. Der 85jährige Bischof soll im Polizeigewahrsam gestorben und sein Leichnam erst mehrere Tage später zur Bestattung freigegeben worden sein. Dabei wurden Verletzungen an mehreren Stellen des Körpers beobachtet, die den Verdacht weckten, daß der Bischof bei Folterungen gestorben, bzw. absichtlich ermordet worden sei.
Als langjähriger Gegner der Religionspolitik der Regierung war Bischof Fan seit 1958 immer wieder verhaftet oder unter Hausarrest gestellt worden. Wegen seiner unbeugsamen Haltung und durch den Umstand, daß er einer der letzten noch legitim von Pius XII. ernannten Bischöfe war, genoß Bischof Fan im ganzen Land und besonders in den Kreisen der Untergrundkirche großes Vertrauen. Durch die von ihm verfaßten oder ihm zugeschriebenen 13 Punkte galt er als Hardliner, der jede Form der Zusammenarbeit mit Bischöfen und Priestern der offiziell anerkannten kirchlichen Gremien als mit dem katholischen Glauben unvereinbar verurteilte.
Ein ähnliches Schicksal wurde auch Weihbischof *Paul Shi Chunjie* von Baoding zuteil, der am 3. November 1991 ebenfalls in Polizeigewahrsam gestorben ist. Auch damals waren die Todesumstände unklar, und es wurde das Gerücht verbreitet, der Bischof sei an den Folgen von Folterungen gestorben. Aus Berichten, die in Hong Kong bekannt wurden, geht hervor, der Bischof von Fengxiang, *Li Jingfeng,* und Bischof *Fan Xufei* von Zhouzhi (beide aus der Provinz Shaanxi) zusammen mit einer Gruppe von Priestern, die von ihm geweiht worden waren, verhaftet worden sind. *Verhaftungen von protestantischen Christen* werden vornehmlich aus den Kreisen der Hauskirchen gemeldet. Hier sind die Anstrengungen seitens der staatlichen Religionsbehörden verstärkt worden, möglichst alle kirchlichen Aktivitäten zu kontrollieren.

## Nationalkonferenzen chinesischer Katholiken und Protestanten

Am 11. Oktober d. J. feierte das Priesterseminar von Sheshan bei Shanghai sein 10jähriges Bestehen mit einer Veranstaltung, an der 40 ehemalige Seminaristen, die jetzt als Priester tätig sind, zusammen mit den 139 gegenwärtigen Seminaristen und vielen ausländischen Gästen teilnahmen. In den zehn Jahren seines Bestehens sind aus dem Seminar von Sheshan 70 Priester hervorgegangen. Wie Bischof *Jin Luxian,* der erste Rektor und amtierender Bischof von Shanghai, herausstellte, hat das Seminar von Sheshan durch die Gastvorlesungen von siebzehn ausländischen Theologen und Theologinnen in den letzten Jahren auch akademisch an Gewicht gewonnen. Mit seiner Bibliothek und den anderen Studienangeboten ist das Seminar von Sheshan gegenwärtig wohl das am besten ausgestattete in der VR China. Die übrigen elf Seminare leiden alle noch stärker am Mangel einer ausreichenden Bibliothek und vor allem am Fehlen hinreichend qualifizierter theologischer Lehrer. Die Feier des Jahrestages wurde belastet durch das Auftreten von Vertretern der patriotischen Vereinigung und der staatlichen Religionsbüros, die die „Errungenschaften einer unabhängigen chinesischen Kirche" in betonter Abgrenzung gegen jede Form von Gemeinschaft mit Rom und der Weltkirche meinten preisen zu müssen.
Vom 15. bis 19. September fand in Peking die Fünfte Nationalkonferenz der Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche, der Administrativkommission der Chinesischen Katholischen Kirche und der Chinesischen Bischofskonferenz statt. Es nahmen 272 Delegierte (Bischöfe, Priester und Laien) aus 30 Provinzen teil. Die Funktionen der Administrativkommission wurden neu bestimmt, und ihre Tätigkeiten in die Aufgaben der Bischofskonferenz integriert, die ein neues Statut und einen neuen Vorsitzenden erhielt. Bischof *Zhong Huaide* von Jinan, der seit dem Tod von *Zhang Jiashu* 1988 kommissarisch als Vorsitzender fungiert hatte, wurde in dieses Amt gewählt, eine Entscheidung, die von Beobachtern dahingehend gedeutet wurde, daß sich an der bisherigen Kirchenpolitik nicht viel ändern wird. Im Vorfeld des 14. Parteikongresses war auch kaum mit grundlegenden Änderungen und einem Aufbruch zu neuen Ufern zu rechnen gewesen.

## Die offiziellen Institutionen in Schwierigkeiten

Es bleibt jedenfalls abzuwarten, ob die Neustrukturierung der kirchlichen Gremien eine Stärkung der Rolle der Bischofskonferenz als des eigentlich für die kirchlichen Angelegenheiten wie Liturgie, Lehre und Priesterausbildung verantwortlichen Gremiums mit sich bringen wird. Der Artikel 2 des neuen Statuts der Bischofskonferenz enthält ekklesiologisch widersprüchliche Aussagen. Auf der einen Seite wird festgestellt, daß die Bischofskonferenz sich auf die Bibel und die Tradition der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche stützt, auf der anderen Seite wird im selben Artikel gesagt, daß die Bischofskonferenz in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Unabhängigkeit, der Selbstbestimmung und der Selbstverwaltung tätig sein werde. Wie diese beiden Aussagen in Übereinstimmung gebracht werden könnten, bleibt unklar und drückt ziemlich genau die gegenwärtigen inneren Schwierigkeiten und Widersprüche der offiziell anerkannten kirchlichen Institutionen in China aus. Von ausländischen Beobachtern wurde die Hoffnung geäußert, daß dieses Dokument nur Ausdruck der gegenwärtigen Beschränkung einer wirklich freien Meinungsbildung sei.
Bei der Konferenz wurde jedenfalls auch die Rolle der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung (CCPA) neu bestimmt. Sie soll in Zukunft weniger eine Organisation sein, die eigenständig Kirchenpolitik betreibt, sondern sich auf eine dienende Funktion beschrän-

ken und der Bischofskonferenz zuarbeiten, indem sie die Kontakte der Kirche zu den Insitutionen des Staates und der kommunistischen Partei übernimmt. Durch eine weitgehende personalpolitische Verzahnung – der Vorsitzende der Bischofskonferenz ist auch der Präsident der CCPA – erscheint die tatsächliche Abgrenzung der Funktionen der beiden Gremien dann doch wieder unscharf zu werden. Als eine versöhnliche Geste in Hinblick auf die Beziehungen zum Heiligen Stuhl kann die Aussage von Bischof Zong Huaide nach seiner Wahl gewertet werden, in der er betont, daß „der Papst der geistliche Führer ist, für den die Bischofskonferenz immer bete" und daß die Bischofskonferenz Chinas sich mit dem Heiligen Vater und allen Bischofskonferenzen in der katholischen Kirche verbunden fühle (Asia Focus, Oct. 2, 1992, no. 37, 1,6).

Vom 31. Dezember 1991 bis 6. Januar 1992 haben die protestantischen Christen ebenfalls in Peking ihre Fünfte Nationale Chinesische Christenkonferenz mit dem Thema: „Die Kirche gut verwalten" durchgeführt. Bei dieser Konferenz wurde eine *neue Kirchenordnung* für den probeweisen Gebrauch in den Gemeinden verabschiedet, die einen weiteren Schritt in Richtung der Entwicklung des chinesischen Christenrats zu einer Kirchenunion darstellen soll. Das Dokument versucht, verschiedene Traditionen im Geist gegenseitiger Achtung zu würdigen und für die chinesische Kirche, die in die Periode einer nach-konfessionellen Kirche eingetreten ist, fruchtbar zu machen. Ausdrücklich wird die Arbeit der Drei-Selbst-Bewegung im Beschluß-Dokument der Konferenz (dt. Text, China Heute XI [1992] 5, 131 f.) positiv gewürdigt, und die weitere Durchführung der Drei-Selbst-Prinzipien angemahnt.

Nachdenklich stimmen die Passagen des Schlußdokuments, in denen der Sozialismus, die kommunistische Partei und die Arbeit der staatlichen Religionsbehörden mit Dank und Anerkennung positiv hervorgehoben werden und die weitere enge Zusammenarbeit gelobt wird. Die offizielle Zeitschrift des chinesischen Kirchenrats und der Drei-Selbst-Bewegung „Tiang Feng" betont in einer der letzten Ausgaben ausdrücklich, daß es nicht zutreffe, daß die protestantischen Christen in China auf eine „friedliche Evolution" hinarbeiteten – ein Vorwurf, den linke Parteikreise generell gegen die Christen erhoben hatten. Mit Bezug auf Maos Unterscheidung von politischen und ideologischen Gegensätzen wird erklärt, daß die Christen sich zwar durch ideologische Differenzen im Hinblick auf die Frage des Atheismus unterschieden, grundsätzlich aber die Existenz des Sozialismus und die Herrschaft der kommunistischen Partei in China anerkennen würden.

## Wachsende Religiosität unter chinesischen Jugendlichen

Zwei Untersuchungen, die in jüngster Zeit vom Zentralkomitee der chinesischen kommunistischen Jugendliga in Auftrag gegeben worden waren, belegen eine Abnahme des Interesses am Kommunismus und eine starke Zunahme an Religiosität unter den chinesischen Jugendlichen. Die erste Umfrage war unter 2500 jungen Arbeitern und Studenten in Peking, Tianjin, Shanghai und Guangzhou durchgeführt worden. Die Befragungen ergaben, daß eine große Mehrheit nicht von der Verwirklichung des Kommunismus/Sozialismus überzeugt ist, sondern darin eher eine unerreichbare Utopie sieht. Die zweite Umfrage unter 9000 Jugendlichen in mehreren chinesischen Großstädten fragte nach den Zukunftserwartungen der Jugendlichen. Die Antworten tendierten zu fast 90 Prozent dahin, einen guten Beruf, gute Bezahlung und die Möglichkeit, ins Ausland zu gehen, als erstrebenswerte Ziele für die Zukunft zu bezeichnen. An einer Mitarbeit oder Zugehörigkeit in kommunistischen Organisationen waren höchstens 15 Prozent interessiert. Das überraschende Ergebnis war, daß der Anteil der Jugendlichen, die sich als Angehörige des Christentums oder des Buddhismus bezeichneten, sich auf 15–20 Prozent belief (Quelle: CNCR 18. 9. 92, CNCR 2025).

## Die Zahl der Christen ist höher als angegeben

Das Chinese Church Research Center in Hong Kong berichtet in dem von ihm herausgegebenen China News and Church Report vom 25. September 1992 (CNCR 2026), daß das staatliche statistische Büro eine Untersuchung über die *Zahl der Religionsangehörigen* in China durchgeführt habe. Im Juni dieses Jahres sei die Untersuchung abgeschlossen gewesen. Über „Informanten aus dem Festland" seien folgende Zahlen weitergegeben worden: Etwa 200 Millionen Chinesen gehörten demnach einer Religionsgemeinschaft an. Die größte Gruppe seien die Buddhisten, die etwa 100 Millionen Anhänger zählten. Danach folgten mit 63 Millionen die protestantischen Christen. Die Zahl der katholischen Gläubigen wird mit 12 Millionen angegeben.

Schon vor einigen Jahren hatte das gleiche Zentrum die Zahl der protestantischen Christen auf 50 Millionen beziffert. Durch die neuen Zahlen fühlt man sich nun in der Vermutung bestätigt, daß die Angaben des chinesischen Christenrats, der offiziell von fünf Millionen protestantischen Christen ausgeht und die Zahlenangabe für die Katholiken mit vier Millionen wesentlich zu niedrig angesetzt seien. Es zeige sich an diesen Zahlen, daß die offiziell anerkannten kirchlichen Gremien nur einen Bruchteil der tatsächlich Gläubigen erfaßten.

An diesen Angaben zeigt sich wieder einmal, daß gegenwärtig keine wirklich verläßlichen Zahlen über die Mitglieder der verschiedenen Religionsgemeinschaften in der VR China zu erhalten sind. Alle bisher genannten Zahlen sind mehr oder weniger glaubwürdige Hochrechnungen und Schätzungen. Auch wenn man die neuen hohen Zahlen als nicht seriös ansieht, wird man doch wohl zustimmen können, daß die Zahl der Christen um einiges höher anzusetzen ist, als die bisherigen Angaben des chinesischen Kirchenrats und der patriotischen Gremien der katholischen Kirche hergeben.

*Georg Evers*

# Kurzinformationen

**Die französische Ausgabe des „Katechismus der katholischen Kirche" wurde am 16. November veröffentlicht**

Drei Wochen vor der offiziellen Promulgation des „Katechismus der katholischen Kirche" am 7. Dezember in Rom wurde die französische Ausgabe des Werks veröffentlicht. Johannes Paul II., der den auf einen Vorschlag der Sondersynode von 1985 zurückgehenden „Weltkatechismus" am 25. Juni dieses Jahres approbiert hatte (vgl. HK, August 1992, 387), erließ zur Veröffentlichung der französischen Ausgabe die Apostolische Konstitution „Fidei Depositum". Darin wird der Katechismus als „gültiges und rechtmäßiges Instrument im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft" und als „sichere Norm für den Glaubensunterricht" bezeichnet. Nach der Erneuerung der Liturgie und der Kodifizierung des Rechts der lateinischen Kirche und der katholischen Kirchen des östlichen Ritus leiste der Katechismus „einen bedeutenden Beitrag zu jenem Erneuerungswerk des innerkirchlichen Lebens, das das Zweite Vatikanum gewollt und angefangen hat". Bischöfe und Gläubige werden gebeten, den Katechismus im Geist der Gemeinschaft anzunehmen und ihn beharrlich bei der Glaubensverkündigung zu benutzen. Er könne als „sicherer und authentischer Bezugspunkt für die Unterweisung in der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Erarbeitung örtlicher Katechismen" dienen. Der „Katechismus der katholischen Kirche" solle nicht die örtlichen Katechismen ersetzen, sondern bei der Abfassung neuer örtlicher Katechismen ermutigen und helfen. Die Apostolische Konstitution zum Weltkatechismus ist vom 11. Oktober 1992, also dem dreißigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanums datiert. Diese Datierung belegt die große Bedeutung, die Johannes Paul II. dieser Zusammenfassung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zumißt. – Daß die französische Ausgabe als erste erschienen ist, hängt damit zusammen, daß Französisch als Arbeitssprache für die Katechismus- bzw. Redaktionkommission diente und der französische Text daher als erster verfügbar war. Die italienische Ausgabe wird Anfang Dezember, die deutsche im Frühjahr 1993 erscheinen. Wir werden den „Katechismus der katholischen Kirche über dessen Entstehung wir in den vergangenen Jahren mehrfach informiert haben (vgl. HK, Februar 1986, 62 ff.; HK, Mai 1990, 237 ff.; HK, Dezember 1990, 554 ff.), im Januarheft 1993 ausführlich würdigen.

**Kardinal Joseph Ratzinger wurde Mitglied des „Institut de France"**

Der Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, wurde am 6. November feierlich als assoziiertes auswärtiges Mitglied in die Akademie für moralische und politische Wissenschaften des „Institut de France" aufgenommen. Am 13. Januar war Ratzinger auf den Platz dieser Akademie gewählt worden, den bis zu seinem Tode der sowjetische Physiker und Nobelpreisträger *Andrej Sacharow* innehatte. Kardinal Ratzinger wurde zusammen mit dem ehemaligen tschechoslowakischen Staatspräsidenten *Václav Havel* und dem britischen Thronfolger, *Prinz Charles,* Mitglied. In seiner Ansprache aus Anlaß der Aufnahme (vgl. La Croix, 7. 11. 92) würdigte Kardinal Ratzinger Andrej Sacharow als jemanden, der für die Menschenwürde eingetreten sei und dafür mit dem Preis des Leidens, der Verfolgung und des Verzichtes auf weitere wissenschaftliche Arbeit bezahlt habe. Der Einsatz Sacharows für die unveräußerliche Würde und die Rechte des Menschen, für den dem eigenen Gewissen geschuldeten Gehorsam bleibe eine Botschaft, die auch vor dem Hintergrund eines gewandelten politischen Kontextes seine Aktualität nicht verliere. Die Bedrohungen, die mit der Herrschaft marxistischer Parteien zu zerstörerischen politischen Kräften geworden seien, lasteten unter anderen Formen auch weiterhin auf den Menschen. Eine Freiheit – so Ratzinger –, deren einziger Inhalt darin bestünde, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, sei keine dem Menschen entsprechende Freiheit. Ein strikter Positivismus, der in der Absolutsetzung des Mehrheitsprinzips zum Ausdruck komme, schlage eines Tages unweigerlich um in Nihilismus.

**In Dresden tagte die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands**

An der Tagung der VELKD-Generalsynode vom 18. bis 21. Oktober in Dresden nahmen erstmals seit 1961 wieder Vertreter der Landeskirche *Mecklenburgs* teil. Nach Thüringen und Sachsen ist auch die Mecklenburger lutherische Landeskirche wieder der VELKD beigetreten. Die Dresdner Tagung stand unter dem Thema „Zum Glauben ermutigen". Der Leitende Bischof der VELKD, Landesbischof *Gerhard Müller* (Wolfenbüttel), beschäftigte sich in seinem Bericht vor der Synode u. a. ausführlich mit dem derzeit schlechten Image der evangelischen Kirche, den zunehmenden Kirchenaustritten und der Diskussion über die Kirchensteuer. Müller plädierte dabei für die Volkskirche als Verbindung von Einheit und Vielfalt: Von einer die Pluralität bejahenden Volkskirche könne auch eine integrierende Kraft in die Gesellschaft ausgehen. Gleichzeitig warnte er davor, sich als Kirche mit immer neuen Programmen immer neue Lasten aufzuladen, „um am Ende festzustellen, daß so schrecklich viel sich gar nicht geändert hat". Die Kirche müsse darauf achten, als Versammlung um Wort und Sakrament aus ihrer Mitte zu leben. Zur *Kirchensteuerdiskussion* meinte Müller, es dürfe nicht der Eindruck erweckt werden, „als seien die Kosten der Kirche nur von sozusagen gesellschaftlichen Teilbereichen her plausibel zu machen". Diese Kosten müßten vielmehr vom Ganzen des kirchlichen Auftrags her begründet werden: „Und zu die-

sem Ganzen gehört . . . an erster Stelle die Präsenz der Kirche mit ihrem Auftrag der Verkündigung, der Seelsorge und des Dienstes an Schwachen." Der Catholica-Beauftragte der VELKD, der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann,* äußerte in seinem Bericht vor der Synode kritische, wenn auch eher vorsichtige Anfragen an das Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.).

**Ende Oktober fand die vierte und letzte Delegiertenversammlung des Wiener Diözesanforums statt**

Am 16. und 17. Oktober fand die vierte und letzte Delegiertenversammlung des von Erzbischof *Hans Hermann Groer* am 23. September 1989 eröffneten „Ersten Wiener Diözesanforums" statt (vgl. HK, November 1989, 490 f.). Ein Prozeß zu einem „besseren Miteinander" sei durch die Gespräche der vergangenen drei Jahre in Gang gekommen, bilanzierte am Ende der Versammlung der Wiener Erzbischof. In einer Stellungnahme zu den drei von den vorausgegangenen Versammlungen verabschiedeten Papieren zu den Themenkreisen „Miteinander Kirche sein", „Frauen-Kirche" und „Ehe und Familien" hatte Groer festgestellt, daß das insgesamt „von vielleicht zu hoher Erwartung" getragene Diözesanforum im Laufe der Zeit sehr verschiedene Resonanz gefunden habe: von Zweifel und Enttäuschung über Unlust angesichts des Mangels an Fortschritt und greifbaren Erfolgen bis zu Mißtrauen gegenüber dem „Erfinder" des Forums. Weiter hatte er bedauert, daß das Diözesanforum mit den Delegiertenversammlungen gleichgesetzt worden sei, der Erfolg des Forums sich jedoch nur im Gesamt der ganzen Diözese einstellen könne. Im Zentrum der letzten Versammlung, bei der etwa sechzig Prozent der insgesamt 220 Stimmberechtigten anwesend waren, standen die Themen Gewissensfreiheit (zu dieser Frage wurde ein Papier beraten und angenommen), Kirchenaustritte und Fragen des Kirchenbeitrages, Religionsunterricht und Ökumene im Zentrum der Beratung. Den Abschluß der Delegiertenversammlung bildete ein Jugendtag, zu dem etwa 200 Jugendliche gekommen waren, um ihrerseits Wünsche und Ideen an die Delegierten weiterzugeben.

**Die US-Bischöfe wenden sich in einer Erklärung gegen jede Form der Gewaltanwendung an Frauen**

Nur wenige Wochen vor der mit Spannung erwarteten Beratung der US-Bischofskonferenz über die vierte Fassung ihres sogenannten Frauenhirtenbriefs (die Berichterstattung erfolgt im Januarheft 1993; vgl. HK, Oktober 1992, 488) veröffentlichte die US-amerikanische Bischofskonferenz eine Stellungnahme zur Frage der Gewaltanwendung gegenüber Frauen (Wortlaut: Origins, 5. 11. 92, S. 353). Das Dokument wurde von den beiden Kommissionen der Bischofskonferenz für Frauen in Kirche und Gesellschaft einerseits und für Ehe und Familie andererseits erarbeitet und trägt den Titel: „Wenn ich um Hilfe rufe: Eine pastorale Antwort auf häusliche Gewalt an Frauen". Ob innerhalb oder außerhalb der eigenen vier Wände – Gewalt an Frauen sei „niemals zu rechtfertigen": „Gewalt in jeder Form – körperliche, sexuelle, psychische oder verbale – ist Sünde; in vielen Fällen ist sie darüber hinaus auch ein Verbrechen". Schätzungen zufolge – so die Bischöfe in ihrer Stellungnahme – würden jährlich drei bis vier Millionen Frauen in den Vereinigten Staaten von ihren Ehemännern oder Partnern geschlagen. 37 Prozent der Patientinnen, die Geburtshilfe in Anspruch nähmen, berichteten, daß sie während der Schwangerschaft unter Gewalteinwirkungen körperlich mißhandelt worden seien. Über 50 Prozent der in den Vereinigten Staaten ermordeten Frauen würden durch ihre Partner oder ehemaligen Partner getötet. 375 000 mißhandelten Frauen und Kindern sei im Jahre 1987 in Heimen und anderen Einrichtungen geholfen worden. Hilfe stünde jedoch insgesamt nur für 60 Prozent derjenigen zur Verfügung, die sie benötigen würden. Kinder, die im eigenen elterlichen Zuhause Gewalt erlebten, seien im übrigen um ein Vielfaches anfälliger, in ihren eigenen Familien später auch auf gewaltsame Mittel zurückzugreifen. Die Bischöfe wenden sich auch dagegen, daß immer wieder biblische Texte zur Rechtfertigung von Gewalt an Frauen herhalten müßten. Der Heiligen Schrift gehe es darum, Menschen zu einer auf gegenseitigem Respekt und Liebe basierenden Miteinander zu führen.

# Bücher

MEDARD KEHL, **Die Kirche.** Eine katholische Ekklesiologie. Echter Verlag, Würzburg 1992, 472 S. 48,– DM (bis 31. 12. 92 39,– DM).

Die Beschäftigung mit Fragen der Ekklesiologie finden gegenwärtig in einem merkwürdig gespaltenen Klima statt: Dem, der auf längst überfällige Reformen in der Kirche drängt, schlägt von der einen Seite die Ansicht entgegen, er solle mit der kirchlichen Selbstbespiegelung aufhören, und von der anderen Seite, angesichts von soviel Binnenkirchlichem leide das kirchliche, gesellschaftskritische Zeugnis „für die Welt". Beides ist nicht ganz falsch, besteht doch die Gefahr, daß die Kirche sich selbst zu wichtig nimmt und so der Botschaft, von der sie Zeugnis ablegen soll, letztlich mehr im Weg, als in ihrem Dienst steht. Daß diese durchaus reale Gefahr heute nicht davon dispensieren kann, sich über den geschichtlich-relativen Charakter und das sich nicht nur legitimerweise, sondern notwendigerweise wandelnde Selbstverständnis der Kirche klar zu werden, verdeutlicht die Ekklesiologie des Frankfurter Dogmatikers Kehl. Im Stile einer – wie er es selbst nennt – „theologischen Phänomenologie der Kir-

che" stellt er das durch das Zweite Vatikanische Konzil erneuerte Kirchenverständnis als „Sakrament der Communio Gottes" vor (Teil 1), kommt zu einer theologischen Gegenwartsanalyse von Kirche in ihrer Herausforderung sowohl durch die europäische Moderne als auch die neueren weltkirchlichen Entwicklungen (Teil 2), diskutiert den Zusammenhang von konziliarer Communio-Theologie und kirchlicher Wirklichkeit einerseits mit ihrem geschichtlichen Grund andererseits (Teil 3) und mündet in eine systematische Aktualisierung des Themas an Hand der „Notae ecclesiae" (Teil 4). Wie sehr Kirche sowohl in ihrem Selbstverständnis als auch in ihrer Praxis hinter den vom Konzil vorgelegten ekklesiologischen Eckdaten zurückbleibt, wird an den unterschiedlichsten Stellen deutlich: So könnte nach Ansicht Kehls z. B. die „gemeinsame Verantwortung für die Identität des Glaubens" noch viel deutlicher in den synodalen Gremien zum Ausdruck gebracht werden: „durch eine größere Transparenz von Beratungs- und Entscheidungsverfahren; durch eine Ausweitung des Raums der Mitentscheidung in kirchlich relevanten Fragen; durch ein aufmerksames Hören und Eingehen auf den ‚sensus fidelium' " u. a. m. Wichtige Anstöße vermag Kehl auch für eine dringend benötigte Besinnung auf die Chancen und Möglichkeiten recht verstandener kirchlicher Institutionalisierung zu geben – zu einem Zeitpunkt, wo es immer weniger zu gelingen scheint, Sinn und Notwendigkeit kirchlicher Institutionen verständlich zu machen. *K. N.*

HANS TREMMEL, **Grundrecht Asyl.** Die Antwort der christlichen Sozialethik. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 324 S. 48,– DM.

In der momentanen politischen Situation, in der Sinn und Funktion des durch die Verfassung geschützten Grundrechts auf Asyl zur Debatte stehen, ist dieses Buch ein wichtiger Diskussionsbeitrag: In einer ebenso informativen wie gut lesbaren historischen Darstellung der Entwicklung von den religiösen Wurzeln der Institution Asyl bis zur Festschreibung des Asylrechtes im Grundgesetz der Bundesrepublik lassen sich die zum Teil einander überlagernden, zum Teil gegeneinander verlaufenden Bewegungen leicht nachvollziehen: vom Asylrecht des Ortes zum persönlichen Asylrecht, vom Gnadenrecht zum Menschenrecht, vom Kirchenasyl zum völkerrechtlichen Institut, vom Verbrecherasyl zum politischen Asyl. Daß den sozialethischen Überlegungen im dritten Teil des Buches eine empirische Skizze der gegenwärtigen Asylproblematik vorangestellt wird, macht das Programm des Autors deutlich: „Die Stimmigkeit der sozialethischen Ergebnisse hängt denn auch nicht allein von der moralischen Kraft der ethischen Grundnormen ab und Werte ab, sondern maßgeblich auch von der Realitätsbezogenheit, Genauigkeit und Gültigkeit der empirischen Vorarbeiten" (195). Konsequent realitätsbezogen entwickelt Tremmel seine Skizze eines verantwortungsethischen Umgangs mit dem Asylproblem in Ablehnung jeder Form von ethischem Rigorismus oder purem Egoismus. Gegen jede Stilisierung der Asylfrage zum Überzeugungskonflikt unter Schlagworten wie der drohenden Überfremdung und der demagogischen Suggestion ethnischer Homogenität, sucht er die Lösung im ethischen Kompromiß der Interessen – im gerechten Ausgleich zwischen den legitimen Interessen der Bundesbürger wie der Flüchtlinge. Die Forderung nach Achtung der Würde der Person steht dabei selbstverständlich außerhalb des Kompromisses. Verantwortungsethischer Umgang mit diesem Problem heiße aber auch Antworten schuldig bleiben zu müssen, schränkt Tremmel ein. *A. F.*

WERNER CONZE, **Ostmitteleuropa.** Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert. Verlag C. H. Beck, München 1992. 264 S. 58,– DM.

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um ein unvollendetes Manuskript aus dem Nachlaß des 1986 verstorbenen Heidelberger Historikers Werner Conze. Als Conze starb, ahnte niemand, wie schnell uns durch die Ablösung des kommunistischen Regimes die von ihm in ihrer historischen Entwicklung über ein Jahrtausend dargestellte Region neu auf den Leib rücken würde. Jetzt sind die Länder Ostmitteleuropas wieder Teil des einen Europa und gleichzeitig in vieler Hinsicht „Terra incognita". Das gilt nicht zuletzt für ihre Vergangenheit: Kenntnisse über die mittelalterliche oder frühneuzeitliche Geschichte Ungarns, Polens oder der baltischen Länder gehören nicht zum einigermaßen selbstverständlichen historischen Grundwissen. Wer seinen Nachholbedarf in dieser Hinsicht befriedigen will, wird von Conzes nachgelassener Darstellung profitieren. Das Werk behandelt die Bildung Ostmitteleuropas durch die Christianisierung und frühmittelalterliche Nationenentstehung, die politischen und wirtschaftlichen Veränderungen des 12. bis 14. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Ostkolonisation und die Geschichte des ostmitteleuropäischen Raums zwischen Livland und Siebenbürgen im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation. Die Darstellung bricht mit Ausführungen zur Herausbildung der habsburgischen Großmacht in Ostmitteleuropa ab; analog dazu war die Behandlung von Rußland und Preußen vorgesehen. Conze verliert sich nirgendwo in Details, sondern versteht es in allen Kapiteln seines Werks, die entscheidenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Linien herauszuarbeiten. Der Leser erhält so ein klares Bild von der in mehrfacher Hinsicht komplizierten Landschaft Ostmitteleuropas mit seinen Nationen, Sprachen, Dynastien und konfessionellen Prägungen. Es macht den Reiz des Buchs aus, daß es immer den gesamten Raum in den Blick nimmt und damit Verständnis für Entwicklungen und Spannungen ermöglicht, die teilweise bis heute Bewußtsein und politische Konzeptionen bestimmen. Das Buch weist keinen wissenschaftlichen Apparat auf, was mit seinem Fragmentcharakter zu tun hat, die Lesbarkeit aber erleichtert. *U. R.*

# Zeitschriften

## Theologie und Religion

DAHM, KARL WILHELM. **Wenn der Markt zum „Sündenbock" wird.** Kritische Rückfragen an die theologische Kritik der Marktwirtschaft. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 36 Heft 4 (1992) S. 276–290.

Dahms These: In einer Eigenwelt und deren Gruppenplausibilität gefangen und zum Dialog mit wichtigen anderen Gesellschaftsbereichen, besonders aber mit Vertretern von Wirtschaft, Wirtschaftstheorie und -politik unfähig sei ein Großteil der wirtschafts- und sozialkritisch engagierten kirchlichen Kreise aufgrund ihrer in den letzten 20 Jahren ausgebildeten Grundannahmen, die der permanenten Versuchung der Vereinfachung unterliegen, sind in ihrer Analyse inkompetent und unrealistisch geworden. Vor allem anhand von jüngeren wirtschaftskritischen Äußerungen im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigt der Autor die Grundtendenz in kirchlichen Kreisen auf, Marktwirtschaft prinzipiell als unethisch und von ihrer Letztbegründung her im Gegensatz zum christlichen Glauben stehend, zu begreifen und sie ausschließlich von ihren Grenzen und Defiziten her zu beurteilen. Für die Errungenschaften einer sozialen Marktwirtschaft sei man blind. Die detaillierte Analyse der biblischen und gesellschaftstheoretischen Grundlegung dieser wirtschaftskritischen „Mentalität" verbindet Dahm mit der Aufforderung, den Dialog mit den Sozialwissenschaften und der Ökonomie auf deren heutigem Stand zu suchen.

HONNEFELDER, LUDGER. **Transzendentalität und Moralität.** Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 172 Heft 3 (1992) S. 178–195.

Honnefelders Überlegungen haben eine doppelte Abzweckung: Er zeigt zum einen, daß Transzendentalität und Moralität als Grundelemente des neuzeitlichen Denkens schon ins Mittelalter zurückreichen und stützt sich dabei im ersten Fall auf die Vernunftkritik bei Duns Scotus, im zweiten auf das Gewissensverständnis bei Petrus Abälard und Thomas von Aquin. Beide Male sieht er strukturelle Parallelen zum Denken Kants. Honnefelder kommt es gleichzeitig auf den Aufweis an, daß das neuzeitliche Verständnis von Transzendentalität und Moralität sich nur aus dem Zusammentreffen philosophischer und genuin christlicher Motive ableiten läßt: „In beiden Fällen zwingt eine spezifisch theologische Frage, nämlich die nach dem transzendenten Gott und die nach der persönlichen Schuld, die philosophische Vernunft, ihre historischen Ausgangsfragen nach dem Ganzen des Seienden und seinem Ursprung und nach dem Ganzen des gelungenen Lebens und seines Grundes wiederaufzunehmen und zur Frage nach den äußersten Grenzen ihrer Möglichkeiten zu verschärfen." Theologie und neuzeitliche Philosophie erweisen sich so als untrennbar aufeinander verwiesen: Die theologischen Fragen sind nicht einfach historisch kontingent, sondern tauchen bei jedem Menschen auf, der sich selbst begreifen will; die selbstreflexive endliche Vernunft wiederum ist auf Empirie und Geschichte verwiesen.

## Kultur und Gesellschaft

NICLAUSS, KARLHEINZ. **Der Parlamentarische Rat und die plebiszitären Elemente.** In: Aus Politik und Zeitgeschichte Band 45/92 (Oktober 1992) S. 3–15.

Die „Realverfassung" der Bundesrepublik Deutschland verfüge durchaus über plebiszitäre Eigenschaften, obwohl ihr die typischen Mechanismen der unmittelbaren Demokratie fehlten, gibt der Bonner Politologe angesichts der momentanen Verfassungsdebatte zu bedenken, in deren Rahmen auch die Einführung plebiszitärer Elemente vorgeschlagen wird. Ohne daß die Repräsentativverfassung des Grundgesetzes geändert wurde, hätten sich mit der Entstehung der sogenannten Kanzlerdemokratie neue plebiszitäre Mechanismen herausgebildet: Unter Einbeziehung eines Personal- und Sachplebiszits wähle der Wähler nicht nur Repräsentanten, die seine Angelegenheiten im Parlament stellvertretend wahrnehmen. Er votiere gleichzeitig für einen bestimmten Kanzlerkandidaten sowie für eine bestimmte Koalition und erwarte, daß diese Koalition für die gesamte Legislaturperiode gebildet werde. Problematisch sei in der gegenwärtigen Debatte die falsche Entgegensetzung von repräsentativem und plebiszitärem Demokratiemodell, denn jedes demokratische System verfüge über einen repräsentativ-plebiszitären Doppelcharakter.

VON ARNIM, HANS HERBERT. **Parteienstaat – der Staat als Beute.** In: Universitas Heft 11 (November 1992) S. 1029–1045.

Der Beitrag geht u. a. dem Wandel und der Auflösung der Gewaltenteilung und die den Folgewirkungen auf dem Gebiet von Amtsmißbrauch durch die Parteien und der Parteienfinanzierung nach. Wer Kritik an der Ämterpatronage – so der Autor – als Ausdruck „unpolitischen Denkens" glaube verächtlich machen zu können, setze „politisch" mit „*partei*politisch" gleich, immunisiere parteipolitisches Handeln gegen Kritik und ende letztlich beim Grundsatz „parties can do no wrong". Die Behauptung, Ämterpatronage sei eine läßliche Sünde oder gar eine Notwendigkeit, erweise sich in Wahrheit als eine Spielart des ebenso alten wie untauglichen Versuchs, rücksichtslosen Machtmißbrauch ideologisch zu verklären. Die „Machtorientierung" der Parteien stehe im Gegensatz zum rein sachorientierten Denkstil, der das Gemeinsame für ansonsten so verschiedene Einrichtungen wie die öffentliche Verwaltung, die Gerichtsbarkeit, die Medien und auch die Wissenschaft sei – oder doch wenigstens sein sollte. Als Gegengewicht komme vor allem die Aktivierung des Volkes selbst in Betracht, etwa durch mehr Direktentscheidungen. Letztlich gehe es dabei um die uralte Frage, wie die Mächtigen dazu veranlaßt werden könnten, ihre Macht im Interesse der Gemeinschaft einzusetzen, also um die Verfassungsfrage schlechthin.

## Kirche und Ökumene

SESBOUÉ, BERNARD. **Les animateurs pastoraux laïcs.** Une prospective théologique. In: Etudes (September 1992) S. 253–265.

Ausgehend von der zunehmenden Verantwortung von Laien für kirchlich-pastorale Aufgaben geht der Autor einigen – aus seiner Sicht – „Ungereimtheiten" zwischen theoretischer Ekklesiologie und ihrer praktischen Realisierung in Verbindung mit diesen neuartigen Diensten in der Kirche nach. Er fragt, ob man schon so weit sei, daß die Kirche im Grunde nicht mehr über die nötigen Mittel verfüge, die eigene Ekklesiologie auch in der Praxis durchzuhalten. Die Möglichkeiten, die der Can. 517 Artikel 2 CIC für den Notfall bereithalte, würden gerade in ländlichen Gegenden zum Regelfall. Werde dem priesterlichen Dienst nicht erheblicher Schaden zugefügt, wenn er sich mehr und mehr nach dem definiere, was ein Laie in keinem Fall leisten könne, fragt Sesboué. Die Verbindung zwischen dem Vorsteher bei der Eucharistiefeier und dem Vorsteher der Gemeinde drohe aus dem Bewußtsein zu geraten. Wo Aufgaben, die traditionsgemäß von Geweihten wahrgenommen werden, auf dauerhafte Weise Laien übertragen würde, stelle sich notwendigerweise die Frage, warum man diese dann nicht auch weihe. Die Basis für von Laien wahrgenommene Dienste in der Kirche könne im übrigen nicht nur in Taufe und Firmung bestehen: Faktisch seien sie – neben den Priestern – Mitarbeiter des Bischofs geworden und unterschieden sich in ihrer Spiritualität deutlich von solchen Laien, die sich im Laienapostolat engagieren.

# Notizen

In einem zu Beginn des vergangenen Monats veröffentlichten Aufruf „zum Schutz der Menschenwürde" forderte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* alle katholischen Christen dazu auf, „jeder stillen Zustimmung zu Aktionen der Intoleranz und der Gewalttätigkeit zu entsagen und sich gegen fremden- und judenfeindliche Äußerungen in Wort und Tat zu erheben." Mit dem Hinweis auf Schändungen jüdischer Friedhöfe, die Anschläge in Sachsenhausen und Ravensbrück und die menschenverachtenden Bedrohungen und Beschimpfungen, denen jüdische Gemeinden und Repräsentanten ausgesetzt seien, erklärte Lehmann, die versteckt oder offen zutage tretende Judenfeindlichkeit habe Dimensionen erreicht, die geschichtliche Erinnerungen wecke und nach entschlossenem Protest verlange. „Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und die Menschheit. Er darf unter Christen und in unseren Gemeinden keinen Raum haben".

Gegen die geplante Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die katholisch-theologische Fakultät der Universität Wien an den emeritierten Tübinger Moraltheologen *Alfons Auer* hat der Erzbischof von Wien, Kardinal *Hermann Groer,* Einspruch erhoben. Als Bedingung für die Zuerkennung der Ehrung hatte Kardinal Groer von Auer die Zurücknahme seiner Unterschrift unter die sogenannte Kölner Eklärung aus dem Jahre 1989 (vgl. HK, März 1989, 127 ff.) verlangt, ein Ansinnen, das dieser jedoch ablehnte. Die geplante Verleihung der Ehrendoktorwürde an Auer ging auf einen einstimmigen Beschluß der Wiener Fakultät zurück.

Johannes Paul II. hat die *kroatischen Bischöfe* zum ökumenischen Dialog mit der orthodoxen Kirche aufgefordert. In seiner Ansprache beim ersten „ad-limina"-Besuch der Kroatischen Bischofskonferenz rief der Papst die Bischöfe ebenso zur Herstellung „herzlicher und nutzbringender Beziehungen mit den neuen Strukturen des demokratischen Staates" auf. Nach einem langen und strengen Winter stehe die katholische Kirche in Kroatien jetzt vor einem „neuen Frühling" mit neuen Mitwirkungsmöglichkeiten und bislang nicht gekannten Gelegenheiten zur Glaubensverbreitung, etwa durch Präsenz in den öffentlichen Schulen, durch Seelsorge in Krankenhäusern und Gefängnissen.

Zu einer *Neuregelung der evangelischen Militärseelsorge* kann es nicht vor 1994 kommen. Diese Einschätzung gab *Eckhart von Vietinghoff,* Vorsitzender des Ausschusses zur künftigen Gestaltung der Militärseelsorge, in einem Zwischenbericht zur Arbeit des Gremiums bei der Tagung der EKD-Synode in Suhl (vgl. ds. Heft, S. 550 ff.). Die Arbeit des Ausschusses orientiere sich an der Frage, welche Strukturen am sachgerechtesten die inhaltlich freie und umfassende Verkündigung und Seelsorge der Kirche an den Soldaten gewährleisteten und die geeignetsten Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung stellten. Der Ausschuß gehe davon aus, daß es aufgrund des Militärseelsorgevertrags möglich sei, mit dem Staat gegebenenfalls über Veränderungen des bisherigen Rahmens der Militärseelsorge zu verhandeln. – Die ostdeutschen Gliedkirchen der EKD haben den Militärseelsorgevertrag nicht übernommen, sondern üben die Seelsorge an Soldaten bislang durch Gemeindepfarrer aus. Zur Diskussion im Blick auf eine gesamtdeutsche Neuregelung der evangelischen Militärseelsorge steht vor allem der Status der Militärpfarrer als staatliche Beamte und die Anbindung des Militärbischofsamts an das Verteidigungsministerium.

Einen grundlegenden, basisorientierten und auf mehrere Jahre hin angelegten Prozeß der Klärung, Neuorientierung und Suche nach Handlungsperspektiven für eine *zukünftige Friedensarbeit* hat die Delegiertenkonferenz der deutschen Sektion der katholischen Friedensbewegung *Pax Christi* bei ihrer Jahreskonferenz im vergangenen Monat eingeleitet. Die mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes notwendig gewordene Neuorientierung der Friedensbewegung müsse auch auf einen gesellschaftlichen Wandel reagieren, zu dem eine wachsende Individualisierung und Entpolitisierung gehören, betonte Pax-Christi-Generalsekretär *Joachim Garstecki.*

Mit verstärkter Bildungsarbeit will die evangelische Militärseelsorge rechtsradikalen Tendenzen bei der Bundeswehr begegnen. In einer Reaktion auf Angaben des Bundesverteidigungsministeriums, nach denen mindestens 24 Bundeswehrsoldaten an ausländerfeindlichen Aktionen beteiligt waren, forderte Militärdekan *Ernst Koch* eine stärkere Berücksichtigung des Themas Ausländerfeindlichkeit im lebenskundlichen Unterricht.

In einer Botschaft zum „Tag des Lebens", der am 7. Februar 1993 begangen wird, haben die *italienischen Bischöfe* wieder zur politischen und gesellschaftlichen Krise des Landes Stellung bezogen. Die vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz verabschiedete Botschaft mit dem Titel „Achtung vor dem Leben als Ausgangspunkt für die Erneuerung der Gesellschaft" ruft zu einer moralischen, persönlichen und öffentlichen Erneuerung in Italien auf. Die Christen sollten das Zeugnis eines „ehrlichen und großzügigen" Lebensstils geben. Der moralische Verfall, so die Botschaft, beeinträchtige das gesellschaftliche Zusammenleben und die Demokratie durch die verbreiteten Spielarten von Gesetzesübertretung und Korruption und breite sich durch die Gewaltanwendung gegen das Leben in ihren verschiedenen Formen auf das täglichen Leben der Menschen aus. Eine Gesellschaft, die es an Solidarität fehlen lasse, die Jugend täusche und enttäusche, Frauen zum Objekt mache und keine Achtung gegenüber Kindern zeige, habe keine authentischen moralischen Grundlagen.

Bei den US-Präsidentenwahlen am 3. November stimmten Wahlanalysen zufolge 44 Prozent der Katholiken für den Sieger, den Gouverneur des US-Bundesstaates Arkansas, *Bill Clinton,* 36 Prozent für den bisherigen Amtsinhaber *George Bush* und 20 Prozent für den Außenseiter unter den Präsidentschaftsbewerbern, den Unternehmer *Ross Perot.* Das Wahlverhalten der Katholiken unterschied sich somit nur unwesentlich von dem der Gesamtwählerschaft (43 Prozent für Clinton, 38 Prozent für Bush, 19 Prozent für Perot). Damit kehrten die katholischen Wähler, die traditionell eher dem Lager der Demokratischen Partei zugerechnet werden, nach drei Präsidentschaftswahlen („Reagan-Democrats") zu ihrer angestammten Parteipräferenz zurück.

Aus der „verlorenen Dekade der 80er Jahre" sei Afrika auf dem Weg in eine „dunkle Zeit der Arbeitslosigkeit und des Abschwungs in den 90er Jahren", sagte *Jose Chipenda,* der Generalsekretär der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC) auf der sechsten Vollversammlung dieser Organisation in Harare, der Hauptstadt Simbabwes. Als Ursachen für diese Entwicklung nannte Chipenda die massiven staatlichen Eingriffe in die Wirtschaft, das hohe und unkontrollierte Bevölkerungswachstum, die Unfähigkeit der Afrikaner, die Wirtschaft zu organisieren, die institutionalisierte Korruption und die fehlende Beteiligung des Volkes an der Organisation und dem Management der Wirtschaft. Der südafrikanische anglikanische Erzbischof *Desmond Tutu* wurde im Rahmen dieser Vollversammlung für eine zweite Amtsperiode zum Präsidenten des AACC gewählt, die ihren ständigen Sitz in Nairobi (Kenia) hat.

Beilagenhinweis

*Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Eos Verlages, St. Ottilien, und eine Verlegerbeilage beigefügt.*